

La presencia de Kant en la constitución de la personalidad como principio ético en Kierkegaard

Autor:

Rodríguez, Yésica Rosa

Tutor:

Dip, Patricia Carina

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE
BUENOS AIRES**

TESIS DE DOCTORADO

*La presencia de Kant en la constitución de la personalidad como principio
ético en Kierkegaard*

Prof. Rodríguez Yésica Rosa

Directora: Doctora Patricia Carina Dip

AÑO: 2021

Índice

Agradecimientos	5
Referencias y abreviaturas	8
1. Introducción.....	11
La recepción kierkegaardiana de Kant	24
Una relectura de Kant: el existencialismo kantiano	37
Presentación de la estructura de la tesis	44
Primera parte: El momento kantiano en el pensamiento de Kierkegaard	
2. La filosofía de la personalidad	49
<i>O lo uno o lo otro: El Juez Guillermo</i>	54
La dimensión electiva de la personalidad	74
La reconfiguración de la relación con la sensibilidad: el goce.....	96
3. La filosofía de la libertad	114
La libertad como elección	121
El bautismo de la voluntad	130
4. La personalidad constituida: el abandono del momento kantiano	142
La ruptura de Kierkegaard con la tradición idealista: su propia voz.....	154

Segunda parte: la constitución de una teoría de la subjetividad

5. Una teoría de la subjetividad.....	180
El tratamiento del pecado	191
La libertad como posibilidad	202
Hacia una antropología teológica	213
6. Una subjetividad limitada: <i>El concepto de angustia</i> y <i>La Enfermedad mortal...</i>	233
7. Una teoría de la frustración del existente	258
Límites e imposibilidad: la frustración del yo.....	285
8. Consideraciones finales	297
Sobre la estructura de la tesis	300
La teoría de la subjetividad y sus características	306
La subjetividad frustrada	312
Palabras finales	315
9. Bibliografía.....	320

Agradecimientos

Quien se ha adentrado con pasión en un trabajo que compromete y comprende gran parte de su existencia, sonrío al ver que su obra, que jamás estará concluida, lo representa como individuo. La presente tesis es el trabajo realizado por un interés enteramente personal, con la intención de expresar lo que más interpela a mi alma. Encontré en Kant y en Kierkegaard dos compañeros fieles y deseo me perdonen por mi pretensión de comprenderlos y llevarlos junto a mí en este camino. Admiro su pasión y su interés ético, su pensamiento acerca de la libertad y su espíritu revolucionario, porque transformaron mi mundo y me conmovieron con su sincera honestidad intelectual y existencial. A ellos dedico esta humilde tesis doctoral, y espero no sea tomada en serio, pero sí con mucha seriedad.

Agradezco a mi directora de tesis la Dra. Patricia Dip, quien con infinita paciencia y entusiasmo me alentó a comenzar mi propio camino, a pensar, a escribir, a animarme. Su generosidad y amistad son para mí un gran halago que guardo en mi corazón como un tesoro. Dedico además esta tesis al Dr. Pablo Uriel Rodríguez por sus aportes y discusiones, pero sobre todo por su pasión a la que considero uno de los más importantes dones de los tantos que posee. A mis compañeros del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento, por su cariño y apoyo continuo, y sobre todo por la compartida convicción de que aún es posible transformar el mundo, esa es nuestra tarea, nuestro camino.

Gracias a la Universidad Nacional de General Sarmiento y al Consejo Nacional de Ciencia y Técnica de la República Argentina por brindarme el apoyo económico y los recursos para que pueda llevar a cabo este trabajo. Gracias a los colegas de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de General Sarmiento que han contribuido a mi propio pensamiento a través de su generosidad y su amor por el pensamiento filosófico,

como también a los colegas kierkegaardianos y kantianos de Brasil y México. La producción de un trabajo de esta índole no podría haber sido realizada sin la convicción de que toda acción humana es a fin de cuenta una actividad colectiva, por ello es que todo se lo debo a la comunidad, tanto académica como a la sociedad en su conjunto.

Por último agradezco y dedico esta tesis a mis padres, Juana Ávila y Matías Rodríguez, por el amor que me brindan. A mis amigos, por su amor y paciencia, como también a todos aquellos que pasaron por mi vida y hoy ya no están en ella pero dejaron una huella imborrable, están presentes también en esta tesis.

Yésica Rodríguez

Referencias y abreviaturas

Referencias a las obras de Kierkegaard

Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la página: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Ofrecemos, también, la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

Traducciones

Castellano

No existe, aún, una traducción al castellano de todos los escritos de Kierkegaard. Se ha editado: *Obras y papeles de Søren Kierkegaard*, trad. de Demetrio Rivero, Madrid, Editorial Guadarrama, 11 volúmenes, 1961 – 1975. Actualmente la editorial española Trotta está llevando a cabo una traducción a partir de la última edición danesa *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS). La traducción comenzó en el año 2000 y se llevan publicados 4 volúmenes.

Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía, trad. González & Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000.

Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, trad. González & Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006.

Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, trad. González, Madrid, Trotta, 2007.

In Vino Veritas. La Repetición, trad. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1976.

Temor y Temblor, trad. Merchan, Barcelona, Altaya, 1994.

Migajas Filosóficas o un poco de filosofía, trad. Larrañeta, Madrid, Trotta, 2001.

El concepto de la angustia, trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

Prefacios. Muestrario de escritos, trad. Bravo Jordán, Universidad Iberoamericana, 2011.

Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas, trad. González, Madrid, Trotta, 2010.

Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas, trad. Bravo Jordán, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2009.

Las obras del amor. Tomo I y II, trad. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1965.

La enfermedad mortal, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984.

Ejercitación del Cristianismo, trad. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1961.

Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841 – 1842), trad. Parcerio Oubiña, Madrid, Trotta, 2014.

Mi punto de vista, trad. Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Diario Íntimo, trad. Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 1955.

Inglés

Kierkegaard's Writings, I – XXVI, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, USA, Princeton University Press, 1978 – 1988.

S. Kierkegaard's Journals and Papers, trans. Howard and Edna Hong, assisted by Gregor Malantschuck, USA, Indiana University Press, 1967 – 1978.

Abreviaturas

Volumen	Título Original	Título	Abreviatura
SKS 1	<i>Af en endnu Levendes Papirer</i>	De los papeles de alguien que todavía vive	PAV
SKS 1	<i>Om Bregebet Ironi, med stadig Hensyn til Socrates</i>	Sobre el concepto de la ironía en constante referencia a Sócrates	CI
SKS 2	<i>Enten – Eller I</i>	O lo uno o lo otro I	OO I
SKS 3	<i>Enten – Eller II</i>	O lo uno o lo otro II	OO II
SKS 4	<i>Gjentagelsen</i>	La Repetición	R
SKS 4	<i>Frygt og Bæven</i>	Temor y Temblor	TT
SKS 4	<i>Begrebet Angest</i>	El concepto de la angustia	CA

SKS 4	<i>Philosophiske Smuler</i>	Migajas Filosóficas o un poco de filosofía	MF
SKS 4	<i>Forord</i>	Prefacios	P
SKS 5	<i>Opbyggelige Taler</i>	Discursos Edificantes	DE
SKS 7	<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler</i>	Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosófias	PC
SKS 9	<i>Kjærlighedens Gjerniger</i>	Las obras del amor I	LOA I
SKS 9	<i>Kjærlighedens Gjerniger</i>	Las obras del amor II	LOA II
SKS 11	<i>Sygdommen til Døden</i>	La enfermedad mortal	EM
SKS 12	<i>Indøvelse i Christendeom</i>	Ejercitación del Cristianismo	EC
SKS 13	<i>Om min Forfatter Virksomhed</i>	Sobre mi labor como escritor	PV
SKS 16	<i>Synspunktet for min Forfatter - Virksomhed</i>	El punto de vista de mi actividad como escritor	PV
SKS 18	<i>Journalen</i>	Diario Íntimo	DI
SKS 19	<i>Journalen</i>	Diario Íntimo	DI
SKS 19	<i>Notesborg 11, Schelling</i>	Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling	AS
SKS 22	<i>Journalen</i>	Diario Íntimo	DI

SKS 23	<i>Journalen</i>	Diario Íntimo	DI
SKS 24	<i>Journalen</i>	Diario Íntimo	DI

Para Kant:

Las referencias de las obras de Kant se harán citando en primer lugar las siglas de la obra en cuestión (según Kant-Studien), a las que siguen la indicación en números romanos del volumen de la edición de la Academia y en números árabes de la paginación correspondiente a dicha edición. Las siglas de las obras que aparecen en este artículo son las siguientes: Anth (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht); GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten); KpV (Kritik der praktischen Vernunft); KrV (Kritik der reinen Vernunft); MS (Die Metaphysik der Sitten); MSI (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis); OP (Opus Postumum); Refl (Reflexion); RGV (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft); V-MP-Pölitz (Vorlesungen über die Metaphysik nach Pölitz).

Antropología: Antropología en sentido pragmático. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

KpV: Crítica de la Razón Pura Práctica. Kritik der praktischen Vernunft.

KrV: Crítica de la Razón Pura. Kritik der reinen Vernunft.

MdC: Metafísica de las costumbres. Die Metaphysik der Sitten.

RGV: La Religión dentro de los Límites de la mera Razón. Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft.

Fundamentación: Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten.

1

Introducción

*A menudo sucede que, cuando uno cree
haberse comprendido a sí mismo,
se da cuenta de que lo que tiene entre sus brazos
es la nube en lugar de Juno.
Kierkegaard (I A 72, IV, p. 73).*

*Hasta ahora no he oído de otras respuestas
a la teoría kantiana de la Religión...
De todos modos, el influjo de esa teoría,
aún ciertamente escondido,
solo se manifestará con el tiempo
Hegel, 1794.*

La *filosofía existencial* de Kierkegaard tiene su fuente teórica en la ética kantiana entendida como una *filosofía de la libertad*. Los dos términos que definen la posición de Kierkegaard en relación a Kant a lo largo de su obra pseudónima son “apropiación” y “abandono”. Inicialmente la reflexión pseudónima kierkegaardiana permanece aún inscrita dentro de los límites de la comprensión moderna de la ética y el sujeto. A nuestro entender se trataría de un momento kantiano en el que el análisis ético propuesto por el danés se estructura a partir de la apropiación de un tema previamente desarrollado por el filósofo prusiano: la noción de una elección de la personalidad que pone la libertad del individuo como fundamento de su acción ética. En la teoría de los deberes éticos del Juez Guillermo, el

autor pseudónimo de la segunda parte de *O lo uno o lo otro (OO)* de 1843, escuchamos un eco kantiano aunque “corregido y valorado - sublimado, podría argüir Kierkegaard- por el propio esfuerzo individual que es el que cuenta como justificación suma”¹. Este “momento kantiano”, entonces, narra fenomenológicamente el nacimiento del sujeto o, en los términos del autor danés, el bautismo de la voluntad. Los libros pseudónimos posteriores tienen como objetivo desarrollar una teoría capaz de explicar el devenir del sujeto. Kierkegaard considera que para la construcción de dicha teoría de la subjetividad es necesario abandonar las categorías éticas y metafísicas de la tradición filosófica occidental dejando atrás tanto al pensamiento moderno como al antiguo. En sus obras pseudónimas *El concepto de la angustia (CA)* de 1844 y *La enfermedad mortal (EM)* de 1849, Kierkegaard procura desarrollar una comprensión del devenir subjetivo que ya no se orienta a partir de elementos kantianos y en su lugar incorpora conceptos psicológicos (angustia y desesperación) y teológicos (fe y pecado).

Esta transición entre lo que designamos como un primer y un segundo momento es caracterizada por Climacus en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas (PS)* de 1846 en los términos de un desplazamiento de la esfera de la metafísica a la esfera de lo ético-religioso. El modo en que Kierkegaard presenta el problema de la subjetividad supone una crítica implícita al tratamiento que la filosofía moderna le dio a la cuestión del sujeto. La modernidad discute la cuestión del sujeto en términos fundamentalmente gnoseológicos y en el marco de una metafísica concebida como fundamento de la ciencia. Para el pensador danés, este enfoque moderno no agota el problema de la subjetividad existente, ni siquiera alcanza a vislumbrarlo. De este modo, el gesto kierkegaardiano, que busca superar el *modus operandi* de la filosofía especulativa del idealismo alemán para acceder a la tematización efectiva del sujeto existente², replica un gesto kantiano: el pasaje de

¹Miguez, J., *Prólogo a: Kierkegaard, S., Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar, 1983, p. 15.

una filosofía teórica (crítica de la metafísica) a una filosofía práctica (metafísica de las costumbres).

Hemos dicho que la reflexión kierkegaardiana inicial en torno a la constitución del yo práctico camina de la mano de Kant. Esta afirmación implica poner en cuestión las interpretaciones y recepciones tradicionales de la filosofía kantiana. Es innegable que las lecturas canónicas del filósofo prusiano, como sugiere Evans³, hacen del proyecto metafísico crítico de Kant uno de esos ridículos sistemas especulativos que tanto criticó el danés por su pretensión de ofrecer la realidad y únicamente entregar el pensamiento. Incluso el joven Kierkegaard, en paralelo a su lectura del tratamiento de las categorías del entendimiento en la *Crítica de la razón pura (KrV)*, sostendrá que Kant, al igual que los demás filósofos, nos da la realidad con una mano y nos la quita con la otra.⁴

Nuestra propuesta es hacer a un lado esta comprensión *standard* de Kant y ensayar una nueva lectura integral de su obra que nos permita ver en él un antecedente del pensamiento existencial de Kierkegaard. Debemos notar que en el prólogo de la *KrV* Kant señala que la metafísica está destinada al fracaso en la medida en que continúe insistiendo en su pretensión clásica de conocer teóricamente la totalidad de la realidad.⁵ Sin embargo, el propósito del filósofo de Königsberg no es la eliminación de la metafísica. Ella está justificada en tanto se la conciba como crítica de los poderes de la razón humana. Sin embargo, el ejercicio de dicha crítica no puede ni debe quedar desligado de los intereses de la razón

² Por tanto, el observador contempla la historia universal desde categorías puramente metafísicas, y la contempla especulativamente como la inmanencia de la causa y el efecto, el antecedente y el consecuente. La cuestión de si es capaz de discernir un *telos*[fin] para todo el género humano, es algo que yo no sé, pero ese *Telos* no es el *télos* ético, que es para los individuos, sino un *Telos* metafísico. Siempre que los individuos participan en la historia del género humano a través de sus obras, el observador no considera estas obras como fundadas en los individuos y en lo ético, sino que las separa de los individuos y las inserta en la totalidad. Desde un enfoque ético, aquello que hace que la obra pertenezca al individuo es la intención, pero precisamente esto es lo que no se incluye en la historia universal, pues aquí la intención histórico-universal es la que cuenta. SKS 7, 128/ PS, 156.

³ Cfr. Evans, S., *Kierkegaard on Faith and Self*, Texas, Baylor University Press, 2006, p. 53.

⁴ Cfr. NB, II A 47 / Diarios II, p. 63.

⁵ KrV BIX / Kant., I., *Crítica*, p. 16.

práctica y de la libertad humana. Este corrimiento planteado por Kant es el que nos permite relacionar su *filosofía de la libertad* con la reflexión ética que Kierkegaard desarrolla a través de la figura del Juez Guillermo.

Lo que hace de Kant un pensador representativo de la época moderna es el hecho de que su filosofía salva tanto al hombre individual como a su responsabilidad del determinismo científico y la predestinación teológica.⁶ Kant describe la libertad no sólo como el principio más elevado, sino también como la piedra angular del sistema de la Razón; de este modo, colocando la libertad en el centro de su filosofía, él se constituye no solamente en antecedente del Idealismo y del Romanticismo alemán, sino también de la filosofía de la existencia de Kierkegaard y de aquellos pensadores que en ella se inspiran.⁷ Reconocer esta influencia de Kant nos obliga a delimitar qué es lo que entendemos por filosofía de la existencia en Kierkegaard.

La discusión sobre la existencia presentada por Climacusen *PS*⁸ consiste básicamente en afirmar que el progreso cuantitativo de la ciencia conduce al olvido de la existencia del individuo particular -existencia cuyo auténtico significado, según el pseudónimo, no se manifiesta ante el abordaje científico, sino por medio de un acercamiento ético-religioso.

...Climacus aclara que el problema que le interesa plantear no ha sido presentado en otras obras admirables previamente escritas, y mucho menos, resuelto por ninguna de estas tres vías: la sistemática, la retórica y la científica. Solamente la vía existencial permitirá plantear correctamente el

⁶ Cfr. Madore, J., *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, Canada, Continuum, 2011, p. 20.

⁷ Cfr. Fremstedal, R., *Kant and Existentialism: Inescapable Freedom and Self-Deception*, de próxima aparición en Jon Stewart (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan (*Palgrave Handbooks in German Idealism*), p. 3.

⁸ Hacemos referencia a esta obra porque en *Postscriptum* no solamente aparece la vena filosófica de Kierkegaard, sino además las bases teóricas de la discusión existencial.

problema de la fe. En este marco, para el pensador sistemático el problema se aclara en la conclusión. Ahora bien, dado que no puede haber conclusión pues el existente que se ocupa de la cuestión de la fe lo hace mientras existe y por lo tanto se encuentra en constante devenir, tampoco puede haber sistema. De allí que rechace la posibilidad de pensar en un sistema de la existencia.⁹

La obra de Kierkegaard denuncia una vida centrada en la búsqueda de seguridad, alegría y satisfacción; una vida en la cual se alcanza únicamente un saber aparente conquistado gracias a una ciencia que ignora la verdad de la existencia.

Que la existencia es en verdad enfatizada debe ser expresado en una forma esencial, y de acuerdo con la astucia de la existencia, ésta tendría que ser una forma indirecta, en la que no hay sistema. Aun así, esto a su vez no debe convertirse en una estandarizada fórmula que otorgue garantías, pues la expresión indirecta exige una constante renovación en lo que a la forma se refiere... De esto no se sigue en absoluto que la existencia sea irreflexión; sin embargo, la existencia de hecho separa al sujeto del objeto, al pensamiento del ser. Desde un punto de vista objetivo, el pensamiento es pensamiento puro, el que en igual medida se corresponde abstracta y objetivamente con su objeto, el cual, por tanto, es un *sí mismo*, y la verdad consiste en la correspondencia del pensamiento con el *sí mismo*.¹⁰

⁹ Dip, P., “El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard”, en *Horizontes filosóficos* N° 8 2018, pp. 23-36, p. 28.

¹⁰ SKS 7, 101 / PS, 124.

El filósofo moderno busca el saber negando la existencia y, de este modo, también niega la libertad, es decir, toda referencia inmediata a su personalidad. Según Wild¹¹, con el concepto de lo *nouménico*, es decir, con la noción de aquello incognoscible para cualquiera de los modos objetivos estándar del conocimiento humano, Kant, a diferencia de los restantes filósofos modernos, no niega la existencia real del yo subjetivo; sin embargo, su propuesta no llega a tematizar la libertad en el marco de una filosofía de la existencia, sino en el de una filosofía práctica. Hegel, por su parte, al introducir la dialéctica, es decir, el movimiento en la exposición de los conceptos, creyó haber incorporado la existencia subjetiva dentro de la historia mundial; no obstante, lo que realmente consiguió fue su ocultamiento, pues ella ingresó a la filosofía únicamente a título de momento del sistema. Kierkegaard y sus pseudónimos intervienen en este punto con la intención de salvar la existencia subjetiva.

Climacus define la verdad como subjetividad. Esta definición no pretende rechazar el valor de la verdad objetiva en sí misma; más bien apunta a señalar que el pensador objetivo se equivoca cuando asume que está en la verdad por el hecho de que sus creencias son objetivamente verdaderas.¹² La obra de Kierkegaard da cuenta de hasta qué punto esta objetividad indiferente ha penetrado en nuestro sentido común y ridiculiza a aquellos que se vuelven tan objetivos que parecen lograr un desapego casi total de sí mismos.¹³ Es por ello que, de existir una verdad, la misma debe darse en el proceso de actualización de posibilidades que constituye la existencia misma del propio existente. La relación con la nueva realidad que la fe descubre le exige al sujeto un tipo de comunicación que supere la

¹¹ Cfr. Wild, J., "Kierkegaard and Contemporary Existentialist Philosophy", Jhonson H., Thulstrup, N., (EDIT.), *A Kierkegaard Critique. An international selection of essays interpreting Kierkegaard*. Chicago, Henry Regnery Company Chicago, 1967.

¹² Cfr. Evans, S., "Kierkegaard on subjective truth: Is God and Ethical Fiction?" en: *Revista Internacional de Filosofía de la Religión*, Vol. 7, núm. 1, pp. 288-299, 1976, p. 293.

¹³ "O acaso sea su entusiasmo filosófico el que lo hace olvidarse de sí hasta el punto de necesitar una esposa cuerda y confiable a la cual poder consultar, como cuando Soldino, habiéndose perdido también él con exaltado renunciamiento en la objetividad de la charla, le preguntó a su mujer: «Rebeca, ¿soy yo el que habla?»" (SKS 4, 365 / CA, 167).

comunicación inmediata, para ubicar al pensador subjetivo religioso en una nueva relación a la que Kierkegaard denomina la doble naturaleza de la existencia. La doble reflexión del pensador subjetivo implica la apropiación de su devenir sujeto, restando importancia a la obtención de resultados objetivos. La diferencia del pensador objetivo y el subjetivo se expresa bajo la forma de la comunicación, ya que el pensador subjetivo debe estar atento a la implicación de la verdad en su propia existencia, es decir, para comunicar una verdad debe existir en ella.¹⁴

La libertad humana constituyó uno de los intereses centrales de Kierkegaard y el modo en que ella es concebida adquiere una relevancia fundamental para el desarrollo de todo su pensamiento.¹⁵ A lo largo de su producción filosófica-literaria, la libertad humana es analizada desde diversas perspectivas, aunque siempre en relación al sujeto existente. La primera forma de la libertad es la que corresponde al estadio estético. En esta esfera de la existencia, la libertad se encuentra *ensombrecida* por las categorías de la sensibilidad ya que el sujeto afianza su existencia en la inmediatez. La segunda forma de la libertad se manifiesta en el estadio ético. Aquí la libertad se consume por medio de la autodeterminación racional, dado que el sujeto que se ha establecido mediante la elección de su personalidad vive bajo categorías racionales. La conducta del individuo ético está mediada por las preguntas que interrogan por el deber y por la relación de dicho deber con la elección de su personalidad. La respuesta a estos interrogantes vitales se lleva a cabo bajo criterios racionales y, según nuestro entender, en concordancia con los parámetros establecidos por la filosofía de la libertad de Kant. La tercera forma de la libertad es la que aparece en el estadio religioso. La libertad ante la fe, a diferencia de la libertad ética, no puede reducirse a un proceso racional y

¹⁴ Jarauta, F., "Kierkegaard. Los límites de la dialéctica del individuo", en *Cuadernos del Valle* N° 9, Universidad del Valle, División de Humanidades, p. 96.

¹⁵ "La idea de libertad no podía por menos de tomar cuerpo en la obra de Kierkegaard y, aún más radicalmente, en la filosofía existencialista que de él deriva. Si el hombre tiene que elegir, si necesariamente debe correr el riesgo de elegir, no hay duda de que únicamente podrá hacerlo de manera personal si la libertad misma se convierte en fundamento de la elección" (Miguez, J., *op. cit.*, pp. 17-18).

en este punto se produce la ruptura con el esquema kantiano. La libertad religiosa debe, en numerosas ocasiones, enfrentarse a la paradoja y a la posibilidad del escándalo.¹⁶

Según nuestra lectura, con las obras pseudónimas de Kierkegaard irrumpe una propuesta novedosa y rupturista en relación a las estructuras que la modernidad utilizó para pensar la subjetividad. Dicha ruptura se hace patente, fundamentalmente, en los libros *CA* de *Vigilius Haufniensis* y *EM* de *Anti-Climacus*. Este viraje fundamental, utilizando la terminología de la Introducción del *CA*, puede ser pensado en los términos de la sustitución de la *primera ética* por la *segunda ética*. La ética que *Vigilius Haufniensis* llama *primera* es una ética imperativa, su movimiento es descendente pues “quiere introducir la idealidad en la realidad”.¹⁷ De la misma manera procede la ética del Juez de la segunda parte de *OO*. Según el pseudónimo ético, la tarea del individuo es desarrollar su personalidad en conformidad con su sí mismo ideal.¹⁸ Esta perspectiva no sólo le plantea al individuo una tarea de carácter universal que no atendería su singularidad; también da por descontado que dicho individuo posee la capacidad para realizarla y que por este motivo su desempeño existencial debe ser evaluado sin concesiones. Podemos sintetizar la actitud de esta ética en la célebre frase kantiana “*Du kannst denn du sollst*”.¹⁹ Esta presunción de la *primera ética* también es compartida por el Juez, quien señala que su propuesta supera la abstracción en la medida en que “admite que el individuo tiene en sí mismo el sí mismo ideal”²⁰ y que, por eso, puede realizar lo humano-universal. La *primera ética* concibe la realidad como el “lugar” en el cual tiene que realizarse la idealidad, pero no llega a entender que la realidad no está determinada

¹⁶ Guerrero, L., *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 32.

¹⁷ SKS 4, 323 / *CA*, 137.

¹⁸ Cfr. SKS 3, 247 / *OO II*, 232.

¹⁹ “Creo que al referirse al fracaso de la “primera ética” Kierkegaard tiene *in mente* la ética de Kant. Pensar la ética metafísicamente implica concebirla en un medio inadecuado como es el de la “idealidad”. En este medio la ética se presenta como exigencia “irrealizable”. En este sentido, se interpreta el imperativo categórico como expresión del deber ser al que el ser *paradójicamente* nunca puede acceder pues de hacerlo anularía la necesidad misma de la ley moral” (Dip. P., *Ética y “límites del lenguaje” en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003, p. 43).

²⁰ Cfr. SKS 3, 247 / *OO II*, 232.

para el cumplimiento de dicha exigencia. Vigilius Haufniensis explica que la *primera ética* está basada, en última instancia, en una concepción *metafísica* del ser humano, es decir, que ella opera bajo el supuesto de que el hombre es un agente racional plenamente capaz de auto-determinación. La *segunda ética*, en cambio, es la ética que abandona la concepción metafísica para *edificarse* a partir de una concepción *dogmática* del hombre. Dicho entendimiento de lo humano tiene su fundamento en una idea central: ese individuo al cual la *primera ética* le dirige su demanda no está en condiciones de cumplir lo que de él se pretende pues se trata de un sujeto que está atravesado por un poder que excede su capacidad de auto-determinación racional. Por este motivo, el movimiento que la *segunda ética* tiene en mente debe ser de carácter ascendente, se trata de “elevar la realidad a la idealidad”.²¹ Pero, para ello, es preciso que el individuo conminado éticamente sea capaz de entenderse a sí mismo en la existencia, es decir, que tome consciencia de cuál es su auténtica situación. La *segunda ética*, por tanto, tiene que comenzar con la descripción de aquellos fenómenos que ponen en evidencia los límites inherentes a la condición humana. Podemos decir que, entonces, que el propósito fundamental de los libros pseudónimos dedicados a la angustia y a la desesperación es ofrecerle al individuo una comprensión de sí mismo que será condición necesaria, pero no suficiente para la realización de su tarea ética.

El concepto de la angustia y La enfermedad mortal, como se aclara en sus respectivos subtítulos, son obras *psicológicas*. El término “psicología” para Kierkegaard y sus pseudónimos hace referencia a una *doctrina del espíritu finito*²². La “psicología” que Kierkegaard despliega a través de sus pseudónimos tiene dos vertientes claramente definidas. Tenemos obras y fragmentos que son caracterizados por el danés con la expresión “psicología experimental”, que figura como subtítulo del libro *La repetición* de 1843 y de “¿Culpable / No culpable?” la tercera parte de *Estadios en el camino de la vida* de 1845. En estos pasajes

²¹ SKS 4, 323 / CA, 137.

²² Cfr. SKS 4, 331 / CA, 143.

los pseudónimos proceden a una detallada descripción del origen y el despliegue de diferentes estados anímicos. Estos templos de ánimo son expuestos o bien recreando figuras de la historia o la literatura universal (Abraham en *Temor y Temblor*, Job en la *Repetición*, Nerón en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, Don Juan y Antígona en la primera parte de *O lo uno o lo otro*, etc.) o bien produciendo poéticamente personalidades claramente definidas (los jóvenes enamorados de la *Repetición* o de *Culpable / no culpable*, Johannes el Seductor de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, los caballeros de la fe y la resignación infinita de *Temor y Temblor*, etc.). El experimento psicológico es una herramienta al servicio de la argumentación filosófica que hace posible la representación de movimientos existenciales que no podrían ser captados por medio de la observación de sujetos reales inmersos en situaciones ordinarias. La experimentación psicológica crea o recrea un tipo humano específico y a continuación lo somete a circunstancias previamente establecidas con la finalidad de captar la tensión producida por ellas en el sujeto. Ahora bien, la “psicología” del danés no se agota en la exposición de los avatares anímicos de estos personajes, es decir, no se limita al estudio de lo particular, sino que quiere contribuir a la formulación de “declaraciones psicológicas generales”²³ sobre el ser humano. El mismo Vigilius Haufniensis manifiesta que tanto la construcción del experimento psicológico como su observación están definidos por categorías conceptuales.²⁴ De modo que, el danés también desarrolla una “psicología teórica”. Esta teoría psicológica tiene como principal objetivo la clarificación de las particulares condiciones del ser humano o, dicho de otro modo, procura una investigación sobre el modo en que el individuo experimenta su libertad bajo la presión de la corporalidad, la inserción temporal y la relación consigo mismo y los otros. Nuestra presente investigación se concentrará en *CA* y *EM*, porque justamente en estas obras encontramos la articulación conceptual más clara de esta “psicología teórica”, es decir, del tratamiento filosófico más

²³ Theunissen M., “El perfil filosófico de Kierkegaard”, en *Estudios de Filosofía*, nº 32, 2005, p. 15.

²⁴ Cfr. SKS 4, 428 / *CA*, 235.

exhaustivo de lo que consideramos la ruptura kierkegaardiana con el modelo moderno de sujeto²⁵. Dejamos de lado el tratamiento de la subjetividad que Kierkegaard ofrece en *Las obras del amor* de 1847. El texto firmado con nombre propio se concentra en la relación del yo con el otro y analiza el impacto que esta relación, articulada desde el imperativo cristiano de amar al prójimo, tiene en la subjetividad. A nosotros, sin embargo, nos interesa recorrer el camino inverso: analizar de qué modo la relación del yo consigo mismo definirá la relación del yo con el otro.

La categoría central de la “psicología teórica” es el *pecado*. Este es el concepto que determina la concepción dogmática del ser humano que asume la *segunda ética*. Sin embargo, tanto Vigilius Haufniensis como Anti-Climacus desisten de un tratamiento directo del pecado por considerar que ninguna ciencia puede abordar esta noción. En lugar de una investigación abierta y directa del pecado, los pseudónimos optan por el abordaje de lo que Patricia Dip denomina “fenómenos paralelos”²⁶: la angustia y la desesperación. La relación teórica de la psicología con el pecado es lo que permite distinguir entre el enfoque de *CA* y el de *EM*. El libro de Haufniensis sobre la angustia está pensado como “una simple meditación psicológica-indicativa referida al problema dogmático del pecado hereditario”.²⁷ La propuesta del pseudónimo se concibe a sí misma como una investigación que se encamina hacia el dato revelado, pero que, con todo, permanece dentro de los límites de consideraciones estrictamente humanas. El tema de *CA* no es el pecado; puesto que, como afirma el pseudónimo, el suyo es un libro de psicología y el pecado pertenece al ámbito de la predicación teológica.²⁸ Nosotros concebimos que la “psicología” de Vigilius Haufniensis es

²⁵ Cfr. Negre Rigol, M., “Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard” en *Anuario Filosófico* 21 (1), pp. 51-72, 1988, pp. 71-72; Cfr. Sellés, J., *Claves metódicas de acceso a la obra de Soren Kierkegaard*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2012.

²⁶ Dip, P., “La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en El concepto de la angustia” en *Enfoques* XVII, 2 (Primavera 2005), pp. 123-148, p. 126.

²⁷ SKS 4, 309 / CA, 125.

“espiritualista” en la medida en que hace del espíritu la nota distintiva del ser humano. El autor pseudónimo señala que entendido meramente como síntesis entre lo corporal y lo anímico el ser humano no se distingue del animal. Lo que hace hombre al hombre es la irrupción del espíritu, el tercero que transforma la síntesis natural inmediata en una síntesis libre mediada²⁹. Justamente, la angustia será aquella vivencia, estrictamente humana, que enfrenta al individuo a su condición esencial: únicamente un ser libre, y que se experimenta tal, puede angustiarse, porque únicamente un ser libre puede diferir de sí mismo. Por eso, como sostiene Álvaro Montenegro Valls: “El verdadero tema de *El concepto de la angustia* es la libertad del hombre, es decir: cómo los filósofos tienen que explicar la libertad humana, para que sea posible aquello de lo que hablan los teólogos, que el hombre es capaz de pecar”³⁰. El escrito firmado por Vigilius Haufniensis pretende aclarar cómo ha de ser comprendido el hombre para que sea posible la emergencia del pecado en la existencia del ser humano singular. En términos de Montenegro Valls estamos en presencia de una “investigación de cuño trascendental sobre la libertad humana” cuyo resultado es un “concepto filosófico de la libertad, que prepara la reflexión cristiana sobre la libertad para pecar”.³¹

La obra de Anti-Climacus consagrada a la desesperación se subtitula “una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar”.³² El estudio desarrollado en *EM* asume como punto de partida un supuesto dogmático y nos invita a reflexionar sobre el hombre desde esa perspectiva. Ese supuesto dogmático es, obviamente, el pecado. Lo que Anti-Climacus denomina “psicología cristiana” nosotros lo llamamos “antropología teológica”. Para el autor

²⁸“El presente escrito se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario. En este sentido tiene que habérselas también, aunque tácitamente, el concepto de pecado. El pecado, sin embargo, no es un tema de interés psicológico, y querer tratarlo de esa manera no sería sino presentarse a una equívoca ingeniosidad.” (SKS 4, 322 / CA, 135).

²⁹ Cfr. SKS 4, 349 / CA, 161 y SKS 4, 354 / CA, 165.

³⁰ Montenegro Valls, A., *Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a Ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, p. 190.

³¹ *Idem*.

³² SKS 11, 115 / EM, 23.

pseudónimo la real dimensión de lo humano se hace manifiesta cuando el individuo “delante de Dios” es consciente de su carácter pecador. El análisis de la subjetividad desplegado en las páginas del tratado de la desesperación concibe la estructura del yo humano ya no, como todavía lo hacía CA, desde la posibilidad del pecado, sino desde la realidad efectiva del pecado.³³ Nuevamente nos encontramos con una investigación en torno a la libertad. Se trata, no obstante, de un análisis indirecto, puesto que la libertad se nos muestra desde aquellos fenómenos (las diversas modalidades de la desesperación) en los cuales el yo experimenta su pérdida.

En lo que sigue incluimos una serie de tres apartados que completan la introducción. En el primer apartado, nos ocuparemos del modo en que Kierkegaard incorpora la filosofía kantiana durante su formación académica. Hallar la presencia de Kant en una Dinamarca impregnada por el pensamiento romántico y el idealista no es tarea sencilla. En el caso de Kierkegaard, es necesario permanecer atento a canales de transmisión no formales, es decir, no sólo tendremos que tener en cuenta lo que aprendió de sus profesores de filosofía, sino también del kantismo cultural que recibió en su vida hogareña. Para ello será necesario realizar un trabajo de tipo conceptual a fin de adentrarnos más allá de la superficialidad y de las referencias explícitas. Sostenemos que Kierkegaard trasciende la imagen que de Kant le brindan sus contemporáneos y formadores. La apropiación que realiza del filósofo prusiano se asienta sobre *una relectura de Kant a partir de una filosofía existencial*. Será por esto que el segundo apartado aportará una posible lectura de Kant, alejada de los prejuicios y ocultamientos que las interpretaciones canónicas sostienen. Una lectura conjunta de la obra de Kant, que le otorgue al período post-crítico un lugar central, es el modo de salvar al filósofo prusiano de los estereotipos que han obturado el acceso a esa dimensión de su obra que, a nuestro entender, Kierkegaard rescata y reelabora en función de su propio proyecto

³³ Cfr. Figal, G., *Indiferenciación vital y distanciamiento*, trad. Navigante, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 26.

autoral. Por último, en el tercer apartado, ofrecemos una exposición del recorrido que realizaremos a lo largo de nuestra tesis. Nos interesa, especialmente, delimitar los dos grandes bloques del presente trabajo y especificar el contenido de sus diversos capítulos.

La recepción kierkegaardiana de Kant

Entre 1830, cuando ingresa a la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhagen, y, 1840, cuando trabaja en la presentación de su tesis de *magíster* en filosofía, los intereses de Kierkegaard parecieran estar orientados hacia la estética, influenciado por su relación con su profesor y amigo, el poeta Paul Martin Møller. De él recibe con frecuencia recomendaciones sobre el mundo helénico y hereda la desconfianza ante el hegelianismo.³⁴ Durante sus días como estudiante en la Universidad de Copenhagen, otra figura importante en su formación intelectual fue el poeta, dramaturgo y crítico literario Johan Ludvig Heiberg. El interés de Heiberg en la filosofía es instrumental: en ella buscaba un sustento teórico para su teoría estética. Su orientación filosófica vino de su contacto con el pensamiento de Hegel, a quien conoció cuando asistió a sus clases en Berlín en 1824.³⁵ La influencia que ejerce Heiberg sobre Kierkegaard se deja ver en la crítica que éste realiza a su época, concebida como un tiempo de transición. En el inicio de los tumultos causados por la Ilustración, a finales del siglo XVIII, las personas habían perdido la fe en las instituciones y las prácticas tradicionales. Según Heiberg, ya no se sabía en qué creer. La consecuencia de esta desorientación general es concebida por Heiberg en términos de cambios de las concepciones del mundo en la cultura común. Es decir, al perderse la fe en las instituciones tradicionales, aparecen diversas concepciones posibles del mundo. Si bien Kierkegaard comparte con Heiberg la idea de que se ha perdido la fe, no considera que el pensamiento de su compatriota ofrezca una verdadera solución a la crisis de su época, el pensador danés asume que la noción romántica de ironía es útil para dar cuenta del diagnóstico epocal. El concepto romántico de

³⁴ Guerrero, L., *op. cit.*, pp. 15-16.

³⁵ Stewart, J., *Sören Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2017, p. 93.

ironía le permite plantear que la transición de una época a otra no debe evaluarse en términos del tránsito de una concepción del mundo a otra, sino como un problema del existente individual. Kierkegaard no está interesado en hablar sobre la *concepción del mundo* de un periodo o una persona específica, más bien, quiere emplear los conceptos de *existencia* y *actualidad* con el propósito de explicar la situación de la persona particular en un tiempo de desmoronamiento. En dicha situación toda existencia se vuelve irónica, ya que toda posibilidad trastoca los valores comunes.³⁶

El año de 1841 fue decisivo en la vida de Kierkegaard. En el mes de agosto le devuelve a Regine Olsen el anillo de bodas. El 29 de septiembre defiende exitosamente su tesis *Sobre el concepto de la ironía, con constante referencia a Sócrates* accediendo al título de *magister artium*. A comienzos de octubre rompe definitivamente su compromiso con Regine y semanas después abandona su Dinamarca natal partiendo hacia Alemania. Llega a Berlín con la intención de asistir al curso universitario de Schelling sobre filosofía de la revelación, que contará entre sus oyentes a figuras de la talla de Engels y Bakunin. Pese al entusiasmo inicial, las clases de Schelling lo decepcionan profundamente, luego de asistir a 41 lecciones, el 27 de febrero de 1842 le escribe a su hermano: “Schelling dice tonterías completamente insufribles”.³⁷ Para ese entonces ya mostraba su enemistad con respecto a la filosofía hegeliana y se había ilusionado con la propuesta de Schelling, sin embargo, como lo evidencian sus *Diarios* de la época y posteriormente sus escritos prontamente se dio a la tarea de ser él quien ideara eso que no encontraba en los pensadores de su época, es decir, una salida al aplastante sistema del idealismo de Hegel.

Desde muy temprana edad Kierkegaard se vio embebido en las discusiones intelectuales de su época en las cuales su padre participaba. La influencia que ejerce su padre en los intereses y posicionamientos del joven danés es inconmensurable. En muchos aspectos

³⁶*Ibidem*, p. 95.

³⁷ SKS, Brev. 4 (traducción nuestra)

podría decirse que vivió la carga de la figura de su padre hasta el final de su vida. Nos interesa señalar que su formación intelectual no puede circunscribirse solamente a su etapa como estudiante, ya que, desde muy temprana edad, tuvo acceso a una extensa formación versada e influenciada por los grandes pensadores de la antigüedad, la escolástica y los pensadores alemanes, particularmente los románticos y los idealistas. Kierkegaard había leído mucho sobre los románticos y disfrutaba recitando poesía romántica. Sus primeros diarios, especialmente entre 1835 y 1838, están llenos de referencias a sus lecturas y evaluaciones de estos escritos, y, al menos en ese periodo, está claro que estaba totalmente de acuerdo con el pensamiento romántico en su crítica a todo el desarrollo de la filosofía idealista. Novalis, Hoffmann y los Schlegel lo influenciaron especialmente porque vio en ellos una fuerza capaz de contrarrestar la hegemonía cultural del hegelianismo y salvar a su época de la abstracción idealista. De los románticos aprendió que el deber ineludible de cada individuo es crear su visión personal de la vida en lugar de seguir los canales de existencia prefabricados que ofrece la sociedad. El Romanticismo fue una corriente importante en Dinamarca durante el tiempo en el que vivió Kierkegaard. El filósofo danés Henrik Steffens (1773-1843) viajó por Prusia y los estados alemanes de 1798 a 1802, residiendo un largo periodo en la “capital del romanticismo”, la ciudad de Jena, donde conoció a Schlegel, Tieck, Novalis, Goethe, Shiller y Fichte. Al regresar a Copenhague en 1802, Steffens impartió clases en la Universidad de Ehler en las que introdujo el pensamiento romántico en el país nórdico. A partir de ese momento, esta corriente de pensamiento jugó un papel muy importante en la literatura, el arte, la filosofía y el pensamiento religioso daneses.³⁸

El firme rechazo de los románticos a la forma de vida burguesa superficial y predecible, y el esfuerzo por hacer sus vidas lo más interesantes y creativas posibles, tuvieron un impacto profundo en Kierkegaard.³⁹ Sin embargo, más tarde presentó una crítica

³⁸*Ibidem*, p. 88.

disfrazada de la perspectiva romántica en sus obras estéticas,⁴⁰ y discutió formalmente esta forma de pensar en sus primeros escritos particularmente en el *CA*, ya que creía, a diferencia de los románticos, que el arrepentimiento y la renuncia son intrínsecos a la visión religiosa de la existencia y esenciales para el logro de la madurez personal. Aunque el espíritu subjetivo de los románticos, combinado con su magistral uso de la ironía, había socavado con éxito la validez del pomposo sistema de Hegel, Kierkegaard vio que la creación romántica de una nueva forma de ser terminaba exagerando el poder creativo y la importancia del hombre en el mundo, haciendo que éstos vivan en una realidad ilusoria en la que se ignora la distancia entre el ser humano y Dios, unificando a Dios y al verdadero yo espiritual. Kierkegaard comprendió que en el estado romántico de conciencia el yo puede existir en un engañoso éxtasis y grandeza que es sólo un prelude de la desilusión, el aburrimiento y la desesperación, ya que, la postura irónica del individuo romántico ante la vida deja al sujeto experimentador fuera de contacto con toda la realidad, incluida la propia. A partir de todo ello, el danés concluyó que el mundo de la literatura y la poesía sólo tienen validez mientras estén arraigados en una conciencia genuina de Dios.⁴¹ De este modo, al concepto de ironía que estaba presente en los ambientes intelectuales del Romanticismo, le encontró una forma extremadamente novedosa para emplearla en su réplica a la pretendida sabiduría y certeza absoluta del Idealismo.

Las influencias Idealistas y Románticas en el pensamiento del danés son evidentes e incluso Kierkegaard mismo no duda en hacerlas explícitas en numerosas ocasiones; en el

³⁹ Watts, M., *Kierkegaard*, Oxford, Oneworld, 2003, p. 28.

⁴⁰ “En la primera parte de la obra (*O lo uno o lo otro*) se ha llevado hasta el extremo, por medio de la figura del esteta A, las posibilidades de lo que implicaría realizar en la práctica el ideal de vida estética inspirada en el Romanticismo. Para B, el gran problema del Romanticismo - y por extensión de la modernidad- es la pérdida de la realidad: el olvido de lo concreto. Y, como se ve en el retrato de Nerón, una vez que se ha perdido la realidad, se vive para el goce: la vida se convierte en experimentación” (Peña Arroyave, A., “¿Qué es una época melancólica? Sobre la crítica ética a la vida estética en *O lo uno O lo otro* de Kierkegaard”, En: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significado de la filosofía poshegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017, p. 85).

⁴¹ Watts, M., *Op. Cit.*, p. 30.

caso de Kant, en cambio, debemos ser más *sensibles* para poder identificar su presencia. Los registros que ha dejado el propio Kierkegaard acerca de sus lecturas de la obra del prusiano son la base más segura para mostrar la familiaridad que tenía el danés con ella y las interpretaciones que de ella hacía. Además “podríamos agregar la docena de alusiones explícitas a los textos kantianos y los préstamos no reconocidos, más numerosos, pero menos ciertos, de estos textos que revelan un conocimiento de primera mano de los escritos de Kant.”⁴² El período que comprende la formación universitaria de Kierkegaard (1830-1840) y el inicio de sus *Diarios* ofrece la primera evidencia sólida de su familiaridad con el pensamiento kantiano y del valor que a éste le atribuía. Por ejemplo, el 5 de julio de 1840, escribe en su *Diario*:

Es preciso decir que toda la filosofía moderna (*Den nyere Philosophie* - “la más reciente filosofía”), incluso en su presentación más sobresaliente, no es en verdad más que una introducción a un hacer posible el filosofar. Es innegable que Hegel concluye, pero únicamente ese desarrollo que comenzó con Kant y que estaba dirigido al conocimiento...⁴³

Kant había muerto sólo nueve años antes del nacimiento de Kierkegaard en 1813 y sus dos obras principales en epistemología y ética, la *KrV* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC)*, se publicaron sólo tres décadas antes. Anders Thuborng⁴⁴ señala que la década de 1790-1800 marcó un período claramente kantiano en la filosofía danesa. Pensadores kantianos, como A. S. Ørsted y Christian Hornemann,

⁴² Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, New York, State University of New York Press, 1992, p. 9.

⁴³ Pap. III A 3, 264:3/ *Diarios* IV, 59.

⁴⁴ Thuborg, A., *Den Kantiske Periode i Dans Filosofi 1790-1800*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1951.

dominaban la escena universitaria; sin embargo, con el cambio de siglo y debido al impacto causado por la emergencia del romanticismo, el kantismo fue perdiendo popularidad.⁴⁵

La influencia de su padre, Michael Pedersen Kierkegaard, un devoto del racionalismo wolffiano, juega un rol superlativo en la formación de su hijo menor. “Kierkegaard padre, que también compartía con Kant una formación pietista, bien podría haberse interesado en las peregrinaciones intelectuales de Kant, comunicado alguna idea de la filosofía kantiana a su hijo”.⁴⁶ La amistad de larga data de Michael Pedersen Kierkegaard con Mynster dio acceso al joven Søren a los sermones de alto contenido kantiano del Obispo. Además de su papel como pastor, Mynster era un visitante frecuente de la casa de los Kierkegaard y sabemos que mantuvo una relación personal con Søren hasta que éste comenzó su “ataque a la cristiandad” a finales de la década de 1840. “En vista de esto, es razonable suponer que, directamente o a través de Michael Pederson Kierkegaard, Mynster fue responsable de algo del *kantismo* que Kierkegaard pudo haber adquirido en su entorno familiar”.⁴⁷

En varias entradas de su *Diario*, Kierkegaard presenta a Kant como un importante continuador de la tradición de la duda crítica iniciada por Descartes y como representante del subjetivismo protestante; sin embargo, en sí mismas las notas no dicen nada muy seguro sobre el conocimiento que Kierkegaard tenía de Kant. No obstante, es poco probable que haya asistido a sus cursos académicos sin estar versado en los principales lineamientos de la filosofía kantiana. Durante este período de preparación académica, hay distintas referencias implícitas sobre la recepción tardía o escasa de algunos elementos de la filosofía kantiana dentro del ámbito académico de la época.

⁴⁵ Green, R., *Op. Cit.*, p. 2.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 4.

Un ejemplo de la presencia implícita de la filosofía de Kant en la construcción teórica del danés es *Religión*.⁴⁸ Comentando una nota de *MF* en torno a la doctrina socrática del “recuerdo”, A. H. Nielsen especula que Kant puede ser la referencia oculta en algunos de los comentarios más polémicos de Kierkegaard en esta obra con respecto a aquellos que creen que una relación directa con Dios en Cristo puede ser reemplazada por una adecuada reflexión sobre el contenido de las enseñanzas cristianas.⁴⁹ Como Nielsen señala es interesante observar que Kierkegaard cita directamente esta observación de Kant en sus notas de las conferencias de Martensen. Es por ello que la recepción que el danés sostiene en relación a la doctrina kantiana parecen ser tributaria de la recepción de los contextos académico, cultural e ideológicos al cual pertenece. No obstante, el pensamiento de Kant, en su aspecto “teológico”, la recibe mediado por la figura del Obispo Martensen. “Las líneas fundamentales de la comprensión kierkegaardiana de la filosofía moderna pueden encontrarse en los párrafos 5 y 6 de *La autonomía de la autoconfianza humana* en la teología dogmática moderna, disertación con la cual Hans Lassen Martensen coronaba en 1837 sus estudios de teología”.⁵⁰ La figura de Martensen causó inmediatamente un impacto profundo en el entorno intelectual danés. A partir del mismo año de su disertación hasta 1839 dictó en la Universidad de Copenhague una serie de cursos que contaron a Kierkegaard entre sus asistentes. De acuerdo con Martensen, la filosofía moderna comienza con Rene Descartes quien hace que el yo se otorgue a sí mismo las normas que lo regulan y, al mismo tiempo, prescribe las leyes que organizan la naturaleza sin que exista sobre él poder alguno. Como

⁴⁸“...lo que es esencialmente libre está ligado como un fenómeno en el tiempo en la medida en que todavía tiene su límite fuera de sí mismo y no ha tomado esto en sí mismo como un límite interno inmanente, como su propia necesidad racional... Por lo tanto, debe obtenerse una victoria sobre él la necesidad natural externa e interna de la voluntad para que se convierta en existencia lo que es en esencia. Aquí la influencia de la filosofía práctica de Kant es evidente. La antropología teológica de Martensen incorpora una comprensión kantiana de la naturaleza racional de la pero subordina esta racionalidad intrínseca a la naturaleza religiosa del *Criatura humana*” (Stewart, J., *Op. cit.*, p. 177)

⁴⁹Cfr. Nielsen, H., A. *Where the Passion Is: A Reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Florida, University Presses of Florida, 1983.

⁵⁰ Rodríguez, P., “Kierkegaard ante la metafísica de la Modernidad: el fenómeno de la desesperación como clave de lectura crítica del principio moderno de autonomía” En: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significados de la filosofía poshegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017, pp. 141-183, p. 147.

continuadores del cartesianismo, los filósofos del idealismo alemán disuelven el concepto auténtico de la religión al prescindir de la existencia de Dios para validar el conocimiento que el hombre tiene del mundo y de sí mismo. Martensen observa que es Kant el responsable de consumir la orientación del pensamiento que inicia Descartes, no sólo con su filosofía crítica, sino también con sus escritos sobre religión. No obstante, debemos recordar que el teólogo danés fue un ferviente hegeliano, por lo que no es extraño que como buen discípulo del Idealismo especulativo continuará con las críticas y las clásicas objeciones a Kant. El cristiano cree que los seres humanos son finitos, pecaminosos e incapaces de obtener la salvación mediante sus propias acciones, por este motivo requieren de la gracia divina. El actuar por sí mismo, como si se pudiera determinar la verdad, se considera un comportamiento arrogante.⁵¹ Esta concepción negativa de la autonomía fue un tópico que ocupó las investigaciones de Martensen. El investigador danés afirmaba que las filosofías de Kant, Schleiermacher y Hegel representaban sistemas de autonomía, los cuales se concentraban sólo en el poder del individuo y que esto era una falla al no reconocer la profunda dependencia de los humanos hacia Dios. Tanto Martensen como Kierkegaard parecen estar de acuerdo en que la subjetividad moderna y el relativismo han ido demasiado lejos.⁵² Kierkegaard se encontraba molesto por el éxito de su profesor y le resultaba sumamente antipático la idolatría que los alumnos sentían por Martensen. A su vez, consideraba que el hegelianismo que popularizaba el maestro alejaba al sujeto de la verdad del cristianismo. Esto se debe a que, para Kierkegaard, la cuestión de una relación subjetiva e interior con el cristianismo era una verdad mucho más importante y profunda que todas las verdades externas y objetivas establecidas.⁵³ Por lo tanto, si bien es necesario advertir el influjo de Martensen en la recepción kierkegaardiana de la filosofía de la religión kantiana,

⁵¹ Stewart, J., *Op. cit.*, p. 42.

⁵² *Ibidem*, p. 43.

⁵³ *Ibidem*, p. 50.

no podemos asumir que Kierkegaard no estudiara este aspecto del pensamiento kantiano bajo su particular perspectiva y agudeza.

Si no tomamos en cuenta estas apariciones de la filosofía kantiana implícitas y las propias lecturas que Kierkegaard tiene de ella, podríamos asumir que Kant no es útil para desarrollar la ética que el danés tiene *in mente*. La comprensión que su época poseía de la filosofía kantiana no le permitía pensar las condiciones concretas del existente objeto de la discusión moral ni tampoco plantear la relación entre ética y existencia en contraposición a la búsqueda del fundamento racional de la moral. Sin embargo, independientemente de estas interpretaciones que influyeron en Kierkegaard e hicieron de Kant un autor formalista y rigorista, si hacemos una lectura integral de los escritos éticos de Kant, fundamentalmente los iniciados en 1780/1790, encontraremos suficientes elementos para discutir esta imagen distorsionada que la tradición filosófica nos ha ofrecido, la cual se mantiene hasta nuestros días. La tendencia de los campos de eruditos a dividirse en círculos cerrados en sí mismos y basarse en los estereotipos del otro fue particularmente desafortunada para el caso kantiano, porque el pensamiento de Kant sobre la *Religión* representa uno de los aspectos más desconcertantes y menos accesibles de su filosofía. Ni siquiera es apreciado adecuadamente por muchos estudiosos de Kant, algunos de los cuales lo han considerado como una dirección tardía o equivocada en su trabajo. Trazar las líneas de la influencia de Kant en Kierkegaard, por lo tanto, requiere que primero superemos estos estereotipos.⁵⁴

⁵⁴ Green, R., *op. cit.*, pp. 33-34.

Una relectura de Kant: el existencialismo kantiano

Para demostrar que es posible concebir a Kant como un antecedente teórico del pensamiento de Kierkegaard es necesario realizar una delimitación teórica de la filosofía del pensador prusiano a los fines de alcanzar una interpretación de su obra que evite la sesgada lectura de las interpretaciones canónicas. Distinguimos dos interpretaciones de la obra de Kant. La primera de ellas supone, por una parte, que existe una división entre los escritos pre-críticos, críticos, y post-críticos y, por otra parte, que el pensamiento kantiano propiamente dicho es el que se expresa en las tres “críticas”. La segunda interpretación también acepta aquella división tripartita, pero entiende que el gran proyecto kantiano es, desde el inicio, el ético. Dentro de esta segunda posición podemos destacar las lecturas de Michel Foucault⁵⁵ y Martín Heidegger⁵⁶. Ambos entienden que el proyecto kantiano tiene una lógica interna que culmina con la concreción de una antropología pragmática. En ese sentido, la *Antropología en sentido pragmático* puede verse como una obra *transversal* a todo el desarrollo conceptual de la teoría de la libertad aquí propuesta.⁵⁷

Otra lectura a destacar es la que realiza Ágnes Heller.⁵⁸ La filósofa húngara distingue en su revisión de la obra de Kant dos tipos de ética: la *primera* es lapre-crítica que culmina con la *crítica* y la *segunda* se inicia en el periodo de 1790. Heller señala que *La metafísica de las costumbres* aporta elementos tan novedosos que producen un desplazamiento de gran importancia de los problemas éticos del periodo crítico. De modo que estos

⁵⁵ Cfr. Foucault, M., *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, siglo veintiuno, 2013.

⁵⁶ Cfr. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

⁵⁷ La *Antropología* es el resultado de las lecciones que Kant brindó por más de dos décadas (1772 – 1797), es decir, un prolongado lapso de tiempo que abarca el amplio período pre-crítico, el crítico y el post-crítico (los últimos trabajos del filósofo hasta su muerte).

⁵⁸ Cfr. Heller, Á., *Crítica a la Ilustración*, Barcelona, Península, 1999, pp. 21-24.

“desplazamientos”, tales como la preocupación por la constitución del sí mismo, el abandono del egoísmo como motor del desarrollo de la humanidad, etc., hacen lícito poder hablar de otra ética kantiana. Según Heller las modificaciones que introduce el filósofo a partir de 1790 sobrevienen con el cambio de su filosofía de la historia y es posible identificar al menos tres causas de estos cambios. (1) Primero: el autodesarrollo del mundo de las ideas, ya que aunque el sistema crítico estuviera acabado, en el momento en que éste trasladó al papel la *KrV*, en 1781, el pensamiento de Kant aparecen nuevas ideas que no impiden que en la obra subsecuente sean formuladas ideas de orientación distinta y fecundas. (2) Segundo de los cambios que Heller remarca es la recepción de la *Crítica*, específicamente la realizada por Schiller, el cual obliga al prusiano a una revisión ética y estética de la misma y el (3) tercer cambio se debe a las consecuencias de la Revolución francesa, la cual habría producido en Kant un profundo impacto.

Nuestra lectura coincide con la interpretación que plantea una continuidad interna en el pensamiento de Kant cuya finalidad última consiste en desarrollar un proyecto ético a partir de la formulación de una teoría de la libertad. Prestaremos particular atención a los escritos proscritos pues allí, de acuerdo con nuestra perspectiva, se pone en evidencia la intención que Kant tuvo desde un principio. En la *Antropología*, como lo indican Foucault y Heidegger, se comprueba esta hipótesis interpretativa. Rechazamos, en este sentido, la idea de un corte, como propone Heller, ya que comprendemos que no hay dos éticas sino el desarrollo de una misma y única orientación teórica.

Existe una lectura tradicional de Kant y de su ética. Según esta interpretación canónica Kant sería un rigorista y formalista moral. Esta lectura resulta insuficiente para pensar integralmente la obra kantiana. En los últimos tiempos, han surgido nuevas lecturas que reivindican el carácter ético y político presente en la filosofía kantiana. Estas interpretaciones se centran en los elementos antropológicos y existenciales de la filosofía

práctica de Kant y permanecen atentas al impacto de estos aspectos en el pensamiento contemporáneo.

Es nuestra decisión mantenernos en el marco de estas nuevas interpretaciones de la ética kantiana de corte existencialistas. Haciendo un trabajo de conceptualización y relectura de los términos kantianos se nos hace evidente la presencia de elementos claramente existencialistas: la elección de la personalidad, el sentido que toma la libertad en el sujeto y su relación en el mundo. Robert Hanna⁵⁹ sostiene la tesis de que la ética de Kant es existencialista. La lectura realizada por Hanna, expone que la ética kantiana es existencialista en base a los siguientes argumentos: la ética de Kant (1) es específicamente antropocéntrica, es decir que toma la antropología filosófica completamente en serio para los propósitos de la teoría ética y no como un complemento o una mera elaboración, (2) es una ética naturalista y no reduccionista, que está incrustada en la compleja vida dinámica, intencionalmente biológica y neurobiológica de animales humanos racionales o personas humanas reales, aunque los principios rectores de la elección y la acción en esas vidas son imperativos categóricos, no instrumentales, (3) es una ética aplicada y situada, en el sentido de que está específicamente destinada a aplicarse a la realidad de los problemas morales de la vida, (4) es una ética que es significativamente referenciada en escritos de la tradición post-kantiana del existencialismo filosófico y literario también, por supuesto, en la teoría ética reciente y contemporánea. Hanna, además, reconoce el carácter existencial de la ética kantiana notando el sentido antropológico y concreto de la misma (1, 3). Sin embargo, consideramos que no llega a visualizar el carácter no categórico que posee la *Willkühr* ya que ésta como máxima fundamento de la ética no es aún un imperativo categórico, sino la propia de la libertad en tanto fundamento previo a las máximas convertidas en el imperativo categórico. (2) Si bien acordamos con el filósofo estadounidense en que la elección no es de carácter instrumental,

⁵⁹ Cfr. Hanna, R. *The Rational Human Condition. Kantian Ethics and Human Existence - A Study in Moral Philosophy*, Vol. 3. New York, Nova, 2018.

agregamos que ésta posee características que no se resumen en “principios rectores”. En cuanto al reconocimiento de la importancia de la ética existencialista kantiana en la tradición posterior a Kant (4), es indudable; de hecho, la tesis que aquí sostenemos es que, pese a que muchos pensadores, particularmente Kierkegaard, tengan en mente al Kant de la tradición rigorista, la influencia para la formación de una teoría de la subjetividad alejada de los marcos de la metafísica es sin duda la kantiana.

Presentación de la estructura de la tesis

Dividimos esta investigación en dos partes debido al quiebre que nuestra lectura detecta en la obra pseudónima de Kierkegaard. La primera parte titulada “El momento kantiano en el pensamiento de Kierkegaard” tiene como objetivo principal probar que la ética de la personalidad desplegada por el Juez Guillermo, el pseudónimo B autor de la segunda parte de *OO*, tiene en la filosofía práctica de Kant su principal modelo. En las páginas previas hemos mostrado que (a) es posible rastrear qué es lo que Kierkegaard leyó de Kant, (b) que su interpretación de la filosofía kantiana no es tan estereotipada como se piensa y (c) que los puntos que deben resaltarse y rescatarse del pensamiento kantiano se ubican en torno a los denominados escritos post-críticos de 1780/1790. Esto nos permitió dejar de concebir a Kant desde el punto de vista del rigorismo y del formalismo caricaturesco para ubicarlo como precursor de la filosofía existencial centrándonos en la pretensión concreta de su pensamiento de la libertad. La libertad del sujeto es, sin dudas, el núcleo de unión en los intereses teóricos de ambos pensadores. Sin embargo, no es posible ocultar que el pseudónimo B abre una grieta entre los especialistas en la obra del danés: algunos identifican que la referencia principal es Aristóteles (Stack), otros acuden a Hegel (Stewart) e incluso hay quienes proponen a Fichte (Kosch). Nuestra lectura de *OO* se alinea con el grupo de intérpretes que consideran a Kant (Green, Knappe, Fremstedal) como la inspiración fundamental. Para confirmar nuestra posición, a lo largo de la primera parte de la tesis, (1) expondremos los conceptos que vinculan a ambos y (2) demostraremos que existe un modo de entender la ética kantiana en un sentido distinto al que se lo ha trabajado en las lecturas tradicionales. Comenzaremos fijando nuestra atención en la figura del Juez y explicando las particularidades de su intervención. Sostendremos que el Juez Guillermo propone una ética

de la interioridad de tipo kantiano que no se expresa de forma imperativa sino en el tono del consejo. A continuación, demostraremos que en *OO* hay una filosofía de la personalidad centrada en tres ejes: (1) la elección de la personalidad, (2) la reconfiguración del goce de la sensibilidad y (3) la centralidad del concepto de libertad. En el capítulo 2, nos ocuparemos del rol que juega la libertad en la elección de la personalidad. Haremos un esfuerzo por explicitar las características que presenta la elección en el estadio ético, poniendo en discusión interpretaciones decisionistas e irracionalistas basadas en una lectura que no se ajusta a los intereses de la obra kierkegaardiana. Nos proponemos mostrar que en el pseudónimo ético la elección tiene, al igual de lo que sucede en Kant, el rol de operar como fundamento del sujeto ético. En ese mismo capítulo argumentamos que, en contra de lo que habitualmente se cree, la sensibilidad no es rechazada ni por Kant ni por el Juez Guillermo; sino que en ambos la cuestión de la felicidad individual en el mundo sensible está sujeta a la capacidad que tiene la introducción de la personalidad para transfigurar las relaciones interiores y exteriores del yo. El capítulo 3 abordará uno de los principales puntos de discusión dentro de la bibliografía especializada en el danés: la cuestión del tipo de libertad esbozada en las cartas éticas. A nuestro entender, este debate ha pasado por alto la figura de Kant. Señalaremos que este olvido se debe, por un lado, al lenguaje que el propio Kierkegaard utiliza y, por otro, quizás más fundamentalmente, al debate sobre la autonomía y la heteronomía. Justamente este tema, como veremos, es abordado desde un punto de vista sesgado ya que la elección y asunción de la libertad por parte del individuo se realiza en un instante de autonomía plena. El capítulo 4, que cierra la primera parte, pretende señalar los límites que el danés encuentra en la metafísica idealista. El abandono de las categorías modernas y el rechazo de la concepción del sujeto que de dichas categorías se sigue es consecuencia de la incorporación de la trascendencia. El capítulo está dedicado a mostrar la ruptura rotunda de los pseudónimos Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus con las teorías

modernas del sujeto. Nos interesa, especialmente, discutir las dificultades presentes en aquellas lecturas especializadas de la obra del danés que defienden una relación de continuidad entre la teoría pseudónima de la subjetividad y el pensamiento filosófico moderno.

Las categorías éticas del discurso del Juez se revelan deficitarias porque la elección del sí mismo no es suficiente para evitar el malestar existencial. Por lo tanto, como se evidencia en el *Ultimátum* con el cual finaliza *OO*, el discurso del pseudónimo ético toca sus propios límites al enfrentarse con los fenómenos negativos de la existencia. La segunda parte de la tesis titulada “La constitución de una teoría de la subjetividad” se propone desarrollar, a partir de las obras pseudónimas psicológicas, una teoría de la subjetividad que rompe con el paradigma moderno. Nuestra tesis, lo decimos nuevamente, es que Kierkegaard abandona el suelo de la filosofía práctica de la modernidad porque no encuentra en ella las herramientas necesarias para pensar la existencia en toda su complejidad y riqueza. El punto de partida de esta segunda parte lo constituye el análisis del modo en que el autor pseudónimo Vigilius Haufniensis introduce la noción teológica de pecado. La incorporación de esta categoría conduce a una transformación del modo en el que las obras pseudónimas conceptualizan la libertad. Este nuevo enfoque implica una nueva comprensión del yo, que alcanzará su punto máximo de despliegue y desarrollo en las páginas de *La enfermedad mortal*. En este segundo momento de la pseudonimia se abandona definitivamente la idea rectora del pensamiento ético, es decir, la noción de una auto-fundación del yo. En su lugar, la obra pseudónima nos invita a asumir una antropología en clave teológica que sostiene que el yo es fundado por un tercero (capítulo 5). A continuación, argumentamos en favor de la necesidad de una lectura conjunta de *CA* y *EM*. Lo haremos intentando explicar de qué modo se relacionan entre sí aquellas categorías psicológicas empleadas por Haufniensis y Anti-Climacus en sus obras, a saber, la “angustia” y la “desesperación” (capítulo 6). Por una parte, nos interesa distinguir

cuál es el fin específico de cada una de los libros psicológicos discutiendo de qué manera se relacionan entre sí la “angustia” y la “desesperación”; por otra parte, queremos mostrar de qué modo las respectivas descripciones de aquellos fenómenos psicológicos negativos contribuyen a la elaboración de un modelo de subjetividad que va más allá de los límites de la metafísica moderna. Finalizamos esta segunda parte exponiendo de qué manera el tratamiento psicológico de la “angustia” y la “desesperación” articula una teoría del yo frustrado. Mostraremos de qué manera la experiencia negativa de la angustia y la desesperación enfrenta al individuo concreto con los límites de su existencia: la dificultad a la hora de constituir su personalidad de modo conclusivo, la imposibilidad de volverse concreto sin la mediación de la trascendencia y el carácter incommunicable de la interioridad. Al mismo tiempo, señalaremos que esta teorización de la frustración existencial supone la anticipación de ciertos desarrollos teóricos contemporáneos (psicoanálisis y teoría del lenguaje) que complejizan la noción de sujeto (capítulo 7).

Primera parte

El momento kantiano en el pensamiento de Kierkegaard

La filosofía de la personalidad

*¿Qué es el yo que permanece cuando un hombre ha perdido
el mundo entero, pero no se ha perdido a sí mismo?
Eso deberían saberlo los pastores; predicán de eso todos los domingos
Kierkegaard Not 13:48, IV C 77*

*...lo que tú seas te proclama, a través del nacimiento, vida, muerte, entierro...
nada te será escatimado, a través de cóleras, pérdidas, ambiciones, ignorancia,
lo que tú eres se abrirá paso.
Walt Whitman.*

El concepto de personalidad es doblemente significativo, por un lado, es fundamental para pensar los escritos éticos de Søren Kierkegaard, y por el otro, es útil para analizar la teoría de la subjetividad desarrollada en su producción teórica. Ya en 1843, con la publicación de *OO*, aparecen los primeros indicios de una discusión en torno a la constitución de la subjetividad definida por el problema de llegar a ser un *auténtico sí mismo mediante la elección (at vælge sig Selv)*. Con esta perspectiva *in mente* realizaremos un abordaje que nos permitirá ubicar conceptualmente a Kant como antecesor de la *filosofía de la personalidad*, que Kierkegaard desarrollará a partir de la denominada *primera ética*, iniciada en 1843. A su vez, encontramos en los escritos postcríticos kantianos un antecedente de la *elección del sí mismo* como condición de posibilidad de las posteriores elecciones del tipo éticas. Dentro de

la selección de los textos kantianos hemos optado por recuperar los escritos del periodo 1780/1790, ya que en ese momento de la producción del filósofo la ética toma una concreción “existencialista”.

Si bien es cierto que Kierkegaard no entiende la conciencia moral de la misma manera que Kant, si nos detenemos en la cuestión de la constitución de una autorreflexión ética, comprobaremos que el propio Kant no dejó de lado la constitución individual del sujeto actuante, como condición de posibilidad para la formación de la conciencia moral en sentido general. Ya en el pensamiento kantiano aparece con fuerza la cuestión de la auto-elección como condición de posibilidad para el desarrollo de una ética existencialista, y esto no debe obviarse, a pesar de que el propio Kierkegaard mantenga con Kant una relación ambigua, de acercamiento y de rechazo,⁶⁰ ya que existen estrechas afinidades en el pensamiento ético de ambos autores.

Ciertamente, el pensamiento de Kierkegaard sobre la ética a veces no está de acuerdo con el de Kant. Esto es particularmente cierto cuando se trata del papel de la religión en la vida moral, ya que Kierkegaard está claramente incómodo con la concepción de autonomía moral de Kant. Sin embargo, creo que veremos que los desacuerdos aquí no son tan agudos como creen muchos comentaristas y que tienen lugar dentro de un marco de acuerdo mucho más amplio... La ética de Kant en su conjunto está considerablemente más “llena de contenido” y es más humanista de lo que normalmente se supone, y hay evidencia de que Kierkegaard era consciente e incluso se basó en este aspecto del pensamiento de Kant.⁶¹

⁶⁰ Cfr. Green, R., *op. cit.*, pp. 1-31.

⁶¹ Green, R., “Kierkegaard's Great Critique: Either/Or as a Kantian Transcendental Deduction”. en Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary Either/Or Part II*. Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 139-153, p. 88.

Aquí nos centraremos en tres cuestiones planteadas por el Juez: la elección de sí mismo, el concepto de felicidad y el concepto de libertad. La intención será mostrar que el Juez Guillermo tiene una clara inspiración en el pensamiento kantiano postcrítico. Para ello, realizaremos una relectura de Kant desde una nueva perspectiva, pues consideramos que Kierkegaard tiene en mente a Kant a la hora de pensar una ética fundada en la elección de la personalidad, que se inicia con el planteo del Juez Guillermo, y se consolida un año después en el *CA*, obra en la cual se presupone un individuo que ha reconfigurado el estadio estético, y en la que se inician además tópicos centrales para los posteriores trabajos del danés.

El Juez sostiene que la reconfiguración de la vida inauténtica depende de la elección de la personalidad que el individuo lleva a cabo al elegirse a sí mismo. Sin embargo, en *PS Climacus*⁶² nos advierte sobre la imposibilidad de dar cuenta del desarrollo último de la personalidad, así como también subraya los límites de la ética para abordar este problema. El pseudónimo nos indica que el reconocimiento de un yo-yo es una utopía, dado que el individuo se relaciona con la libertad, y en un sentido kantiano, ésta es nouménica. Además de la imposibilidad de un autoconocimiento “transparente” e inmediato, el individuo tampoco puede aspirar al conocimiento del tercer elemento que le da unidad a su personalidad, es decir Dios. Por estas razones, veremos que una teoría de la subjetividad no tiene como fin último su realización en la vida, sino que su clausura y su límite se presentarán ante la muerte, último límite para la libertad. Por ello será la redención, la salvación, la que en última instancia dictará lo propio del individuo. Además de la imposibilidad de conocimiento y determinación del yo, debemos remarcar el modo en el que se determina la libertad en relación con la angustia y la desesperación, es decir, qué sucede con el yo cuando se pone frente a un poder que lo fundamenta, y la imposibilidad de una relación de conocimiento

⁶² Tomamos como referencia a *Climacus*, ya que es en *PS* donde (1) se sostiene la unión entre *OO* y *Etapas*, y (2) se cierra la denominada primera autoría, y allí precisamente se trata la cuestión de qué tipo de personalidad se tiene en mente al desarrollarse la teoría de la subjetividad que Kierkegaard propone.

directa con éste, que sólo se revierte mediante el concepto de redención, es decir el corrimiento del plano ético al religioso.

Esta introducción de lo religioso en la existencia del individuo cuando ya se ha constituido su personalidad es el punto de bifurcación que toma la filosofía de la libertad en Kierkegaard en relación con Kant. Una vez que se consume el momento kantiano, representado por la elección de la personalidad que tematiza el Juez, el problema de la libertad aparece presentado en términos propiamente kierkegaardianos, en el marco de un abordaje psicológico concentrado en el concepto de angustia.

En relación con las discusiones sobre la filiación filosófica del concepto de libertad, realizaremos dos observaciones: en primer lugar, el “momento kantiano” de la libertad en Kierkegaard puede claramente sostenerse a partir de la *Willkühr*, que es la que posibilita realizar una interpretación de la libertad kantiana alejada de las lecturas clásicas, ligadas a la trascendentalidad y la Razón pura. Además, partiendo de la interpretación no canónica de la obra kantiana, y en el marco de la formulación de una teoría de la subjetividad en la obra de Kierkegaard, este último es comprendido como el pensador que reivindica el carácter electivo y constitutivo de la libertad y de la ética, particularmente en *OO*. En segundo lugar, una vez asumido que este momento particular de la producción del danés, en el que la libertad es presentada como la elección ética de la personalidad, es kantiano, es necesario mostrar las específicas características que la libertad adquiere en el pensamiento de Kierkegaard. Aquí es clave concentrarse en los nuevos rasgos que describen la libertad en el individuo presentado en el *CA*, ya que en esta obra la libertad es entendida como posibilidad referida directamente a la personalidad del individuo, presentado bajo determinaciones históricas concretas y genéricas.

O lo uno o lo otro: El Juez Guillermo

*...no he insinuado con ninguna palabra
o gesto que mi deseo fuera adoctrinar.
Mi tarea consistía en describir e ilustrar,
y eso es lo que he hecho.
Kierkegaard (IV B 116)*

Victor Eremita, descubridor, recopilador y editor de las cartas de **A** y **B**, se refiere al autor de las “segundas cartas”, **B**, como una persona que “escondía un significativo interior bajo un exterior insignificante”.⁶³ Es posible que haga referencia a la simpleza que muestra la vida del ético, que a simple vista pareciese monótona y menos interesante que la vida presentada por el pseudónimo estético. Sin embargo, una vez que se despliega el contenido de sus cartas, puede vislumbrarse que el Juez sabe de primera mano de lo que se trata la vida estética, sacando como consecuencia que él también ha pasado por ella y ha logrado reconducir su existencia al haberse constituido por medio del estadio ético.

B, el autor de las cartas enviadas a **A**, se presenta como un esposo y un juez, es decir un funcionario estatal (*embedmand*), un hombre educado, que puede citar de memoria a Fichte, Goethe o Hegel, más no es un filósofo, sino un esposo y por supuesto un luterano.⁶⁴

⁶³ SKS 2, 12/ OO I, 30.

⁶⁴ Kierkegaard expresa mediante la figura del juez Guillermo los valores de la individualidad burguesa, quien no es un mero sí mismo personal, sino social, un burgués que sostiene que el matrimonio, el desarrollo social y el trabajo, que lejos de ser una carga es un deber humano. Estos valores conservan la dignidad del individuo, pues aportan un valor cultural y educativo. El trabajo es entendido por Guillermo como profesión tomada de valores luteranos: “tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuestos a la distinción ética católica hacia de las normas evangélicas en *praecepta* y *concilia* y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana... sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos que cada cual impone la posición que

Esta definición del pseudónimo **B**, no pareciera inocente, dado que, como representante de la vida ética, posee características definitorias, de las que el pseudónimo **A**, en tanto no configurado como individuo, aún carece. El Juez Guillermo se presenta a sí mismo como una persona feliz, puesto a que ha conseguido la armonía en todos los aspectos de su vida.

Desempeño mi labor como juez adjunto del tribunal; estoy contento con mi profesión, creo que corresponde a mis aptitudes y a mi personalidad toda; sé que me exige esfuerzos... Amo a mi esposa, soy dichoso en mi hogar... Mi labor es importante para mí, y creo que hasta cierto punto lo es también para otros, por más que yo no pueda determinarlo ni medirlo con exactitud. Me alegra que la vida personal de otros tenga importancia para mí, y deseo y espero que la mía la tenga también para aquellos con quienes coincido en mi manera de considerar la vida. Amo a mi nación, y no puedo realmente imaginarme criado en otra tierra... Por eso mi vida tiene significado para mí,

ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte... en profesión” (Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 120-121). En oposición a la postura del esteta frente al trabajo como un mal necesario, donde la relación con el objeto del mundo no le otorga ningún goce, y se refiere a su labor, no como lo general, sino como talento, mostrando egoísmo: “Ahora bien, trabajar para vivir no puede ser el sentido de la vida, pues es una contradicción que procurar las condiciones sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, que se ve condicionado por ellas. La vida del resto no goza tampoco en general de ningún sentido salvo el consumir las condiciones” (SKS 2, 40/ OO I, 55). El juez remarca el valor de la profesión en un sentido luterano, es decir lo enmarca dentro de lo ético-religioso, es decir como un deber: “La consideración ética según la cual todo hombre tiene el deber de trabajar para vivir tiene dos ventajas con respecto a la estética. En primer lugar, está en consonancia con la realidad, explica un rasgo general de la misma, mientras la estética destaca algo accidental y no explica nada. En segundo lugar, concibe al hombre de acuerdo a su perfección, lo ve de acuerdo a su verdadera belleza...” (SKS 3, 273 / OO II, 255). Si bien es preciso resaltar que la relación que Kierkegaard mantiene con el cristianismo luterano es crítica desde sus cimientos; “Piensa en Lutero: cuánta confusión se ha producido por su culpa, por no haber renunciado a fundar partidos. (...) En vez de volverse individuo, es decir, mártir, se ha puesto a fundar partidos” (*Diario VII*: 2790), ya que la posición reformista ha llevado a confundir lo religioso con el Estado-Iglesia y por ende a una distorsión racional de fe, y más adelante, los ataques serán dirigidos a la Iglesia luterana danesa y sus representantes hegelianos, que han introducido conceptos racionales-filosófico a la fe. Es en el juez, como personaje literario, donde se expresan los valores que él mismo no ha podido llevar en vida, Kierkegaard no ha podido realizar lo ético en su propia vida, no fue un esposo, no desarrolló una vida social integrada al Estado, ni acató las normas de la Iglesia danesa, a la cual atacó hasta su muerte. Sin embargo, el juez, a pesar de vislumbrar su luteranismo crítico mediante el llamado del deber de la elección y la conmoción que este bautismo de la voluntad produce al interior del individuo que ve reconfigurada todas sus relaciones con el mundo, sigue asumiendo los valores del luteranismo, expresados como única expresión posible en la esfera ético-religiosa.

tanto, que me siento contento y satisfecho con ella. A la vez vivo también una vida superior, y si a menudo suelo inhalar esa vida superior en el aliento de mi vida terrenal y hogareña, me considero feliz, el arte y la gracia se fusionan ante mí. Por eso amo la existencia, porque es bella y promete otra más bella aún.⁶⁵

La concepción de la vida de este pseudónimo representa los valores de la sociedad burguesa que podemos extraer de los consejos que envía en las cartas a A.⁶⁶ Entre estos valores encontramos el matrimonio, al que considera como una resignificación del amor romántico en tanto incorpora al erotismo bajo una relación auténtica de compromiso entre el individuo y el objeto de su amor. Posicionando al matrimonio por encima de cualquier otra relación con un otro, colocándolo como un *aliado* para el primer amor:

Y si el amor conyugal no puede alojar dentro de sí todo el erotismo del primer amor, entonces el cristianismo no es la más alta etapa evolutiva del género humano, y hay seguramente una secreta angustia en esa falta de adecuación, a la que se debe en gran medida la desesperación de la que se hace eco la lírica actual... el amor romántico puede conciliarse con el matrimonio...⁶⁷

Esta valoración realizada por el Juez del amor matrimonial por sobre lo que podría denominarse deseo (*Attraa*), se relaciona con lo expresado en las cartas de A sobre el

⁶⁵ SKS 3, 306 / OO II, 284-285.

⁶⁶ “Según el juez, este esteta sin nombre está vacío, su existencia carece de valor moral interno. Como Kant podría decir, cualquiera que sea el comportamiento externo que pueda mostrar, cualquier acto que pueda estar de acuerdo con un código moral, sin embargo, si no actúa desde una posición o fuente moral, sus acciones carecerán de un valor humano específico”. (Mooney, E., “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William 's Admonition”, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, p. 7).

⁶⁷ SKS 3, 38 / OO II, 36.

contenido del amor en términos sensuales, es decir, una sensualidad que no está puesta bajo las determinaciones del espíritu. De allí que toda relación entre la sensibilidad y el espíritu sólo pueda ser pensada desde el punto de vista superior de la vida que supone la ética, como lo demoníaco, es decir, como deseo natural y puramente objetivo, esto es, inmediato. De allí que el Juez introduzca como primera observación la *validez estética del matrimonio* como figura que resignifica la relación entre la sensualidad y la *conciencia*.⁶⁸ En el estadio estético no hay referencia a la conciencia, pues no se ha realizado la individuación y, por lo tanto, como lo indica Anti-Climacus en la *EM*, no hay *conciencia* del pecado, ni conciencia de la síntesis que implica ser un individuo.

Todo cuando hubo de bello en el erotismo pagano tiene su validez en el cristianismo en la medida en que puede ponérselo en relación con el matrimonio. Ese remozamiento de nuestro primer amor no es meramente una nostalgia retrospectiva, o una rememoración poética de lo vivido a la que uno mismo acabaría por sucumbir; todo eso es debilitante, aquél es un obrar... Tú, en cambio, vives realmente del pillaje. Te deslizas inadvertido entre la gente, les robas sus momentos de dicha, sus momentos más bellos...Tú vida se disuelve en esos meros detalles interesantes.⁶⁹

Patricia Dip denomina *erótica negativa*⁷⁰ a los estadios estéticos desarrollados en *OO*, que comienzan con un tono nostálgico y apesadumbrado, pasando por la pena reflexiva, hasta llegar a la figura del desdichado, dando cuenta que para el esteta el amor es esencialmente

⁶⁸ “Creo que mi tarea consiste en dos cosas, a saber, mostrar la importancia estética del matrimonio, y mostrar cómo lo que éste tiene de estético puede ser resguardado pese a las múltiples dificultades de la vida” (SKS 3, 18 / OO II, 18).

⁶⁹ SKS 3, 20 / OO II, 20.

⁷⁰ Cfr. Dip, P., *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Gorla, 2010, p. 38.

infeliz.⁷¹ El amor pensado desde la sensibilidad sólo puede ser determinado como deseo, puesto que lo *inmediatamente erótico* hace referencia al amor en su fase primitiva, como lo demuestra el carácter pre-lingüístico en *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*. En el primer estadio no hay objeto de deseo definido, la figura arquetípica de este es el *paje de Fígaro*, que despierta a la sensibilidad, pero no al movimiento. El segundo estadio está caracterizado por *Papageno* de *La flauta mágica*, quien despierta y se produce simultáneamente una conmoción que lo separa de su objeto, debido a que no hay un único deseo, sino que son múltiples.⁷² Finalmente, el tercer estadio está representado por *Don Juan de Mozart*, en el cual se produce la singularización del objeto de deseo, que no es más que el deseo en sí mismo.

El objeto absoluto del deseo no es otro que la sensibilidad en su originaria inmediatez. Ésta no puede ser expresada por el lenguaje sino por la música. La música deviene el único medio capaz de dar cuenta de la fuerza primitiva de la naturaleza definida como “lo demoníaco”. Mientras “lo divino” sólo aparece una vez introducido el “espíritu”, “lo demoníaco” se identifica con la sensibilidad no mediada que es objeto absoluto de la música.⁷³

Don Juan no es propiamente un seductor, pues carece de la conciencia de la seducción y el poder de la palabra, por lo tanto, es sólo un *impostor*. El objeto de deseo de Don Juan es simplemente lo sensual, de allí que no elija ningún objeto y que lo que lo defina sea la indiferencia, no ama a nadie, sino que idealiza. El verdadero seductor no es Don Juan sino

⁷¹ “...señalaremos que para el danés sólo forman parte del *interés estético* ciertos aspectos del eros, que él entiende como esenciales, a saber, aquellos vinculados con el dolor, el engaño y la imposibilidad de realización efectiva del amor” (*Ibidem*, 2010, pp. 38-39).

⁷² SKS 2, 103 / OO I, 120.

⁷³ Dip, P., *op. cit.*, p. 29.

Fausto, “...la fuerza de ese seductor es la palabra, es decir, la mentira”⁷⁴, y en tanto el primero carece de la palabra, es Fausto el que puede acceder a ella, y seducir mediante la mentira.

A Don Juan le falta esa conciencia. Por eso no seduce. Goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objeto, y así al infinito. Por eso engaña, pero no en el sentido de preparar su engaño por anticipado; el propio poder de la sensualidad es el que engaña a las seducidas, y es más bien una especie de némesis. Desea y no cesa jamás de desear, y goza la satisfacción del deseo.⁷⁵

En la sexta carta el pseudónimo **A** realiza una reseña de la obra de Scribe, titulada *El primer amor*. En ésta se toma el amor como objeto de burla, ya que, a pesar de los diversos cambios de objeto, la protagonista sigue concibiéndolos en términos de “primer amor”. Aunque el primer amor se disfraza de otro, ella seguirá amándolo. Esto implica una gran desilusión para **A** y su consiguiente abandono de la idea del primer amor, entendido como una idealización carente de relación con la realidad.

...Y esta dialéctica imbatible contra la desilusión puede presentarse de dos modos. El primero es la defensa del ideal hasta las últimas consecuencias, intentando que la realidad concuerde con él... El segundo modo en que la conciencia se defiende de la desilusión es mediante una cierta ambigüedad de la teoría que hace que la teoría sea válida en cualquier situación, lo cual es de gran ayuda para la conciencia.⁷⁶

⁷⁴ SKS 2, 102 / OO I, 117.

⁷⁵ SKS 2, 118 / OO I, 102-103.

⁷⁶ Olivares-Bøgeskov, B., *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, pp. 90-91.

Por ello el Juez viene a recordar que el matrimonio es la única relación ética posible referida al erotismo y al amor, ya que no es cualquier tipo de asociación, sino aquella que ha “alcanzado la conciencia de la eternidad que la eticidad posee y sólo en función de la cual una relación se transforma en matrimonio”.⁷⁷ En la estética no es posible una relación de equilibrio entre los amantes porque no se ha introducido aún la categoría ética del matrimonio y es ésta, y sólo esta relación, la marital, la que reconfigura las condiciones del erotismo y le da un marco de *salvación*⁷⁸ que sólo es posible gracias a la constitución del individuo y la inmediata reconfiguración con la sensibilidad a nivel de la conciencia que adquiere la relación del yo con el mundo. La validez que el matrimonio le otorga al primer amor tiene que ver con la realización del ideal como correspondencia con la realidad, es decir la efectiva realización del ideal erótico en una relación concreta.

...es esencial al primer amor el hecho de hacerse histórico, y que el matrimonio es precisamente la condición para ello, como así también que el primer amor en sentido romántico es ahistórico... Así, pues, el primer amor está inmediatamente seguro de sí mismo; Tengo derecho a suponer que así es, y he de suponerlo a fin de mostrar que el primer amor y el matrimonio pueden subsistir el uno junto al otro.⁷⁹

La temática del amor como modelo ético del matrimonio reaparece en 1845 en *Palabras sobre el matrimonio en respuesta a ciertas objeciones (por un esposo)*, texto que

⁷⁷ SKS 3, 35/ OO II, 33.

⁷⁸ “Es cierto que el Dios de los cristianos es espíritu, y que el cristianismo es espíritu, y que entre la carne y el espíritu se ha impuesto enemistad; pero la carne no es lo sensual, sino lo egoísta, y en este sentido lo espiritual mismo puede llegar a ser lo sensual... Pero eso no implica en modo alguno que, en el cristianismo, la sensualidad quede eliminada. El primer amor encierra un momento de belleza, y la alegría y plenitud subyacentes a la inocencia de lo sensual bien pueden ser acogidas en el cristianismo” (SKS 3, 56 / OO II, 52).

⁷⁹ SKS 3, 54 / OO II, 50

forma parte de *Etapas en el camino de la vida*.⁸⁰El amor es allí presentado por el esposo desde una perspectiva de carácter reflexivo, donde se ha abandonado la fase de la mera inmediatez estética. A través del matrimonio el primer amor logra conciencia temporal al hacerse histórico mediante una elección de la libertad, sin embargo:

la ‘decisión’ (*beslutning*) de la que aquí se habla no debe confundirse con la ‘elección’ de uno mismo (*at vælge sig selv*) que se presenta en *O lo uno o lo otro*. La lógica de la elección es utilizada para explicar la relación existente entre la conciencia de la personalidad individual y su relación con el fenómeno moral. De modo que la decisión presupone la lógica de la elección... Sin embargo, a pesar de que la elección y la decisión son dos categorías distintas, las dos se fundamentan en la ética y la libertad y se relacionan con la eternidad”.⁸¹

En *Etapas* el esposo se presenta como el Juez, es decir que la figura del *esposo* que responde a las objeciones acerca del matrimonio, tampoco anula a la figura del enamorado, sino que le otorga sentido, como tampoco el matrimonio burgués anula al amor romántico y ésta conservación está necesariamente determinada por la *decisión*. Ahora bien, la inclinación amorosa no puede ser determinada por la decisión porque su carácter estético inmediato la vuelve *demoníaca*, es decir que no puede ser conservada por la decisión sin ser al mismo tiempo reconfigurada. Sin embargo, hay un algo inefable en el matrimonio que nos remite a la fe, cuestión que pareciera hacer el Juez, con la introducción del *Ultimátum*, al finalizar *OO*

⁸⁰ Cfr. SKS 6.

⁸¹ Dip, P., *op. cit.*, p. 48. / “Es cierto que el primer amor es lo primero, pero sólo lo es cuando, persistiendo en él, uno reflexiona sobre el contenido; y es cierto que se convierte en segundo amor cuando uno persiste en él, o, mejor dicho, llega a ser el primero precisamente porque, persistiendo en él, uno reflexiona sobre la eternidad” (SKS 3, 49 / OO II, 46).

II con un sermón que apela a la esfera de lo religioso y la idea de que ante Dios cualquiera sea la deliberación la respuesta siempre nos conducirá al error.

Los pasos que debería seguir esta transformación no son explicitados y en su lugar encontramos que en el matrimonio hay algo 'divino' que explica 'por milagro' lo que sólo el creyente puede entender. Una vez más Kierkegaard introduce la idea de la fe para enfrentarse a lo inexplicable... En este punto se establece una distinción entre el problema del erotismo abordado por la poesía y el mismo problema analizado por la teología. La distinción se basa en la elección del objeto de cada una. Mientras el objeto del amor de la poesía es 'eros', el objeto de amor de la teología es 'Dios'.⁸²

De hecho, Guillermo no es un moralista, ni se escandaliza de **A**. Realiza su defensa del matrimonio a partir de la validación estética del mismo, es decir, su intención no es proscribir sino dar orientación a lo erótico en una relación en la que la *erótica negativa* posibilite la transformación a valores positivos o equilibrados, sin perder el goce estético de lo erótico, sino ganando la concreción que aporta la vida ética a dicho goce. De este modo, en el matrimonio se abandona la pesadumbre, el desencuentro entre la idea y la realidad y, por lo tanto, la desilusión. Otro valor expresado por el Juez, es el del equilibrio que introduce la ética en la relación que se mantiene entre la interioridad y la exterioridad. Este equilibrio armoniza las relaciones que el individuo experimenta fundamentalmente en su propia interioridad, tales como la toma de conciencia de su propia libertad, la comprensión de sus estados anímicos y la posibilidad de concreción en el tiempo. En la segunda carta dirigida a **A**, *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, que comienza con el grito de *aut-aut*, el Juez, con un lenguaje apasionado, insta a **A** a elegirse a sí mismo,

⁸² Dip, P., *op. cit.*, pp. 50-51.

acto que, según él, hará reconfigurar toda su concepción existencial, evitando los síntomas negativos que A describe en sus cartas.⁸³ El pedido lo hace como alguien que se ha visto en el instante de la elección definitiva, y advierte a su amigo sobre las consecuencias de no hacerlo.⁸⁴

Todo tu ser está en contradicción consigo mismo. Pero de esa contradicción sólo puedes salir valiéndote de un “o... o...”; y yo, que te amo más sinceramente de lo que tú amarías a aquel joven, yo, que he experimentado en mi vida la importancia de la elección, me alegro de que seas todavía joven, pues si tienes o, mejor, si quieres tener la energía suficiente, por más que siempre te faltará algo, podrás ganar aquello que es lo principal en la vida, podrás ganarte a ti mismo, adquirirte a ti mismo.⁸⁵

Aquí debemos recordar también al *esposo* de *Etapas* y el concepto de “decisión”. La libertad sobre la que descansa la decisión implica que ésta puede ser tanto positiva como negativa. Es decir, que dado que la libertad se ha visto introducida con la elección de la personalidad, las deliberaciones posteriores no implican una necesidad, sino que se relacionan con la categoría utilizada por Anti-Climacus en *EM*, la *voluntad*. Quien opta por la negativa lo hace en razón de su libertad y esto lo convierte en un desgraciado, alguien que no puede volverse concreto, es decir, un seductor. Por el contrario, la opción positiva se inclina

⁸³ “La polémica del juez contra su joven amigo no consiste en una arenga puritana que exige una negación de la estética. El juez busca mostrarle al hombre más joven que su enamoramiento con la estética en sí misma es, en realidad, una limitación. Es la persona ética la que puede apreciar más plenamente los aspectos estéticos de la vida, porque vive no sólo en el momento, sino dentro de un horizonte más amplio de continuidad a través del tiempo” (Bellinger, C., Kierkegaard's Either / Or and the Parable of the Prodigal Son: Or, Three Rival Versions of Three Rival Version, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, p. 63).

⁸⁴ “Vuelvo a decirte lo que tantas veces te he dicho, o, más bien, te lo grito: o lo uno o lo otro, *aut-aut*... Esa expresión me ha marcado de manera profunda y sigue haciéndolo... Opera en mí como una fórmula de exorcismo, y mi alma cobra una enorme seriedad, a veces es casi como un sacudimiento” (SKS 3, 155 / OO II, 149).

⁸⁵ SKS 3, 160 / OO II, 153.

por el espíritu, dado que ha reconocido la seriedad del instante de la elección, por la cual puede gozar de la felicidad y los valores con los que se autodefine el Juez, como funcionario, padre, esposo y amante de su patria en *OO II*.

Mientras más concreto permanece un hombre en la idealidad, la idealidad es más perfecta. De modo que el que no quiere casarse, ha renunciado a la decisión más idealizante. Por añadidura, cuando uno no quiere casarse, es una inconsecuencia, hablando con propiedad, querer decidirse a un objetivo positivo cualquiera dentro de lo temporal. Pues el que no quiere que el matrimonio tenga realidad, ¿qué interés puede tener por la idea de Estado, qué amor por su patria, qué patriotismo burgués para todo lo que concierne a la dicha y a la desdicha social! Mientras más abstracta es la idealidad, más perfecta es.⁸⁶

El último valor que el Juez invoca es de un talante diferente, en tanto que se trata de un consejo, ya no ético, sino propio del plano religioso, que como indicamos previamente se relaciona con lo inefable del estadio ético. El discurso que el Juez dirige a **A** se mantiene en el estadio conocido por él, es decir el ético. Por ello, al concluir su discurso acerca de la elección del sí mismo, comienzan a presentirse los límites que la aparición de la esfera religiosa impone a la vida ética. El Juez muestra que la esfera ética ha alcanzado su cénit cuando al haber colmado su argumentación sobre los valores que en ella se destacan introduce un silencio. En el *Ultimátum*⁸⁷, una carta menos extensa, **B** recomienda a su joven amigo, la lectura del sermón del pastor de Jutlandia, en la que pareciera solicitar un pasaje desde la vida ética, a una concepción religiosa.⁸⁸ La última carta no está escrita por él sino

⁸⁶ Cfr. SKS 6, 108-109.

⁸⁷ Cfr. Law, D., "The Place, Role, and Function of the "Ultimatum" of Either/Or, Part Two", in *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, p. 233-257.

que, ante el reconocimiento de que la elección presenta “un antes y un después”, hace hablar al pastor de Jutlandia, quien oficiará de voz autorizada para presentar la aparición de la esfera dogmática.

En *El asalto a la Razón*⁸⁹Lukács argumenta que tanto el estadio estético como el ético, caen en una *circULARIDAD* en la que ambas concepciones fracasan. Según Lukács, Kierkegaard le ha dado a la ética el papel de intermediario, de *engarce*, entre lo estético y lo religioso, en donde la cuestión se jugaría entre elegir la estética o lo religioso, haciendo de la religiosidad *un asilo para estéticos salvados del naufragio*.⁹⁰Consideramos que, dado que la pretensión del Juez no es presentar una teoría ética, sino que lo que intenta transmitir a su amigo **A** es la necesidad de asumir la propia libertad, erigiéndose como individuo, el planteo de Lukács, pierde consistencia. La aparición del *Ultimátum*, no es, en última instancia, la cancelación de la ética, sino una presentación de aquello que sobreviene con la personalidad, y esto es, la relación que introduce la libertad en el individuo tras el bautismo de la voluntad, es decir, la conciencia de ser un espíritu, cuestión que se considerará en la antropología⁹¹ planteada en *EM* de 1849.⁹²

⁸⁸ Acerca de esta discusión cfr. Peña Arroyave, A., *op. cit.*, pp. 83-111.

⁸⁹ Lukács, G., *El asalto de la Razón*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 234.

⁹¹ Cfr. Ocaña, M., “Sujeto y subjetividad en Soren Kierkegaard” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N°5, 1985, p. 70 / “Podemos trazar un recorrido de análisis para comprender la antropología kierkegaardiana, en tres momentos: hombre - individuo - sí mismo: (1) El hombre es el punto de partida, ya que se encuentra como puesto en algo que ya está dado. El hombre es el factor común a todo hombre concreto y está formado por la síntesis cuerpo-alma, eterno-temporal. Cabe aclarar que si bien, tener cuerpo y alma es algo compartido con todos los animales, los hombres tienen un plus, pues estos devienen hombres pues poseen espíritu. El espíritu se hace presente con el pecado, y con él se da el instante. Así presentada la culpa y actualizado el instante, aparece lo eterno y con él la historia. En este momento el yo desborda como una síntesis de finitud e infinitud que siempre está en devenir. Es decir que el hombre para ser un yo debe auto-configurarse a base de su libertad. De la libertad depende que el yo llegue a ser sí mismo. Es imposible realizar la posibilidad de ser sí mismo sin partir de la realidad que ya se es en el existir concreto de cada cual. (2) El individuo es la parte intermedia del devenir del yo en su camino por ser sí mismo. Es el individuo quien accede a la verdad subjetiva, es decir, es quien es capaz de seguir su verdad y de apropiarse de ella. Ser un individuo implica ser individuo y ser especie, por lo que todo individuo es un ser con historia. Por último, el yo tiene que cristalizar en un (3) sí mismo, haciendo uso de la libertad, tomando decisiones en situaciones concretas. Para poder hacer uso de la libertad se requiere que la decisión sea educada, para que el individuo «sepa» elegir y pueda constituirse a sí mismo” (Rodríguez, Y., Kierkegaard y Kant. Una interpretación del sí mismo a partir de la segunda ética

El concepto más importante es el de lo *edificante*, y el lema es que *ante Dios estamos siempre en el error*.⁹³ Consideramos que el *Ultimátum* puede pensarse como el paso necesario que sufre la conciencia que se ha elegido, al hacerse consciente de la imputabilidad de sus actos, cuestión que ya estará presupuesta en el *CA*.⁹⁴ El consejo es aceptar una verdad edificante: ésta es que el error nos alienta a obrar.⁹⁵ Y, recordando el sermón de Lucas (capítulo 19, versículo 41), el Juez, le hace a **A**, una última advertencia:

¿De qué valor son los intentos de los seres humanos insignificantes de ser “éticos” frente a la falibilidad y corrupción de la raza humana? El pastor busca persuadir a su congregación de que, aunque sea doloroso, reconocer que uno está equivocado ante Dios es el único camino hacia la edificación genuina.⁹⁶

Es la adquisición de uno mismo y la comprensión de esa individualidad, lo que hace que toda la vida se concrete y pueda abrirse paso a lo edificante, mostrando los límites de

kantiana”, En Dip, P., Rodríguez, P., (Edit.), *Orígenes y significados de la filosofía posthegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017, pp. 113-119, p. 132).

⁹² Cfr. Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.

⁹³ “Cuando se dice que no debes contender con Dios, lo que quiere decir es que no debes pretender estar en lo cierto frente a Dios, que sólo debes contender con él para llegar a saber que estás en el error. Si, a eso deberías aspirar. El hecho de que se te prohíba contender con Dios denota tu perfección, no quiere decir que seas una criatura miserable e insignificante para él” (SKS 3, 324 / OO II, 308).

⁹⁴ “El marco moral-religioso encarnado por el juez será objeto de un escrutinio fulminante en trabajos posteriores, especialmente en *Temor y temblor*, publicado poco después de *O lo uno o lo otro*. Aunque el Juez está destinado a encarnar una orientación ética que necesita revisión, está claro que su postura ya es ético-religiosa. Entonces el resultado de esta crítica posterior será complejo” (Mooney, E., *op. cit.*, 1995, p. 12) / “El juez recomienda a A, el sermón del pastor de Jutlandia, pero no debe deducirse de esto que el sermón representa simplemente más de lo mismo. En realidad, el sermón representa un cambio crucial de la esfera ética de la existencia a lo religioso. Mientras que la esfera ética representa el intento humano de colocarse “en lo correcto” existencialmente, la esfera religiosa comienza con la verdad de que los seres humanos siempre están equivocados ante Dios” (Bellinger, C., *op. cit.*, p. 64).

⁹⁵ “Así, el hecho de que siempre estemos en el error con respecto a Dios es un pensamiento edificante; es edificante que lo estemos siempre. Su poder de edificación se muestra doblemente, primero porque pone término a la duda y alivia la inquietud de la duda, y además porque alienta tu obrar” (SKS 3, 330 / OO II, 314).

⁹⁶ Bellinger, C., *op. cit.*, p. 64.

una teoría ética, teoría que el Juez no está interesado en realizar, y remarcando el carácter personal e inaccesible de la intención de su interlocutor. Inaccesibilidad también presente en la relación vertical que supone ese ponerse “ante Dios” (*for Gud*). En otras palabras, asumirse como libre, es también hacerse consciente de la angustia y su pasaje a la desesperación, es decir asumir la posibilidad del pecado.

No detengas el vuelo de tu alma, no malogres lo mejor de ti, no abrumes tu espíritu con deseos a medias y pensamientos a medias. Pregúntate y sigue preguntándote hasta hallar la respuesta, pues uno puede haber conocido y reconocido una cosa muchas veces, pero sólo la profunda conmoción interior, sólo la indecible agitación del corazón te da la seguridad de que aquello que conociste te pertenece, que ningún poder habrá de quitarlo; pues sólo la verdad que edifica es verdad para ti.⁹⁷

El Juez le confiere a **A** una serie de consejos, propios de un contexto específico en los que se encuentra su joven amigo. Recordemos que las cartas se sostienen en el tiempo, en un ida y vuelta entre ambos. La formulación no es filosófica, aunque bien el Juez puede sostener una disquisición del tipo filosófica, sino que su carácter es más bien personal. La carta va dirigida al joven esteta reflexivo **A**, y sólo a él.⁹⁸

⁹⁷ SKS 3, 332/ OO II, 315-316.

⁹⁸ “El Juez Guillermo simpatiza con el joven porque él mismo ha experimentado desesperación, pero ahora es un hombre feliz con familia y carrera. Aconseja al joven que elija lo ético, la elección de elegir entre el bien y el mal, porque al hacer esto, el ser auténtico del joven comenzará a surgir. Llegará a ser capaz de dirigir su vida a propósito como una tarea dentro de categorías éticas en lugar de ser dirigido por sus impulsos. Se aconseja al joven esteta que comience su elección a través de la elección inicial de la desesperación; es decir, en lugar de intentar escapar de su condición, debe enfrentarla, desesperarse o arrepentirse del ser que es, en el sentido de que define su estilo de vida actual como no bueno, y optar por una continuidad auténtica de personalidad.” (Watkin, J., “Judge William, A Christian?”, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, p. 119).

...el Juez no está en el negocio de ofrecer teorías generales y no es un filósofo a tiempo completo. Tal vez le aconsejaría a otro amigo que atienda más a los requisitos del deber cívico, o que sea más consciente de sí mismo. Quizás la autoelección no sea una opción viable para una persona que no tiene un cierto grado de autorreflexión, por lo que no se puede recomendar en todos los casos. Pero el juez sin duda ha evaluado a su amigo correctamente. Podemos confiar en que su consejo de que A se elija a sí mismo en lugar de saber más sobre sí mismo es apropiado.⁹⁹

Sin embargo, si tomamos en general la correspondencia que **B** dirige a **A**, vemos que ésta es un compendio de consejos acerca de cómo vivir una vida auténtica, sostenidos en el requerimiento de adquirirse a sí mismo, para poder asumir elecciones concretas, en situaciones propias de la vida burguesa y con un sentido profundamente privado, asumiendo una *ética de la intención*. De hecho, según el Juez, este esteta está vacío, su existencia carece de valor moral interno. Como Kant podría decir, cualquiera sea el comportamiento externo que pueda mostrar, cualquier acto que pueda estar de acuerdo con un código moral, sin embargo, si no actúa desde una posición o fuente moral propia, o dirigida desde su fundamento, sus acciones carecerán de un valor humano específico.¹⁰⁰ Aquí tomamos la distinción weberiana de la ética de la convicción (principios) y la ética de la responsabilidad.¹⁰¹ Una ética de la intención, debe tomar en cuenta los principios que

⁹⁹ Mooney, E., *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 7.

¹⁰¹ “Quien quiere obrar conforme a la moral del Evangelio debe abstenerse de participar en una huelga, que es una forma de coacción, e ingresar en un sindicato amarillo. Y, sobre todo, debe abstenerse de hablar de “revolución”. Pues esa ética no enseña, ni mucho menos, que la única guerra legítima sea precisamente la guerra civil... No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción.” (Weber, M., “La política como profesión”, en *El trabajo intelectual como profesión*, trad. Adan Kovacsics Meszaros, Barcelona, Bruguera, 1983, pp. 22-23).

orientan la acción y no el fin de la misma. Y en este sentido, la ética que el Juez propone es intimista e individual, y no pretende producir un cambio externo al propio individuo, sino más bien que la transformación pretendida se debe dar en el propio individuo y en su modo de relacionarse con eso externo que es su mundo privado.¹⁰² Es por este motivo que las acciones concretas que realiza un sujeto pueden ser *vistas y juzgadas*, solamente por él mismo, ya que es el único que puede saber las intenciones que orientan su voluntad. Esto resulta problemático, si además sumamos a la ecuación de la responsabilidad ética el arrepentimiento que la esfera de lo ético impone. El arrepentimiento se enreda constantemente a sí mismo, pues si fuera lo más elevado, lo único para el hombre, el factor de su salvación, entonces se introduciría nuevamente en una dialéctica acerca de si es lo suficientemente profundo.¹⁰³ Por lo que desde una perspectiva ética, de la interioridad, lo máximo que se puede hacer es incurrir en pecado y arrepentirse por ello, pero “en tal caso, no podría realmente llegar a actuar, pues debo arrepentirme...¹⁰⁴ un nudo semejante únicamente puede desatarse a través de la religión...¹⁰⁵

Mediante la utilización de una fenomenología de la interioridad, en *OO*, se presentan dos concepciones de vida distintas,¹⁰⁶ la estética, que sólo puede ser reconfigurada mediante

¹⁰² “El problema de Weber consiste, justamente, en poder establecer una síntesis entre ambas éticas que permita superar las limitaciones que presenta cada una de ellas pensadas unilateralmente. Mientras que la ética de la responsabilidad puede convertirse en una excusa para renunciar a las convicciones, y por ese motivo, no es efectiva si no está puesta al servicio de una causa, la ética de la convicción debe enfrentar el siguiente problema: las buenas intenciones no son suficientes para obrar políticamente, puesto que lo bueno no produce siempre el bien” (Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003, p. 186).

¹⁰³ JJ: 123 / *Diarios*, IV A 116: 54.

¹⁰⁴ JJ: 119 / *Diarios*, IV A 112: 51.

¹⁰⁵ JJ: 120 / *Diarios*, IV A 113: 52.

¹⁰⁶ “Una ojeada somera a los papeles encontrados me mostró enseguida que constituían dos grupos, cuya diversidad se hacía notar también en lo externo. Uno de ellos estaba escrito en una suerte de papel postal de vitela, en cuartillas, con un margen bastante ancho. La caligrafía era legible, de vez en cuando incluso pulcra, garabateada en algunos lugares. El otro estaba escrito en pliegos de papel de pagos en columnas separadas de a dos, como se escriben los documentos notariales u otros por el estilo. La caligrafía era nítida, algo prolija, uniforme y regular... El contenido también mostró bien pronto ser diferente; una parte contenía una multitud de tratados estéticos de mayor o menor envergadura; la otra consistía en dos amplias disquisiciones y una más corta, todas de contenido ético, o eso parecía, en forma epistolar” (SKS 2, 15 / *OO I*, 32).

el bautismo de la personalidad, y la ética que se encuentra en un estadio en el que ya se ha realizado la decisión.

...Si presta atención al Juez, el esteta debe despojar de estos canales (de recepción y expresión) su brillo de sofisticada indiferencia. No es ésta o aquella política u opinión, ni éste o aquel acto público específico, lo que debe modificarse o alterarse. En cambio, debe elegir, es decir, adquirir, el marco moral o el yo que modulará toda su recepción y expresión de la experiencia, dando un molde moral a todo lo que se encuentre dentro de ese marco o canal.¹⁰⁷

El diagnóstico que **B** realiza acerca de **A** no debe considerarse como un imperativo, ni siquiera como una enseñanza, en el sentido escolar, sino más bien como un consejo, en sentido demostrativo, y, en última instancia socrático. La cuestión de la educación aparece como un punto clave para tener en cuenta la posición del Juez, y para comprender el paso que se corre desde una posición externa, esto es, un amigo que le indica a otro mediante su propia vida, la dirección correcta para eliminar sus pesares y relaciones inauténticas en su vida,¹⁰⁸ a una posición puramente interna, que puede realizarse sólo si el individuo se ha hecho con su libertad, y esto es la angustia como educadora, de la que Haufniensis habla en el *CA*. Guillermo denomina al *bautismo de la voluntad*, que se recibe cuando se alcanza lo ético, Mooney, lo define en los siguientes términos:

¹⁰⁷ Mooney, E., *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁸ Para poder hacer uso de la libertad se requiere que la decisión sea educada, para que el individuo “sepa” elegir y pueda constituirse a sí mismo. Sin embargo, en tanto es el propio individuo el que debe realizar la elección, ésta es algo interno, y la ayuda de otros es sólo una ocasión, en la que se insinúa la causa de la desesperación como tal, en tanto aquel que aún no se ha constituido como personalidad no sabe que es un desesperado, aunque efectivamente lo sea.

...adquirir un yo es adquirir estándares, ideales o valores que luego operan de manera similar a Kant como categorías a priori de comprensión moral... Elegir lo ético, en opinión del juez, es adquirir una estructura que en adelante enmarque todo el material experiencial relevante, proyectando la experiencia en su propia forma moral y aspiracional.¹⁰⁹

Aunque cabe destacar que la estructura de la que nos habla Mooney, debería definirse más como una condición necesaria para el reconocimiento de elecciones posteriores, que como una estructura categorial. En este punto, el concepto de elección de la personalidad, no se corresponde a una estructura fija, ni en el Juez ni en Kant. Las características de este bautismo, están definidas en el acto electivo del sí mismo, dado en un momento o instante específico en la vida del individuo. Un individuo que es propiamente reflexivo, y tiene la capacidad y las condiciones de posibilidad para notar la exigencia existencial de elegir. Una vez realizada la elección, el individuo en el estadio ético, además de hacerse consciente del bien y del mal, es también, capaz de articular aquello que realizaba en el pasado y hacerse responsable, vislumbrando así, una preocupación por la historia.¹¹⁰ Si bien esta situación se plantea en *OO*, consideramos que el pseudónimo *Haufniensis*, en *CA*, es quién tematiza la dimensión histórica de un modo concreto, ya no, como lo hace el Juez, desde un planteo estructural, sino a partir del hecho histórico, que es la irrupción del pecado en el mundo. García Pavón argumenta que se puede extraer de las cartas de Guillermo la idea de una ética del tiempo, una ética del porvenir, en donde la solidaridad consiste en darse y darle tiempo al otro para que devenga ese sí mismo que se revelará en el venir, que permita la propia elección

¹⁰⁹*Ibidem.*, p. 10.

¹¹⁰ “Existe una brecha inevitable entre lo que el ser moral requiere de sí mismo y cuáles son su desempeño y sus motivos reales. Reconocer la desesperación es reconocer esta brecha. El yo éticamente maduro sabe que no es perfecto ni en intención ni en realización, aunque acertadamente apunta a ambos. Reconoce la complicidad en los actos e intenciones que ocurrieron antes de su madurez, e incluso en su pasado familiar o comunitario. Puede hacerse responsable de los estados de cosas en los que no participó” (*Ibidem*, p. 30).

de sí.¹¹¹ El Juez de algún modo ama a su interlocutor y pretende ponerlo en la situación de que se dé tiempo, no cronológico, sino como ámbito... es decir como libertad..., y agrega que el Juez prepara a **A**, para que el tiempo acontezca como posibilidad de eternidad, cuestión que Haufniensis recoge en el *CA*.

La dimensión histórico-temporal aparece en *OO* bajo el sentido que cobra la responsabilidad, y la incorporación a lo universal, mediante la irrupción de la elección de sí mismo. El Juez entiende que para poder realizar una elección se requiere ser un *hombre universal*, es decir, que su personalidad se incorpore a lo temporal y así a lo universal (mediante elecciones o juicios morales posteriores a la elección absoluta). La temática del tiempo se hace visible en los escritos de **A**, en los que el pseudónimo estético expresa su relación “conflictiva” con lo temporal. Al no haberse constituido aún como un yo, el individuo de la vida estética no puede hacerse en el tiempo, en otras palabras no ha nacido aún al mundo. La relación temporal en tanto incorporación de una historia en pasado, presente y futuro, sólo puede ser dada en la vida ética, reconfigurando la relación con el mundo, superando la lógica del entretenimiento (*nydelse*) propuesta por la vida estética, para superar el tedio que le produce no poder sostener un continuo en su existencia.

El individuo que se constituye como un yo, pues ha asumido lo ético en su vida, puede y debe unificarse con la comunidad moral, dado que se ha elegido, en primer lugar, situado en un contexto histórico-social específico, de ahí que tenga como *tarea* hacer suya la propia historia. Sólo se logra obtener continuidad en la existencia apropiándose de la propia historia, pero ésta no debe ser entendida como la sumatoria de actos individuales, sino como la historia junto a la de otros seres humanos, tanto de los vivos como de los muertos. Es decir, la continuidad implica la comprensión del tiempo. Asumir la responsabilidad, como un acto

¹¹¹ García Pavón, R., “La Responsabilidad ética del tiempo en Sören Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad”, en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 7, Nº 14, 2015, pp 11-30, pp. 14-15

de libertad, implica ser y comprender la responsabilidad histórica de los actos. Sin embargo, dentro de la que consideramos el inicio de una teoría de la subjetividad, este aspecto histórico, aún está anclado en el individuo, por lo tanto es prescriptivo, en el sentido que lo propiamente histórico y temporal, se iniciará, recién, con la irrupción del pecado.

Si bien en *OO* la dimensión temporal se despierta mediante la irrupción de la elección, y con ella se asume la desesperación, no hay aún una teoría al respecto. El individuo que no se determina en la ética, luego de que esta se ha presentado, es propiamente un pecador. Una vez introducida la ética, se quiera o no la vida se transfigura, dejando la alternativa como necesaria. Aquel que no la asume es definido como un desesperado, por lo cual lo sepa o no, su relación con lo sensible pasa de expresiones estéticas a una de la esfera religiosa. Una vez que se presenta el instante de la elección la personalidad se ve configurada se tenga consciencia de ello o no. Por lo cual es mejor asumir lo ético e incorporarlo a la vida dándole de este modo unidad al yo, que negarse a ello y dejar que la elección la haga *alguien más*, es decir, que se pierda la posibilidad de trascender lo inmediato y caer en la desesperación. Esta cuestión abre aguas entre la conciencia antigua y pagana, y la época cristiana, dado que los antiguos desconocían el pecado, por cuestiones históricas, pero el individuo moderno no puede desentenderse de este hecho histórico.

La dimensión electiva de la personalidad

*Aquel que dice A también debe decir B.
Sin embargo, eso no siempre es el caso en la vida.
Kierkegaard III B 187:3*

*O lo uno o lo otro. He aquí un talismán
con el cual puede aniquilarse al mundo entero.
Kierkegaard III B 179:27*

El Juez exclama: elígete a ti mismo, plantea un *aut-aut*, un antes y un después. Dado que esta es una cuestión decisiva, puede llevar a equívocos frente a lo que llamarías propiamente elegir y lo que denominamos deliberar. La elección hace referencia y tiene estrecha relación con aquel que elige, es decir es interior y se relaciona con la conciencia que toma el individuo:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no se elige, se atrofia y se consume. Por un instante puede ser, o puede parecer, que hay que elegir entre cosas que están fuera de quien elige, que éste no guarda relación alguna con ellas, que puede mantenerse indiferente frente a ellas... En ello se advierte que el impulso interior de la personalidad no tiene tiempo para experimentos, que se precipita siempre hacia adelante...¹¹²

¹¹² SKS 3, 160-161 / OO II, 154.

Más la deliberación se relaciona con una decisión posterior y tiene que ver con decisiones externas, de aquí que la *elección* no tenga contenido más que la propia libertad, y las *decisiones* posteriores, tengan criterios éticos religiosos definidos como puede ser decidirse por el matrimonio:

La decisión del matrimonio es una decisión (*beslutning*) positiva...la decisión más positiva de todas; el contraste también es una decisión, que decide no cumplir esa tarea. Para aquel que no sólo permanece al margen del matrimonio, sino que por añadidura permanece al margen de la decisión, la travesía de la vida es trabajo perdido.¹¹³

La elección de la personalidad se da en el *instante* (*Øieblikket*), es decir, cuando el individuo ha adquirido la suficiente reflexión que le otorga la conciencia de “girar el timón”¹¹⁴ y logra dar unidad a lo diverso, es decir se nace al mundo, pues si se elige ser un sí mismo se da inicio al yo concreto y con él, también se da inicio a la libertad. David Kangas, explica que Kierkegaard se niega a postular algo así como un origen radical o “comienzo absoluto”. La cuestión de la trascendencia surge en términos de una cierta anterioridad, frente a un comienzo que no se puede identificar con el autopoicionamiento, un comienzo que no es un fundamento, sino un no-fundamento (*Af grund*). “Lo que trasciende la autoconciencia no es lo que se opone a él, sino lo que le precede. A través de paradoja tras paradoja, los primeros textos de Kierkegaard muestran un movimiento hacia lo radicalmente anterior, lo irrecuperable.”¹¹⁵ El instante es el nombre de un comienzo que no se puede interiorizar, apropiar, recordar, representar, poseer, ya que esta autoconciencia se produce en un “salto”,

¹¹³ SKS 6, 101.

¹¹⁴ SKS 3, 161 / OO II, 154.

¹¹⁵Kangas, D., *Kierkegaard 's Instant. On Beginning*, USA, Indiana University Press, 2007, p. 4.

que no se produce por medio de mediaciones. El evento a través del cual la autoconciencia se habilita primero como presencia, es decir un instante en el que la experiencia se hace presente, ya sea esencialmente demasiado pronto o demasiado tarde.

Siempre que uno diga “y antes de que me diera cuenta”, o “y luego de repente” habrá sentido los efectos residuales (“rastros”) del instante. Frente al instante, los primeros textos de Kierkegaard se muestran capaces de pensar la realidad de otra forma que no sea según una lógica de presencia. Una “metafísica” del nacimiento deconstruye una metafísica del sujeto-como fundamento. El instante no es obra de la autoconciencia; tampoco es meramente una abstracción, como pensaba la mayor parte de la tradición, incluido Hegel.¹¹⁶

Más bien es el evento preeminentemente real a través del cual se abre la autoconciencia, o en primer lugar nace, una y otra vez. Nada es más concreto que el instante, pero por eso mismo la tradición filosófica, en la medida en que ha cedido prioridad a lo que el instante permite, es decir, el presente, lo ha oscurecido o incluso pasado por alto. Así, los textos de Kierkegaard dirigen la atención crítica al instante del comienzo, permaneciendo siempre antes de la presencia como su condición, y el comienzo como postulado o re-presentado para el pensamiento. Entonces lo que cae siempre antes o después de la presencia, el instante, no puede nombrarse sino a través de algún tipo de ruptura. Los textos de Kierkegaard vuelven una y otra vez al instante a modo de esclarecimiento de ciertos fenómenos asociados con el desgarramiento de la conciencia de la presencia significativa: fenómenos como el aburrimiento, la melancolía, la ansiedad, la desesperación. Kierkegaard

¹¹⁶*Ibidem*, p. 6.

interpreta estos fenómenos de una manera filosóficamente radical, como la revelación de una realidad reprimida dentro del idealismo.¹¹⁷

Por este motivo la elección es una expresión de lo ético, ya que la elección estética no vincula a un sujeto con lo que elige de modo auténtico, sino que por ser una decisión inmediata, no hace sino perderse en la multiplicidad, y por tanto no es una elección, sino una vacilación. De hecho, la elección no tiene contenido alguno, no se trata de elegir entre esto o aquello, sino más bien se relaciona con el *pathos* existencial, es decir con la interioridad de la personalidad que puja por penetrar en la existencia y transfigurar la totalidad de la vida. En este sentido la elección sólo puede ser ética en tanto es absoluta y tiene como intención que la unidad del yo se incorpore a lo universal.

La única alternativa absoluta es la elección entre el bien y el mal, y ésta es absolutamente ética... El que quiere definir éticamente su tarea en la vida, por lo general, no tiene mucho que elegir; el acto de la elección, en cambio, significa para él mucho más... la elección no se trata de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige... Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia... esa unción suprema, no la alcanza jamás aquel que elige de manera meramente estética.¹¹⁸

Jon Stewart argumenta que si bien los especialistas concuerdan en que Hegel no “aparece” en *OO*, o si lo hace es para ser criticado, toda la obra se inscribe dentro del debate hegeliano de la mediación. Stewart asume que esto se evidencia en el título de la obra, es

¹¹⁷*Idem.*

¹¹⁸ SKS 3, 163-164 / *OO II*, 156-157.

decir en *O lo uno o lo otro*, y sobre todo en los títulos de las cartas del Juez Guillermo.¹¹⁹ Sin embargo, consideramos que esto se debe a una cuestión de lenguaje epocal propio de la formación de Kierkegaard, dentro del *mundo hegeliano*. Esto no implica que el foco deba ponerse en el título, ya que como el mismo Stewart entiende la mediación se resuelve de otro modo, es decir por medio del concepto de reconfiguración de la vida que no se escoge. El especialista sostiene, tomando las palabras de Víctor Eremita, que tener que elegir entre lo uno o lo otro nos posiciona en una elección rotunda entre dos formas clausuradas de vida, evitando de este modo caer en mediaciones. Consideramos que debemos centrarnos en el instante en que se elige, es decir en la elección como tal, como lo propone el Juez en el cuerpo de las cartas, y no en el *aut-aut*, ya que pese a la discusión acerca de si utiliza o no la ley del tercero excluido, la cuestión tiene que ver con la *elección*¹²⁰ como acontecimiento o *factum*, y no con el posicionarse de un lado o el otro de la disyunción, porque de hecho el único contenido de la elección es la libertad.

...se presentan dos posiciones, que representan puntos de vista fundamentalmente opuestos. Parecen resistir toda mediación y requieren del lector una elección absoluta. La expresión, “o / o”, pretende indicar que se debe adoptar una opinión u otra, pero no ambas... Víctor Eremita confirma esto en el prefacio: “Los documentos de A contienen una multiplicidad de enfoques para una visión estética de la vida... Cuando permití que mi alma se viera influenciada por este pensamiento, se me hizo evidente que podía dejar

¹¹⁹ Cfr. Stewart, J., *Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹²⁰ “La elección de lo eterno es la clave de la ética. La defensa de las normas concretas de conducta es subordinada a esta elección eterna de lo eterno. De este modo, por ejemplo, si el matrimonio es una institución ética es porque en ella se encarna esta decisión con valor eterno. De aquí que se entienda también la insistencia de Wilhelm en que la existencia ética no consiste necesariamente en una elección entre el bien o el mal sino en el mismo hecho de elegir pues quien elige ya reconoce que existe un bien y un mal y, por lo mismo, ya ha entrado en el estadio ético, aunque su opción en lo concreto haya podido ser éticamente incorrecta” (Olivares-Bögeskov, B., *op. cit.*, pp. 180-181).

que me guiara para determinar el título. El título que he elegido expresa precisamente esto”. Además, las dos vistas sostienen una posición estática, y la dicotomía nunca se resuelve: “estos documentos no llegan a ninguna conclusión”. Por lo tanto, está claro que la expresión “o / o” pretende representar la oposición de los puntos de vista del esteta y el juez Guillermo... Al rastrear la formulación “o / o” hasta Hegel, no pretendo sugerir que sea la única fuente posible, sino que fue una de las más importantes para Kierkegaard y las obras contemporáneas a las que estaba reaccionando.¹²¹

Tomando en cuenta el contenido de *OO*, podríamos pensar que, Víctor Eremita, quien eligió el título de la compilación, comprendió la importancia del *aut-aut* que expresa el Juez, poniendo, en cierto modo, la visión ética de la existencia por encima de la estética. Sin embargo, el editor aclara que no hay una definición en la “contienda” de estas dos concepciones distintas de la vida, y se pregunta quién habrá convencido a quién, como si se tratase de un ida y vuelta en el que dos “personalidades determinadas”¹²² se aconsejan, mediante ejemplos de vida, cuál es la vida que vale la pena ser vivida.

¿Esto quiere decir que el Juez rechaza el socrático “conócete a ti mismo”? La respuesta es no. Más bien, gracias a esa elección disruptiva de la personalidad, el individuo puede conocer sus posteriores elecciones y configuraciones morales y volitivas. La elección que el Juez tiene en mente, el bautismo de la voluntad, no es moral, sino que establece las condiciones para que cualquier moral sea posible, es decir, la elección permite volverse responsable de los propios actos.

¹²¹ Stewart, J., *op. cit.*, p 185.

¹²² SKS 2, 21 / OO I, 38.

La elección del propio yo le otorga unidad a la existencia, continuidad en el tiempo y una tarea, la de la individuación. Es cierto que solamente el individuo es responsable de sus actos, pero no lo es menos el hecho de que para serlo se vea obligado a realizar una suerte de autoexamen. El autoexamen heredado del socratismo supone la incorporación de un elemento...el pecado. La conciencia de la culpa vuelve ambigua la autocomprensión del individuo. Esta ambigüedad, determinada por la libertad, es lo que le produce angustia.¹²³

Aunque, a pesar de que en esta interpretación que hace Víctor Eremita, pareciera que la elección, por una u otra concepción vital es, precisamente, una elección sin consecuencias, es decir, que podríamos no elegir la opción ética, y seguir con la existencia estética, lo cual es cierto, desentenderse, y no optar por constituirse un yo auténtico, complica todo aún más, ya que lo que se pierde es más que una simple opción, se pierde al propio yo, es decir se renuncia a la libertad. El momento de la elección, no puede ser evadido dado que ésta irrumpe y no escuchar la llamada de la elección, supone perderse infinitamente.

El *instante* en el que se da inicio a la personalidad, introduce la conciencia temporal, por lo tanto, también introduce la noción de pecado, ya que pasado el instante de la elección pueden suceder tres cosas: (1) la primera es elegir la vida ética, por lo cual se asumen la voluntad y la posibilidad; (2) la segunda es perder el instante y no elegir en absoluto, con lo cual se corre el riesgo que alguien más lo haga por nosotros; y (3) la tercera es no elegir la ética y continuar por la vía estética, en ese caso se elige la desesperación, ya que lo que se elige una vez que la elección ética es presentada no es la vida estética propiamente dicha, ya que de algún modo la conciencia y por tanto la sensibilidad ya se vieron transfiguradas. Haga

¹²³ Dip, P., *Kierkegaard*, Buenos Aires, Galerna, 2018, p. 40.

lo que hagas te arrepentirás, advierte el Juez, sea como sea una vez que lo ético fue mostrado nada volverá a ser como fue.

En *Historia de la ética*¹²⁴ MacIntyre presenta a Kierkegaard como un filósofo de la “elección radical”, que se imagina que los individuos modernos adoptan diversas formas de vivir a través de actos arbitrarios de toma de decisiones que no se pueden defender racionalmente. MacIntyre acusa a Kierkegaard de irracionalista para sostener la tesis de que en todo caso podría decirse: que la modernidad carece de recursos morales por haberse alejado de la racionalidad y asume que el danés es la culminación de la moralidad moderna que al intentar centrar lo ético en la racionalidad individual ha caído en el irracionalismo. De ese modo busca reivindicar la moralidad de la virtud antigua¹²⁵, aristotélica, mostrando que en última instancia la ética que Kierkegaard propone es atar al individuo a principios que resultan imposibles de concretar.

Entendemos que lo que el Juez propone con la elección no es una teoría ética de la irracionalidad frente al bien o al mal, sino más bien, la configuración de un bautismo de la voluntad, que es previo, y condicionante para que las elecciones éticas puedan llevarse a cabo, y por eso mismo, sean plausibles de atribuirse como acto responsable. Yendo aún más profundo, consideramos que la interpretación de MacIntyre no es apropiada, ya que de lo que se trata es de una teoría ética. La propuesta del Juez, siquiera pretenda ser una teoría ética, sino más bien, el comienzo de una teoría de la subjetividad, que a fin de cuentas, como inicio, tampoco es una teoría propiamente dicha.

¹²⁴ Cfr. MacIntyre, A., *Una historia de la ética*. Barcelona, Paidós, 2015.

¹²⁵ “Según MacIntyre este *proyecto ilustrado* de justificar la moralidad falló... tiene algo de irónico porque se basa en una autoconciencia característica de la modernidad acerca de la historia y el cambio conceptual... ve el paradigma de un encuentro fructífero entre dos tradiciones (la aristotélica y la agustiniana). Mas esta reconstrucción del tomismo cuasi hegeliana, típicamente histórica, no parece ser igual que el punto de vista del propio Santo Tomás...” (Rudd, A., “Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard”, en Davenport, J., Rudd, A., (edit.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essay on Freedom, Narrative and Virtue*, 2001, pp. 131-150. Traducción en Vázquez del Mercado, A., *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México, Universidad Iberoamericana, 2016., pp. 38-39).

El individuo kantiano encuentra la prueba de sus máximas en la prueba objetiva del imperativo categórico, y el individuo hegeliano encuentra sus criterios en las normas de una sociedad libre y racional. La doctrina fundamental de Sören Kierkegaard indica no sólo que no hay pruebas objetivas genuinas en la moralidad, sino que las doctrinas que afirman su existencia funcionan como medios para ocultar el hecho de que nuestras normas morales son, y sólo pueden ser, elegidas. El individuo se da a sí mismo sus preceptos morales en un sentido mucho más fuerte que el individuo kantiano, pues la unificación y autoridad que tienen provienen del hecho de que él ha elegido expresarlos.¹²⁶

Podría argumentarse que MacIntyre está en lo cierto cuando afirma que no se trata de una elección del tipo ético, cuando el Juez interpela a **A** a *elegirse*, pero según nuestra interpretación, no es cierto que la elección surja de la nada, al estilo de una elección irracional. Dado que, en primer lugar, el individuo que elige, debe tener un grado reflexivo y comprensivo para poder realizar dicha elección, cuestión que queda clara en los escritos de **A**, además que el contenido de la elección está dado por el propio individuo estético. Esta comprensión de que “algo no anda bien”, podemos apreciarla en las manifestaciones o sintomatologías que va presentando el individuo, que pueden ir desde el tedio, la angustia o la desesperación. Por otro lado, la elección no tiene un *sentido moral* menor que en Kant, como lo interpreta MacIntyre, ya que en ambos pensadores, las condiciones de posibilidad para las posteriores elecciones, que sí son del tipo ético, se asientan sobre la base de una condición previa dada por asumirse como una personalidad capaz de poder articular su relación existencial con el mundo.

¹²⁶ MacIntyre, A., *op. cit.*, p. 233.

En este sentido, podemos afirmar que MacIntyre está en lo cierto cuando afirma que la elección de la que nos habla el Juez, es un criterio base, y que el concepto de elección dinamitaría la búsqueda ilustrada de una base racional para la ética. Sin embargo, es evidente que articulando con la *teoría de la libertad* kantiana, esa “base racional”, de la que nos habla MacIntyre, se correría del eje racionalista, no para pasar al irracionalismo, sino para dirigirse al existencialismo, ya que la elección no surge de la nada, sino que se asienta en la libertad.¹²⁷ MacIntyre interpreta que, por ejemplo, la elección entre lo ético y lo estético no es una elección informada por ningún criterio, sino más bien que la elección, en sí misma es la que cuenta como criterio del sujeto, es decir que uno decide o elige bajo qué calificaciones (a través de qué criterios) hace juicios y administra su vida, de modo que la elección continúa estando presente donde sea que se empleen esos criterios. Siguiendo esta interpretación de la elección realizada por MacIntyre, deberíamos aceptar como consecuencia que, antes de la elección de lo ético, una persona no podría tener ninguna relación con las categorías éticas. Dicho de otro modo, es sólo posterior a esa elección que el tipo de consideraciones que motivan y estructuran la vida ética ganan algún tipo de sentido en la conciencia del seleccionador. Efectivamente, MacIntyre, atribuye a Guillermo la noción de que uno podría simplemente elegir “de la nada” para “jugar un juego diferente”. Interpretada así, la elección, es esencialmente irracional, y la elevación de tal noción de elección al centro de la ética constituye el epitafio de la búsqueda de la Ilustración de una base racional para la ética.¹²⁸

Sin embargo, es inevitable repasar los pasajes que MacIntyre dedica a Kierkegaard y notar una apresurada conclusión, sobre todo si tomamos en cuenta que la acusación acerca de

¹²⁷ “...según la ética kantiana *existencial*, la moralidad es sobre lo que las personas humanas reales deben elegir y hacer (lo obligatorio), lo que no debemos elegir y hacer (lo inadmisibles), y lo que es aceptable para nosotros elegir y hacer incluso si no es obligatorio (lo permitido). Lo que debemos elegir y hacer es nuestro deber” (Hanna, R., *op. cit.*, p. 5).

¹²⁸ Lillegard, N., “Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaard 's Ethics”, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, p. 87.

la irracionalidad está básicamente fundamentada en *OO*, es decir en la elección de la personalidad a la que el Juez Guillermo invoca. Como indicamos, es precisamente paradójico que sea esa obra la que determine, para MacIntyre, la intencionalidad irracionalista de la elección ética, cuando la obra no es un compendio ético, sino, si se quiere, pre ético, es decir que opera como condición o fundamento de una racionalidad coherente con la unidad del yo.

Varios comentaristas se han abocado a la tarea de confrontar a MacIntyre, A. Rudd¹²⁹ por ejemplo, considera que el filósofo ha cometido un *error interpretativo* en el caso del pensamiento del danés, y una ironía con referencia a su propio pensamiento, ya que la intención de Kierkegaard al igual que la de MacIntyre, “no era un sistema de reglas morales consideradas en abstracto... le preocupaba el desarrollo de los rasgos de carácter a largo plazo, pero también las virtudes y los vicios...”¹³⁰ Como ya lo indicamos, Kierkegaard no se opone a la racionalidad, sino que lo que busca es la comprensión de la racionalidad ética, mediante la elección.

La idea de que podríamos adoptar lo ético haciendo una elección que nosotros mismos reconocemos como arbitraria es absurda; la noción de arbitrariedad es en sí misma estética y, por tanto, inconmensurable con una postura ética... Esto está mal; es un error lógico o conceptual, un malentendido del concepto de lo ético.¹³¹

Rudd aclara que lo que el Juez Guillermo indica es una tarea de cultivación de nuestras virtudes mediante la coherencia y el significado de nuestras vidas.¹³² En este sentido la postura del ético está lejos de ser irracional, pero podría interpretarse que el individuo que

¹²⁹ Cfr. Rudd, A., *op, cit.*

¹³⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹³¹ *Ibidem*, p. 43.

¹³² *Ibidem*, p. 46.

opta por la vida estética una vez que la ética se le ha presentado, sí puede decidir dirigir su voluntad sobre bases irracionales, en tanto no es un individuo propiamente dicho, sino un desesperado. Este punto también es dejado de lado por MacIntyre, ya que el problema que identifica no se encuentra en el estadio ético, sino en una voluntad orientada inmediatamente a relacionarse con el mundo, sin seguir, utilizando terminología kantiana, la cual aplica perfectamente con lo indicado por Kant, su máxima fundamento, es decir no constituirse como una personalidad ética, sino por una máxima de segundo orden.

Otra interpretación que confrontamos es la realizada por Peck¹³³, quien afirma que las normas fundamentales de la ética kierkegaardiana difieren absolutamente del imperativo categórico de Kant, ya que incluyen sobre todo el requisito de la individuación personal, es decir, la exigencia del paso de la esfera estética de la existencia a lo ético mediante la elección de un modo concreto de ser que define al *yo*. Según esta interpretación, tener que apropiarse de la personalidad como una auto-elección pareciese ser el punto de inflexión que tiende a superar los límites que la ética kantiana, tradicionalmente entendida, supone. Sin embargo, en este punto es clave concentrarnos en el concepto de *arbitrio* introducido por Kant en la *Religión dentro de los meros límites de la Razón (RGV)*.

El aspecto clave de la descripción de Kant de las predisposiciones es, sin embargo, la predisposición a la personalidad, que es la capacidad de ser motivada por el respeto a la ley. Como es en virtud de esta capacidad que somos agentes morales, capaces de bien o de mal, cabe destacar que Kant considera esto como una predisposición separada, distinta de la predisposición a la humanidad. Al hacerlo, afirma que nuestro estado como

¹³³ Cfr. Peck, W., *On Autonomy: The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Ph. D. Dissertation, Connecticut, Yale University, 1974.

personas en el sentido pleno, es decir, como agentes morales, no puede derivarse de nuestro estado como animales racionales.¹³⁴

La afirmación es, que para ser responsable y, por lo tanto, para ser bueno o malo, es necesario reconocer que la ley moral hace válidas las reclamaciones. Dado que un ser que carece de este reconocimiento o respeto, no sería moralmente responsable, difícilmente podría decirse que tal ser tenga una voluntad diabólica. Por el contrario, tal individuo tendría que ser considerado como un producto desafortunado de la naturaleza, sin la característica definitoria de la personalidad. El problema del mal que Kant discute no es el de cómo puede haber acciones que son contrarias a la ley moral, sino más bien de cómo un individuo puede estar fundamentalmente dispuesto a producir acciones no morales cuando se lo coloca en circunstancias apropiadas.

Kant sostuvo que el carácter moral de un agente es fundamentalmente unitario. Las acciones son informadas por las máximas (es decir, los principios subjetivos de conducta) y las máximas de orden inferior están informadas por las máximas de orden superior, todas dispuestas bajo una única máxima (postulada), la disposición moral fundamental del individuo.¹³⁵

Tomando como referencia la *Crítica de la Razón Pura (KrV)*, podría decirse que la *Willkühr* es la que le da unidad a la multiplicidad de máximas de menor jerarquía que se van presentando en el mundo real, y reclaman una acción.

¹³⁴ Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 142.

¹³⁵ Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 57.

Willkühr, después de todo, es la facultad o el poder de elección, y la elección, para Kant, implica no sólo acciones particulares sino también máximas... Presumiblemente, la principal motivación de Kant para introducir esta distinción en su explicación de la agencia racional es aclarar su concepción de la voluntad como autodeterminante y, en última instancia, como autónoma...presupone una cierta dualidad de función dentro de la voluntad, y la distinción *Wille-Willkühr* proporciona justo lo que se requiere para articular esta dualidad dentro de la unidad. Por lo tanto, es *Wille* en el sentido estricto el que proporciona la norma y *Willkühr* la que elige a la luz de esta norma...¹³⁶

La *Wille* se refiere a las máximas de segundo orden que la personalidad elige seguir según su libertad. Esta distinción que realiza el prusiano es importante para comprender la diferencia entre libertad, entendida como arbitrio, y libre albedrío, ya que este último sólo sería posible como una máxima subordinada al fundamento de la elección que es la personalidad. La *Wille* como norma sólo puede ser escogida debido a la *Willkühr*, es decir la constitución de la personalidad capaz de elegir entre el bien o el mal. Para Kant, la vida moral no comienza en la inocencia sino en la lucha contra la maldad, es por eso que en *RGV*, insiste en que la búsqueda de la virtud implica no sólo un “cambio de prácticas” (*Sitten*) sino también un “cambio de corazón”, es decir, una revolución o cambio radical en la propia persona, una *elección*. Allison señala que las similitudes entre ambos pensadores son la elección kierkegaardiana de uno mismo y la revolución en la forma de pensar o conversión moral en la que uno cambia la disposición al mal hacia el bien de la *Religión* kantiana. Como sostiene Allison:

¹³⁶ Allison, H., *op. cit.*, p. 130.

...en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, [el mal radical] se considera un problema existencial, que exige una conversión radical o una reorientación de la voluntad por parte del agente...¹³⁷

Mediante una elección o fundamento que sostenga las elecciones éticas. Pero si el hombre está corrompido en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo es posible que lleve a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y se haga por sí mismo un hombre bueno? Esto no puede conciliarse de otro modo que así: la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre. Esto es: cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo, mediante una única decisión inmutable (y con ello viste un hombre nuevo), en esa medida es, según el principio y el modo de pensar, un sujeto susceptible del bien.¹³⁸

Si bien hay matices en el caso de Kierkegaard, ya que esta transformación no se puede dar en el sí mismo sin la gracia, cuestión desarrollada en *EM*, en ambos hay una elección como fundamento de la libertad que reconfigura la totalidad de la existencia. En términos kierkegaardianos, el hombre puede ahora ser coherente consigo mismo y en Kant, por ende con la ley que su máxima le dicta. Tanto para el Juez Guillermo, como para Kant, el tema del mal moral queda aplazado en la interioridad (al menos en los fundamentos), ya que para Kierkegaard el bien es porque lo quiero y, si no, no es el bien, es expresión de la libertad, y lo mismo sucede con el mal, que sólo es en cuanto lo quiero. Aunque no por ello las determinaciones del bien y del mal se ven disminuidas o reducidas a determinaciones meramente subjetivas.

¹³⁷*Ibidem*, p. 152.

¹³⁸ Kant, I., *RGV*, pp. 69-70.

Kierkegaard rechaza la idea de un *liberum arbitrium*, una voluntad desinteresada que sea objetiva y neutral. Más bien, nuestra voluntad siempre se hace en el contexto de nuestros deseos y pasiones. Sin embargo, la voluntad no es simplemente el resultado de los deseos que una persona siente en un momento dado; tenemos cierta capacidad de sopesar nuestros deseos y, con el tiempo, de formarlos, a través de elecciones repetidas de la voluntad.¹³⁹

Este poder de voluntad¹⁴⁰ es lo que nos da la responsabilidad final de nuestras vidas. Evans realiza una comparación con la conocida *teoría de la acción*¹⁴¹ desarrollada por Donald Davidson en *Ensayos sobre acciones y eventos*¹⁴², con la cual pretende mostrar que Kierkegaard comparte la intuición fundamental de los filósofos de acción libertarios contemporáneos¹⁴³, es decir la implicancia directa entre orientar a la voluntad mediante una elección individual, con la posibilidad de producir efectos concretos de responsabilidad social.

...en última instancia, somos responsables sólo de lo que podemos querer o no, o que es el resultado de acciones pasadas que podríamos haber querido o

¹³⁹ Evans, S., *op. cit.*, 2006. p. 25.

¹⁴⁰En 1781, Kant argumenta que la libertad humana es posible, dado el idealismo trascendental. Es decir, la libertad humana es concebible y compatible con el determinismo causal. Sin embargo, Kant no es un compatibilista sobre la libertad en ningún sentido corriente. Más bien, es un incompatibilista y libertario acerca de la libertad, como lo son la mayoría de los existencialistas. Más específicamente, Kant entiende la libertad como la capacidad de iniciar una nueva cadena causal (Kant 2007, A445 / B473)” (Fremstedal, R, *sin publicar*, p. 4).

¹⁴¹ Davidson sostiene la tesis de que la explicación de una **acción** mediante razones constituye una forma de explicación causal en la que las razones son entendidas como causa efectiva de la **acción**.

¹⁴² Cfr. Davidson, D., *Ensayos sobre acciones y eventos*, New York, Oxford University Press, 2001.

¹⁴³ En el plano de la ética hay libertaristas como Wolff en “Libertarianism, Utility, and Economic Competition” (2006) o Rothbard en “Por una nueva libertad. El Manifiesto libertario” (1973) quienes defienden el individualismo y Estado mínimo, argumentando que estos principios tienen consecuencias concretas y beneficiosas a nivel social. Uno de los pensadores libertaristas más influyentes en el siglo XX es Robert Nozick, quien sostiene una teoría de justicia, en la que propone un *Estado mínimo*, enfrentado a la teoría de la Justicia propuesta por Rawls.

no. Tal concepto de voluntad implica que hay algo misterioso en el ser humano, que es la provincia del salto, el término general de Kierkegaard para un acto libre significativo. Los actos humanos no son elecciones radicales. Se realizan por razones. Sin embargo, las razones no determinan al final lo que hacemos y, por lo tanto, no explican completamente lo que hacemos, al menos en el sentido científico de “explicar”. Sin embargo, el hecho de no aceptar este misterio conduce finalmente a una visión del yo que elimina cualquier sentido del yo como un agente significativo.¹⁴⁴

En el mismo sentido que Evans liga la elección de Kierkegaard, por tanto también a Kant, con los pensadores del libertarismo y el anarquismo, se puede interpretar ese afán por la individualidad como una preocupación presente en pensadores del mismo periodo de Kierkegaard, es decir, los filósofos del posthegelianismo, particularmente Stirner. Sin embargo, como lo muestra Löwith, Kierkegaard:

coincidió con Stirner en el hecho de que ambos fueron antípodas de Marx; y, como aquél, redujo todo el mundo social a su propio *sí-mismo*. Pero, al mismo tiempo, también se encuentra en la más extrema oposición con Stirner, pues en lugar de basar al individuo sobre la nada creadora, lo puso *ante Dios*... Su concepto fundamental - el individuo- constituye un antídoto contra la humanidad socialdemocrática y la cristiandad cultural liberal.¹⁴⁵

Kierkegaard expresa los valores de la individualidad burguesa mediante la figura del Juez Guillermo, quien no da cuenta de un mero sí mismo personal, sino social, burgués: el matrimonio, el desarrollo social y el trabajo, que lejos de ser una carga es un deber humano.

¹⁴⁴ Evans, S., *op. cit.* p. 25.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 325.

Estos valores conservan la dignidad del individuo, pues aportan un valor cultural y educativo. El punto de vista de Stirner, compartido por Kierkegaard, es que la libertad no es política, sino que la libertad es absolutamente personal del yo individual, "...pero siguiendo un camino inverso al de Kierkegaard, comprendía ese llegar a ser uno mismo como la *extrema abstracción* o la liberación de toda autoridad".¹⁴⁶ Si bien Kierkegaard entiende que la individualidad no es más que la revelación de sí mismo, no hay que confundir su teoría de la subjetividad con una expresión del liberalismo individualista en sentido libertario, ni en un sentido anti estatal. Datos biográficos y su producción como autor pueden remitirnos a una equivocación. Si nos concentramos en su insistencia por mostrar un desarrollo de la subjetividad entendida en términos de la libertad no podemos dejar de admitir que la constitución de la misma se da en el plano de una ética que no se manifiesta en términos de *eticidad*, sino en términos de individualidad privada que se expresa, en última instancia, en una relación de satisfacción personal y no a la inversa. Esto indica que la elección de la personalidad, con la cual inicia su teoría, no tiene como finalidad orientar a la voluntad a fines concretos, aunque puede suceder que los valores escogidos, posteriormente, coincidan y se vuelvan concretos en un marco histórico social que les otorga la esfera ética. Interpretar la elección de la personalidad de la que nos habla Guillermo como una reconducción de la voluntad hacia valores concretos aplicables a la vida nos conduce a una *confusión interpretativa*:

...su individuo es un "correctivo" de la humanidad social-democrática y del cristianismo liberal-culto. En contra del movimiento universal de la época, que apuntaba a una nivelación desprovista de diferencias, ahora era necesario destacar decididamente al individuo; era necesario acentuar la individualidad, sustrayéndola de la universalidad existente, social y

¹⁴⁶*Ibidem*, pp. 386-387.

cristiana... La tarea que Kierkegaard se propuso - sin poder llevarla a cabo- fue, por el contrario, ésta: realizar lo universal del ser humano en un sí mismo individual... se convierte en un hombre en apariencia común, que realiza lo “universal” en el matrimonio, en la profesión y en el trabajo. El hombre verdaderamente existente es un hombre en absoluto individual, sin semejantes, y al mismo tiempo universal.¹⁴⁷

Merece la pena mostrar cuáles son las consecuencias que se desprenden de lecturas que pretenden desplazar *OO* al terreno de una teoría filosófica, sobre todo ético-política, vimos que extrapolar, por un lado, el interés de Kierkegaard por una filosofía existencialista al contenido del discurso de Guillermo es un error craso, por otro lado, entender lo que Guillermo expresa como el contenido central del pensamiento de Kierkegaard es otra vez, un error.¹⁴⁸ Particularmente la elección ética parece traer varios dilemas argumentativos a lo largo de la historia de la filosofía: (1) en primer lugar, asociar e igualar el concepto de elección (*at vaelge sig selv*) al de decisión (*beslutning*), ya que de lo que el Juez habla es de elección, en un sentido estricto y absoluto, una elección fundamento, es decir ética, no se puede derivar en una teoría ética irracionalista (MacIntyre), ni en una teoría liberal antiestatal (individualismo stirniano), ni en una teoría de la justicia libertarista (Davidson). La elección es racional, ya que como lo mostramos anteriormente, ésta tiene su origen en la teoría de la libertad kantiana, y en ese sentido tiene sus bases en la capacidad que tiene el individuo para hacerse consciente de su propio yo. Y, aunque el Juez no desarrolle qué sucede luego de la elección y qué tipo de personalidad se asume con ella, la elección trae consecuencias concretas e históricas, que serán tematizadas por Haufniensis en el *CA*. Por otra parte, la

¹⁴⁷*Ibidem*, pp. 411-412.

¹⁴⁸ “De forma que si pudiera a alguien ocurrírsele la idea de citar un pasaje en particular de los libros, le expreso mi ruego y deseo de que tenga a bien hacerme el favor de citar el nombre del autor seudónimo en cuestión, y no el mío, es decir, que tenga la amabilidad de separarnos de tal modo que el pasaje pertenezca, en un sentido femenino, al autor seudónimo, y la responsabilidad, en un sentido civil, a mí” (SKS 7, 547 / PS, 629).

elección, al tratarse de lo que constituye los fundamentos para las posteriores decisiones, no puede decirse que implique la dirección de la voluntad en el sentido libertarista. Para refutar la posibilidad de un “libertarismo kierkegaardiano” podríamos caer en un círculo argumentativo no virtuoso, ya que para derribar esta interpretación deberíamos “darle la mano” a Adorno¹⁴⁹ para reconocer su crítica a la subjetividad cerrada sobre sí misma, que la individualidad kierkegaardiana le sugiere, la cual imposibilita cualquier relación externa, sobre todo política o de carácter social. Sobre este punto, como ya lo indicamos, el mismo Kierkegaard rechaza el concepto de masa, y aborrecía la protesta social, en la cual, entendía, el reclamo del existente, su verdad, quedaba reducida a un mero cuantificable.¹⁵⁰ Pese a esto la libertad y la existencia del individuo que Kierkegaard propone no deben entenderse ni como un relativismo ni como un solipsismo. Que a cada quien corresponda su posición ante la existencia, no significa un encerramiento o un desinterés por el rumbo de los demás, por el contrario, cabe una legítima preocupación, un deseo sincero de ayudarlos; sin embargo, esta ayuda no es tarea fácil, pues muchos individuos no desean enfrentarse con su propio yo; además, la “mundanidad” ha fabricado muchos medios que respaldan la inconsciencia de la situación del yo de cada individuo ante el problema de la libertad y su existencia. La tarea es difícil, pues no se trata de decidir por el otro con argumentos, ni lecciones.¹⁵¹

¹⁴⁹ Para Adorno, la no transparencia del individuo, buscada por Kierkegaard, vuelve al yo, algo inaccesible, por lo cual lo imposibilita de una relación concreta con el mundo, dado que no hay concreción individual que sea determinada por algo externo, haciendo patente la imposibilidad de una salida ética o política: “El ego, refugio de toda concreción, se contrae de tal modo en su singularidad, que nada puede ya predicarse de él: se convierte en la abstracción máxima; decir que sólo el individuo sabe lo que es el individuo no es más que una paráfrasis de que del individuo nada en absoluto puede saberse; así, el yo máximamente determinado es el yo máximamente indeterminado” (Adorno, T., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006, p. 98).

¹⁵⁰ “No es, pues, ni remotamente probable que la idea de sociabilidad, de asociación, sea lo que salve a la época... En nuestra época el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez en relación a intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es la siguiente: en la medida en que fortalece a los individuos, lo vacía: los fortalece numéricamente, agrupando, pero éticamente es un debilitamiento” (Kierkegaard, S., *La época presente*, Madrid, Minima Trotta, 2012, pp. 85-86).

¹⁵¹ Guerrero, L., *op. cit.*, pp. 33-34.

Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación... Este fantasma es el público. Solo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma... Pero el público es una monstruosa nada... La abstracción que los individuos en forma paralogística crean, aliena a los individuos en lugar de ayudarlos. La persona que en una contemporaneidad real en un instante y una situación real no tiene una propia opinión, adopta la opinión de la mayoría y, si es algo más luchador, la de la minoría.¹⁵²

La libertad de la que nos habla siempre se remite a la actualidad del existente, en continuo devenir, que no necesariamente tiene una correlación con la comunidad específica del individuo, sino que su propuesta se liga al concepto genérico humano, que en última instancia es de carácter divino (trascendente) y no social.¹⁵³ (2) Es por esto que, como no hay decisión propiamente dicha tampoco puede hablarse de una teoría decisionista (Schmitt) a partir de Kierkegaard, y mucho menos tomando como referencia al Juez Guillermo. Las decisiones que se toman una vez constituida la personalidad no son arbitrarias, por lo tanto no se trata de que a fin de cuentas alguien termine decidiendo a la fuerza sobre una u otra acción concreta en el plano social. No es nuestra intención detenernos en debates acerca de la recepción de Kierkegaard en la filosofía política, ya que excede el tema que tratamos en esta tesis, sin embargo, consideramos que las teorías antes mencionadas, confunden y trocan los conceptos de elección y decisión sin hacer un uso debido de cada uno de ellos.

¹⁵² Kierkegaard, S., *La época presente*, Madrid, Minima Trotta, 2012, pp. 67-68.

¹⁵³ “Pero la tarea es exigente y la retribución aparentemente pequeña. Aparentemente, porque si el individuo no se quiere conformar con ser sí mismo es lo esencial de lo religioso ante Dios, si no se quiere conformar con gobernar sobre sí mismo en lugar de gobernar al mundo...si no quiere aprender a entusiasmarse con esto, como lo más elevado, entonces no se verá liberado de la reflexión; entonces, con todos sus talentos, creará por un momento que es él quien realiza la nivelación, hasta que se vea abatido por esta” (Kierkegaard, S., *Ibidem.*, p. 65).

Vimos que la elección no tiene que ver con la irracionalidad, ni con el voluntarismo, en el sentido en el que Schmitt entiende en última instancia la decisión, y por otro lado no es lícito extrapolar la elección ética que el Juez desarrolla en *OO* a la totalidad de la obra del danés, aunque esta pueda ser tomada como piedra inicial en la construcción de una teoría de la subjetividad, que no pretende, en un primer momento erigirse como una teoría en absoluto, y mucho menos en una teoría ético-política, ya que en última instancia la subjetividad no se corre jamás del ámbito ético-religioso.

La reconfiguración de la relación con la sensibilidad: el goce

*...nadie es feliz antes del momento en que lo ha sido,
y entonces ya es en cierto sentido infeliz
puesto que su felicidad la conoce como algo pasado
Kierkegaard, IV A 4, JJ:16*

*Se requiere valor moral para sentir pena
se requiere valor religioso para ser feliz
Kierkegaard, III A 213, HH:4*

El Juez desacredita las interpretaciones que oponen el deber al gozo y, en este sentido, propone una reconfiguración del estadio estético. Esto implica que el deber está expresado en lo que la persona quiere, pues el deber está profundamente ligado con su *personalidad*.

El error consiste en que el individuo es puesto en una relación extrínseca con el deber. Lo ético se define como deber, y el deber, a su vez, como una multiplicidad de principios particulares, pero el individuo y el deber son exteriores el uno al otro. Una vida tan llena de deberes, desde luego, es fea y aburrida, y, si lo ético no estuviera ensamblado de manera mucho más

profunda a la personalidad, sería difícilísimo abogar por ello en contra de lo estético.¹⁵⁴

Las interpretaciones acerca de la ética que propone el Juez pueden prestarse a confusión, sobre todo al no considerar qué tipo de relación se establece con la sensualidad luego de dar unidad a la conciencia. MacIntyre, por ejemplo, argumenta que la elección de lo ético deja al individuo ante una imposibilidad de acción concreta, ya que el mundo ético se presenta imposible de realización. Esta objeción es consecuencia directa de la crítica al formalismo racionalista, cuyo paradigma es Kant. Como ya señalamos, no coincidimos con este modo de entender la racionalidad kantiana y tampoco con lo que MacIntyre denomina irracionalismo kierkegaardiano. Otros comentaristas sugieren que, por un lado, la ética kantiana, al tratarse de una ética del deber y el rigorismo, anula la posibilidad de relacionarse con los placeres de la vida y por ende la felicidad, y por otro lado, que Kierkegaard se diferencia en este punto, ya que desarrolla aspectos que dan orientación al individuo en el plano concreto de la existencia.

¿Cuáles son los aspectos de la ética desarrollada por el Juez que pueden encontrarse en la ética kantiana? George Stack afirma que el Juez Guillermo evita el formalismo racionalista de Kant, es decir, que no proscribiera la existencia estética y los placeres de la existencia humana, sino que busca darles un mejor lugar dentro de una vida moralmente ordenada.¹⁵⁵ Sin embargo, esta afirmación descansa en una interpretación sesgada de la ética kantiana, fundada en lecturas tradicionales que aquí pretendemos poner en discusión. Posicionarse en esta lectura de Kant, por otro lado, conduce a Stack a realizar una interpretación imprecisa¹⁵⁶ del Juez Guillermo, dado que el imperativo categórico requiere

¹⁵⁴ SKS 3, 242 / OO II, 228.

¹⁵⁵ Cfr. Stack, G., *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama, University of Alabama Press, 1977.

¹⁵⁶ “En resumen, de acuerdo con la antropología de Guillermo, la intervención del espíritu en el mundo de la sensualidad inmediata, no es una intervención represiva, sino que lleva a término lo que seminalmente se

necesariamente máximas, es decir, expresiones concretas del querer y del deseo humano. Entendemos que el propósito de Kant no es prohibir estas expresiones, sino juzgarlas y permitir sólo aquellas formas del querer que sean permisibles en una comunidad universal, posterior a la elección de una máxima fundamento de la personalidad, a través del libre arbitrio. De lo que se deriva que tanto para el Juez como para Kant la felicidad no debe ser eliminada de la ética, sino que debe ser reconfigurada, bajo criterios morales.

Lo que Guillermo mantiene es que viviendo éticamente nuestros deseos estéticos se pueden ver satisfechos, pero esto no significa que cualquier tipo de deseo estético se vea satisfecho en la ética. Existen deseos estéticos incompatibles con la ética, a saber, aquellos que pertenecen a la estética como una opción existencial absoluta.¹⁵⁷

La cuestión se juega, para ambos, en la noción de egoísmo. En la *Antropología*, Kant propone que el egoísmo puede ser aplacado o reconducido, dado que el problema no se encuentra en la sensibilidad ni en la felicidad como fin, sino en cómo el hombre se relaciona con ellas. A este modo impropio de relacionarse con la sensibilidad y la felicidad, el filósofo prusiano lo define como *egoísmo moral*. El egoísta moral reduce todos los fines a sí mismo y pone en la propia felicidad y no en el deber, el fundamento de su voluntad.

Pues como cada hombre hace conceptos distintos de lo que incluye en la felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener ninguna piedra de toque del verdadero concepto del deber.¹⁵⁸

encontraba ya presente. La sensualidad que debe ser reprimida o controlada por el espíritu es aquella que se ha visto disturbada por el espíritu que la mueve hacia una reflexión egoísta y no la sensualidad inmediata”. (Olivares-Bøgeskov, B., *op. cit.*, 2015, p. 169).

¹⁵⁷ Olivares-Bøgeskov, B., “El concepto de felicidad en el estadio ético. La integración de la estética en la vida ética”, en *La Mirada Kierkegaardiana*, N° 0, ISSN 1989-2322, 2012. p. 51.

Asimismo, en la *RGV*, define al egoísmo como *amor a sí mismo* el cual no puede ser principio de todas las máximas. El amor a sí mismo, es dividido por Kant, en dos acepciones del término: (a) amor de benevolencia, y (b) amor de complacencia. El amor de benevolencia sólo puede acogerse como máxima, y ser racional, en tanto pueda coexistir con un bien mayor. Por este motivo, el amor benevolente no puede ser la máxima fundamento, pues quiere, por inclinación natural, un bien que no está relacionado con la moralidad. Hacer del amor a sí mismo benevolente el principio incondicionado del arbitrio, “...es ella entonces la fuente de un antagonismo inmensamente grande frente a la moralidad”.¹⁵⁹ Sólo la máxima del amor a sí mismo de complacencia, en sí mismo incondicionado, podría acogerse subordinado a la máxima de la ley moral. Sin embargo, ninguno de estos modos de amor a sí mismo puede ser la máxima regente, dado que esto sería no elegir en la libertad, por lo cual no habría elección de personalidad alguna.

No puede complacerse en sí, ni siquiera estar sin un amargo displacer en sí mismo, un hombre al que la moralidad no es indiferente, que se da cuenta de tales máximas no concordantes con la ley moral en él. Se podría llamar a este amor el amor racional a sí mismo que impide toda mezcla de otras causas de contento derivadas de las consecuencias de las acciones propias (bajo el nombre de una felicidad que uno ha de procurarse por ese medio) con los motivos impulsores del arbitrio.¹⁶⁰

Esto indica, según Kant, que, si bien por naturaleza, como seres dependientes de la sensibilidad, la felicidad es lo primero que deseamos, en tanto seres racionales y seres de

¹⁵⁸ Kant, I., 130 / *Antropología*, p. 13.

¹⁵⁹ Kant, I., *RGV*, p. 67.

¹⁶⁰ *Idem*.

libertad, lo que rige nuestras máximas no es la búsqueda de la felicidad, sino la *dignidad de ser feliz*, es decir “la concordancia de todas nuestras máximas con la ley moral.”¹⁶¹ Es la determinación consciente de la máxima impulsora del arbitrio, lo que debe orientar el acto moral.¹⁶²

Kant percibe que nuestra comprensión de la racionalidad no nos permite escapar sin culpa a momentos de elección racionalmente no guiados. También percibió que no existe una posición intermedia que presumiblemente implicaría un compromiso de respetar la ley moral... En pocas palabras, dado que la moral no permite ninguna “condición” superior a sí misma, un compromiso condicional al deber no es ningún compromiso. Para Kant, la moral es *o lo uno o lo otro*: o se elige siempre guiarse por la ley moral o no se hace y luego se la considera propiamente inmoral.¹⁶³

En este punto podemos considerar que lo que Kant propone es lo que el Juez sugiere con las consecuencias que se desprenden de elegir por la negativa. Si bien, el esteta no es inmoral, sino un desesperado, es decir que carece de criterios morales, para el caso kantiano la inmoralidad de no guiarse por la ley moral hace referencia a no haber constituido la máxima fundamento en base a la libertad. Para el caso, ambos están refiriéndose a lo mismo, ya que lo propiamente inmoral está dado por la opción del mal, y esta opción no se encuentra

¹⁶¹ Kant, I., *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Barcelona, Alianza, 1995, p. 68.

¹⁶² La naturaleza racional, no la de ser un “hombre”, es la que otorga dignidad, puesto que esta se logra a través de la capacidad de determinar la propia voluntad según leyes morales: “La dignidad moral descansa en la capacidad de autodeterminación práctica según normas racionales. Por esta razón, Kant puede utilizar el respeto a la “humanidad” como sinónimo de respeto a la ley moral... o por la libertad moral del hombre... sin embargo, el “verdadero objeto del respeto” es, según Kant, la voluntad individual en su capacidad de darse fines racionales...” (Gutmann, T., “Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana”. Traducido por Carlos Emel Redón, *Estudios de Filosofía*, núm 59, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia, 2019, pp. 233-254, p. 234).

¹⁶³ Green, R., *op. cit.*, p. 156.

en el fundamento de la elección de la personalidad, sino en la posibilidad de elegir el mal teniendo ya el criterio que permite identificar algo como malo o como bueno.

Es visible este punto si entendemos la posibilidad de la reconversión del mal por el bien que ambos pensadores aceptan dentro de su teoría. La *Revolución de corazón*, tanto como el *Bautismo de la voluntad*, es la posibilidad para reconducir las elecciones éticas en base a la personalidad, lo que también supone, que si bien la felicidad no es la finalidad de la máxima de elección, el goce de realizar lo universal, incorporando lo individual a lo general, es una especie de felicidad ética, que desde ya no se alcanza como finalización, ya que esto supondría la redención, que en última instancia, para Kant, sería posible en la realización de una comunidad universal ideal y para Kierkegaard en la redención religiosa. Pareciera que para ambos la felicidad en sentido ideal sólo se logra en un plano no realizable en el mundo objetivo.

Por su parte, el Juez advierte que la sensualidad que debe ser controlada es aquella que nos mueve hacia una reflexión egoísta. Es importante destacar que, aunque de lo que se trata es de la integración entre lo estético y lo ético, esto no es suficiente para explicar la felicidad ética. De hecho, Guillermo propone objetos de felicidad propios de la ética: la belleza, el gozo de la vida y la verdad.

...el hombre que vive éticamente no sólo no se verá privado de los placeres estéticos, sino que, al contrario, será capaz de llevar a la plenitud elementos del deseo estético... Sin embargo, si la felicidad del ético consiste simplemente en el gozo de los placeres estéticos, esto sería lo mismo que reconocer que no existe una felicidad propiamente ética.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Olivares-Bögeskov, B., *op. cit.*, 2015, p. 170.

En el caso de la belleza, Guillermo sugiere que debe ser inmanente en el sujeto que se relaciona con ella, en otras palabras, el sujeto debe apropiarse de lo *bello* mediante el ejercicio de su libertad. Lo que Guillermo quiere indicarnos es que “sólo cuando uno considera la vida éticamente, por tanto, alcanza ésta su belleza, su verdad, su sentido...”¹⁶⁵ En este sentido, para el Juez, el esteta no tiene deleite y utiliza de modo excesivo el significado del goce estético. Esto se debe a la carencia del esteta en cuanto a su propia constitución personal, por lo cual lo bello puede ser admirado, no de modo inmediato, como lo pretende el esteta, sino mediado por introducción de la conciencia de ser espíritu.

Para el sujeto no debe desintegrarse en una relación inmediata con lo bello, sino apropiarse de lo bello mediante el ejercicio de su libertad. Para que exista inmanencia no sólo lo bello debe tener su teleología en sí mismo sino también en el sujeto.¹⁶⁶

En el caso kantiano, el goce estético también se relaciona con el espíritu, en tanto es éste quien modela, siendo el principio del ánimo (*Gemüt Geist*) que vivifica y da forma al juicio estético. No es suficiente el gusto como mera facultad de la imaginación, sino que tiene que producirse la intervención del espíritu, es decir la actividad subjetiva.

...más un producto del arte bello requiere no únicamente gusto, que puede estar fundado en la imitación, sino también originalidad del pensamiento, que es lo que, como vivificando de suyo, se llama espíritu.¹⁶⁷

¹⁶⁵ SKS 3, 258 / OO II, 242.

¹⁶⁶ Olivares-Bögeskov, B., *op. cit.*, 2015, p. 171.

¹⁶⁷ Kant, I., 248 / *Antropología*, p. 151.

La carencia de una vida constante, que sólo puede dar la constitución del yo en el plano ético, tiene una consecuencia fundamental: *el aburrimiento*. Para el caso kantiano, en la *Antropología*, el tiempo dispersado se convierte en un ejercicio denominado artificio (*Kunst*), el cual es la negación de la pasividad originaria, y tiene el rol de construir por sobre y en contra del fenómeno, una apariencia. De este modo el contenido de la intuición sensible puede no ser más que una máscara y ponerse al servicio de las astucias de la mentira¹⁶⁸, así el hombre civilizado puede caer en distracciones estéticas y fácilmente, puede dejar de lado a su yo auténtico y desempeñar un artificio, el cual le producirá tedio, melancolía o locura. Para el caso del Juez, el aburrimiento (*Kjedsommelighed*)¹⁶⁹ se manifiesta como una relación temporal externa y diluida.

Para responder a las objeciones de la estética, Wilhelm presenta diversos argumentos; sin embargo, el único que nunca utiliza es aquel que sostiene que la ética es un deber que debe cumplirse aunque resulte aburrido... En efecto, si el esteta rechaza una vida constante y segura, esto no se debe a que la constancia y la seguridad sean de suyo aburridas, sino a que el aburrimiento en el cual el esteta ya se encuentra lo impulsa con mayor desesperación a buscar el placer de lo novedoso... la seguridad y la constancia resultan aburridas para quien ya está aburrido y no para quien goza del presente.¹⁷⁰

Esto sucede debido a que el individuo estético, pese a percibir que el tiempo externo no cesa de transcurrir, él se percibe como *detenido*, en esa sensación se manifiesta la

¹⁶⁸*Ibidem*, pp. 38-39.

¹⁶⁹ Cfr. Peña Arroyave, A., Rodríguez, Y., Rodríguez, P., “El concepto de aburrimiento en Kierkegaard”, *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana: debate, hermenéutica, cultura*, núm 142, año 49, enero-julio, 2017, pp. 97-118. / Cfr. Ferro N., *Estudios sobre Kierkegaard*, San Pablo, LiberArs, 2012, pp. 17-44.

¹⁷⁰ Olivares-Bøgeskov, B., *op. cit.*, p. 173.

naturaleza del tedio. El tiempo es el enemigo del esteta, pues siempre va hacia adelante mientras que él sin futuro ni presente sólo tiene tiempo pasado. Apegándose al pasado el esteta aspira a detener la sucesión del tiempo convirtiéndolo en instante. Vivir sin presente implica vivir en el vacío, en la nada. Desde este punto extremo de parálisis, el pseudónimo estético intenta una salida hacia la realidad con la búsqueda de entretenimiento como opuesto al aburrimiento. El Juez entiende que lo ético y lo estético no se oponen de modo originario, sino que se oponen debido al egoísmo, es decir, como en Kant, el problema no se encuentra en la sensualidad sino en el espíritu. La dificultad no radica en la relación inmediata con la sensibilidad, sino en el modo en el cual el individuo se relaciona con ésta, es decir, en sus motivaciones. Por ello, de lo que se trata es de poder articular esa relación con el reconocimiento del querer que brinda la personalidad, y con una ética de la intención.¹⁷¹

Lo que se pone en juego es si efectivamente es posible lograr la felicidad. Como mostramos, ni el Juez ni Kant, destierran la posibilidad de la felicidad de la vida ética. Sin embargo, ésta no puede pensarse como un fin en sí misma, entendiendo a ese fin en términos de egoísmo. Para Kant, no se trata de la búsqueda de la felicidad, sino de la dignidad de ser feliz; en términos del Juez, se trata de reconfigurar la propia existencia, en pos de algo mayor, ya que la búsqueda de la felicidad en sentido estético, produce precisamente lo opuesto, alejarse de ella. Como indica Hannah Arendt, para Kant, la preocupación, aquello que se espera, es la felicidad en una vida futura, es decir se permite esperarla en caso de ser digno, lo que implica haber obrado de manera justa, lo importante es volverse digno de ser feliz antes que la misma felicidad como fin último de la realidad objetiva.¹⁷²

¹⁷¹ “...Entonces, al proponer un fin, estoy obligado a tratar de obtener mi voluntad al alcanzarlo. Por lo tanto, parece que la búsqueda de la felicidad, como la idea de lograr que mi voluntad siga desde extremos o de ser dirigida a reenvíos... Si esta breve reconstrucción es sólida, hay una conexión mucho más cercana entre felicidad, volición y agencia que la que se conoce en la literatura sobre Kierkegaard y Kant” (Fremstedal, R., “The concept of the Highest good in Kierkegaard and Kant”, *Int J Philos Relig*, 69:155–171 DOI 10.1007/s11153-010-9238-5, 2011, p. 158).

¹⁷² Cfr. Arendt, H., *op. cit.*, p. 53.

La idea (reside en) el interés propio, no el interés por el mundo; y mientras Kant se adhiere sin condiciones al viejo dicho romano, *Omnes homines beati esse volunt* (“Todos los hombres desean ser felices”), siente que no podría disfrutar de la felicidad a menos que también estuviese convencido de ser digno de ella. En otras palabras —palabras repetidas muchas veces por Kant, incluso de manera incidental—, la mayor desgracia que puede abatirse sobre un hombre es la autosatisfacción. De este modo, el fin supremo del individuo en esta vida consiste en merecer una felicidad que es inalcanzable en la tierra.¹⁷³

En *Diapsalmata*, encontramos una reflexión sobre la felicidad, que aunque no es aplicable a toda forma de estética, se aplica para el esteta reflexivo. Para el caso del esteta reflexivo, la infelicidad (*ulykkeligt*) constituye una condición permanente, dado que se relaciona fundamentalmente con la interioridad: “Mi pena es mi castillo”¹⁷⁴ confiesa el esteta. Hay gozo en la tristeza, como única relación posible con la interioridad, que a la vez lo liga a la desesperación, y lo vuelve una especie de depresivo, que no logra contentarse con lo externo, es decir con la felicidad. Su relación externa es de desilusión¹⁷⁵, y absurdo¹⁷⁶.

¹⁷³*Ibidem*, pp. 45-46.

¹⁷⁴ SKS 2, 51/ OO I, 65.

¹⁷⁵ “Es posible decir que en *El primer amor* describe una psicología de la decepción, cuyo elemento central está en la contradicción entre el ideal y la realidad. El ideal de Emmeline - que A llama ilusión- es un dogma romántico según el cual el primer amor es el verdadero amor. Lo interesante de la psicología de Emmeline está en el hecho de que, aunque toda la realidad contradice su teoría, ella defenderá la teoría, pues la defensa del ideal es el primer movimiento de la conciencia contra la desilusión” (Olivares-Bøgeskov, B., *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 91).

¹⁷⁶ “El absurdo se acentúa cuando Rinvile, un enamorado de Emmeline y favorito del padre de ella, se presenta haciéndose pasar por Charles, lo cual despierta el inmediato amor de la joven. poco después, el verdadero Charles se presenta haciéndose pasar por Rinvile, despertando animadversión inmediata en Emmeline” (Olivares-Bøgeskov, *op. cit.*, p. 91).

Cuando una persona descubre que nada tiene valor, de pronto se encuentra libre no sólo para dejar de preocuparse por cosas sin valor, sino también para reírse de los problemas de quienes se preocupan por esas cosas. Dado que todas las contradicciones albergan un matiz cómico, y no hay nada más contradictorio que preocuparse por algo que no tiene valor, la vida de la mayoría de los hombres puede considerarse una gran comedia.¹⁷⁷

Dado que las normas morales le son indiferentes, la única preocupación del esteta es la falta de pasión, que hace que todo sea aún más aburrido.¹⁷⁸ La satisfacción como goce de la desdicha, llega a su punto máximo en el *Seductor*, quien toma como objeto de su deseo la resistencia del “objeto” de la conquista. Lo que se persigue es la libertad del otro, convertida en devoción. Aquí, nos interesa resaltar la irrupción de un otro como *objeto* del gozo estético. La seducción consiste en apropiarse de la libertad de otro, es decir apoderarse de ella, dominarla:

...el Seductor tiene que llegar a poseer aquello que es máximamente resistente, que es el otro en su libertad; de aquí que como tarea se disponga a conseguir adoración de la otra persona.¹⁷⁹

Como conclusión, Johannes se convierte en dominador de Cordelia, una vez que consigue lo que desea, el juego de seducción se torna aburrido. Esta situación de infelicidad se debe a la falta de individuación que aporta la ética, algo que para los personajes estéticos carece de relevancia, dado que el desdichado siempre está ausente de sí mismo, y por ello, la

¹⁷⁷*Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁸ “De ahí que podamos decir que el hombre presentado en *La rotación de los cultivos* continúa siendo infeliz, que su carácter es primordialmente negativo y que en cuanto tal se define como una reacción contra la frustración, es un intento de demonio sobre el dolor que desemboca en su estado demoníaco de inmanencia” (*Ibidem*, p. 96).

¹⁷⁹*Ibidem*, p. 108.

consecuente advertencia del personaje ético en cuanto al llamado urgente de elegirse, y su concepto de la felicidad ética, pueden aportar una solución a la vida tediosa, infeliz y demoniaca que el esteta transita.

Como lo muestra Fremstedal¹⁸⁰, el término que liga a ambos filósofos, en cuanto a la felicidad es el de *bien supremo (det høieste Gode)*. La búsqueda de este supremo bien, en términos éticos, tiene para ambos un límite en la concreción efectiva de la felicidad como fin último en la humanidad, ya que debería tratarse, de un individuo sin deseos, es decir, sin asiento en el mundo sensible.

En términos generales, Kant parece ser mucho más optimista con respecto a acercarse al bien más alto en este mundo que Kierkegaard. Las descripciones de este mundo como amorales o malvadas que se encuentran en la autoría de Kierkegaard son claramente una coincidencia con la concepción kantiana de la felicidad como la realización exitosa de la moral en el mundo. Sin embargo, veremos que incluso Kierkegaard permite cierta anticipación y aproximación mundana del bien supremo, al menos en el caso de la religiosidad cristiana.¹⁸¹

Para el caso específico del Juez, la realización de la felicidad, como anticipación, tiene su recompensa luego de la elección de la personalidad. Esta recompensa, se debe a la conciencia de lo que es la felicidad en sentido epistemológico, ya que el esteta, al no poder relacionarse de modo auténtico, y carecer de libertad, no puede, por ende, ser consciente de lo que la felicidad significa. Es evidente que, toda relación sensible, incluso una conciencia auténtica del yo con sus metas y deseos, en ambos pensadores, es posterior al planteo de la

¹⁸⁰ Cfr. Fremstedal, R., *op. cit.*, 2014.

¹⁸¹ Fremstedal, R., "The concept of the Highest good in Kierkegaard and Kant", *Int J Philos Relig*, 69:155–171 DOI 10.1007/s11153-010-9238-5, 2011, p. 163.

constitución primaria de la personalidad. La configuración que la ética aporta a la vida, con el bautismo de la voluntad (el Juez Guillermo) y con la elección de la máxima fundamento (Kant), es decir, con la irrupción de la libertad, es la que posibilita toda conciencia y estructura para poder pensar, posteriormente, finalidades y medios. Incluso, para reconocer las intenciones de las elecciones, motivaciones, y hacernos además conscientes de nuestra propia existencia, como agentes libres.

En la *Doctrina ética elemental* de la *MdC*, Kant nos expone el deber del hombre para consigo mismo en tanto un ser animal, y lo denomina “el primer deber”, es decir la autoconservación. Aquí el prusiano hace referencia a la prohibición ética del suicidio, y de cómo la grandeza del alma se aprecia en el hecho de no temer a la muerte, pero aun así no quitarse la vida. Esto quiere decir, para Kant, que mientras haya deberes, el hombre no está autorizado a terminar con su vida, y claro que mientras se esté vivo siempre habrá deberes. Sin embargo, vemos en la *Antropología* una distinción interna en las motivaciones del suicidio, referidas a cuestiones psicológicas, propias de las disposiciones del ánimo (*Gemüt*). Esto indica, que cuando un sujeto se encuentra ante la perturbación de su ánimo, es decir que padece de una patología psicológica, como la angustia, el suicidio no puede juzgarse como una cuestión moral, sino como una confusión de su personalidad por obra de una perturbación ocasionada por el hecho de que nada externo logra atarlo a la vida, la cual es percibida como un tormento.¹⁸²

En segundo lugar, se refiere a la sexualidad. En este terreno distingue la inclinación sexual animal de la inclinación a la que llama amor. Esta última es entendida por Kant como placer y disfrute propio de la facultad de desear, es decir, pasión. La pasión no tiene nada que ver con el amor moral, aunque puede coincidir bajo ciertas condiciones restrictivas.¹⁸³ Lo

¹⁸² Kant, I., 258 / *Antropología*, p. 163.

¹⁸³ Kant I., 426 / *MdC* 287. / La pasión no es una inclinación, ya que inclinación hace referencia al deseo natural del hombre como animal, en cambio la pasión es reflexiva, por lo tanto tiene que ver, en última instancia, con el

mismo sucede con el disfrute de la comida o la bebida, es decir que no se prohíbe ninguna de las necesidades propiamente humanas, esto sería imposible de sostener; lo que Kant propone es dar un marco de reconfiguración de las inclinaciones y deseos propiamente humanos dentro de la ley moral, que se ajusta a la personalidad del individuo que va eligiendo máximas universalizables. El ejemplo que Kant utiliza es el de la mentira, la cual "...es rechazo y destrucción de la propia dignidad del hombre. Un hombre que no cree él mismo lo que dice a otro... tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa."¹⁸⁴ En otras palabras, todo aquello que no se adecue al deber atenta en primer lugar contra el propio sujeto, y con ello, dado que su personalidad se concretiza en lo universal, afecta a la moralidad en general. Por ello, los deseos e inclinaciones no son, y no pueden ser, erradicadas, sino que deben ser conducidas por el sujeto en relación a su personalidad, es decir al uso de la libertad mediante la conciencia moral, la cual es definida como disposición originaria, esto es, una representación del deber, que no es más que coherencia de la personalidad, a la que Kant se refiere en términos de una "doble personalidad" que se duplica para ser una juez y otra juzgado.¹⁸⁵

uso indebido de la libertad, es decir que se vincula con el egoísmo moral, y no con una inclinación o deseo natural irreflexivo, por lo cual la pasión es inmoral en tanto tiene que ver con la reflexión y no con la necesidad.

¹⁸⁴ Kant, I., 430 / MdC 292.

¹⁸⁵ "...Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón se crea por sí misma" (Kant, I., 438 / MdC 304) / "Para que la razón no caiga en contradicción consigo misma... este doble sí mismo que tiene que estar, por una parte, temblando ante las barras de un tribunal que, sin embargo, le está encomendado a él mismo; pero, por otra parte, tiene en las manos el cargo de juez por autoridad innata" (Kant, I., 439/ MdC 304). Es notable, salvo la negativa de Kierkegaard a aceptar que el hombre sea su propio Juez cuando se trata de la ética, y requiera de la presencia de Dios para realizar la actividad de juzgar, la cuestión trabajada en *Las obras del amor*, cuando Kierkegaard se refiere a la posibilidad de amar al prójimo incluso si el individuo se encontrara en una isla desierta, en este caso, el individuo tendría la posibilidad de amar al prójimo, por lo tanto de obrar éticamente, para esto recurre al término de prójimo como duplicación del sí mismo (*fordoblelse*). "El amor que convirtiéndose en deber se sometió a la transformación de la eternidad, experimenta de seguro una necesidad de "ser amado" y, por lo mismo, esta necesidad y este "debes" forman un acorde eternamente armónico. Pero tal amor, en el caso debido, puede también prescindir del amante..." (SKS 9, 46 / LOA, 96-97). / "...la discusión en torno al concepto de *fordoblelse* posee un doble objetivo. Por un lado, la duplicación intenta erradicar el elemento negativo inscripto en el amor propio, esto es: el egoísmo. De modo que, el argumento que utiliza Kierkegaard para salir de la posible caída en el "solipsismo" del amor propio radica en definir al mismo yo como doble. El yo duplicado está cerca del amor al prójimo... se trata de una alteridad meramente formal que no puede jamás ser suficiente para llevar adelante la tarea de amar al

Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se forja (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. Él puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar...hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de oírla.¹⁸⁶

Por ello, entender a Kant como rigorista y formalista, que propone una ética carente de contenido y aplicación, implica una reducción injusta. Como vimos, Kant en ningún momento proscribía los deseos naturales, cosa que sería incoherente con su propia definición de hombre, dado que como seres naturales nos vemos inclinados y necesariamente necesitados de un contacto volitivo con la naturaleza. Sin embargo, como también somos seres de libertad, somos sujetos constituidos por una personalidad, ésta por medio de la razón nos orienta a elegir máximas de acción que tengan una finalidad que no se encuentra en el placer mismo, ni en la búsqueda de la felicidad, sino en la incorporación de nuestro obrar al universal de la comunidad ética.¹⁸⁷ Para Kant, la naturaleza racional es lo que hace al hombre una persona, en esta capacidad de agencia sobre su voluntad descansa el fundamento de la moralidad, es decir la personalidad.¹⁸⁸

prójimo...” (Dip, P., *Teoría y praxis...*2010, p. 106). / “La reduplicación es, de hecho, el culmen de la comunicación de poder; es lo que hace creíble a la persona creyente. Solo si se da la reduplicación puede aparecer el testimonio de la verdad...” (Torralba, F., *op. cit.*, p. 36).

¹⁸⁶ Kant, I., 438 / MdC 303.

¹⁸⁷ Cfr. Gutmann, T., “Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana”. Traducido por Carlos Emel Redón, *Estudios de Filosofía*, núm 59, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia, 2019, pp. 233-254, p. 234.

¹⁸⁸ La inclinación no es lo mismo que la pasión, la inclinación tiene que ver con el ser natural, pero la pasión tiene que ver con el mal uso de la razón, en búsqueda de fines que se alejan de la finalidad ética: “Tratándose de

La ética kantiana se muestra exclusivamente, una vez más, como una ética del respeto mutuo, recíproco de seres racionales, que se respetan unos a otros como fines en sí mismos y, con ello, al mismo tiempo, como agentes racionales que se dan fines a sí mismos. El que Kant explique sistemática y recíprocamente, unos mediante los otros, los términos “dignidad”, “finalidad en sí mismo”, “persona” y “miembro legislador en el reino de los fines”, corta el paso a la suposición de que la “fórmula del fin” del imperativo categórico puede ofrecer un espacio más amplio para la fundamentación de un concepto de dignidad...¹⁸⁹

Del mismo modo, el Juez Guillermo nos indica que deshacernos de la sensibilidad es imposible, pero que darle un marco ético religioso es absolutamente posible o, dicho de un modo imperativo, es absolutamente necesario. Otra vez, tanto para el Juez como para Kant, la transgresión a la ley moral impacta sobre el yo, y no tiene que ver con algo externo en sí mismo. El que se relaciona egocéntricamente con el entorno es el yo, por lo tanto lo que debe centrarse es la personalidad, y de este modo, se logra reconfigurar la relación con la exterioridad, dándole un marco ético, y haciéndonos dignos de ser felices.¹⁹⁰ Para Kant, como

simples animales, incluso la inclinación más vehemente (por ejemplo, la unión sexual) no se llama pasión: porque ellos no tienen razón, única que funda el concepto de la libertad, y con la que entra en conflicto la pasión, cuya manifestación puede atribuirse, pues, al hombre” (Kant, I., 269 / *Antropología*, p. 177).

¹⁸⁹ Gutmann, T., *op. cit.*, p. 235/ Gutmann remarca que hay un cambio en el reconocimiento del concepto de *hombre* en el paso del periodo crítico al de los escritos postcríticos indicando que para Kant, particularmente en el contexto de sus escritos antropológicos e histórico-filosóficos emplea el concepto de humanidad regularmente también como un concepto histórico y/o biológico del género, así como en el comienzo de la *religión* le atribuye antropológicamente al hombre como ser genérico una “disposición [...] para su personalidad como ser racional” y, que en su *Antropología en sentido pragmático* empieza con el concepto de persona con una concepción psicológica de la conciencia del yo, pero “el uso que hace Kant de los conceptos de hombre o de humanidad en la *fundamentación* de los principios de su filosofía moral es otro bien distinto” (*Ibidem*, p. 335).

¹⁹⁰ “El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan calor, y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción; sin contar con que un espectador razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bienandanzas de un ser

para Guillermo, si la felicidad pudiera obtenerse en esta vida, se daría sin duda en la ética, pues la esfera de lo ético condiciona la relación con el objeto de goce, ya que ha modificado al individuo y con ello también su relación con el mundo.

...lo que llamamos objetos de gozo propiamente éticos pueden ser considerados como consecuencias de la vida ética, es decir, todo aquel que vive éticamente conseguirá gozar de estos objetos.¹⁹¹

Si para Kant con la ética se obtiene la dignidad de ser felices, con Guillermo aprendemos que podemos ser felices al introducirse en la vida el valor eterno, es decir la desesperación: “Pero si no quieres ser poeta, entonces no te queda otro camino que el que te he señalado ¡desespera!”.¹⁹² Lo que Guillermo propone al esteta no es huir de la desesperación, cosa que **A** hace continuamente –de ahí que **B** denomine al estadio estético desesperación–, sino elegir, ya que asumirla implica reconocer su validez eterna.

Así, pues, desespera, y tu frivolidad ya no te llevará a vagar como un espíritu errátil, como un aparecido entre las ruinas de un mundo que, de todos modos, está perdido para ti; desespera, y tu espíritu ya no suspirará en melancolía (*tungsind*), el mundo volverá a resultarte grato y hermoso aun cuando no lo mires con los mismos ojos, y tu espíritu, liberado, alzará el vuelo hacia el mundo de la libertad.¹⁹³

que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices” (Kant, I., *FMC*, p. 27).

¹⁹¹ Olivares-Bøgeskov, B., *op. cit.*, p. 178.

¹⁹² SKS 3, 203 / OO II, 192.

¹⁹³ SKS 3, 210 / OO II, 199.

Con la irrupción de la desesperación se introduce, además de una dimensión “positiva” de la conciencia, otra perteneciente al dolor ético, es decir la conciencia de la culpa. Ésta, que sólo puede comprenderse con la introducción de lo ético, sin embargo puede conocerse mediante el concepto de arrepentimiento, que el estadio estético desconoce. Sin embargo, la culpa no se ve resuelta de modo alguno en la ética, puesto que en ella el arrepentimiento no puede exhortarla, cuestión que nos remite sin dudas a la intención del Juez al recomendar la lectura del sermón del pastor de Jutlandia a su amigo, en el *Ultimátum*, abriéndose paso a la introducción de la conciencia del pecado en *CA*. En este sentido puede verse el límite de lo que se presenta en *OO*, al que definimos como el momento kantiano, en el cual se presenta la asunción de libertad mediante la elección de la personalidad, la cual, una vez presentada por el Juez, como una invocación, nos da una señal del camino que tomará esa personalidad, en una libertad asumida como la posibilidad del pecado, mediante las manifestaciones psicológicas de la angustia y la desesperación.

La filosofía de la libertad

*Lo que más me ha interesado en la vida
es el juego de la inteligencia y la libertad,
cuyos enigmas he deseado sin cesar explicar y resolver*
Kierkegaard, I A 72

Podría sostenerse que Kant sitúa la libertad más allá de los límites de la razón, pero... ¿acaso no es este mismo tema el que resurge en el pensamiento de Kierkegaard? Si bien es cierto que con Kant la libertad se sitúa más allá de los límites racionales, cognoscibles, conceptualizables y hasta objetivos, pues pertenece al noumenon incognoscible, es la subjetividad la que, autodeterminada por medio del libre arbitrio, la asume. Aquí se manifiesta la aparente paradoja de la libertad, lo ilimitado debe necesariamente determinarse por medio de una elección del propio yo, para que la libertad pueda conquistarse.

Si hay un comienzo de las series, entonces debe haber una causa incausada y eso contradice el principio de causalidad universal... El principio de causalidad universal puede aplicarse en el mundo fenoménico y la noción de una espontaneidad absoluta, en el nouménico... Como un yo noumenal o, según escribe en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, como una persona, puede ser moldeado por mi voluntad... Junto con la noción de

libertad de la voluntad existe una concepción fundamental de todo el mundo fenoménico. Hay una especie de fundamento nouménico del todo, en el mismo sentido que es aplicable a las acciones libres de seres como nosotros.¹⁹⁴

El problema de la “elección” de la propia libertad que en la obra de Kierkegaard aparece en *OO*, presente también en Kant, surge como respuesta ante la imperiosa necesidad de mostrar que la libertad (*Friheden*) es el fundamento propiamente subjetivo y que como tal no puede ser impuesto ni demostrado *desde afuera*, es decir, no puede ser aplicado ni mostrado por ninguna ciencia particular, puesto que no hay lenguaje racional que dé cuenta de la constitución del individuo como un existente y tampoco que sea capaz de comprender las intenciones que orientan esa libertad singular, más que en una instancia denominada ética (*derEthiske*), que siempre se ve limitada.

El individuo se posiciona dentro de los límites de su libertad y contempla que frente a la posibilidad de elegir se irá configurando su existencia. Esta es la cuestión que orienta la preocupación de Haufniensis, ya que ante la posibilidad irrumpe el pecado y aquello que se manifiesta son los límites psicológicos de la consciencia del individuo, la angustia de saberse libre y tener la posibilidad de acción, que siempre presenta una referencia a su interioridad y por ello a la culpa. ¿Por qué la angustia presenta una referencia a la culpa? Haufniensis nos indica que la filosofía especulativa tiene como consecuencia la confusión entre la ética y la dogmática, la primera tiene que ver, en todo caso, con el obrar cristiano, es decir interior al individuo y la dogmática es el contenido de la fe cristiana, por lo cual el uso del concepto de reconciliación, iguala y confunde dos términos, arrepentimiento y culpa.¹⁹⁵ En este sentido la

¹⁹⁴ Assister, A., “Kierkegaard: About the Process and Paradox in Fear and Trembling”, traducción de Ana Fioravanti, en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, año 53, núm. 150, enero-junio 2021, p 44-72, pp. 58-59.

¹⁹⁵ SKS 4, 320 / CA, 133.

ética, a la que denomina primera, ignora al pecado, y no puede pensar la posibilidad. Mientras que la “segunda ética” al introducir la dogmática e incorporar la noción de pecado, incorpora los conceptos de culpa, y la posibilidad de salvación.¹⁹⁶

El pecado pertenece a la ética sólo en la medida en que ésta encalla en ese concepto mediante el arrepentimiento. El límite que la ética presenta en esta cuestión es el de no poder redimir un acto, sino que esta esfera es la encargada, por así decirlo, de volver al individuo responsable de sus elecciones, puesto que ésta tiene que ver con lo íntimo de las intenciones. Sin embargo, en ese límite que supone el tesoro de la interioridad, es la redención divina la única que puede dar una mano salvadora al desesperado. La ética es, en Kierkegaard, una dimensión tan poco homogénea como la estética o la religión. Se la constriñe en tanto que estadio de transición, y se la ensancha en tanto es interrogación de la realidad humana. En este sentido, la ética se ubica entre la luz y la oscuridad, y en esta fractura, se ubica la *repetición*.¹⁹⁷ Así, lo ético, describe un recorrido o pasaje de la primera ética a la segunda, a esto Grön, lo denomina, *teoría ética procesual*, en la que la concepción ética saca a la luz una fractura entre la primera ética, de índole metafísica, y la segunda, que introduce la dogmática.¹⁹⁸

...la repetición es la contraseña de toda concepción ética... tan pronto como aparece el interés, la metafísica queda descartada... En la realidad sale a relucir todo el interés de la subjetividad, y entonces la metafísica encalla... Cuando la repetición no está puesta, la dogmática no puede existir, pues con la fe comienza la repetición, y la fe es el órgano de los problemas dogmáticos... En la esfera del espíritu... la tarea consiste en transformar la

¹⁹⁶ “La experiencia de la angustia y el sentimiento de culpabilidad ponen de relieve la humanidad del hombre, su debilidad ontológica y ética” (Torralba, F., *op. cit.*, p. 93).

¹⁹⁷ Grön, A., *La ética de la repetición*, Madrid, Enrahonar 29, 1998, pp. 35-45, p. 36.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 38.

repetición en algo interno, en la tarea de la libertad, en su interés supremo...

Allí el espíritu finito desespera...¹⁹⁹

Si la repetición no se plantea, la ética resulta ser un poder de obligación, así, si la existencia acaba en exigencia, quedamos atascados en la determinación y aspiración de un ideal.²⁰⁰ Es por esto que, una vez presupuesta la libertad, es decir, la seguridad de que existe un individuo capaz de realizar decisiones o máximas que orientan su accionar, la teoría de la libertad se despliega, y se ancla en una teoría de la subjetividad. La ética, por lo tanto, encalla en la realidad del pecado, esto lo vemos de primera mano en *OO*. Es así que, recién en el *CA* ese individuo libre comienza a ser consciente e histórico y a partir de allí comienza a ligarse a lo universal, pero dentro de los límites que su conciencia le impone. Es por esto que la segunda ética, no es una ética especial, sino una transformación de la esfera ética: “no es solamente que yo tenga diversas posibilidades de acción ante mí, la cuestión es cómo, al hacer lo que hago, me pongo en relación con el otro. Podríamos llamarla una ética del carácter... en un hombre que actúa y ha actuado”.²⁰¹ Es consciente del pecado, pero no de modo directo, sino a través de la angustia, concepto genérico humano, en tanto reconoce, que se ha hecho consciente de que un poder lo trasciende, un tercero en la relación, la esfera de lo no decible (*Uudsigelige*), lo paradójico.

La noción de paradoja es introducida en *TT*, donde el pseudónimo Johannes de Silentio, se concentra en relatar variaciones de la historia del patriarca Abraham, para encontrar un criterio que pueda determinar su intención de matar al hijo de la promesa, subrayando la angustia, es decir, la interioridad. El pseudónimo enfatiza la necesidad de concentrarse en la “excepcionalidad” de Abraham, lo cual le permite justificar que su

¹⁹⁹ SKS 4, 326 / CA, 138-139.

²⁰⁰ Grön, A., *op. cit.*, p. 41.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 44.

intención de sacrificar a Isaac se encuentre en la esfera de la religión y que pueda trascender la esfera de la ética, en la cual sería un asesino, echando mano al concepto de paradoja. En esta obra se introducen dos figuras para reflexionar sobre la paradoja de la fe (*Troens Paradox*): la del “caballero de la resignación infinita” y la del “caballero de la fe”.²⁰²

La experiencia de Abraham se asienta en la paradoja de la fe, sobre la que nada puede concluirse racionalmente puesto que su carácter es personal y su fundamento el absurdo. Johannes de Silentio afirma que “Abraham es impensable” porque escapa por completo a la mediación que puedan ejercer los conceptos generales. Sin embargo, desde el punto de vista de la autonomía moral su acción no deja de ser condenable... Es decir, para la esfera de lo general la acción del patriarca es “condenable”. No lo es, sin embargo para la esfera religiosa... De manera tal que el conflicto entre la esfera ética y religiosa se presenta solo para el segundo tipo de interioridad, porque *el deber absoluto puede en este caso obligar a un hombre a que haga lo que la moral prohibiría...*²⁰³

Si bien el caso de Abraham es “excepcional”, Johannes de Silentio nos muestra, en este ejemplo hiperbólico, no reproducible y paradigmático, que la interioridad sólo puede ser visitada dentro de los límites que la estética impone, es decir como lo expresa Kant, dentro de los límites que las condiciones de posibilidad admiten, para el caso del poeta religioso, como una alabanza a quien creyó en virtud del absurdo.

²⁰² “El padre de la fe guarda “silencio” porque no encuentra un modo de “exteriorizar”, en el sentido hegeliano, la lucha interior que implica la fe cristiana. Solamente en el silencio puede enfrentarse con las dificultades de la “prueba” divina” (Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003, p. 174).

²⁰³*Ibidem*, pp. 187-188.

Es mi propósito ahora explicar en la historia de Abraham, bajo la forma de problemas, la dialéctica que ella comporta para ver qué inaudita paradoja es la fe, paradoja capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios, paradoja que devuelve a Abraham su hijo, paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento; porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón.²⁰⁴

Si con la historia de Abraham sólo podemos maravillarnos, temer y temblar, es porque, en última instancia, no podemos ponernos en sus zapatos, y no solamente porque en el caso de Abraham sucede la superación teleológica de la ética por la esfera religiosa, sino además porque Abraham es un existente, y es ese sentido, la intención es lo que lo vuelve responsable, ya que Abraham, en conclusión, no sacrifica a su primogénito. Es la intención lo que lo vuelve responsable para la ética. Podemos ver que a pesar de que para la ética el patriarca puede ser juzgado por su intención de asesinar a Isaac, el límite que nos mostraba Grön²⁰⁵, para el caso del Juez vuelve a hacerse patente. La responsabilidad no exime de la culpa, la ética no puede pensar la intención de Abraham, y en ese sentido la responsabilidad y el cumplimiento de la pena se da en el *silencio*. Es la esfera religiosa otra vez la que irrumpe para salvar a Abraham, y esto se manifiesta mediante la angustia, ya que después de todo, aunque un hombre excepcional, Abraham es un existente. Como individuo cualquiera no es posible penetrar en lo profundo de la existencia, no hay lenguaje ni ciencia que determine la verdad de su yo.

Climacus lo expone elocuentemente cuando para rechazar al pensamiento especulativo recurre, no a lo irracional, sino a los límites que esa racionalidad presenta. Todo lo verdadero es racional... pensando existo, son simples tautologías que no pueden dar cuenta

²⁰⁴ SKS 7, 147 / TT, 143.

²⁰⁵ Cfr. Grön, A., *op. cit.*

de la individualidad pues carecen del *pathos* necesario, ya que el verdadero existente está infinitamente interesado en existir, y solo él puede comprender sus intenciones, aunque éste comprender no remita a un aprehender el fenómeno sino a una verdad que se busca en las manifestaciones que la propia existencia muestra ante la compleja situación del existente al ser síntesis de la infinitud y la finitud, es decir, la paradoja de la existencia.

Quien pretenda pasar por alto esto, y explicarlo todo, estará dejando discurrir por sus dedos el agua de la existencia. Climacus reclama que quien se dedique a pensar el verdadero problema de la existencia no debe olvidarse primero de que él también es un existente, por ello debe penetrar en su propia existencia y exponer que nada puede decirse, nada puede conocerse entre el individuo y lo absoluto, pues este se encuentra en el medio, es decir en la existencia. De allí que el pensador subjetivo deba apelar a la “comunicación indirecta”, puesto que declarar directamente la doble reflexión sería caer en contradicción, ya que el comunicador estaría eludiendo el hecho de que existe, y por lo tanto deviene, mientras piensa.²⁰⁶

²⁰⁶ Dip, P., “El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard”, en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Comahue, Año 8, ISSN 2260-6180, pp. 23-36, 2018, p. 35.

La libertad como elección

¿Qué sucede con la libertad? El primer fundamento subjetivo, nos dice Kant, se refiere al uso de la libertad, ésta tiene que ser, a la vez adoptada por el libre arbitrio (*Willkühr*), para poder ser imputada al sujeto. Esta adopción del fundamento supremo ha tenido lugar en el tiempo, es decir está fundada en la propia libertad.²⁰⁷ En el tercer punto de la primera parte de la *RGV*, nos habla Kant de la disposición para la personalidad como ser racional y la susceptibilidad de que algo sea imputado al sujeto, alegando que:

...no se puede considerar esta disposición como contenida ya en el comienzo [...] si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al arbitrio; sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro arbitrio respecto de la determinación [...] de nuestra libertad y con ello la imputabilidad de todas las acciones.²⁰⁸

A pesar del lenguaje de Kant y de los puntos de vista de comentaristas muy respetados como Beck²⁰⁹, Henry Allison, argumenta que es mejor tomar la imposibilidad de que una ley se convierta en una máxima, y viceversa, como un contraste entre los principios prácticos de primer y segundo orden.²¹⁰ Según esta lectura, las máximas pueden conformarse

²⁰⁷ Kant, I., *RGV*, p. 42.

²⁰⁸ *Ibidem.*, p. 43.

²⁰⁹ Beck, L., “Cinco conceptos de Libertad en Kant”, Szrednick, J. T. J., Stephan Korner - *Philosophical Analysis and Reconstruction*. ISBN 978-94-010-8128-3. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1983, p. 47.

²¹⁰ Cfr. Allison, H., *op, cit.*

(o no conformarse en absoluto) a las leyes. Dado que es necesario preservar el carácter normativo de las leyes frente a las máximas.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant discute la libertad en términos del *Willkühr* humano... la libertad como una condición de agencia racional se interpreta, esencialmente como espontaneidad y como una capacidad para actuar sólo desde el deber como autonomía. Lo que falta en todo esto es cualquier intento de vincular la libertad, en sus diversos sentidos, con los diferentes aspectos de la volición. Kant hace este intento en relación con sus presentaciones de la distinción *Wille-Willkühr*.²¹¹

Gran parte del problema interpretativo se refiere a *Wille* y su libertad o falta de ella. Aunque es determinante y no determinado, Kant afirma inequívocamente que sólo la *Willkühr* puede considerarse libre y que la *Wille*, que se relaciona con nada más que la ley (*der auf nichts anderes, als bloss auf Gesetz geht*), puede denominarse libre o no libre. La razón de esto es, que simplemente no se trata de acciones sino de la legislación para las máximas de las acciones (razón por la cual se identifica con una razón práctica). La universalización de las leyes, se da *a posteriori* de la concreción de la personalidad, ya que con la introducción de la libertad, y por tanto, la introducción de la dimensión temporal en el individuo como parte de una comunidad ante la cual es *responsable*. Para aplicar la máxima a la realidad se debe reconocer y comprender las condiciones en las que se la aplica.²¹²

²¹¹*Ibidem*, p. 131.

²¹² "Subjetivismo", por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres" (Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2009, p.33). / "El concepto de libertad que desarrolla Sartre en su obra filosófica no está, por cierto, hecho a medida de la clase de preguntas que están en el centro de la filosofía política de la Era Moderna; mientras que esta trata el problema normativo de cuál es la forma de libertad que se le ha de garantizar al individuo... Aquel orienta su atención primariamente a la constitución ontológica de la

Wood señala que Kant distingue la libertad metafísica de la libertad práctica. Una causa *trascendentalmente libre* es una primera causa, puede ser efectiva independientemente de cualquier causa anterior.²¹³ La libertad práctica, en cambio, es aquella que nos atribuimos a nosotros mismos como agentes. “Sugiere Wood una reconstrucción de Kant centrada en la libertad práctica”.²¹⁴ Considera que la libertad es la capacidad de actuar de acuerdo con las normas racionales. Afirma que, al actuar libremente, el agente lo hace desde un tipo especial de causalidad. Una voluntad actúa no sólo de acuerdo a las leyes, también según la representación de esas leyes. La ley de una causa libre debe representarse a sí misma. El yo libre, en esta lectura, es una disposición para elegir alguna ley. Esto traería el ámbito ético al mundo fenoménico.²¹⁵

Ya desde el primer capítulo de CA, Kierkegaard (Hafniensis), nos deja saber su oposición a entender la libertad de elección en términos de *liberum arbitrium*²¹⁶, por ser una libertad abstracta y por lo tanto imposible de realizar, una quimera, puesto que este libre arbitrio, en clara sintonía con la filosofía escolástica, no supone un individuo como personalidad que fundamenta el accionar de la voluntad, sino una libertad no orientada por nada fundante.

Si el pecado vino al mundo mediante un acto caracterizado por el abstracto *liberum arbitrium* (que no ha existido en este mundo ni en un momento posterior ni en el comienzo, puesto que es un desvarío del pensamiento),

libertad. También para Sartre, la falta de voluntad o las cargas psíquicas no pueden considerarse restricciones a la libertad, puesto que tales obstáculos internos son ya ‘expresión’ de una elección en la cual el hombre establece qué posibilidad de existencia tomará” (Honneth, A., *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014, p. 39).

²¹³ Cfr. Wood, A., *op. cit.*

²¹⁴ Assister, A., *op. cit.*, p. 60.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 60-61.

²¹⁶ Cfr. SKS 4, 355 / CA, 166.

entonces tampoco hay angustia. Querer explicar lógicamente la aparición del pecado en el mundo es una necesidad...²¹⁷

Por eso, sugerimos no identificar el *liberum arbitrium* al que Kierkegaard se opone con el libre arbitrio como *Willkühr*, del que nos habla Kant. Vimos que para el prusiano el arbitrio es la máxima fundamento, es decir libertad, en sentido estricto, si lo pensamos bajo categorías kierkegaardianas, éste hace referencia a una libertad interesada, es decir concreta, pues está determinada como fundamento del propio individuo y no como una libertad entendida en términos abstractos o no determinados, y por tanto no determinantes. De allí que este concepto no pueda emparentarse con el fundamento de elección kantiano. Por lo previamente explicado, no se puede utilizar este argumento para sostener que la libertad de la que nos habla Kierkegaard (el Juez) en *OO* no es kantiana, por el simple hecho de introducir la noción de salvación divina y, con ello la introducción de Dios y el pecado a la vida del individuo. Si, como lo indican los estudiosos de Kierkegaard, el danés entiende la libertad bajo dos modos: como *libertas* y como libre albedrío (*frie Ville*), es claro que la *Willkühr* kantiana tiene relación directa con el concepto de *libertas*, y las máximas de segundo orden, la *Wille*, como el libre albedrío.

La génesis de la libertad, tanto en Kierkegaard como en Kant, es independiente de la naturaleza, de las inclinaciones, en definitiva del objeto. La libertad es producida por las representaciones internas y precisamente por ello, en sentido más estricto, puede denominarse en terminología kantiana, como trascendental. La libertad no se relaciona propiamente con qué hacemos en nuestra vida sino con el por qué y cómo lo hacemos.²¹⁸

²¹⁷ SKS 4, 355 / CA, 166.

²¹⁸ Torralba, F., *op. cit.*, p. 43.

Cuando nos referimos a la génesis de la libertad, hacemos referencia al nacimiento de la misma con la elección de la personalidad. Pero, por otro lado, al momento de la aplicación de decisiones concretas, el individuo debe ser, como lo expresamos anteriormente, consciente de las condiciones en las cuales aplica su decisión, por la cual será responsable o no de los actos que realiza, ya que éstos tienen directa referencia a su personalidad, y por tanto a su interioridad y las intenciones que de ella se derivan. En este sentido, importan las condiciones del cómo y el por qué, es decir la intención, y la condición en la cual se realiza esa decisión y no otra. Por ello, el Juez parece retomar un tópico central de la *FMC*, cuando Kant describe la buena voluntad y nos presenta las tres formulaciones del imperativo categórico, utilizando ejemplos que nos remiten a las profundas motivaciones interiores, es decir las intenciones personales del acto ético. Fundamentos indecibles que lo alejan de formulaciones externas, tanto de las éticas de orden virtuosas como de índole utilitaristas. Es por ello, que la ética anclada en la personalidad como fundamento, es, tanto en Kant como en Kierkegaard, una ética de la interioridad. Así, la elección ética nos conduce a la pregunta sobre la responsabilidad. Tanto Kant como el Juez Guillermo sostienen que, si bien el proceso de educación es necesario como *ocasión* para el desarrollo moral del yo, es el individuo quien a través del obrar concreto se asume como sujeto responsable, es decir, uno con lo universal. Eligiendo obrar según el criterio que dicta su fundamento, su personalidad, es decir siguiendo su libre arbitrio, se produce su incorporación como individuo al género, su pertenencia a lo universal.

Para ambos pensadores asumir la responsabilidad implica ser responsables por nuestros actos, pero también por aquellos que nos han precedido (por los actos que no realizamos o por las cosas que nos pasaron), y por aquellos que vendrán.²¹⁹ Sin embargo, para el caso kierkegaardiano debemos hacer referencia aquí a dos cuestiones relacionadas con el

²¹⁹ Ver capítulo 4 de esta tesis.

arrepentimiento, por un lado, lo que aquí sostenemos es la necesidad inapelable de poseer una conciencia del bien y del mal, es decir poseer una personalidad para que éticamente algo pueda sernos imputado como nuestra responsabilidad, y por el otro, una cuestión que introduce Arne Grön, que explica que el pasaje del concepto ético de responsabilidad no agota ni satisface la trasgresión ética, puesto que se choca con el concepto religioso del pecado. Esto, como el especialista lo entiende, reafirma nuestra consideración de un pasaje de los fundamentos a una teoría de la subjetividad que ocurre de *OO* al *CA*.

Un argumento aún más positivo y más fuerte es que la constatación de Vigilius Haufniensis - a saber, que la ética encalla en la realidad del pecado - resume el recorrido que va de *O lo uno o lo otro* a *El concepto de la angustia*. Así como la ética escala en la realidad del pecado, retorna en tanto que la ética es capaz de tomar esa realidad como punto de partida.²²⁰

Grön argumenta que el concepto ético de *responsabilidad* pareciera dudoso en el sentido en que la ética exige el arrepentimiento pero no puede redimir, pues encalla en el concepto de pecado. Para el caso del Juez, al que el mismo comentarista considera responsable de introducir como decisivo el rol del arrepentimiento, marca un límite en este respecto cuando asume que, en sintonía con el sermón del pastor de Jutlandia, ante Dios siempre perderás.

...el arrepentimiento es exigido desde un punto de vista ético si la exigencia ética no se cumple. Si uno no se arrepiente, es porque no ha comprendido lo que la exigencia ética significa. Por otra parte, el arrepentimiento no puede

²²⁰Torralba, F., *op. cit.*, p. 41.

ofrecer exactamente aquello que, según el existente ético, debería ofrecer, a saber: liberar al hombre.²²¹

Es necesario, entonces, delimitar la intención del Juez al referirse al arrepentimiento, que según comprendemos apunta a poner foco, otra vez, en la toma de conciencia que la elección de la libertad proporciona, haciéndonos responsables, en tanto individuos conscientes de nuestras decisiones y actos. Consideramos que no hay una clausura, al estilo de un remedio contra la desesperación, ya que así como no hay intención de doctrina ética alguna, tampoco el Juez se ocupa de resolver o dar respuestas definitivas a las condiciones ético-religiosas del existente. Escribe Kierkegaard en 1843, que la máxima expresión de una concepción de la vida ética es el arrepentimiento, sin embargo, precisamente aquí reside la contradicción con la que aparece la paradoja religiosa, la expiación corresponde a la fe. Así, desde una perspectiva ética lo máximo que puede hacerse es incurrir en el pecado y arrepentirse, pero, en tal caso, el arrepentimiento impediría el llegar a realmente actuar.²²²

El Juez, por ejemplo, nos dice que sólo lograremos obtener continuidad en nuestra existencia apropiándonos de nuestra propia historia. Pero esta historia no es la sumatoria de nuestros actos sino la historia personal junto a la de otros seres humanos, tanto los vivos como también los muertos. Por lo cual, el yo tiene como *tarea* participar en la sociedad y cultivarse a sí mismo, punto de acuerdo con Kant, en lo referido a la disposición pragmática de los hombres a vivir en sociedad y cultivarse en ella,²²³ pero, sin embargo, para ser responsable de un acto, en el sentido fundamental que la responsabilidad toma para el pensamiento de ambos filósofos, se tiene que presuponer la libertad para elegir si llevar a

²²¹*Ibidem*, p. 40.

²²² JJ: 119, IV A 112 / *Diario V*, 51.

²²³ Ver capítulo IV de esta tesis.

cabo o no ese acto, y es aquí que nos encontramos con el punto clave del desacuerdo entre la ética kierkegaardiana y la kantiana: la autonomía de la moral.

La libertad verdadera emerge del interior del sujeto y se impone como una necesidad. También el imperativo categórico de Kant que rige el mundo inteligible del sujeto, se impone con necesidad. La libertad auténtica es, en la filosofía kantiana, la obediencia incondicional a la ley moral que brota en el interior racional del sujeto. Cómo sea la libertad posible, no puede explicarse desde los esquemas de la razón pura, pero es un hecho de la razón.²²⁴

En una entrada concreta del Diario²²⁵ del año 1850, Kierkegaard critica la idea kantiana de que cada individuo sea su propio juez, presente en la *MdC*, argumentando que, cuando se trata de transgresiones morales, sin la mediación de un tercero, los hombres no pueden dejar de ser indulgentes consigo mismos. Al parecer interpretó la autonomía kantiana como una amenaza para la redención moral, por lo cual estuvo dispuesto a renunciar a ella para hacer espacio a la gracia necesaria para la redención del pecado.²²⁶ Y este es el motivo de bifurcación que se produce luego del momento de la elección de la personalidad, al que denominamos kantiano. Si sostenemos que la moralidad es una cuestión de obligación, es decir, una cuestión de leyes, principios o deberes que nos obligan o nos ordenan, con un tipo especial de fuerza imperativa, podemos derivar fácilmente que ese sistema de leyes o principios requerirá de un legislador.

Para explicar la posibilidad y la imputabilidad de la acción inmoral, Kant desarrolla la controvertida doctrina del mal radical (1792-94). Aunque se

²²⁴ Torralba, F., *op. cit.*, p. 44.

²²⁵ Cfr. SKS 23, 45-46.

²²⁶ Green, R., *op. cit.*, 1992, p. 91.

acusa a esta doctrina de reintroducir la noción cristiana del pecado original, ve la caída en el mal no tanto como un evento histórico que afecta a la humanidad en general, sino como una caída realizada por cada individuo. Por lo tanto, el énfasis de Kant no está en la caída de Adam en el mal, sino en la caída de cada individuo. Esta descripción individualista del pecado original anticipa la interpretación de Kierkegaard del pecado original en *El concepto de la angustia*.²²⁷

Puede parecer natural pensar que son dos las opciones: o la moralidad es legislada por nosotros, o lo es por alguna otra autoridad soberana, como Dios. Sin embargo, es destacable que sin una previa elección fundamento de acción moral, es decir la personalidad, la moralidad elegida no sería posible, pues no habría autoridad, de ninguna índole. De todos modos, si optamos por la segunda alternativa, la preocupación sobre la autonomía puede surgir muy naturalmente, pues ahora parecerá que, siguiendo los dictados de la moral, ya que éstos se establecen independientemente de nosotros, seguimos las directrices de otra voluntad con mando sobre nuestra propia voluntad, como el fundador de la ley moral. Frente a esta alternativa, la primera opción –en la que nosotros mismos nos convertimos en los legisladores de la ley moral– puede parecer la única manera de preservar nuestra autonomía y alejarnos del concepto de obligación a Dios. Esta idea proporciona una mejor aproximación a la posición de Kant en términos de su objetivo y motivaciones al plantear la cuestión de la autonomía.²²⁸

²²⁷ Fremstedal, R., *op. cit., sin publicar*, p. 10.

²²⁸ Stern, R., *op. cit.*, pp. 43-44.

El bautismo de la voluntad

*Todo lo que apremia
pronto habrá pasado;
pues sólo es capaz de consagrarnos
lo que permanece.
Rilke*

Si bien es cierto que para Kant la autonomía de la Razón es el principio que sostiene su ética, y que Kierkegaard no puede aceptar que sea la auto-legislación la que determine, en última instancia, la esfera ética, no es pertinente sostener que el danés rechace el concepto de libertad que Kant desarrolla.

Esta centralidad de la libertad en el pensamiento de Kierkegaard mismo constituye un signo de influencia de Kant, puesto que la libertad es un elemento principal de la filosofía teórica y práctica de Kant. Kant no es de ninguna manera el “inventor” de la idea de libertad humana. ...Kant logró esto a través de un nuevo y poderoso conjunto de argumentos, algunos de los cuales parecen haber tenido un impacto en Kierkegaard. Uno de estos argumentos ya ha ocupado gran parte de nuestra atención, el rechazo de Kant al empirismo “dogmático” y su afirmación de que debemos explicar todos los fenómenos, incluidas las elecciones y acciones humanas, en términos de causas naturales. Si este tipo de empirismo fuera absolutamente cierto, la libertad humana no podría existir porque tendríamos que considerar a las

personas como sujetas a nada más que a impulso y deseo y serían incapaces de respetar las restricciones impuestas por la ley moral.²²⁹

Kosch, lo expone de la siguiente manera:

El complejo de problemas que rodean los relatos de la libertad y la autonomía en el idealismo alemán parecen ser absolutamente centrales en las preocupaciones filosóficas de Kierkegaard y en su proyecto en las obras pseudónimas... Mi desacuerdo con las interpretaciones disponibles es más aguda en mi estimación acerca de la queja contra el punto de vista ético - un área en la que, creo yo, no se ha dado todavía ninguna explicación remotamente acertada... Los textos de Kierkegaard no parecen ofrecer una crítica clara y certera de los objetivos que nombra. Sostengo que esto se debe a que están llenos de lagunas argumentativas resultantes de ciertas peculiaridades bien conocidas en su estilo de presentación... y que los intérpretes han tratado de llenar esas lagunas colocándolas en un contexto o en un patrón equivocado. El fondo correcto es el proporcionado por la discusión de la cuestión de la libre elección de la inmoralidad (y temas relacionados) en Kant y los relatos post kantianos de la libertad.²³⁰

Además del entusiasmo compartido por la libertad humana, Kierkegaard es influenciado directamente por Kant en varias temáticas. En *OO II*, por ejemplo, el Juez Guillermo frecuentemente enfatiza que no estamos atados al mundo de la determinación causal, sino que podemos trascender la causalidad natural y “elegirnos” en una elección libre. Y, si bien reconoce que, por diversas razones, la elección de uno mismo puede ser difícil, sin

²²⁹ Green, R., *op, cit.*, 1992, p. 147.

²³⁰ Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 140.

embargo, la pasión por la libertad nos estimula a realizarla. Esta posición que ofrece el Juez es evidentemente kantiana, a pesar de que muchos temas en la filosofía religiosa kierkegaardiana parecen ir en contra de esta concepción de libertad humana debido a la introducción del concepto de pecado y de que:

...Kierkegaard está preparado para dar a Dios un papel primordial en la redención humana y tal vez para reducir la autonomía e iniciativa de los seres humanos en este sentido. Sin embargo, la libertad siempre corre como un hilo rojo a través de su pensamiento. Ya que el pecado humano, incluso en sus formas más ineludibles, resulta del ejercicio de la libertad y nunca de la determinación o predestinación divina.²³¹

No basta para desechar la interpretación de la libertad kierkegaardiana como anti kantiana colocar a Kant y Kierkegaard en el marco de una aparente aporía heteronomía-autonomía, ya que la libertad como fundamento, desde su inicio es plenamente autónoma, pues es el individuo, el existente particular, quien con un acto desde el no lugar hace nacer su personalidad con una elección fundamental, ser o no ser. En ese nacimiento que inicia la conciencia libre, en autonomía pura, puede luego ser orientada o no serlo, sea por la Razón propia, sea por lo Divino. Lo cierto es que ha nacido de un acto autónomo, pues no puede ser de otro modo, ya que Kierkegaard no defendería un libre arbitrio ya determinado, esto es claro cuando rechaza el concepto de pecado original. Como lo indica Ruíz Retegui, para Agustín de Hipona:

...el hombre, pecando, perdió la más alta libertad que podía tener: estar sometido voluntariamente a Dios. Pecando, por el mal uso de su libre

²³¹ Green, R., *op. cit.*, 1992, p. 149.

albedrío, el hombre no logró desvincularse de Dios para pertenecerse a sí mismo, sino que se encontró y se encuentra sometido al terrible yugo del pecado... rehusando la libertad de la imagen y deseando tener la misma libertad de Dios, se encontró no libre, *sino subditus, servus, subjectus*, indicándose con esto que una fuerza heterogénea y externa pesa sobre su alma. Pero así como el libre albedrío bastó al hombre para someterse a esa servidumbre, ya no le basta después para liberarse de ella. Este punto central de la Revelación... marcará toda la reflexión agustiniana sobre la naturaleza del hombre y de la gracia.²³²

Esta cuestión pareciera abrir aguas acerca de qué clase de libertad estamos hablando, y si, es la libertad en sentido kantiano la que puede adjudicarse a Kierkegaard, sobre todo si el punto de ruptura pareciera estar en la admisión, o no, de un tercero en la relación ética, es decir la introducción de Dios, que podría dinamitar la noción básica de autonomía moral, ya que pareciera que “...es imposible indagar la cuestión de la libertad sin referirse a Dios, o resolver el problema de la existencia, sin referirse a la muerte”²³³ (momento kantiano en el Juez). Sin embargo, mostramos hasta aquí que la libertad es entendida, a pesar del rol que tiene Dios en la filosofía del danés, kantianamente, es decir desde los fundamentos de la individualidad. Binetti, expone que la libertad en el pensamiento del danés es una:

...causa última y contenido elemental de toda realidad y pensamiento... ante la cual el ser se muestra como el dato inmediato de la conciencia, destinado a la reflexión esencial del espíritu... Dicho con mayor precisión... la libertad es la autoconciencia de esta síntesis, capaz de asumir la totalidad de los

²³²Ruiz Retegui, A., “La noción de libertad en San Agustín”, *Scripta Theologica*, 1976, Vol 8 (2), p, 551-606, pp. 569-570.

²³³ Torralba, F., *op. cit.*, p. 27.

elementos integradores de la existencia humana en la unidad separadora del yo.²³⁴

Si, como sostiene Binetti, la libertad fuera la síntesis integradora de la existencia humana del yo y, a la vez, conciencia de esa unidad, sería lícito ligarla a un momento que el propio Hegel pretende superar en el espíritu subjetivo, precisamente en su crítica al sistema crítico kantiano. La descripción que realiza Binetti nos remite a la *KrV* y a la distinción entre la apercepción originaria y el yo pienso²³⁵. Esta distinción nos permite, por un lado, utilizarla en contra de lo que la propia Binetti intenta demostrar, aun cuando en su extenso y profundo trabajo dedicado a la temática de la libertad en Kierkegaard, no se detiene a considerar a Kant. Consideramos que su interpretación de la libertad como *trascendental*, es problemática, y no aportaría una interpretación precisa sobre cómo la libertad fundamenta la personalidad en Kierkegaard.

La consciencia de la unidad del yo presentada por Binetti, resulta insuficiente para pensar la libertad en los términos en los que Kierkegaard lo presenta, teniendo en cuenta la dificultad que supone también el concepto de libertad en Kant, teniendo que diferenciar la libertad trascendental y la categorial, metafísica y práctica, a la que la especialista, según entendemos, hace referencia. En este sentido, valdría la pena marcar los límites que supone la libertad kantiana en los términos, en los que consideramos que los especialistas dedicados a tematizar la libertad kierkegaardiana en relación con Kant asumen. Alejados de la libertad como fundamento, la *Willkühr*, se dirigen a una discusión sobre la libertad, claramente presente en Kant, pero que, sin embargo, tendría sentido para pensar la pregunta sobre los antecedentes kantianos en Kierkegaard, posteriormente a la elección de la personalidad. Es

²³⁴ Binetti, M., “La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, tesis doctoral, Navarra, ISSN 1137-2176, 2005, pp. 8-9.

²³⁵ Cfr. Lacan, J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Madrid, Editorial Siglo XIX, 1984, p. 8.

decir, en dos registros distintos deberíamos, primero, corroborar qué tipo de libertad tiene Kant en mente, desentendiéndose de la libertad fundamento, en un segundo momento, entonces, deberíamos verificar, si aún es nuestra intención, si es o no de esa libertad, trascendental o categorial, de la que se sirve el danés. Assister nos indica que:

Kant vio la libertad como equivalente a seguir el imperativo categórico; sugirió una vinculación entre ser libre y seguirlo. En otras palabras, para él, ser libre equivale a actuar bien. Implica seguir un tipo de causalidad —la del imperativo categórico—. Cuando uno es libre, actúa como si fuera un tipo particular de yo —nouménico—. Uno actúa como si poseyera un yo trascendental, ya que no se ve afectado por la naturaleza corporal sujeta a la ley de causalidad. Como ser corporal y fenoménico, no soy libre. La libertad no sólo está separada del yo como un ser encarnado, sino que también se equipara con la libertad de actuar bien.²³⁶

Sin embargo, la especialista aclara que habría un tercer elemento “problemático” para pensar a la libertad en Kant, y como consecuencia el problema que Assister remarca, es trasladado a las lecturas que pretendan rastrear en Kant la libertad de Kierkegaard. Esta intención se presenta problemática, precisamente porque aquí es donde se encuentra el punto de fuga entre ambos pensadores.

Puede haber, entonces, tres yo: el yo psicológico fenoménico, el yo nouménico disposicional y, en tercer término, la elección de disposición del sujeto. Alternativamente, este tercer yo puede volverse problemático de una

²³⁶ Assister, A., “Kierkegaard: About the Process and Paradox in Fear and Trembling”, traducción de Ana Fioravanti, en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, año 53, núm. 150, enero-junio 2021, p 44-72, p. 62.

manera diferente. Puede ser un punto ciego que une lo nouménico y lo fenoménico.²³⁷

Este punto ciego entre lo fenoménico y lo nouménico no es otra cosa que la elección de la personalidad del sujeto, y resulta tan “paradójico” en el propio pensamiento kantiano como lo presenta en 1843 el Juez. Este tercer yo, como lo denomina Assister, es propiamente el yo que fundamenta los otros yoes, por lo que no se puede ubicar ni en lo disposicional nouménico, ni en lo psicológico como manifestación fenoménica, puesto que no pertenece a ninguno de ellos, pero sí los fundamenta.

Sellés, por su parte, realiza un aporte muy sugestivo sobre este punto, intentando demostrar que la libertad no es un concepto *trascendental personal*, como lo sugiere Binetti, sino una realidad humana de *orden categorial*, por lo cual la libertad kierkegaardiana es kantiana. ¿Cómo argumenta esta interpretación de la libertad? En primer lugar, porque Kierkegaard liga, como lo hace Kant, la libertad con la voluntad: “lo trascendental en la voluntad es sólo su relación originaria respecto del bien último, por así decir, su diseño originario referido a aquello de que carece y sin lo cual no puede llegar a culminar”.²³⁸ Por otro lado, “por el innegable influjo de Kant... Recuérdese que Kant concibe la voluntad como *pura y santa* por naturaleza, sin que se adapte a bienes externos. Pero si el danés describe la libertad como querer libre, parece claro que la circunscribe a la voluntad.”²³⁹ Además, porque la libertad se trata en un contexto ético, y la ética no es trascendental, y por último porque:

No puede considerarse que la concepción kierkegaardiana de la libertad sea de orden trascendental, porque la libertad trascendental es la apertura nativa

²³⁷*Ibidem*, p. 60.

²³⁸ Sellés, J., “La libertad según Soren Kierkegaard”, en *Intus-Legere Filosofía*, Vol. 6, núm. 1, 2012, pp. 21-33, 2012, p. 26.

²³⁹*Idem*.

del ser humano al ser divino, en rigor, la vinculación de la persona humana a Dios, mientras que Kierkegaard, por neto influjo de Kant y de Lutero... la entiende como independencia extrínseca. Lo mismo lleva a cabo en su concepción ética: no puede vincular la voluntad al bien porque, según la mentalidad kantiana, eso indicaría interés.²⁴⁰

Podemos hacer dos observaciones: por un lado, pese a que Binetti no tenga la intención de considerarlo de esa manera, entiende la libertad como trascendental, en un sentido kantiano crítico, y, por otro lado, esa trascendentalidad que propone, es problemática. El problema reside en entender la libertad como constitutiva del yo, en un sentido crítico o trascendental, lo cual tendría que ver más bien con la definición de apercepción trascendental dada por Kant en la *KrV*, que con el existente individual que se asume con el bautismo de la voluntad, que está ligado a la libertad en el sentido aquí expuesto, es decir, como *Willkühr*.

A su vez, pensar la libertad como categorial, al modo de Sellés y Mooney, también trae problemas para comprender la libertad, ya que ésta no se asume con una elección categorial, sino con una elección constitutiva, pero no en términos trascendentales, ya que no se trata de la toma de conciencia, sino de elección de una máxima fundamento. Por eso, no se puede encontrar en el marco de la *KrV*, sino que debemos buscar el fundamento en la *Willkühr*, y no en máximas ni en imperativos, ya que éstos son posteriores, es decir, son de segundo orden. De este modo, tanto Sellés como Mooney intuyen correctamente que la libertad kierkegaardiana debe buscarse en el pensamiento de Kant, pero, podría decirse que han desviado el camino al dirigirse a la crítica y no a los escritos posteriores.

Ambos autores aportan la intuición que la libertad y la elección, como bautismo de la voluntad, se comprenden dentro de la filosofía kantiana, aunque el marco de referencia debería buscarse en los trabajos ético postcríticos y no en las críticas, ya que en ellas el

²⁴⁰*Ibidem.*, p. 27.

interés es mostrar condiciones de posibilidad del conocimiento en general y, por tanto, la personalidad y la libertad, al no ser objetos de conocimiento, sino de fundamentos, no deben buscarse en el *corpus* crítico sino en los escritos éticos. Los argumentos dados por Sellés y Mooney cobran sentido una vez que la personalidad se ha constituido mediante la elección absoluta, por lo cual sus argumentaciones serán de utilidad en el marco de la discusión acerca de la posibilidad de conocimiento del yo que se da en *PS*.

Consideramos que el caso de Binetti es, por así decirlo, particular, dado que aunque no lo haga de modo consciente, su propia definición de libertad kierkegaardiana la posiciona dentro de los que entendemos la libertad de Kierkegaard como kantiana. No obstante, es significativa la omisión de Kant en su vasto y prestigioso estudio acerca de la libertad en la obra del danés y su pretensión de ocultamiento del mismo bajo el uso de terminología hegeliana, que pareciera derivar en la tesis que reza que por fuerza de la utilización del lenguaje hegeliano la influencia de Hegel queda demostrada.

Por ejemplo, dejando de lado la tendencia de expulsar a Kant del debate, podríamos ver que la persona, es el ser racional que, en cuanto dotado de libertad, está sometido a leyes morales, pero sólo a aquellas leyes que por medio de su razón se da a sí misma. La libertad es lo constitutivo de la persona. Pero, como la libertad –según Kant– es una realidad incognoscible para la razón especulativa, su concepto no puede ser demostrado, sino puesto. En otros términos, la libertad, como constitutiva de la persona y fundamento del orden moral, es un postulado de la razón práctica. No es un principio teórico, sino una presuposición en sentido práctico por medio de la cual, aunque no se amplía el conocimiento, se da realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la moral.²⁴¹ Pese a lo dicho, lecturas como las de Stewart, quien asume que la influencia hegeliana es mucho más significativa que ser sólo objeto de crítica e ironía por parte del danés, entienden que la

²⁴¹ López Prieto, L., “La persona en Kant” en *Espíritu* LIX (2010), N° 139, pp. 117-142, año 2010, p. 136.

libertad de la que nos habla Kierkegaard es un concepto hegeliano. Al igual que Binetti, Stewart se concentra en el tipo de lenguaje utilizado por el danés, pero sin ir tan lejos como para forzar el sentido del texto desde su propia escritura y deseos interpretativos. Su lectura tiene la honestidad de buscar en la obra de Kierkegaard rastros hegelianos. Más allá del intento honesto de reconsiderar a Hegel en la obra de Kierkegaard, consideramos que Stewart muchas veces incurre en el equívoco de interpretar que por el hecho de utilizar un lenguaje hegeliano, propio de la formación y la época en la que Kierkegaard desarrolla su pensamiento y escritura, hay en el danés una adhesión inconsciente al pensamiento especulativo. Es cierto que, así como Hegel está presente en Kierkegaard bajo una lectura personal y crítica, también lo está Kant, leído desde un contexto clásico del siglo XIX, pero ¿cuáles son los criterios que prueban, más allá del lenguaje y la lectura que el propio Kierkegaard nos ofrece, que el concepto de libertad es o bien hegeliano o bien kantiano?

Vimos que la elección que da paso a la constitución de la personalidad, es decir la irrupción de la libertad, tiene en *OO* las mismas características que en los escritos postcríticos kantianos, a pesar de que a fuerza de observar el lenguaje especulativo que el propio Kierkegaard utiliza haya llevado a muchos especialistas a descartar a Kant por completo y los haya hecho asumir que es en el pensamiento hegeliano donde sería “natural” buscar los antecedentes teóricos de los que el danés se sirve. Por otro lado, esta misma libertad kantiana, debe ser entendida en términos existenciales, fundamentalmente presentes en la idea de elección de la máxima fundamento, y la introducción de la personalidad como interioridad, al que el prusiano denomina *carácter*.

Una reforma que reduce el mal es insuficiente, ya que la moralidad requiere que nos convirtamos en personas nuevas y renacidas que eviten el mal por completo. Esto último requiere una revolución que transforma existencialmente al agente al cambiar radicalmente

sus principios y su forma de pensar (*Denkungsart*). Esta idea rompe con la psicología moral tradicional²⁴² y anticipa la idea de elección existencial en el existencialismo.²⁴³

...en lo que respecta al existencialismo, la importancia de la explicación de Kant de la libertad radica más en su enfoque general y su énfasis en la autonomía, la ansiedad y *Willkühr* (el poder de elección) que en sus detalles (por ejemplo, el carácter inteligible y empírico). No es tanto el contenido y las reglas de la ética de Kant lo que anticipa el existencialismo, como su visión de que la libertad es ineludible.²⁴⁴

Ahora bien, dado que aquí estamos en el punto de partida, es decir en el mismísimo nacimiento de la libertad, deberemos considerar qué tipo de libertad se constituye, entendiendo las implicancias que toma. Debemos entonces dirigirnos al *CA*, con dos interrogantes: (1) ¿qué clase de personalidad se constituye con la *elección absoluta*?, y (2) ¿cuál es el concepto de libertad que se abre paso el individuo en esta obra que da inicio a una teoría de la subjetividad?

²⁴² Allison, H., *op, cit.*, p. 137.

²⁴³ Cfr. Schulte, C., *Radikal Böse. Die Karrier des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Munich, Fink, 1991, p. 119/ Cfr. Madore, J., *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, Canada, Continuum, 2011, p. 20. / Cfr. Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good. Virtue, Happiness and the kingdom of God*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, cáp. 3.

²⁴⁴ Fremstedal, R., *op, cit.*, sin publicar, pp. 3-4.

La personalidad constituida: el abandono del momento kantiano

*Hay hombres que dicen con cierto orgullo:
 “no le debo nada a nadie, yo me he formado a mí mismo”
 Pero qué pensarías si un hombre dijera:
 “Dios en el cielo es mi maestro y considero
 un honor ser su discípulo y que él me haya formado”
 Kierkegaard JJ: 509, III A 231*

En la *KrV* Kant sostiene que la *apercepción originaria* no puede ser objeto de conocimiento, dado que sólo tomamos conciencia de ser un yo, cuando se realiza la síntesis del conocimiento, sin ser el yo un conocimiento.²⁴⁵ La única posibilidad de conocer al yo es en un sentido fenoménico, como objeto, sin que la propia conciencia del yo sea pasible de ser conocida.

Pero incluso esta última se encuentra hasta cierto punto bajo una forma objetiva. En efecto, esos estados sucesivos de la personalidad no están

²⁴⁵ “la personalidad psicológica es requerida para que haya imputabilidad moral de las acciones, con lo cual, si bien no puede decirse que sea causa de la personalidad moral, es condición necesaria de la misma. “La identidad de la persona concierne al sujeto inteligible en toda la diversidad de la conciencia empírica. Ésta última puede ser muy modificada. Pero, mientras permanece unida, es el conocimiento de sí mismo como persona y es exigido por la imputabilidad” (López Prieto, L., *op. cit.*, p. 134).

separados por rupturas puras y simples, sino que tanto su evolución como el paso de uno a otro son comprensibles para nosotros, los observadores. Incluso si, tratándose de alguien ajeno a nosotros, no llegamos a participar de ellos afectivamente (*einfühlen*), tienen para nosotros un sentido (*verstehen*), sin que nos sea preciso descubrir en ellos la ley de sucesión causal que nos es necesaria para explicar (*erklären*) los fenómenos de la naturaleza física.²⁴⁶

Este aspecto queda resaltado en la *MdC* y en la *Antropología*, en donde Kant indica que en tanto sujetos de la libertad sólo podemos re-“conocer”, por un lado, el resultado de nuestras elecciones en el mundo (de la naturaleza), y por el otro, nuestro sentido interno en una especie de juego en el que la conciencia se posa sobre sí misma como un juez, y mediante ello se pueden observar manifestaciones sintomáticas, como la locura, la melancolía o el tedio. La experiencia interna se muestra como *oscura* al espíritu en tanto no tiene que ver con lo cognoscible para el entendimiento, ni para la representación empírica, sino que se relaciona con el ánimo y el yo en el sentido de la libertad. El sentido interno entendido en esta función hace referencia a cómo el hombre se ve afectado o padece tomar conciencia de lo que *hace*. El estudio de esta función del yo no pertenece a la antropología sino al ámbito de la psicología.²⁴⁷ Las llamadas enfermedades anímicas tienen que ver con la concordancia entre la experiencia interna y la objetividad, su disfuncionalidad se debe a no reflejar al yo con la realidad objetiva o, en otras palabras, la concordancia tiene que ver con la capacidad de poner la norma fundamento en las posteriores elecciones o máximas que deben adecuarse a la objetividad concreta.²⁴⁸

²⁴⁶ Lacan, J., *op, cit*, 1984, p. 12.

²⁴⁷ Kant, I., *Antropología* 161, 50.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 109.

Observar en sí mismo los distintos actos de la facultad de representación, cuando uno mismo los provoca, es cosa muy digna de reflexión... Pero querer acecharse a sí mismo cuando de suyo vienen al espíritu sin llamarlos... es, ... una inversión del orden natural en la facultad de conocer, y o es ya una enfermedad del ánimo (melancolía), o conduce a ella... Pues no pasa con estas experiencias interiores como con las exteriores sobre objetos en el espacio... El sentido interno ve las relaciones entre sus determinaciones sólo en el tiempo...²⁴⁹

Es conocida la descripción que Kant hace de los hombres como sujetos seres de dos mundos, en tanto cuerpo los hombres son objetos de conocimiento, pero en tanto sujetos de la libertad pertenecen a un mundo trascendental.

En el fondo, como vamos a ver en breve, la razón que mueve a Kant a realizar la profunda separación entre fenómenos y noumenos en toda su filosofía es dejar a salvo un campo de la realidad en el que, si bien desconocido, resulte posible una forma de causalidad no mecánica, es decir, la libertad. Por ello, se puede, y se debe, suponer (o postular) que al sujeto-fundamento *nouménico* corresponde un tipo de actividad pura, libre de vínculos con lo sensible, que se llama libertad. Como dice Kant, *la persona es el ser que actúa como causa intelectual; en otros términos, persona es el sujeto que actúa por medio de una causalidad libre.*²⁵⁰

La definición de hombre en Kant es compleja, en tanto la división entre necesidad y libertad supone analizar diversos aspectos del sujeto, y además, para comprender el abordaje

²⁴⁹*Ibidem*, p. 134.

²⁵⁰ López Prieto, L., *op. cit.*, pp. 134-135.

que el filósofo realiza de un sujeto unificado es necesario reconstruir y delimitar en qué obra se expresa cada una de éstos, para no caer en confusiones interpretativas. Por un lado, como sujeto trascendental es intuición interna del tiempo, condición de posibilidad para todo conocimiento posible, pero el mismo *yo pienso* no puede conocerse. Esta aparición del sujeto trascendental que se expone en la *KrV* tiene la intención de determinar la relación gnoseológica entre el sujeto y el objeto, y la necesidad de la unidad sintética originaria de un yo que enlace lo múltiple dado y lo refiera a un yo pienso, una conciencia de unidad originaria. Es decir, que la función del yo pienso es la de operar como condición de posibilidad de todo conocimiento, tanto a priori como a posteriori. Por otro lado, el sujeto de la necesidad es cuerpo, es decir, objeto, y en tanto tal, sus características están sujetas a las condiciones objetivas en general como la de ser representación, atada a las condiciones que las intuiciones y categorías puras le imponen. Sin embargo, al ser un sujeto de libertad, en tanto espíritu, el hombre es definido como una personalidad fundada en una elección o máxima constitutiva. La personalidad es la que orienta el horizonte vital en el que el hombre manifiesta su voluntad, por ello su desarrollo tendrá que ver con la fundamentación ética, y por último, en sentido jurídico-político, el sujeto es persona, un sujeto de derecho.²⁵¹

Podría decirse que para dar con la noción apropiada de persona Kant tiene todo, menos lo fundamental: los actos son de un entendimiento, el entendimiento es de una naturaleza y la naturaleza es de un sujeto... de un sujeto que en la teoría de la experiencia de Kant no tiene cabida, porque, como sujeto ontológico, es una cosa en sí, es decir, es un ser nouménico,

²⁵¹ “Ya mencioné antes la cuestión kantiana «¿por qué existen los hombres?», pregunta que sólo puede plantearse, según Kant, cuando se considera al género humano como si se encontrase al mismo nivel que las otras especies animales... tenemos la especie humana y su progreso; el hombre como ser moral y fin en sí; y los hombres en plural, quienes están, de hecho, en el centro de nuestras reflexiones y cuyo verdadero «fin» es, como indiqué, la sociabilidad. Cada vez que se refiere al hombre, es preciso saber si habla de la especie humana o del ser moral, de la criatura racional que podría existir en otras partes del universo o bien de los hombres en su cualidad de efectivos habitantes de la tierra” (Arendt, H., *op. cit.*, pp. 55-56).

inaprensible para el conocimiento. De ahí que los actos de conocimiento no se fundamenten y resuelvan en la unidad del sujeto, sino que se yuxtapongan formando diversos estratos de un yo múltiple.²⁵²

La definición del hombre como síntesis de la libertad y la necesidad que Kant ofrece se unifica en la elección fundamento (*willkühr*), ya que, toda definición de hombre requiere necesariamente de este fundamento constitutivo, que contiene y fundamenta todos los demás modos de ser del sujeto.²⁵³ Esta personalidad, que es la máxima fundamento para la relación del hombre con el mundo, pues permite todo accionar en él, es a fin de cuentas, por ser definida como libertad, nouménica, insondable, incluso y sobre todo, para la ética, ya que no nos es posible saber la intención que guía la voluntad de la decisión, y el sujeto se va perfeccionando y cambiando durante toda su vida, reconfigurando sus máximas de acción según la historia lo marque, en un claro acercamiento a Kierkegaard, bajo el pseudónimo Climacus en *PS*.

...con Kierkegaard cualquier explicación minuciosa del conocimiento humano se enfrenta a la dificultad de que debemos tener receptividad a la verdad y sin embargo no siempre tenemos la verdad ante nosotros. Sócrates, dice, “piensa a través de la dificultad por medio (del principio) que todo aprendizaje y búsqueda son sólo el recuerdo”. Como resultado, “visto socráticamente, cualquier punto de partida en el tiempo es *e ipso* algo accidental, un punto de fuga, una ocasión (*Anledning*) y tampoco el maestro nada más”. La misma afirmación puede y ha sido hecha para la filosofía

²⁵² López Prieto, L., *op, cit*, p. 122.

²⁵³ “A este yo de la razón práctica, a este sujeto moral, resultante de la transformación operada por vía de postulado práctico a partir de la idea de alma de la razón pura, es a lo que Kant llama en rigor persona” (*Ibidem.*, p. 123).

kantiana, donde todo conocimiento religioso y toda respuesta a la revelación proceden de una estructura interna, a priori, de conceptos morales.²⁵⁴

La definición kantiana del hombre como un ser de dos mundos, el de la naturaleza y el mundo de la libertad, adquiere un carácter triádico en Kierkegaard: mundo natural, mundo psíquico-anímico, mundo espiritual.

Esta tripartición es fundamental a la hora de definir el “sujeto” —no trascendental- pues el hombre no es ya un ciudadano de dos mundos, sino una “síntesis” de cuerpo y alma sostenida por el espíritu. En este contexto, el lenguaje es un medio del espíritu, dado que determina y constituye lo propiamente humano.²⁵⁵

La diferencia entre el orden de la Naturaleza y el del Espíritu está presente en el pensamiento de Hegel y para Kant es expresada por la distinción entre naturaleza y libertad. Ahora bien, la dificultad radica en el rol que juega lo histórico para Kierkegaard, pues el espíritu no puede mantenerse en el plano de las ideas, sino que debe volverse concreto en lo histórico. No obstante, la historia no es la historia universal, sino la del individuo particular. Por lo tanto, la subjetividad sólo se obtiene cuando el yo se vuelve consciente de su carácter histórico adquirido.²⁵⁶ En este sentido, cualquier individuo es capaz potencialmente de convertirse en un individuo particular, sin embargo la fe exige a los cristianos convertirse en Abraham, aunque esto sea imposible, ya que es un escándalo que ningún pensador

²⁵⁴ Green, R., “Kierkegaard's Great Critique: Either/Or as a Kantian Transcendental Deduction”. en Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary Either/Or Part II*. Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 139-153, p. 117.

²⁵⁵ Dip, P., *Ética y “límites del lenguaje” en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, pp. 89-90.

²⁵⁶ *Idem*.

especulativo puede aceptar.²⁵⁷ Climacus (refiriéndose a la relación entre a *OO* y *Etapas*, a las que considera obras complementarias y de continuidad), asegura que incluso en el estadio ético no se puede aprehender la personalidad porque, por un lado, el yo-yo, como lo pretende la metafísica idealista, es una quimera. Debido a la imposibilidad de conocer el fundamento que da valor al individuo, Dios, es imposible ser conscientes de esa relación, por lo cual algo del propio yo se pierde. Por el otro, porque lo ético-religioso debe estar aplicado a la totalidad de la existencia, de allí que no sea posible conocerse tomando una foto del momento presente, ya que la interioridad sería una película en movimiento.

Para Climacus, incluso el individuo ético se encuentra con el problema de no poder acceder a su interioridad de modo transparente. Lo mismo ocurre con el sujeto ético kantiano, el cual como interioridad, es decir como carácter (*Charakter*)²⁵⁸, no es algo a lo que pueda accederse desde un conocimiento fenoménico, ni por parte del propio sujeto, ni por parte de otros. De hecho, es en el carácter donde se manifiestan los temperamentos “psicológicos” o disposiciones de los estados internos del hombre, tales como la cólera o la melancolía.²⁵⁹ Tener un carácter significa, para Kant, la propiedad de la voluntad mediante la cual el sujeto se une a los principios prácticos definidos que se ha prescrito por su propia razón de manera irrevocable. Si el agente ha establecido el carácter moral, se puede esperar que siga la ley moral. El carácter moral significa que el principio subjetivo del agente (máxima suprema) realiza el principio objetivo de la razón práctica. El carácter moral no conduce por sí solo a la plena realización de la ley moral en el mundo, ya que las leyes y el orden de la naturaleza son diferentes de la libertad y de las leyes de la moral. En la teoría de Kant, establecer la unidad de la libertad y la naturaleza equivaldría básicamente a la realización del bien supremo,

²⁵⁷*Ibidem.*, p. 63.

²⁵⁸ “En sentido pragmático se sirve la ciencia universal natural de los signos de la palabra carácter en una doble acepción, pues por una parte se dice que cierta persona tiene este o aquel carácter (físico); por otra, que en general tiene un carácter (moral), que sólo puede ser, o uno o ninguno... el segundo lo distingue como un ser racional, dotado de libertad” (Kant, I., 285 / Antropología, 193).

²⁵⁹ Cfr. Kant, I., *Antropología*, 288, p. 196.

entendido como una comunidad de agentes éticos que son felices. En cambio, el carácter moral no implica necesariamente tal unidad de naturaleza y libertad. Kierkegaard toma la famosa crítica de Kant del argumento ontológico de la existencia de Dios para mostrar que el ser no es un predicado y que el pensamiento y el ser son distintos. Kierkegaard sugiere, con razón, que está en deuda con Kant en este momento, atribuyendo a Kant la demostración de que el pensamiento y el ser, la idealidad y la realidad son heterogéneos.²⁶⁰

Kant describe la elección del carácter como una reforma gradual en el tiempo y como una revolución atemporal repentina, que concierne a la vida como un todo. Él piensa que es necesaria una revolución, ya que la mera reforma del comportamiento es compatible con el mal radical.²⁶¹

Al menos parte de lo que Kierkegaard llama “interioridad” Kant lo llama “carácter”. Según Kant, decimos que una persona tiene este o aquel tipo de carácter cuando queremos describir el tipo de persona que es. Pero cuando decimos que una persona tiene carácter, sin calificación, queremos decir que *se ha atado a ciertos principios prácticos que se ha prescrito inalterablemente por su propia razón*. Si bien Kant considera que el carácter es lo que “define (a una persona) como un individuo y nadie más”, estaría de acuerdo con Kierkegaard en que es poco común: una persona con carácter es “una rareza que exige respeto y admiración”, incluso si los principios a los que se compromete son los equivocados.²⁶²

²⁶⁰ Fremstedal, R, “The concept of the Highest good in Kierkegaard and Kant”, *Int J Philos Relig*, 69:155-171, DOI 10.1007/s11153-010-9238-5, 2011, p. 73.

²⁶¹ Allison, H., *op, cit.*, p. 169.

²⁶² Bok, H., “The Individual' in Kant and Kierkegaard: a Reply”, en Phillips, D. Z., Tessin, T., (Edit). *Kant and Kierkegaard on Religion*. Londres, Macmillan Press, 2000, pp. 107-120, p. 108.

El individuo no logra conocer su interioridad, pues ésta está en continuo desarrollo durante toda su vida.²⁶³ Sin embargo, Adorno da cuenta de esto, mostrando la intención de Kierkegaard de desprenderse de Kant, y la recaída que tiene efectivamente al kantismo ante la imposibilidad de conocimiento concreto de la interioridad, debido a la mutabilidad y el devenir de los estados y el sentido que va adquiriendo el yo.

Es la posición de Kant la que le da a Kierkegaard los dos elementos principales para su concepto de individuo: la aceptación del escepticismo metafísico y el énfasis en la dinámica de la voluntad... El rechazo de Kierkegaard al individuo kantiano está ligado al intento de Kierkegaard de negar la finalidad de un “cristianismo social-moral” y horizontal, para enfatizar un “cristianismo vertical”... Pero el ascenso vertical en Kierkegaard no es una cuestión de conocimiento, ya que el conocimiento no sólo no es posible (como en Kant) sino que tampoco es deseable (como en Lessing). El ascenso vertical se realiza a través de la voluntad... (dando) la oportunidad de decidir ascender... Incluso más que el individuo metafísicamente ignorante pero potenciado metafísicamente de Kant, el individuo de Kierkegaard es una figura sorprendentemente moderna, una variación en el tema del hombre psicológico.²⁶⁴

Kierkegaard renuncia a la validez científica de los resultados y opone a la contingencia de la experiencia exterior la conciencia particular del hombre individual como

²⁶³ Si lo humano es “oculta interioridad”, el recorrido que realiza la conciencia desde la esfera estética a la religiosa implica una profundización en el conocimiento del ser del hombre, cuya estructura la ofrecen las esferas de la existencia. La dialéctica de las esferas supone que la progresión o transición de esfera en esfera, aquello que pone en movimiento al existente, es la contradicción de la vida misma que lo cómico “muestra” (Dip, P., “El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard”, en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Comahue, Año 8, ISSN 2260-6180, pp. 23-36, 2018, p. 31).

²⁶⁴ Friedman, R., *op. cit.*, p. 104.

conciencia concreta (vimos que Kant también lo hace), mientras que el abstracto “yo pienso” kantiano no bastaba para confirmar a la existencia dominada como existencia dotada de sentido. Pero el tributo kantiano a la contingencia no se lo ahorra Kierkegaard. Pues contingentes son, como los datos sensibles todos, la existencia y el “sentido”. Para que el “sentido” no se pierda en su contingencia, el hombre concreto y singular es sometido a un procedimiento que ciertamente le guarda un sentido concreto como “idea” en el sentido kantiano.

Tanto Kant como Kierkegaard operan dentro de esta tradición (la de poner al individuo en el centro de su pensamiento filosófico) y ambos hacen mucho para promover su causa... (Sin embargo, hay) una cierta ambigüedad en esta tradición... El individuo que emerge es a la vez metafísicamente ciego y necesariamente activo. Esta ambigüedad funciona tanto en Kant como en Kierkegaard, en un énfasis en elecciones audaces y acciones comprometidas independientemente del conocimiento metafísico, como es el caso en Kant, o en un énfasis en la mecánica de elección, como es el caso con Kierkegaard. La posición de Kierkegaard es, creo, una extensión de la posición de Kant, y su visión del individuo termina menos con el “héroe absurdo” que con el “hombre psicológico”, el individuo se enfrenta a sí mismo y se ve atrapado en la dinámica de su propia toma de decisiones.²⁶⁵

Para el caso de Kierkegaard, la elección de la personalidad presentada por el Juez, representa la introducción de la conciencia de la libertad. Si bien, al igual que Kant (y Schelling), Haufniensis, asocia el fenómeno de la angustia con la posibilidad de la libertad en los seres humanos, hace algo muy distinto a Kant cuando concibe a la angustia como *algo*

²⁶⁵*Ibidem*, p. 97.

completamente diferente del *miedo*²⁶⁶, que es generalmente como la entendían Kant y otros pensadores de la época de Kierkegaard. En una entrada de un diario de 1844, Kierkegaard observa que “La palabra angustia (*Angst*) ha sido hasta ahora territorio abierto... (por lo que) intentaremos prescribir un significado definido o, mejor, afirmarlo en su significado definitivo.”²⁶⁷ Definida con más precisión, entonces, la angustia es “una antipatía simpatética y una simpatía antipoética. Se ve fácilmente, a mi juicio, que esta es una determinación psicológica...”²⁶⁸ que se relaciona ambiguamente con el miedo en el sentido de que uno desea lo que teme y teme lo que desea.²⁶⁹ El sentimiento simultáneo de atracción y repulsión hacia la posibilidad de la libertad es una experiencia común en la vida humana.²⁷⁰ En las garras de este poder ambiguo, el espíritu humano mira hacia abajo *en el enorme abismo* (sombras aquí de Kant) de su propia posibilidad como libertad, de poder elegirse a sí mismo como síntesis.²⁷¹ El pecado introduce la temporalidad mediante la posibilidad y da paso a concepciones religiosas. Climacus nos deja en claro que aunque la ética da un marco a la personalidad, hay algo que se escapa al individuo, ya que la personalidad no se clausura, y por tanto la única posibilidad que tiene el yo de conocerse en una relación yo-yo completa se logra al final de vida, es decir cuando ésta termina y se logra la salvación divina.²⁷²

²⁶⁶ Cfr. Lacan, *Seminario X*, 1962-63, p. 52.

²⁶⁷ JP I, 98.

²⁶⁸SKS 348, P 160.

²⁶⁹SKS 348, P 160. / JP I. 94.

²⁷⁰ La angustia, por contraste con el miedo, se refiere a algo indeterminado, a la posibilidad antes de la posibilidad como realidad de la libertad que se presenta... si el espíritu se plenifica y se realiza sólo por el salto cualitativo que da en medio de la ambigüedad de la angustia, y este salto es la consumación de una posibilidad... (Sourigues, S., “*El objeto de la angustia. Referencias kierkegaardianas en la construcción del objeto A.*”, en: *VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015. pp. 607-611, p. 609).

²⁷¹ Walsh, S., *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 91.

²⁷² “...el relato de Kierkegaard sobre el yo se esfuerza por preservar (sin ningún tipo de argumento apologético) una característica clave de la doctrina revelada: el yo como sujeto del juicio eterno. Kierkegaard es plenamente consciente de que esto nada contra la corriente posterior a la Ilustración. En uno de los *Discursos edificantes* de 1844, Kierkegaard lamenta que el concepto de la salvación eterna se haya convertido en una frase suelta y

Como vimos, el quiebre entre ambos pensadores se da una vez introducido el fundamento de la fe. Se produce por parte de Kierkegaard un abandono, no de la racionalidad, sino del fundamento del deber. La pregunta entonces es ¿qué entienden ambos por fe? y, ¿por qué no seguir con Kant una vez que ésta irrumpe? Una respuesta que podríamos rápidamente señalar es el carácter “exterior” que tiene la fe para Kant. Para Kant “toda empresa en asuntos de religión, si no se la toma de modo meramente moral, y sin embargo, se la empuña como medio que en sí hace agradable para Dios, por lo tanto que satisface a través de él todos nuestros deseos, es un *fe fetichista*”²⁷³ Mientras el kantismo subraya la importancia de la expresión comunitaria de la fe, Kierkegaard coloca en el centro de la escena religiosa al individuo particular, quien no es expresable moralmente. “El cristianismo muestra que la principal relación que puede establecerse en su seno tiene como participante al individuo particular que actúa delante de Dios y que será juzgado como individuo. De manera que la interioridad es irreductible a cualquier otra instancia religiosa. El individuo mantiene una relación de interioridad con Dios, frente al cual se halla como pecador”.²⁷⁴

Kierkegaard sostiene una interpretación distinta de la vida religiosa cristiana: más que una salida para evitar la contradicción entre lo estético y lo ético, cree ver en ella más bien la aceptación del conflicto inevitable entre ellas. Las decisiones del individuo están guiadas por consideraciones de validez universal de las máximas de acción, mientras que, en la vida estética, la persona pauta sus decisiones por deseos, emociones y pasiones que se relacionan

ociosa, a veces prácticamente olvidada, o abandonada arbitrariamente de la lengua, o indistintamente puesta a un lado como un giro pasado de moda, un discurso que ya no se usa pero se retiene sólo porque es muy pintoresco” (SKS 11, 251 / EM, 254). / Como si para remediar este olvido de la soteriología, el concepto de juicio eterno se puede encontrar a través de los escritos religiosos de Kierkegaard, y en *La Enfermedad mortal* y el *Concepto de angustia*, él establece concepciones del yo y el tiempo, respectivamente, que hacen tal juicio posible. Su categoría de “individuo único” (*Enkelt*), el “yo-antes-de-Dios”, se define e individualiza principalmente por responsabilidad escatológica” (Stokes, P., *op. cit.*, p. 15).

²⁷³ Kant, I., *RGV*, p. 189.

²⁷⁴ Dip. P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003, p. 63.

causal y racionalmente con sus respectivas acciones. Ambas se encuentran dentro de los límites de la razón: en el caso de la vida estética, las acciones están justificadas por estados psicológicos internos que se adecuan a un cierto patrón de racionalidad medios-fines; en el caso de la vida ética, sus acciones se conciben como racionales en tanto el agente busca adecuarlas a leyes morales válidas universalmente al interior de su comunidad. Sucede algo distinto en la vida religiosa genuina. La persona que vive dentro de esta esfera conceptual escapa a los límites de racionalidad tanto en el sentido de la racionalidad instrumental como en el asociado al test de universalización de los principios que gobiernan nuestras acciones. Por un lado, extrapola los límites de la vida estética porque sus decisiones en el contexto de sus motivaciones son absurdas a todas luces; por otro lado, también rebasa las fronteras de la vida ética porque en la expresión del pseudónimo De Silentio, en *TT*, esa persona opera una suspensión teleológica de lo ético; en otras palabras: viola de manera deliberada la ley moral. Según Kierkegaard, el ejemplo paradigmático de la persona religiosa es Abraham, el caballero de la fe.²⁷⁵ De acuerdo con la ortodoxia luterana y en contra de la ética racionalista (kantiana), en la que una concepción de Dios no es necesaria para el discernimiento del deber moral de uno, Anti-Climacus afirma que todo pecado se realiza ante Dios, ya sea que uno sea consciente de existir ante Dios o no, aunque en sentido estricto todo aquel que vive en la desesperada ignorancia de Dios, como el ser humano pagano y natural, no peca ya que esa persona tiene una concepción meramente humana de sí mismo y no existe conscientemente ante Dios. Además, la concepción pagana del pecado como vicio, cuyo opuesto es la virtud, es contraria a la definición cristiana más decisiva del pecado, según la cual lo opuesto del pecado no es la virtud sino la fe, en la que el yo quiere ser él mismo por medio de la fe, descansando transparentemente en Dios.²⁷⁶

²⁷⁵ Mota Pinto, S., "Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion" en *Signos Filosóficos*, vol. xix, no. 38, July-December, 2017, 34-61, p. 55.

²⁷⁶ Walsh, S., *op. cit.*, p. 104.

La ruptura de Kierkegaard con la tradición idealista: su propia voz

*...se despidió de los filosofadores para siempre...
pues había tenido demasiadas experiencias tristes
sobre cuán engañosas eran sus palabras.
Kierkegaard*

Es reveladora la tendencia de los estudiosos de la obra de Kierkegaard de tratar de buscar antecedentes e influencias de otros pensadores en su vasta y compleja producción teórica. Esta necesidad de ubicar al danés en un terreno de debate filosófico específico parecería forzarnos al retorno continuo al panteón de los grandes exponentes modernos (Fichte, Schelling, Hegel). De tener relevancia realizar este camino, no debe pasarse por alto el claro *momento kantiano* de Kierkegaard presente en *OO*: la elección de la personalidad y el concepto de libertad que se encuentra presente en esa obra. Sin embargo, como hemos expresado en los capítulos previos, este retorno presenta pronto sus límites.

Consideramos de mayor relevancia indagar sobre las características propias que el danés introduce, en un corto plazo de tiempo, es decir de 1843 a 1844, con la publicación del *CA*. Si definimos a la libertad de la que nos habla el Juez como kantiana para referirnos al momento en el que se constituye la personalidad del individuo, a la que el pseudónimo ético ubica como un instante de elección de la libertad en autonomía, es necesario notar que ese instante en el que se produce el bautismo, en palabras del pseudónimo ético, implica un antes y un después.

Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia... El hombre elige lo justo sólo cuando se le hace estar en la encrucijada, de manera que no le queda otra salida que elegir.²⁷⁷

El “antes” es mostrado en la esfera de lo estético y el “después” (que se produce luego de la aparición de la libertad), pareciera manifestarse en el pasaje de la esfera inmediata a la de la ética (con indicaciones específicas de relación con el entorno que pueden verse en las propias condiciones de existencia del ético, tales como el matrimonio, la participación en la sociedad, etc.). Sin embargo, esta obra no versa sobre las manifestaciones psicológico-existenciales, por lo que ese “después” será desarrollado en obras posteriores, especialmente en el CA, en donde la libertad se volverá concreta y comenzarán a desarrollarse cuestiones específicas de la personalidad asumida desde la perspectiva del cristianismo, el existencialismo y la psicología. A este pasaje de la ética a la esfera de lo dogmático, que introduce el pecado, Grøn lo denomina *ética procesual*²⁷⁸, con este concepto el especialista muestra que hay un quiebre entre la primera ética, la de la autonomía, y la segunda, la de la dogmática, en la que el pecado irrumpe.

A partir del abandono del *momento kantiano*, momento referido a la elección de la personalidad, y con la presuposición de Haufniensis de comenzar su teorización sobre un individuo ya constituido en su libertad, se evidencia una característica particular, de la cual

²⁷⁷ SKS 3, 164 / OO II, 157.

²⁷⁸ Cf. Grøn A., *op. cit.* Ver referencia a este concepto de Grøn en referencia al concepto de arrepentimiento en el capítulo 3 de la presente tesis.

nos habla Conell²⁷⁹, cuando afirma que en Kierkegaard convergen tanto el pensador que sorprende a los lectores por su contemporaneidad, como el “otro Kierkegaard” que es profundamente anti moderno, sobre todo en cuanto a la individualidad, ya que pareciera que su objetivo es, en última instancia teológico. Esto que indica el especialista se evidencia, por ejemplo, en *OO* cuando el Juez Guillermo introduce el *Ultimátum* para darle un cierre a sus cartas al pseudónimo A, o cuando en *CA*, Haufniensis nos ofrece un claro desarrollo de la subjetividad centrada en el concepto de angustia como posibilidad, mediante la introducción del pecado, cuestiones que llegan a su clímax en *EM*, en el que el pseudónimo Anti-Climacus realiza el desarrollo de una antropología teológica. Si bien *EM* es claramente una obra de antropología filosófica, también es inevitablemente una obra de teología de la creación, en este sentido, Stokes²⁸⁰ sostiene que el enfoque abiertamente cristocéntrico de la segunda mitad del libro puede oscurecer la base teológica que está presente desde el principio. Tomando en cuenta esta característica del pensamiento del danés una pregunta que orientó nuestra investigación es la que se refiere al sentido o la relevancia de intentar ubicar a Kierkegaard como sucesor, particularmente de la filosofía idealista, o si resulta más fructífero concentrarse en lo propio que el danés aporta a la historia del pensamiento, tratando de ser lo más leales posibles con un pensador que, como indica Löwith, produce un “quiebre revolucionario”²⁸¹.

En respuesta a este interrogante consideramos que lo más apropiado es ubicarse en la segunda propuesta. Es por ello que, nos propusimos prestar atención al desarrollo de lo que consideramos la teoría de la subjetividad de Kierkegaard, identificando su inicio en lo que denominamos el *momento kantiano*, que brinda el marco en el que el danés desarrolla su

²⁷⁹ Cfr. Connell, G., ‘Knights and Knaves of the Living Dead: Kierkegaard’s Use of Living Death as a Metaphor for Despair’. In *Kierkegaard and Death*, ed. Patrick Stokes and Adam Buben, 21–43. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

²⁸⁰ Stokes, P., *op. cit.*, p. 14.

²⁸¹ Cfr. Löwith, K., *op. cit.*

pensamiento, en un momento fundamental para la totalidad de éste, que se refiere a la constitución de la personalidad como una elección.

En relación a la subjetividad constituida, y alejada del momento del nacimiento del yo a la conciencia consigo misma, Anti-Climacus nos dice que *tal relación que se relaciona consigo misma, un yo, debe haberse establecido o ser establecido por otro*²⁸², es decir, un tercero necesario en esa relación yo-yo. Sin embargo, en lugar de defender una u otra opción, el pseudónimo, simplemente declara que un yo humano es como tal una relación derivada, establecida, una relación que se relaciona consigo misma y, al relacionarse consigo misma, se relaciona con otro. No obstante, en la segunda parte de la *EM* el abordaje psicológico cambia de perspectiva desde la categoría del yo humano a una exposición del yo teológica, pues este yo se pone delante de Dios. De este modo se produce el pasaje de una *metodología psicológica espiritualista* a una *antropología teológica*.²⁸³ Pablo Uriel Rodríguez²⁸⁴ sugiere, en el mismo sentido que Kasper Lysemose²⁸⁵, que *La enfermedad mortal* continúa los ideales de la filosofía moderna, específicamente de la idealista, cuando Kierkegaard *abandona* lo novedoso de su psicología, a la que definen en términos hegelianos, para continuar por el camino inaugurado por el Idealismo de Schelling, Hegel y Fichte, la antropología espiritualista. En el marco de esta discusión nos interesa notar que, si bien este proyecto antropológico moderno puede verse ya en las intenciones de Kant (como lo muestran Heidegger y Foucault, entre otros), y continúan en el Idealismo, en el caso de Kierkegaard se presenta de un modo rupturista e innovador, que vale la pena poner en valor, en cuanto a las

²⁸² SKS 11, 129 / EM, 33.

²⁸³ Abordaremos más adelante el desarrollo de la antropología teológica en *EM*, a fin de mostrar las características que presenta el desarrollo de la teoría de la subjetividad en Kierkegaard.

²⁸⁴ Cfr. Rodríguez, P., “Kierkegaard ante la metafísica de la Modernidad: el fenómeno de la desesperación como clave de lectura crítica del principio moderno de autonomía” En: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significados de la filosofía poshegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017, pp. 141-183, pp. 158-160.

²⁸⁵ Cfr. Lysemose, K., “Immortality and Despair. Situating Kierkegaard in the Texture of Modernity as a Step toward Responsive Anthropology”, en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 38, número1, 2017, pp. 149-170.

características concretas que Kierkegaard propone desde inicios de su obra. Es interesante la tesis de lectura propuesta por estos intérpretes, sin embargo, si bien hay un hilo que recorre y une a Kierkegaard con el Idealismo consideramos que no debería verse en términos de mera continuidad, en la cual su pensamiento parecería querer mostrar una respuesta más satisfactoria que sus predecesoras. En esta delgada línea interpretativa, consideramos que ver estos ecos del Idealismo como *momentos* en los cuales reaparecen estas discusiones para dar impulso a nuevas temáticas, permiten demostrar que el pensamiento de Kierkegaard es un hito para las discusiones que se iniciarán y desarrollarán un siglo después de su muerte.

En otro sentido, al defendido por Rodríguez y Lysemose, Stokes²⁸⁶ entiende que Anti-Climacus considera que una condición psicológica (es decir, la relación con uno mismo sin desesperación) debe poder mantenerse a lo largo del tiempo si no se quiere perder la individualidad. El problema, como han descubierto a su costa generaciones de teóricos de la identidad del criterio psicológico, es que parece casi imposible especificar cualquier forma significativa de continuidad psicológica que se mantenga durante un período de tiempo suficientemente largo para fundamentar nuestras intuiciones sobre la identidad unitaria de las personas individuales. La introducción del problema de la continuidad en el tiempo del yo, pareciera ser interpretada por Stokes como el clásico problema del Idealismo moderno, inaugurado por Descartes, al que Kant, particularmente en la *KrV*, da una respuesta referida a la apercepción originaria. Este punto específico de la unidad del yo, fue trabajado por muchos especialistas, particularmente, como lo desarrollamos en el *capítulo tercero* de esta tesis, por aquellos como Binetti, Sellés y Mooney, cuando, al referirse a la cuestión de la personalidad, interpretaron que la constitución de la misma debía comprenderse a partir del concepto kantiano de trascendental o categorial.²⁸⁷ Como lo explicamos en el tercer capítulo, la constitución de la personalidad, entendida como la toma de elección de la misma, no era útil

²⁸⁶ Cfr. Stokes, P., *op. cit.*

²⁸⁷ Ver páginas capítulo 3 de la presente tesis..

para pensar en el momento denominado bautismo de la voluntad, ya que la misma no se ubica en la filosofía crítica, sino que asumiendo que su fuente es kantiana, ésta se ubica en los escritos post críticos, particularmente en los conceptos de *Willkühr*, y de *carácter*. Pese a que fue preciso remarcar esta imprecisión en la elección de las obras de las cuales estos especialistas toman los criterios para considerar la libertad y la personalidad en Kierkegaard como kantiana, reconocimos que la descripción dada por los tres estudiosos sería mayoritariamente pertinente para pensar la subjetividad en obras posteriores, en las que el danés sí desarrolla cuestiones específicas y concretas de esa personalidad. Es decir, la aplicación de la libertad en el mundo histórico concreto en el que el individuo desarrolla su existencia, mediante un abordaje psicológico-teológico, en el marco del CA.

Contamos con una vasta bibliografía al respecto de las conexiones que pueden establecerse entre las distintas obras y conceptos de Kant y Kierkegaard. Un ejemplo son aquellos especialistas que emparentan el concepto de mal que ambos pensadores desarrollan. Una muestra de esto es, *la Revolución del corazón* en Kant, la cual se asemeja a la idea kierkegaardiana que supone que la irrupción del pecado en la conciencia es la que determina a la personalidad, en CA. Sin embargo, esta superioridad de la existencia que la noción del pecado introduce, no tiene que ver con el hecho de saber qué es lo bueno y lo malo, sino con la “seriedad” con la que el individuo se comprende a sí mismo. Para el danés el *libre arbitrio* no es suficiente para resolver el problema del mal, dado que tienen que ver con el querer de la personalidad, no puede resolverse en términos exclusivamente racionales.²⁸⁸ En este orden de argumentación Fremstedal, sugiere que “el pecado es un deseo de segundo orden para actuar, dado que la pecaminosidad no representa un hecho dado de la naturaleza humana. Dicho en términos kierkegaardianos, esto significa que el mal o el pecado es una categoría del espíritu,

²⁸⁸ “Sugiero que Kierkegaard podría haber sido influenciado por Kant, aunque este punto es difícil de establecer definitivamente, ya que es difícil descartar otras fuentes. En cualquier caso, los puntos de vista de Kierkegaard están más cerca de Kant de lo que se demostró en estudios previos, aunque Kierkegaard rompe con la ética de autonomía de Kant al respaldar el voluntarismo teológico” (Fremstedal, R., *op. cit.*, 2011, p. 12).

no una categoría de naturaleza. Dicho en términos kantianos, significa que el mal es un concepto de libertad, no un concepto de naturaleza. Al igual que Kant, Kierkegaard considera que la responsabilidad moral está condicionada por la voluntad del agente”.²⁸⁹ Esta hipótesis de lectura resalta la necesaria previa elección de uno mismo, como *Willkühr*. Sin embargo, la misma no hace distinciones sobre el cambio de propuesta que produce el ingreso del concepto de pecado en la escena teórica de Haufniensis en *CA*. Es decir, muestra una continuidad que no tiene en cuenta el quiebre que se produce en el concepto de subjetividad pensado desde la segunda ética. En este sentido, podemos recurrir a Lacan, en su tesis de Doctorado²⁹⁰ en referencia a la filosofía de Kant. El psicoanalista francés entiende que la libertad que Kant propone es metafísica, en una lectura que no pretende penetrar en las distinciones filosóficas presentes en el prusiano, es importante señalar, sin intenciones de entrar en discusión con la interpretación lacaniana, que el concepto de elección de la personalidad y, por tanto, la libertad propia de la *Willkühr* kantiana, hacen que la lectura de Lacan sea sesgada, puesto que desatiende este aspecto de la libertad que Kant propone. Dice Lacan que los metafísicos, en los que incluye a Kant, dan a la personalidad una existencia como sustancia, oponiendo el individuo a la persona, otorgándole, de este modo, un universal como arbitrio moral. Este arbitrio moral como lo entiende Lacan es el imperativo categórico, al que el psicoanalista liga al concepto de responsabilidad, no tomando en cuenta la noción de elección fundamento, sin la cual, como vimos, no podría hablarse de personalidad ni de imperativos morales.²⁹¹ Pero aún remarcando esta cuestión de lectura de Kant por parte del psicoanalista francés, acordamos con él en un punto central: es Kierkegaard, sin duda alguna, quien introduciendo el concepto de angustia como concepto psicológico y espiritual, el que se aleja de la libertad presentada por sus antecesores modernos. En este punto, podría decirse que Lacan entendió la

²⁸⁹*Ibidem.*, p. 199.

²⁹⁰ Cfr. Lacan, J., *op. cit.*, 1984, p. 12.

²⁹¹*Idem.*

bifurcación que introduce el danés en el pensamiento filosófico, aunque no ahondando en si hay un momento kantiano u otro antecedente en la filosofía moderna, previa a la introducción de la esfera psicológica, representada en la angustia en el individuo, algo que sí pareciera ocupar las investigaciones filosóficas de los estudiosos kierkegaardianos.

Las consecuencias de la subjetividad presentada en estos términos, que se manifiestan como *problemáticos*, serán tematizada por Anti-Climacus en *EM*, desarrollando el concepto de desesperación como enfermedad del espíritu. La desesperación se produce, ya que el yo se relaciona consigo mismo y al mismo tiempo con el tercero que lo fundamenta. Esta relación en la que se presenta el yo se convierte en la enfermedad que se manifiesta ante la imposibilidad del individuo de asumir este fundamento. Ante esta situación la desesperación se convierte en la enfermedad que consiste en la imposibilidad de redención, es decir la imposibilidad de morir. Anti-Climacus expresa que:

...es una ventaja el poder ser esto o aquello, mucho más ventajoso será sin duda serlo. Lo que significa que ser es más que poder ser. En cambio, por lo que atañe a la desesperación, ser un desesperado representa una caída respecto del poder serlo; y tan profunda es la caída, como infinita la ventaja de la posibilidad.²⁹²

En la medida en que Anti-Climacus identifica implícitamente la autoconciencia como la forma de continuidad psicológica que es constitutiva de la individualidad, tendrá que dar cuenta de cómo el yo puede sobrevivir incluso a los tramos más mundanos de inconsciencia que marcan nuestras vidas. La autorrelación que propone Anti-Climacus es un proceso de apropiación notablemente riguroso: el yo quiere ser él mismo en el sentido más pleno, asumiendo la responsabilidad de toda su historia, concreción y situación, por lo que cada

²⁹² SKS 11, 130 / EM, 35.

“momento de la vida”, es decir, cada conjunto de hechos psicológicos, físicos y sociales pertenecientes al ser humano en cuestión en un momento dado, es apropiado por el ser humano individual como lo que ese ser humano es. Sin embargo, si tal relación con uno mismo puede cesar y luego reiniciarse, entonces también debería hacerlo el yo.

Así, nos encontramos con un acertijo metafísico: ¿cómo puede algo dejar de existir y luego volver a existir? ¿Qué podría justificar decir que el mismo yo vuelve a existir en lugar de que haya una sucesión de diferentes yoes, superponiéndose en diferentes momentos en el tiempo sobre el mismo ser humano?²⁹³ La respuesta a estos interrogantes tiene una característica interesante en los contextos en los que Anti-Climacus discute la pérdida de sí mismo, que parece combinar con nunca haber tenido un yo, o la pérdida de un estado ya alcanzado con nunca alcanzar ese estado en primer lugar. La discusión principal sobre la pérdida de uno mismo se refiere a la “persona de la inmediatez” que se ha “castrado a sí mismo” en un sentido espiritual a través de una inmersión irreflexiva en un mundo finito que no comprende el reduccionismo y la estrechez del yo volatilizado en el infinito, al ser completamente finitizado, al convertirse en un número en lugar de un yo, un hombre más, una repetición más de este eterno (*Einerlei*).²⁹⁴

Atrapado en la corriente de cosas finitas contra las que nunca se diferencia, el sujeto finito no ofrece resistencia y no corre riesgos.²⁹⁵ Esta curiosa combinación que supone que el yo que se ha perdido, nunca ha existido también aparece en otras partes de las descripciones de la desesperación de Anti-Climacus, por ejemplo, cuando el *filisteo burgués* se encuentra enfrentado a la adversidad, se desespera: pero esto revela que ya estaba desesperado, en el sentido de que carecía de la posibilidad de la fe para poder, bajo Dios, salvar a su yo de una caída segura para ser revelado como habiendo estado siempre desesperado:

²⁹³ Stokes, P., *op. cit.*, pp. 151-152.

²⁹⁴ SKS 11, 149 / EM, 54.

²⁹⁵ Stokes, P., *op. cit.*, p. 154.

...porque cada vez que ocurre lo que desencadena su desesperación, es inmediatamente evidente que ha estado desesperado toda su vida... La desesperación es una calificación del espíritu, está relacionada con lo eterno, y así tiene algo de eterno en su dialéctica. Este elemento “eterno” aquí equivale a que la desesperación esté siempre presente en todos los puntos de la vida del ser humano hasta el evento de desesperación que la revela.²⁹⁶

Quizás la respuesta se encuentre siguiendo una sugerencia hecha en *OO*, cuando en su discusión de la categoría del “primer amor”, el Juez cita la afirmación de *Hebreos 6: 4-6*, de que *aquellos que se han convertido y posteriormente recaen nunca podrán ser salvados nuevamente*:

Aquí, entonces, el primero adquirió todo su significado profundo. En el primero se proclamaba toda la vida cristiana profunda, y luego se perdía el que cometía un error. Pero aquí lo eterno es demasiado atraído por las calificaciones temporales.²⁹⁷

La oración final sugiere que cometemos un error de categoría si consideramos las cuestiones de la salvación en términos esquematizados temporalmente. El intento del Juez de descartar un problema teológico potencialmente perturbador depende de la negación de que podamos aplicar completamente categorías temporales como duración, pasado y finalización a las cuestiones de fe y salvación. De este modo en *EM*, esta idea se manifiesta en las curiosas características temporales de la desesperación. Tanto la desesperación como la individualidad tienen algo de “eterno”, pero esta temporalidad no se presenta simplemente como una

²⁹⁶*Ibidem*, p. 155.

²⁹⁷ SKS 3, 48 / OO II, 45.

duración temporal infinitamente extendida. Más bien, la eternidad de la desesperación puede leerse como una expresión de su carácter decididamente de tiempo presente.²⁹⁸ La invocación de la necesidad de la elección de la personalidad permite demostrar la irrupción del pecado mediante la aparición de la angustia y la manifestación de la enfermedad del espíritu. Aquella primera elección da unicidad y que, por ende, dota al sujeto de la conciencia que hace posible la comprensión de sí mismo. Dado que la libertad se constituye como una apertura de posibilidades, donde la redención no refiere a nada externo, sino que se relaciona con la propia interioridad.²⁹⁹

Cada uno de esos saltos es precedido por un salto que es la máxima aproximación psicológica. En cada estado está presente la posibilidad, por lo tanto la angustia (es decir la angustia sentida ante la posibilidad de elegir el mal).³⁰⁰

En CA el pseudónimo rechaza el *libre albedrío* entendido en términos de determinación basada en una idea de libertad racionalista, puesto que a partir de este modo abstracto de presentar el problema de la libertad, no logra explicarse el pecado. “Admitir que la libertad comienza como un *libre arbitrum* el cual nunca tiene lugar propio, es imposibilitar desde el comienzo cualquier explicación”.³⁰¹ En este punto, podría pensarse que se opone directamente a la libertad presentada por Kant, pero, como ya hemos señalado, el prusiano no agota el concepto de libertad en una simple idea metafísica, como tampoco se agota en la exposición práctica. En este sentido, la diferencia que se plantea entre ambos pensadores

²⁹⁸ “Con *La enfermedad mortal* se abre lo que se ha considerado ampliamente, una ontología relacional de la individualidad, ciertamente es una ontología inusual, ya que su objeto nunca es, sino que siempre está llegando a ser (cada momento que existe un yo, se está convirtiendo, porque el yo...realmente no existe, es simplemente lo que debería llegar a existir)...” (Stokes, P., *op. cit.*, p. 157).

²⁹⁹*Ibidem*, p. 143.

³⁰⁰ SKS 4, 415 / CA, 222.

³⁰¹ SKS 4, 415 / CA, 222.

estaría dada por los conceptos de heteronomía y de autonomía, ya que para Kierkegaard la ética está mediada por Dios, y por ende no es totalmente autónoma. Queda claro esto cuando Haufniensis nos dice que “se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo *in mente* el dogma del pecado hereditario”³⁰² Es decir, ante la imposibilidad de penetrar completamente el pecado, puesto que no pertenece a una ciencia determinada (sólo la ética segunda puede mostrar su manifestación), pretende llegar a sus límites desde la manifestación psicológica que la angustia presenta.

Al concepto de pecado le corresponde la seriedad. La ciencia en la que el pecado mejor podría encontrar sitio es, pues, la ética. Sin embargo, esto implica una gran dificultad. La ética es todavía una ciencia ideal... Pero la ética, desde luego, debe resistirse a las tentaciones, y por eso es también imposible que alguien pueda escribir una ética sin tener a mano categorías completamente distintas. El pecado pertenece a la ética sólo en la medida en que ésta encalla en ese concepto mediante el arrepentimiento.³⁰³

La angustia es el síntoma que nos muestra la posibilidad del pecado y cómo el individuo quiere deshacerse de la posibilidad de elegir hacer el bien o el mal.³⁰⁴ El estado propio del pecado, por lo tanto, no es la ética, y en sentido estricto, no puede ser abordado por ella, sino es en los términos de la imposibilidad que la angustia expresa como *categoría límite* que desplaza la cuestión al terreno psicológico, ya que, en tanto posibilidad la angustia no debe ligarse con lo ético. En este marco, la respuesta kantiana del acto inmoral sería insuficiente, dado que, desde el punto de vista del danés la inmoralidad no llegaría a dar

³⁰² SKS 4, 322 / CA, 135.

³⁰³ SKS 4, 324 / CA, 137-138.

³⁰⁴Es importante destacar que la angustia tiene variantes. Sigue un desarrollo “histórico”, su objeto es siempre algo indeterminado pero que va ganando concreción. Esto es lo que se ve a medida que avanza la exposición de CA. La angustia “ante el bien o el mal” es el tema recién del capítulo 4 de la obra..

cuenta de la angustia como manifestación de la posibilidad del pecado, sin hacer referencia a la salvación divina. De allí que, dejar de lado la cuestión dogmática, como lo hace el idealismo crítico, implica la recaída en el error.

El verdadero (moral) servicio de Dios, que los creyentes han de prestar como súbditos pertenecientes a su reino, pero no menos también (bajo leyes de la libertad) como ciudadanos del mismo, es ciertamente, como este mismo reino, invisible, esto es: un servicio de los corazones (en el espíritu y en la verdad), y sólo puede consistir en la intención de la observancia de todos los verdaderos deberes como mandamientos divinos, no en acciones destinadas exclusivamente a Dios.³⁰⁵

En la certeza de ser él mismo la verdad de los contenidos de su conciencia y, por tanto de “toda la realidad” y en el esfuerzo por concretar en su relación con el mundo esta pretensión desmedida, el yo pervierte su propia constitución subordinando la conciencia de objetos al propio ser en su diferencia respecto de lo otro, en vez de hallar su unidad en la realización de su destino excéntrico y dejar que su singularidad sea superada en ese proceso... Esta perversión de la constitución del yo fue denominada por Kant el mal radical.³⁰⁶

Si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en la *Willkühr* y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como

³⁰⁵ Kant, I., *RGV*, p. 232.

³⁰⁶ Pannenberg, W., *op. cit.*, pp. 107-108. Lo que sí cabe poner en cuestión es si Kant, con su descripción restringida en el sentido de una doctrina moral filosófico-trascendental, captó de veras la radicalidad del mal, su raíz en la vida del hombre.

propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta pretensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente. Por lo tanto, la malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada maldad... sino más bien perversidad del corazón, el cual por consecuencia se llama también mal corazón.³⁰⁷

La descripción que Kant realiza intenta captar una perversión en la estructura fundamental del propio yo, por lo que, en tanto corrupción del fundamento, no puede llamarse maldad, en tanto la maldad se encuentra en el plano de las máximas de segundo orden, sino “perversión del corazón”. Pese a que la perversión del fundamento de la libertad es la base del yo, es posible de “resolver” mediante una *revolución* que produzca un cambio de intención (*Sinnesänderung*). Recordemos que la intención corresponde siempre y exclusivamente a *Gesinnung*. Intención significa algo interno y oculto, sin embargo, el término kantiano *Gesinnung* no se trata, como ya mostramos, de la interioridad captable por medio del sentido interno, sino que se refiere a la interioridad del hombre en cuanto a la libertad. Es importante retomar este punto, ya que la conversión, en consonancia con Kierkegaard, se da a partir de la intención, es decir, desde la interioridad del fundamento del yo. Es por ello que la reconversión del mal es posible, siempre y cuando se produzca un cambio de intención o de fundamento. Para el caso de Kierkegaard, esto es posible admitiendo el fundamento divino del yo.

³⁰⁷ Kant, I., *RGV*, pp.56-57.

...puedo desear robar pero no quiero que el robo se convierta en una ley universal, porque con tal ley ya no habría propiedad. El hombre malvado es, según Kant, aquel que hace una excepción consigo mismo; el hombre malvado no es quien desea el mal pues esto, según Kant, es algo imposible. En consecuencia, la “estirpe de demonios” no se refiere a algo demoníaco en el sentido usual del término, sino que los demonios son aquellos que “están secretamente inclinados a exceptuarse” a sí mismos. Lo que importa aquí es el *secretamente*, no podrían hacerlo en público porque entonces atentaría contra el interés común, serían enemigos de la comunidad; incluso si ésta fuera una estirpe de demonios; y en política, en tanto que se distingue de la moral, todo depende de la “conducta pública”.³⁰⁸

Otra vez debemos observar que estos *ecos kantianos* se derivan directamente de entender que hay una continuidad en el punto de partida que ambos pensadores comparten. Este punto de partida estaría, según esto, en la condición electiva de la personalidad. Este desarrollo implicaría que sucede en el pasaje de lo ético a lo dogmático lo mismo que en el pasaje del estadio estético al ético. Sin embargo, lo que *CA* nos propone es un nacimiento de la personalidad distinto, que se explica mediante la noción de pecado original. Como consecuencia de ello Haufniensis ya no se detiene en las determinaciones estéticas descritas previamente por los demás pseudónimos (A y B, Johannes de Silentio), y que toma por lo tanto como punto de partida. Ya en *CA* se produce un descentramiento de la individualidad, que se trata en *OO*, para plantear el problema desde una perspectiva de la especie, ya que una vez que ha irrumpido el pecado, se trasciende la mera individualidad hacia categorías genéricas propias del abordaje que supone la esfera de lo religioso.

³⁰⁸ Arendt, H., *op. cit.*, p. 41.

La conciencia de ser un sí mismo, que evidencia la elección, no puede dar respuesta a las condiciones interiores del sujeto que elige, dado que falta un concepto que dé cuenta de las condiciones anímicas que ese sí mismo que nace al mundo debe enfrentar. Este viraje es, precisamente, la nueva propuesta acerca del nacimiento de la personalidad que Haufniensis, en *CA*, presenta, ya que el Juez sólo puede aconsejar y mostrarse, y se limita a ello. En ese punto sigue siendo moderno, sigue por la *vía honesta de Kant*³⁰⁹, pues muestra los límites de aquello que no puede ser abordado más que por el propio existente, como individuo, en su interioridad. Ante los límites que le impone la individualidad el pseudónimo **B** concluye con su diálogo, su voz se interrumpe para hacer hablar al Pastor de Jutlandia.

Así, Kierkegaard abandona su *momento kantiano*, debido a que el concepto de libertad toma características específicas que se alejan de la universalización de lo humano centrado en lo racional para moverse a una explicación de lo genérico por medio del pecado. Esto lo lleva a romper con el desarrollo moderno para proponer un nuevo abordaje, lo propio de su pensamiento, por lo cual su innovación tendrá que ver con la formulación de una ciencia nueva, la psicología, que le permitirá la aproximación al sujeto desde los límites de aquello que se manifiesta. A partir de aquí inicia algo nuevo, se introduce un concepto límite para referirse al yo, la angustia y posteriormente la desesperación. Para cada objeto de pensamiento hay un estado de ánimo apropiado, y donde el estado de ánimo es incorrecto, el concepto está falsificado. Cuando este razonamiento se universaliza parece problemático. Cuando se aplica a ciertos temas, la observación de Haufniensis trae una luz. De hecho, a menudo da la impresión de que no se puede entender lo que se piensa a menos que se intente vivir de acuerdo a lo que se piensa, es por esto que en *CA* la importancia de la apropiación se

³⁰⁹ Escribe en 1847, en sus lecciones inacabadas que no llegó a pronunciar escribe: “En el caso de que tuviera que caracterizarse, concentrado en un solo término, la confusión de la filosofía más reciente, sobre todo después de la época en la que, por recordar una expresión célebre, se abandona la vía honesta de Kant y los famosos cien táleros reales.” (Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ética religiosa*, Barcelona, Herder, 2017, p. 41).

refleja en la relevancia que Haufniensis atribuye a los estados de ánimo.³¹⁰ Al introducir el concepto de angustia como concepto psicológico y espiritual el danés rompe con el tratamiento dado por sus antecesores modernos a la cuestión de la libertad. De este modo, con la publicación del *CA* y la *EM* se produce un quiebre que presenta una teoría de la subjetividad profundamente novedosa respecto a *OO*, alejada de tintes modernos, para brindarnos un nuevo marco para pensar al individuo, ya que con la aparición de la subjetividad definida bajo estos criterios, por medio de la afirmación de la libertad, como la toma de consciencia del sí mismo de ser un espíritu que se auto elige, se plantean condicionamientos a la hora de pensar un abordaje epistemológico de lo que representa ser un sí mismo. Esta categoría psicológica, la angustia, será condición necesaria para el posterior desarrollo de la antropología teológica que tiene como concepto unificador del hombre, definido como una síntesis, a la desesperación. Vermal Beretta propone que el carácter abarcador de la crítica de Kierkegaard al Idealismo de Fichte, Hegel, Schelling, y la filosofía moderna en su conjunto, la realiza Anti-Climacus “al englobar al paganismo y a la totalidad de la filosofía moderna, se convierte en crítica de la filosofía en su totalidad. El “pecado original” de la filosofía es no reconocer el campo previo (el *prius*) en el que se mueve. Esto sería una consecuencia del *cogito*, que Kierkegaard a su vez identifica relativamente con la falta de un concepto explícito de trascendencia entre los griegos”.³¹¹

Dado esto, en la **segunda parte** de la investigación mostraremos que, una vez abandonado el momento kantiano en la constitución de la subjetividad, se produce un quiebre profundo en la línea de continuidad del pensamiento del danés con la filosofía moderna. La perspectiva psicológico-existencial de Kierkegaard introduce innovaciones en cuanto a los tópicos y metodologías de abordaje utilizadas hasta ese momento, incluso las de sus

³¹⁰ Marino, G., *op. cit.*, p. 311-312.

³¹¹ Vermal Beretta, J., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard” en “*Taula*” *Quaderns de Pensament* no 7-8. Desembre 1987. Págs. 205 a 212. Universitat de les Illes Balears, p, 207.

contemporáneos posthegelianos. Sin embargo, no todos los estudiosos del danés se centran en las particularidades que éste introduce en la historia del pensamiento filosófico, sino que entienden que estos elementos son una respuesta, aunque innovadora, a interrogantes y preocupaciones modernas, particularmente a las idealistas, en cuyo marco comprenden la propuesta de la filosofía de Kierkegaard. Es por ello que veremos algunos de los argumentos que exponen estos especialistas para sostener la continuidad del filósofo danés con la tradición filosófica, particularmente con la tradición de Fichte, Hegel y Schelling. Si bien se trata de aportes valiosos, parecen empeñados en concentrarse en los supuestos de los que parte el pensamiento del danés, en un intento de ubicarlo necesariamente dentro del sistema programático del Idealismo, buscando el Idealismo de Kierkegaard.

El desarrollo de esta discusión sobre las rupturas y continuidades, y las bases sobre las que se construye el pensamiento del danés, aparece continuamente, y ocupa gran parte de las discusiones de los especialistas del pensador de Copenhague. Una vez más, debemos detenernos ante la pregunta por los antecedentes, las inspiraciones, y los supuestos, para después retomar el camino que nos interesa, el de mostrar la propia voz de Kierkegaard, independientemente de su punto de partida. Por ejemplo, pensar la libertad como constitución de la subjetividad, que se inicia con Kant llega, mediado por Kierkegaard, hasta la filosofía denominada existencialista del siglo XX, particularmente hasta Sartre³¹² y Heidegger. Este recorrido teórico iniciado con la elección o el arrojamiento a la libertad, tiene un límite que Climacus en *PS*, también en sintonía con Kant, asume: la personalidad no es algo inmediato, ni está mediado por nada, sino que se irá configurando decisión tras decisión, es decir que nunca se clausurará, ya que la subjetividad no se alcanza de una vez para siempre, sino que es

³¹² “...el mal radical rechaza las restricciones morales y racionales sobre las inclinaciones, la sensualidad y la prudencia. Opta por regirse por inclinaciones contingentes y racionales en lugar de libertad moral (*Wille*), algo que implica heteronomía y autoengaño. Este análisis anticipa el análisis de la mala fe y el autoengaño en el existencialismo... Tanto para Kant como para Sartre, este autoengaño no representa un incidente aislado sino una disposición general” (Fremstedal, R., *op. cit.*, *sin publicar*, p. 11).

un proceso deviniente. Este modo de entender la subjetividad supone un sujeto desde el punto de vista de la limitación, una subjetividad limitada, ya que, en última instancia Kierkegaard rechaza la pretensión de comprensión de lo absoluto, y la posibilidad de referirnos a un sujeto pleno.³¹³ Esto nos lleva a otro ejemplo de la relevancia de Kierkegaard para el pensamiento contemporáneo. Será por el carácter de inteligibilidad de aquello que aparece como consciente en el individuo, que la introducción de categorías intermedias, psicológicas, particularmente la angustia, tendrá, sin duda alguna, fuerza de creación de la psicología contemporánea. Podríamos nombrar las ya famosas lecciones de Lacan sobre la angustia, o la construcción de la psicología analítica freudiana, como argumentos de peso, “...parte del genio psicológico de Kierkegaard consiste en reconocer la conexión entre la angustia y el pecado o, si se prefiere, entre la angustia y el mal. Menos de cincuenta años después, Freud aprendería a reconocer la misma conexión.”³¹⁴, incluso, “...anticipándose a la concepción psiquiátrica moderna de la angustia, Haufniensis insiste en que la angustia casi siempre tiene su objeto en la nada. Decimos “casi” porque al trazar la variedad de formas que puede tomar la angustia, Haufniensis observa que con la angustia por el pecado “el objeto de la ansiedad es un algo determinado y su nada es un algo real... y, por tanto, la ansiedad pierde su ambigüedad dialéctica”.³¹⁵ Gregory Beabout ha observado que para Haufniensis, la nada alrededor de la cual se forma la angustia suele ser el futuro. Dado que el futuro está plagado de posibilidades, nuestra relación con el futuro está plagada de angustia.³¹⁶ Para dar cuenta

³¹³ “Al igual que los existencialistas, Kant enfatiza la idea de que no podemos elegir no ser libres; sólo podemos elegir cómo hacer uso de nuestra libertad. La tesis de incorporación de Kant, por lo tanto, anticipa la sentencia sartreana de que estamos condenados a ser libres. Más específicamente, implica que siempre nos encontramos en una encrucijada, en la cual el poder de elección debe elegir entre posibilidades alternativas. Podemos priorizar la moralidad sobre la sensualidad o priorizar la sensualidad sobre la moralidad. Sin embargo, la elección entre estas dos alternativas es ineludible. Por lo tanto, cualquier intento de evitar la elección implicará una tendencia hacia el autoengaño y la corrupción moral que prioriza efectivamente la sensualidad sobre la moralidad.” (*Ibidem*, p. 5).

³¹⁴ Marino, G., *op. cit.*, p. 309.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 319.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

del malestar del hombre ante la relación con la posibilidad, Pablo Rodríguez sugiere que la idea psicoanalítica de que ciertos síntomas ofrecen una clave de acceso a la comprensión del sujeto humano encuentra en Kierkegaard un antecedente. El danés elabora una *psicología del malestar* en la que los modos efectivos del ser del hombre en el mundo no son atribuidos a causas estrictamente corporales sino a la naturaleza afectiva y emocional del ser humano. Para Kierkegaard la falla en el auto-conocimiento es el origen de una serie de fenómenos negativos (angustia, melancolía, desesperación) sólo explicables bajo la comprensión del hombre como una realidad que no es ni meramente corporal ni meramente mental.³¹⁷ Patricia Dip considera que “el tránsito de la filosofía del espíritu a la psicología del espíritu es el marco teórico que permite comprender la revolución teórica de Freud en términos filosóficos. Esta consiste, para decirlo con Althusser, en el descubrimiento del “continente psicológico”.³¹⁸ Sin embargo, la especialista observa que, “a diferencia del psicoanálisis, la psicología espiritualista no le otorga un rol más que filosófico o especulativo -en términos de Freud-, ficcional, podríamos decir, a la observación. Las distintas figuras que Kierkegaard presenta en su obra forman parte de un entramado ficcional que, a pesar de las intuiciones teóricas a partir de las cuales se las describe, no abandonan el campo estético de la literatura.”³¹⁹ Por eso, si bien la especialista reconoce la intuición del danés y su posible influencia sobre el psicoanálisis, se posiciona, en el abordaje de lo que llama *psicología de la doble voluntad*, que hace referencia a la propuesta de autoanálisis desarrollada por Kierkegaard. Ésta se mantiene en los márgenes de la filosofía de la consciencia y busca la unidad del yo por medio de la voluntad, como una tarea humana.³²⁰ Hablaremos de la

³¹⁷ Rodríguez, P., “Kierkegaard y Freud: enfermedad, terapéutica y cura” en *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea Brasília*, no 2, ano 1, pp. 50-75, 2013, p. 51.

³¹⁸ Dip, P., “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar”, en *Universitas Philosophica* 68, año 34, enero-junio, issn 0120-5323, Bogotá, Colombia, 2017, pp. 115-142, p. 138.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 139.

³²⁰ *Ibidem*, p. 141.

psicología espiritual y el abordaje de las categorías intermedias en los capítulos 5 y 6 de la presente tesis.

Por otra parte, la fuerza de los límites epistemológicos que Kierkegaard plantea, tendrá consecuencias para la filosofía del lenguaje y la filosofía analítica³²¹, ya que su discusión e intereses sobre la dificultad del lenguaje y la comunicación, se adelantan casi un siglo al desarrollo y nacimiento de esta preocupación contemporánea.³²² Sin embargo, así como no nos concentramos en los antecedentes, tampoco es nuestra intención, desarrollar en esta tesis, las consecuencias de los aportes de Kierkegaard en los pensadores que lo preceden. No obstante ello, plantaremos la cuestión del lenguaje como límite de la subjetividad en el capítulo 7. Lo que nos interesa destacar particularmente es la propia propuesta de Kierkegaard en el período 1843-1849, en el que consideramos que se desarrolla su pensamiento teórico sobre la subjetividad.

³²¹ Cfr. Vázquez del Mercado, A., *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México, Universidad Iberoamericana, 2016.

³²² Ver capítulo 7 de la presente tesis.

Segunda parte

Una teoría de la subjetividad

Una teoría de la subjetividad

*Soy el que es nadie, el que no fue una espada
en la guerra. Soy eco, olvido, nada.*
Borges

Con la introducción del pecado en *CA* se produce un giro en la comprensión de lo subjetivo que nos introduce en un *segundo momento* dentro de la obra pseudónimica. Todo lo trabajado anteriormente nos deja claro que para Kierkegaard el yo es libertad. Sin embargo, como lo dice Louis Dupré, todos los estudios de la filosofía del danés no han demostrado adecuadamente que “la originalidad de la filosofía del yo de Søren Kierkegaard no radica tanto en la identificación del yo con la libertad, como en el hecho de que relaciona esta libertad con un principio trascendente más allá de la libertad.”³²³

Por un lado, la libertad se liga al concepto intermedio de la angustia en el seno de la posibilidad; lo que produce, por otro lado, que el abordaje epistemológico de la subjetividad pase a estar definido por el pecado. La incorporación del pecado produce una reconfiguración del discurso sobre la subjetividad, ya que ninguna ciencia es capaz de abordarlo pues no se trata de un fenómeno conceptualizable. De allí que Haufniensis proponga un método auxiliar a la ética y la dogmática, que permita acceder a este fenómeno por medio de la categoría intermedia de la *angustia*, ya que las determinaciones intermedias poseen la característica de

³²³Dupré, L., “The Constitution of the Self in Kierkegaard’s Philosophy,” *International Philosophical Quarterly* 3 (1963): 506-26, p. 506.

la ambigüedad dialéctica, y justamente por esa razón, a diferencia de lo que ocurre en el Idealismo alemán, las categorías del análisis del pseudónimo son psicológicas y no lógicas.

La incorporación del concepto de pecado en CA implica una novedad radical en relación al planteo de la subjetividad tematizado en OO. La constitución iniciática de la personalidad del Juez Guillermo, que apunta a una reconfiguración del contenido del yo y de la su relación con la sensibilidad, no profundiza aún sobre las implicaciones psicológicas que se manifiestan en el hombre al volverse consciente de ser un sí mismo, es decir, no ahonda en las determinaciones intermedias que el yo presenta con carácter genérico. Ese aspecto del individuo que es común a todos los humanos está disponible a través de la autorreflexión. Es por eso que Haufniensis examina la angustia como categoría genérica humana. Sin embargo, pese a su carácter genérico, estos fenómenos no pueden ser estudiados satisfactoriamente mediante la observación de los comportamientos de otros. Por eso, el pseudónimo emplea el método de la psicología espiritualista, que Beabout denomina *autorreflexión fenomenológica* para alcanzar el autoconocimiento de lo que es común a todos, y adquirir de ese modo un conocimiento más profundo, una comprensión del ser humano.³²⁴

La frase latina *unum noris omnes* (conocer a uno es conocer a todos) expresa lo mismo de manera frívola, y llega realmente a expresarlo si por *unum* se entiende el observador mismo, y si en lugar de espiar curiosamente a los *omnes* se atiene con seriedad a ese único que en realidad es todos.³²⁵

Es por esto que en la **primera parte** de esta investigación mostramos que, a través de sus pseudónimos, Kierkegaard realiza un abordaje fenomenológico de la situación previa y posterior a la elección de la personalidad exponiendo dos concepciones de la vida: 1) la que

³²⁴ Beabout, G., *op. cit.*, p. 33.

³²⁵ SKS 4, 382 / CA, 192.

manifiesta el tipo de existencia previa a la asunción de la propia libertad, el estadio estético y 2) la que describe la existencia del individuo que vive en la esfera ética. Así, OO pareciera estar aún ligado a los debates modernos acerca de la subjetividad. Discusiones en las que la exterioridad, en el estadio estético, opera, todavía, como orientadora de las condiciones psicológicas de un individuo que todavía no ha logrado aquello que fundamenta esas condiciones. Ante esta situación OO finaliza mostrando que una vez introducido el *Ultimátum* algo nuevo irrumpe, y por lo tanto el abordaje teórico debe ser diferente al que allí se sostiene, discusión que mantendremos en la **segunda parte** de la presente tesis.

Al explicar a la psicología espiritualista, Haufniensis rechaza al método de la psicología empírica, la cuál comportaría una postura indiferente que lleva al fracaso. Esto se debe a que la observación de los fenómenos interiores desde un abordaje fenomenológico empírico es insuficiente para acceder a la comprensión de los *fenómenos paralelos*. Hay tres fallas principales en el intento de comprender la angustia y el pecado a través de la observación del comportamiento de los demás. Primero, la angustia y el pecado sólo se conocen en su integridad cuando uno los experimenta, por esto Haufniensis escribe: “cómo entró el pecado en el mundo, cada hombre lo comprende únicamente por sí mismo. Si lo aprendiera de otro, *eo ipso* lo malinterpretaría.”³²⁶ El pecado sólo puede entenderse en la medida en que se observe lo que el propio pecado es. En segundo lugar, los propios afectos y estados psicológicos se presentan de primera mano, por lo tanto, describirlo por este medio será más rico y menos diluido que las descripciones de los afectos de otro. Un medio tradicional de adquirir ejemplos para el análisis psicológico era a través de personajes de la literatura, algo que el pseudónimo crítica. Este método junto con los métodos de la psicología empírica son rechazados, ya que según él lo entiende, el psicólogo debe duplicar el afecto él mismo, de modo tal que no tenga necesidad de tomar sus ejemplos de repertorios literarios y

³²⁶ SKS 4, 35 / CA, 167.

ofrecer reminiscencias medio muertas.³²⁷ Finalmente, el intento de la psicología empírica de comprender al ser humano a través de la observación del comportamiento de los demás conduce a otra consecuencia indeseable: obliga al psicólogo a emprender una búsqueda sin sentido de personas para observar qué están experimentando. Usando el método de doble reflexión o como Beabout lo denomina “fenomenología de la autorreflexión de Kierkegaard”, uno no “tendrá que correr hasta la muerte para convertirse en consciente de algo.”³²⁸ Sin embargo, especialistas como Nordentoft o Darío González, plantean que no hay un rechazo absoluto a la “observación de terceros”.³²⁹ Esta tesis de lectura indica que este *tercero* no es una individualidad empírica (no es un hombre que se encuentra en la calle), sino que es una personalidad elaborada por el propio psicólogo, algo así como un “tipo puro” que permite observar el afecto no contaminado. En este sentido la “observación de terceros” que se desacredita es la que se “desimplica”. Haufniensis expone que la intención de la psicología que propone requiere de una flexibilidad en la observación. Este observador debe ser ágil para “...poder deslizarse entre la gente e imitar su postura, así como su silencio debe ser seductivo... entonces cuando se haya perfeccionado, no necesitará ir a buscar sus ejemplos en un repertorio literario y traer a la mesa recuerdos medio muertos, sino que las observaciones aportadas estarán como recién sacadas del agua... lo que necesite puede crearlo en un rato...”³³⁰

El tipo de discurso psicológico espiritualista de Haufniensis tiene como presupuesto que el sujeto es espíritu, y es en su territorio donde se encuentra el problema de la libertad, porque en definitiva, la angustia aparece ante la libertad. Hay angustia porque hay libertad, y

³²⁷ Cfr. SKS 4, 329 / CA, 141.

³²⁸ Beabout, G., *op. cit.*, p. 32.

³²⁹ Cfr. Nordentoft o Darío González

³³⁰ SKS 4, 359-360 / CA, 171.

es posible acceder por medio de la angustia a la libertad, porque la libertad no es conceptualizable, en tanto es sobredeterminación de la subjetividad. Hay muy pocas líneas rectas en *CA*, pero dos puntos son fijos, la angustia es prácticamente sinónimo de posibilidad y, más específicamente, de posibilidad de libertad. Y nuevamente, la angustia se define como la posibilidad de que la libertad se revele a sí misma. Y, sin embargo, muy pronto, Haufniensis aclara que la libertad nunca es posible, tan pronto como lo es, es real. Y así, mientras que la angustia es la posibilidad de que la libertad se revele a sí misma, la libertad, como Dios, nunca es posible, simplemente lo es en devenir.³³¹

Ante esta situación, la preocupación de Haufniensis será buscar una herramienta epistemológica en la psicología, ya que, si bien el pecado no puede explicarse, la angustia, que éste manifiesta, proporciona una posibilidad de acceso al yo por medio de la psicología. Como lo entiende Climacus en *PS*, Haufniensis está comprometido con la tarea de tratar de desarmar algunas formas de confusión bastante atractivas sobre la pecaminosidad y, más especialmente, sobre el pecado hereditario (*arvesynd*). Sobre este punto el propio Haufniensis declara que, algunos relatos del pecado original sugieren que, a diferencia del primer hombre, los humanos, los descendientes de Adán, son corruptos por naturaleza y, por lo tanto, no pueden resistirse a él.³³² De este modo nace la teoría de la subjetividad de Kierkegaard. En este sentido, puede concebirse *CA* como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por el danés, principalmente en *EM*. Dichas temáticas ya no están centradas en categorías fundamentalmente estéticas, sino que están focalizadas en conceptos genéricos de lo humano ligados a las esferas ética y religiosa.

Podemos asegurar que desde 1844 los pseudónimos de Kierkegaard abandonarán dos supuestos típicamente modernos. Los pseudónimos intentarán desarrollar una comprensión del sujeto que deje atrás tanto la noción de una subjetividad auto-transparente como el

³³¹ Marino, G., *op. cit.*, pp. 317-318.

³³² *Ibidem.*, p. 313.

intelectualismo ético. Uno de los pilares fundamentales de la Modernidad es la confianza en la capacidad que posee el individuo concreto para definir su conducta de manera libre y sin ser forzado. Todo individuo puede, por el hecho de ser humano, acceder a un grado de desarrollo personal que lo faculte para una organización de su existencia en la cual intereses, necesidades y compromisos personales y sociales encuentran una integración.³³³ Ahora bien, esta posibilidad descansa sobre el supuesto de que el sujeto dispone de un saber no distorsionado de su propio ser y de las motivaciones de su acción. Dicho de otro modo, el sujeto conoce cabalmente aquello sobre lo cual ejerce su capacidad de determinación. La psicología que manejan los pseudónimos kierkegaardianos se propone asumir el supuesto contrario. Para Haufniensis y Anti-Climacus, los fenómenos de la angustia y la desesperación son el indicio de que la subjetividad realmente existente no se agota en su aspecto consciente y racional, sino que contiene elementos ocultos que se resisten a la manifestación. De hecho, como afirma Darío González, para los pseudónimos el tema mismo de la psicología es dicha resistencia.³³⁴ De esta manera, el proyecto moderno de una auto-determinación radical es puesto severamente en cuestión por la obra del danés. Al mismo tiempo, el planteo de los pseudónimos kierkegaardianos también excede el horizonte moderno en el sentido de que esa falta de claridad del sujeto sobre sí mismo, que debilitaría la capacidad de auto-determinación humana, ya no puede ser atribuida a una falla o confusión del pensamiento, presumiblemente ocasionadas por la dimensión sensible y empírica del sujeto, sino que tiene su origen en una actividad negativa de la libertad: como dice Climacus en *MF* la no-verdad que constituye al sujeto no es un estar fuera de la verdad sino un oponerse polémicamente a ella.³³⁵ Por este motivo, como sostendrá Anti-Climacus, los filósofos modernos, de Descartes a Hegel, se

³³³ Cfr. Honneth A., "Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral", en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, trad. Diller, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 281.

³³⁴ Cfr. González D., "Sin, Absolute Diference", *Kierkegaard Studies Yearbook 2003*, Cappelørn N., Deuser H. & Stewart J. (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 2003, p. 379.

³³⁵ Cfr. SKS 4, 224 / MF, 36.

equivocan cuando, en última instancia, reducen el mal a ignorancia o confusión intelectual. La psicología kierkegaardiana, por tanto, rebasa la Modernidad cuando afirma que el mal no se trata de ignorar el bien o de conocerlo incorrectamente, sino de *no querer* conocer el bien.³³⁶

El planteo de 1844, en el que Haufniensis aborda el pecado desde la perspectiva psicológica, será el paso necesario para que en 1849 Anti-Climacus desarrolle su *antropología teológica*. Anti-Climacus difiere tanto de Climacus, como de Haufniensis ya que asume un punto de vista que, de acuerdo con Kierkegaard, es más alto que el de aquellos pseudónimos. El tema que Climacus reivindica como propio no es el del existente cristiano, sino el del existente que orienta su existencia en dirección al cristianismo. El autor del *PS* no se propone hablarnos del *ser* cristiano; a él sólo le interesa mostrar cómo se puede *llegar a serlo*. Por este motivo, Climacus solamente está en condiciones de ofrecernos una imagen del hombre, una antropología, compatible con el cristianismo; sin embargo, esta imagen del hombre, rigurosamente hablando, aún no es cristiana. Lo mismo ocurre con Vigilius Haufniensis. Su libro no brinda un entendimiento del sujeto humano desde una perspectiva cristiana, ya que dicha perspectiva debería asumir la realidad del pecado y no su posibilidad. El libro de Haufniensis, como él mismo lo señala en su subtítulo, sólo se *orienta* hacia una comprensión cristiana de la existencia. Anti-Climacus, por otro lado, retrata la idealidad de una existencia cristiana como tal, él es un cristiano en un nivel extraordinariamente alto. Anti-Climacus es anti-o contra lo que es no cristiano, oponiéndose a la existencia no cristiana, al punto de vista del “hombre natural”. Sin embargo, Anti-Climacus difícilmente debe entenderse como una negación del pseudónimo Johannes Climacus.³³⁷ Por el contrario,

³³⁶ Cfr. SKS 11, 207 / EM, 124

³³⁷ “Si realmente hay ahora o ha habido una persona religiosa como tal, si todo el mundo es así o nadie, no lo decido yo ni cabe la posibilidad de que lo decida. Incluso yo si realmente fuera un observador, con respecto a esta persona religiosa, no iría nunca más allá que empezar a sospechar de él desde lo humorístico; y en lo que respecta a mí, sé muy bien que no soy una persona religiosa” (SKS 7 / PS, 495).

en muchos aspectos importantes, Anti-Climacus continúa con el trabajo de Climacus y de Haufniensis, ya que retoma mucho de lo que ambos pseudónimos intentaron transmitir en sus obras, pero desde un punto de vista decididamente cristiano.³³⁸ Anti-Climacus llama la atención del lector sobre el problema de la existencia cristiana, ayudándolo a tomar conciencia de la gravedad de las principales categorías cristianas, demandando autorreflexión, deteniendo al individuo y examinando a una persona críticamente y forzándola a regresar dentro de sus límites. El pseudónimo de *EM* tiene como meta que el individuo se dé cuenta de que se encuentra, por así decirlo, en una encrucijada, donde sólo Cristo “es la Verdad, el Camino y la Vida”.³³⁹ En comparación con Vigilius Haufniensis, Kierkegaard explica mucho más completamente el pseudónimo de *EM*. Para comprender el pseudónimo es útil reflexionar sobre algunos detalles de la vida de Kierkegaard. Después de publicar *PS*, Kierkegaard había planeado tomar un puesto como pastor de campo y discontinuar su carrera de escritor. En medio de la deliberación sobre este próximo paso en su carrera, continuó escribiendo. Durante este tiempo, cuatro años después de haber publicado *CA*, escribió *EM*. No estaba seguro de lo que iba a hacer con el trabajo, aunque ciertamente consideró publicarlo con su propio nombre. Incluso la copia final de la página del título que utilizó el editor contenía varios cambios cruciales. El subtítulo se modificó ligeramente y el nombre del autor se cambió tres veces. Al principio, el autor figuraba como S. Kierkegaard. Finalmente se cambió a Anti-Climacus. Para comprender a este pseudónimo, es importante estar familiarizado con otro de los pseudónimos de Kierkegaard, Johannes Climacus, el autor pseudónimo de dos de las obras publicadas de Kierkegaard, incluida su obra magna, así como una obra inédita. Climacus, que lleva el nombre del teólogo ascético del siglo VII y autor de

³³⁸ Marek, J., “Anti-Climacus: Kierkegaard’s ‘servant of the word’”, in Stewart, Jon, Nun, Katalin (eds.), *Kierkegaard’s Pseudonyms (Kierkegaard’s Concepts (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 17)*, Farnham, Ashgate Publishing 2015, s. 39-51, ISBN 978-1-4724-5763-9, pp. 1-17, pp. 40-41.

³³⁹ Juan 14:6.

La escalera del ascenso divino, es presentado por Kierkegaard como un hombre joven e inteligente que busca llegar a conocer las verdades del cristianismo. Por lo tanto, es un escalador. Anti-Climacus no se opone a Climacus. Más bien, el prefijo “anti” es una versión de “ante” que significa antes, como en anticipar, no significa contra. El nombre tampoco pretende sonar anticlimático. Más bien, Anti-Climacus es el cristiano al que apuntaba Johannes Climacus.³⁴⁰

Aclarar el talante de los autores pseudónimos de *CA* y *EM* es fundamental para investigar luego las categorías espirituales que cada obra trabaja y los medios por los cuales son abordadas. ¿Desde qué lugar nos habla Haufniensis? ¿Cuál es su posición frente a la libertad? ¿Qué sucede con el pecado? Por otra parte, ¿Anti-Climacus tiene el mismo abordaje y pretende lo mismo que Haufniensis? ¿Por qué es Anti-Climacus el pseudónimo autorizado para hablar de la desesperación? Con el fin de demostrar si es posible establecer una línea de continuidad entre *CA* y *EM* en lo que respecta a considerar la angustia y la desesperación como un despliegue del yo, es importante analizar el abordaje que los pseudónimos nos proponen. Tanto la angustia como la desesperación presentan una estructura compleja y ambas están estrechamente interrelacionadas temáticamente, aun cuando son categorías tematizadas por pseudónimos diferentes. Además, estas dos obras son muy densas y están plagadas de problemas de significado e interpretación.³⁴¹ Es por ello que consideramos necesario realizar un análisis en el que se expongan las diferencias entre la *angustia* como categoría de la psicología (desarrollada por Haufniensis) y la *desesperación* como un concepto de la antropología teológica (desarrollada por Anti-Climacus).

Seguiremos la interpretación de Reidar Thomte, que sostiene que ambas obras deben abordarse en conjunto, en la medida en que ambas consideran los *aspectos antropológicos de*

³⁴⁰ Beabout, G., *op. cit.*, p. 77.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 6.

la libertad.³⁴² Asimismo, otros comentaristas han pensado conjuntamente ambas obras; Gregor Malantschuk sostiene que “*La enfermedad mortal* puede considerarse como una continuación de *El concepto de angustia*”.³⁴³ Por su parte, Kresten Nordentoft afirma que “desde un punto de vista psicológico, hay dos de las obras de Kierkegaard que son especialmente significativas, *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*”³⁴⁴ y Paul Tillich, quien también las agrupa, diciendo: “Hay dos escritos que todo teólogo debe leer: *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*”³⁴⁵. Evidentemente, suele reconocerse la estrecha afinidad entre las dos obras. Sin embargo, en el marco de este reconocimiento las interpretaciones son diversas y muchas veces erráticas. Según Beabout, el sentido técnico que la noción de angustia adquiere en CA se refiere a una estructura en la que el yo es atraído y repulsado desde la nada de las posibilidades futuras. Por eso, la angustia no debe verse como una mera *mala relación* en el yo, sino que, como lo señala Dunning, la angustia es sólo la condición del pecado, mientras que la desesperación es el pecado en sí mismo.³⁴⁶ Este punto de vista es esencialmente correcto, ya que tiene en cuenta el abordaje que cada pseudónimo, con sus herramientas e intenciones, hace del pecado.

Hay razones de peso para considerar conjuntamente las dos obras, una tiene que ver con la visión del yo que en ellas se desarrolla, ya que ambos pseudónimos buscan aclarar conceptos esenciales para la psicología espiritualista. Tanto la angustia como la desesperación son estados afectivos o estados de ánimo basados en estructuras ontológicas del ser humano. Estos términos, que normalmente se refieren a afectos, también se refieren a las estructuras en las que se basan los afectos. Por eso, como todos los fenómenos psicológicos son ambiguos y,

³⁴² Thomte, R., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, New York, Greenwood Press, 1969, p. 6.

³⁴³ Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*, translated by Howard H. Hong, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1971, esp. pp. 334-356, p. 339.

³⁴⁴ Nordentoft, K., *Kierkegaard's Psychology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1972, p. 82.

³⁴⁵ Tillich, P., *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. Ed. Carl E. Braaten. New York: Harper & Row, 1967, p. 166.

³⁴⁶ Dunning, S., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 216.

por tanto, dificultan la definición circunscrita a una lógica o fronteras exactas. Dado que, se tratan de los fenómenos existenciales de un existente en constante devenir, la ambigüedad no debe, ni puede, ser descartada para su inspección.³⁴⁷ Finalmente, Beabout introduce otro argumento de peso para sostener que ambas obras deben leerse en conjunto, y hace referencia al concepto de pecado, "...el *Concepto de angustia* estaría incompleta sin la *Enfermedad mortal*. En el *concepto de angustia* se emplea el término "pecado" repetidamente sin aclararlo nunca. ¿Qué quiere decir Kierkegaard con pecado? Sólo se aclara con su explicación del concepto de desesperación en *La enfermedad mortal*.³⁴⁸ Pero, si en *CA* se introduce el pecado para abordarlo por medio de la angustia mediante la inspección de la psicología espiritualista... ¿En qué sentido la *EM* aclara la explicación, en tanto Anti-Climacus presupone el pecado?

Es necesario, enfatizamos, explicar la relación entre angustia y desesperación, o más bien, es necesario investigar la angustia y la desesperación para poder ver si es posible establecer una relación entre ambos fenómenos, en la que se evidencien además sus particularidades. Sin embargo, en paralelo, es fundamental mostrar las distinciones que presentan ambos pseudónimos, ya que la angustia y la desesperación expresan dos cosas distintas, o al menos abordadas por medio de dos posturas distintas. El abordaje del pecado como imposibilidad epistemológica que nos presenta el psicólogo Haufniensis es *diferente* al del psicólogo cristiano Anti-Climacus, quien con voz autorizada con respecto a cuestiones cristianas, lo presupone. Pretendemos destacar que ambas obras deben leerse en su conjunto para mostrar que hay un desarrollo de una teoría de la subjetividad en el periodo 1844-1849, a la base de la misma se encuentra la libertad. Mostrar que la irrupción del pecado configura un

³⁴⁷ André Clair (1993) muestra este carácter paradójico en el que, por un lado, Kierkegaard crea categorías, y, por el otro, estas categorías deben explicar los fenómenos que se están convirtiendo constantemente. Remarcando de este modo el sentido de la dialéctica existencial y paradójica, que al explicar cómo los estadios son, a su vez, esferas y escenarios, explica, al mismo tiempo, cómo una existencia individual debe entenderse en su constitución, es decir en su realidad en el devenir.

³⁴⁸ Beabout, G., *op. cit.*, p. 7.

nuevo abordaje psicológico que permite el desarrollo posterior que culminará en una antropología teológica será la tarea de la que nos ocuparemos en los siguientes apartados.

El tratamiento del pecado

En la introducción a *CA*, Haufniensis expone y defiende tanto el objetivo como el método del libro. El objetivo es proporcionar un “tratamiento psicológico del concepto de angustia”, con el fin de obtener una mejor comprensión del concepto dogmático del pecado original. Para comprender la introducción, debemos entender qué considera Haufniensis que son los dominios de la psicología y la dogmática, así como por qué los dos son distintos y, sin embargo, están relacionados. Como ha señalado Reidar Thomte, las preocupaciones psicológicas que marcan la perspectiva de Haufniensis se remontan a *OO* y *Repetición* y avanzan hasta *Etapas* y más especialmente hasta *EM*, un libro, que como *CA* está profundamente involucrado en la psicología del pecado y las vicisitudes psicoespirituales de la pecaminosidad.³⁴⁹ Según Haufniensis, existe una ciencia apropiada para cada objeto de pensamiento, y es de suma importancia que las ciencias permanezcan dentro de sus límites. Para tomar un ejemplo mucho más pertinente que la actualidad y la lógica, Haufniensis observa que los pensadores se han acercado a la idea del pecado desde puntos de vista metafísicos, éticos y estéticos y en todos los casos el resultado es una confusión del tipo más peligroso, es decir, una confusión en la que uno nunca se da cuenta de estar enredado. El pseudónimo de *CA* remarca que, cuando pensamos en el pecado fuera de la seriedad que este requiere, no hacemos más que intensificar nuestra propia pecaminosidad.³⁵⁰

La angustia, al ser un fenómeno esencial para los seres humanos debe ser estudiada por la psicología y ésta no debe ser entendida como la psicología empírica en el sentido contemporáneo. Teniendo en cuenta que la psicología significa el estudio, descripción y

³⁴⁹ Cfr. Thomte, R., *op. cit.*.

³⁵⁰ Marino, G., *op. cit.*, p. 311.

explicación del espíritu humano, o del ser humano y lo que es esencial para él, quizás el término contemporáneo “antropología filosófica” sea lo más cercano a lo que Haufniensis quiere decir cuando habla de “psicología”. Si bien el método específico de la psicología de Haufniensis es diferente del método de la mayoría de los antropólogos filosóficos, existe una similitud esencial entre los dos, ambos usan un método que está disponible para todos los humanos a través del uso de la experiencia y la imaginación. No es necesario apelar a la revelación divina ni tampoco avanzar presupuestos religiosos para usar el método que Haufniensis propone como metodología psicológica.³⁵¹ Es por ello que, al emparentar la psicología espiritualista de Haufniensis con la antropología filosófica, podemos echar luz al pasaje de esta obra a la *EM*, en la que se desarrolla una antropología espiritualista, ya que Anti-Climacus, tomará como presupuesto la psicología de Haufniensis para desarrollar la antropología bajo categorías propiamente teológicas y cristianas. Dado que el subtítulo de *EM* reza: “Una exposición psicológica cristiana para la edificación y el despertar”, podríamos preguntarnos ¿en qué sentido es Anti-Climacus un psicólogo? *EM* y *CA* tienen la palabra “psicológico” en la portada, aunque Haufniensis describe la ciencia de la psicología como de dominio bastante limitado. Por lo tanto, como Haufniensis entiende la psicología, su dominio adecuado incluye describir y proporcionar una explicación trascendental de los estados psicológicos del hombre. Sin embargo, la psicología no puede dar una explicación causal del pecado, ya que el pecado es un acto libre y los actos libres no pueden explicarse causalmente. Por lo que, Anti-Climacus es un psicólogo en este sentido, ya que describe el estado psicológico de desesperación. Sin embargo, Anti-Climacus entiende que la desesperación ante Dios es pecado, por lo cual, su descripción de la desesperación es a la vez una descripción del pecado, sin dar una explicación causal del pecado. Por lo tanto, aunque da

³⁵¹ Beabout, G., *op. cit.*, p. 36.

descripciones psicológicas del pecado, no viola la distinción de Haufniensis entre los dominios de la psicología y la dogmática.

El concepto de la angustia y La enfermedad mortal leídas conjuntamente permiten pensar el cristianismo como un fenómeno de la conciencia individual. En la segunda obra lo que define lo propiamente cristiano es el pecado. Al pensar la relación del individuo particular con el pecado, la facultad que se introduce es la voluntad... Lo que define al yo no es su natural constitución psicofísica sino su espiritual apropiación de la misma. Esta apropiación no implica, sin embargo, un movimiento espontáneo, sino que implica una tarea de autorrealización voluntaria, que debido al carácter angustiante de la libertad no está jamás definitivamente garantizada.³⁵²

La psicología de *Anti-Climacus* está informada por categorías cristianas. Las distinciones que se hacen en su psicología y sus descripciones fenomenológicas de la desesperación se hacen a la luz de la categoría cristiana del pecado. Por ello el libro está dividido en dos partes, la primera parte consiste principalmente en descripciones fenomenológicas de posibles formas humanas de desesperación, mientras que la segunda parte explica que la desesperación ante Dios es pecado. Uno podría tener la tentación de tratar la primera parte como no teológica y la segunda parte como teológica o dogmática. Sin embargo, esta interpretación sería errónea, ya que las distinciones que se trazan en la primera parte se basan en una visión religiosa del yo. *Anti-Climacus* es capaz de describir fenomenológicamente las posibles formas de desesperación sólo porque está desarrollando lo

³⁵² Dip, P., “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar”, en *Universitas Philosophica* 68, año 34, enero-junio, issn 0120-5323, Bogotá, Colombia, 2017, pp. 115-142, p. 139.

que ya está implícito en su comprensión religiosa y cristiana del yo.³⁵³ En su antropología teológica, el hombre se constituye siempre frente a Dios.

Los estadios, como posibles vías para que el hombre configure su existencia, son dimensiones, aberturas que permiten al hombre autodeterminarse. Las formas de existir, las dimensiones, las aberturas son posibilidades de poder (*Muligheden af at kunne*). La angustia pone al hombre en movimiento en la realización de su libertad, es decir, impulsa al hombre a existir, a apropiarse de una forma de ser, de hacer que y cuando se hace, se convierta en lo que existencialmente, él es. ¿Cuál es el papel de la angustia en esto? ¿Cómo opera la angustia en su relación con el espíritu para que se despierte y realmente, por así decirlo, llegue a existir? La angustia, desde el marco metodológico propuesto, en tanto concepto unificador del género humano, que muestra la manifestación de la interioridad frente a la posibilidad, será el punto de partida del quiebre con el abordaje teórico del que parte la filosofía moderna. Al tratarse de una manifestación humana, la angustia tiene el rol de mostrar indicios que orientan la articulación de la interioridad individual con la historia del género humano. En el capítulo V, Haufniensis nos habla de la *religiosidad* y la posibilidad de reconversión, mediante el poder educador de la angustia. Pese a que la educación tiene un rol importante para el desarrollo moral de los sujetos, tiene su límite en la interioridad.³⁵⁴ Haufniensis nos aporta un criterio referido a la educación que, sin dejar de lado el rol que ésta tiene para la

³⁵³ Beabout, G., *op. cit.*, pp. 80-81.

³⁵⁴ En tanto que el deber se refiere a la voluntad del sujeto, los actos morales tienen que ver con la intención de obrar que sólo puede conocerse por el agente actuante. Si el obrar hace referencia a la personalidad no puede accederse desde afuera a cuáles son las acciones moralmente correctas, y por ello, la educación moral, en última instancia carece de aplicación pues nadie puede decirme cómo obrar. Dado la imposibilidad de acceder en términos gnoseológicos a la personalidad, sería una incongruencia dar una fórmula para obrar, ya que cada sujeto remite su propia libertad al general. En este sentido, la educación refiere a cuestiones pragmáticas de relaciones intersubjetivas, pero nunca podrían estar orientadas a educar a la personalidad, que es la que “tomando” como fundamento es la que elige las máximas de acción de segunda orden que pueden coincidir o no, pero que deben, con el universal. En este punto, la educación tiene que ver con aplacar el egoísmo, en cuanto a la comprensión racional del obrar concreto. Por lo cual, es la educación la que moraliza, debido a que es ésta la que dota de herramientas al hombre para el discernimiento de aquello que es bueno, y de aquello que no lo es. Esto quiere decir que en última instancia lo que se puede reconducir, es decir educar, son las manifestaciones concretas que el sujeto irá manifestando, pero en última instancia la educación moral tiene su límite en cuanto es el sujeto quien elige su máxima fundamento y las máximas de segundo orden.

elección de la personalidad, tiene que ver con un abordaje psicológico de la misma. El individuo que el pseudónimo tiene en mente se desenvuelve en el mundo real, un mundo descrito como imperfecto, ya que, en un mundo perfecto, en el cual el bien es recompensado automáticamente con la felicidad, sería sencillo obtener un bien finito. En cambio, y dado que el mundo en el que vivimos nos presenta siempre la opción por lo amoral, no queda más que hundirnos en la angustia, ser educados por ella, y procurar ser recompensados en la otra vida.³⁵⁵ Haufniensis, al igual que el Juez Guillermo, pone foco en la reconfiguración de la relación con lo externo mediante el arrepentimiento.³⁵⁶ Hay un paralelo entre la figura del ético **B** y el pseudónimo Haufniensis, con la introducción de la esfera religiosa.³⁵⁷ Sin embargo, esta esfera dogmática, en el caso de **B**, se evidencia en el lugar que ocupa el matrimonio, como un modo de existencia lograda, poniendo lo religioso como presupuesto de lo ético, o con la introducción del *Ultimátum*. Lo que para el caso de Haufniensis no será un presupuesto base sino que la subjetividad que presenta se funda en una categoría religiosa: la posibilidad del pecado.³⁵⁸

³⁵⁵ Fremstedal, R., *op. cit.*, 2011, p. 163.

³⁵⁶ En el caso del Juez, al ubicarse dentro de la esfera de la primera ética, el arrepentimiento es “positivo”. Ver página 123, capítulo 3 de la presente tesis. “Los primeros pseudónimos kierkegaardianos ya indican la dirección de este movimiento. El Asesor Wilhelm en *O lo uno o lo otro* (1843) se considera superior a Sócrates porque su elección ha sido ejecutada desde el punto de vista eterno y mediante el arrepentimiento. En efecto, Sócrates despliega el movimiento irónico, pero no el arrepentimiento, mientras que el Asesor Wilhelm es capaz de releer su propia biografía en clave de arrepentimiento y es capaz de hacerlo, porque se sitúa prácticamente en la esfera religiosa, mientras que Sócrates se mantiene en el centro del estadio ético” (Torralba, F., *op. cit.*, p. 111).

³⁵⁷ “Es decir, *O lo uno o lo otro* no representa una alternativa entre lo estético y lo ético sino la disolución de cualquier alternativa mediante la introducción de la noción de eternidad, que convierte tanto lo estético como lo ético en sinónimos de desesperación. Tanto la estética como la ética conducen al fracaso de la desesperación, entonces, no sólo los esfuerzos para oponer un modo de vida a otro son en vano, sino también la identificación del discurso del Juez con la posición final de Kierkegaard. En mi opinión, la estrategia de Kierkegaard consiste en oponerse a las dos perspectivas con el objetivo de reducir ambas al absurdo de la inmanencia o *primera inmediatez*, que solo puede ser reemplazada con la introducción de la *segunda inmediatez*” (Dip, P., “Judge William: the Limits of the ethical”, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Volume 17, Katalin Nun, Jon Stewart (Eds.), London-New York, Routledge, 2016, p. 180).

³⁵⁸ “El *pecado original* es, dentro del esquema propuesto por Kierkegaard, una “elección trascendental” de la voluntad. Y lo es en los dos sentidos del genitivo: en primer lugar es un acto de elección que la voluntad realiza ella misma y, en segundo lugar, es la elección que la voluntad hace de sí, es decir, es la autodeterminación que la voluntad se impone a sí. Si la “angustia” nos sirve para esclarecer el mecanismo de esta “elección trascendental” es por la simple razón de que no hay, para Kierkegaard, decisión que comprometa la existencia

Aquel que es educado por la angustia es educado según su infinitud, en virtud de la fe. Sólo en la infinitud puede la posibilidad educar, pues las relaciones finitas en las que se sitúa el individuo, tanto en lo cotidiano como en lo histórico y universal educan de manera finita, son mutables y no tienen un sentido absoluto, como sí lo tiene su interioridad puesta en la posibilidad y por tanto en la fe. Defraudar la posibilidad significa deshonorar a la propia personalidad ya que ésta es la que orienta las decisiones éticas, dado que la posibilidad mantiene una íntima relación de honestidad con lo que la fundamenta. Es por ello que la angustia no puede ser abordada por lo finito, ni bien la psicología llega a sus límites, debe ser entregada a la dogmática.

Con ayuda de la fe, la angustia instruye a la individualidad para que se apoye en la providencia. Así sucede también con respecto a la culpa, que es el otro descubrimiento de la angustia. Aquel que sólo llega a enterarse de su culpa mediante lo finito, está perdido en lo finito, y la pregunta acerca de si un hombre es culpable no puede decidirse de manera finita, a menos que sea en un sentido externo, jurídico y sumamente imperfecto... Así, cuando esa individualidad que sólo es educada por la finitud no recibe de la policía o de la opinión el veredicto de culpable, se transforma en una de las cosas más ridículas...³⁵⁹

La psicología opera, de este modo, como la ciencia que auxilia a las demás, tanto a la ética como a la dogmática, al aproximarse a los límites de lo que expresa la subjetividad. En este sentido, será mediante ella que se podrá dar cuenta de lo que es *posible* “conocer” en relación a la constitución del hombre entendido bajo términos espirituales. Es así que ésta

del hombre en la cual ella, la “angustia”, no esté presente” (Rodríguez, P., “El descubrimiento de la libertad infinita: Kierkegaard y el pecado”, en *El títere y el enano. Revista de teología crítica*, Vol. 7, pp. 207-216, año 2010, p. 212).

³⁵⁹ SKS 4, 460-461 / CA, 266-267.

reviste un interés epistemológico, que permitirá el desarrollo de una teoría de la subjetividad que exponga, a fin de cuentas, la antropología teológica por medio de la aparición de la categoría límite de la angustia frente a la presencia del pecado. Por un lado, se aborda la cuestión de los límites epistémicos que supone la presencia del pecado, ya que, como vimos, la ética encuentra sus límites ante la posibilidad de elección, lo cual hace manifestar al individuo su angustia ante la nada. Será por ello que se requerirá de una nueva ética que dé cuenta de la condición humana frente a algo que la trasciende. La dogmática, por otra parte, no puede explicar la referencia interior del individuo, quedando imposibilitada para dar cuenta del pecado en relación con la individualidad. Por eso la psicología da su apoyo a la ética y a la dogmática en su intento por exponer las manifestaciones que el carácter espiritual del hombre supone frente al pecado. En este mismo sentido, la psicología da apoyo a la antropología ya que por medio de ella se pondrán de relieve las características que tiene el hombre al ser definido como una síntesis de carácter espiritual. La psicología espiritualista que Kierkegaard propone se caracteriza por mostrar aquello que no puede ser expuesto de manera directa. Su objetivo consiste en aproximarse a las manifestaciones sintomáticas que se presentan, bajo los conceptos psicológicos y teológicos, la angustia y la desesperación. No obstante, es importante destacar que Haufniensis no está estudiando la angustia únicamente para adquirir una mayor comprensión cognitiva del ser humano, lo que podría llevarnos a confundir su propuesta con la antropología filosófica, a la que podría asimilarse. El pseudónimo es bastante explícito en que es a través de la comprensión de la angustia que llegamos a una mejor comprensión del pecado, y específicamente del pecado hereditario. Sin embargo, el método para estudiar el pecado es diferente del método para estudiar la angustia, ya que el pecado es un concepto dogmático. Desde el punto de vista dogmático los conceptos se basan en la revelación y no únicamente en la experiencia humana, de allí que el método para estudiarlos deba tomar esto en cuenta. Si el pecado fuera tomado como algo diferente a

un concepto dogmático, por ejemplo, si fuera estudiado con los métodos de la metafísica o la antropología filosófica, sería malinterpretado; ya que si solamente se tomará en cuenta la comprensión cognitiva del yo, desde una pregunta existencial, sin remarcar el carácter dogmático del mismo la exposición carece de seriedad.³⁶⁰

La postura adecuada para la discusión del pecado es la seriedad, y el lugar apropiado para discutir el pecado es el sermón. Por eso, Haufniensis escribe: “...el pecado no tiene domicilio en ninguna ciencia. El pecado es el tema del sermón en el que el individuo singular en tanto que individuo singular le habla al individuo singular.”³⁶¹ Esto no se debe a que el concepto de pecado no pueda captarse cognitivamente en absoluto, sino a que el pecado es principalmente una categoría religiosa y existencial. Por ello Haufniensis insiste en que *CA* no es un trabajo dogmático, ya que utiliza los métodos de la psicología, aunque, porque el pecado es un concepto dogmático, incluye *muy poca* discusión explícita del pecado en la obra. Como veremos, esto conduce a una dificultad, ya que Haufniensis utiliza repetidamente el concepto del pecado sin nunca explicar adecuadamente la comprensión del mismo.³⁶² Cuestión que sí será abordada por un autor que tenga la autoridad para hacerlo, un cristiano, es decir Anti-Climacus en *EM*.³⁶³

De este modo, entre el *CA* y *EM*, se produce entonces, un cambio en el abordaje metodológico, ya que Haufniensis propone que el problema de la imposibilidad de abordar la cuestión del pecado puede subsanarse mediante la psicología espiritualista, poniendo foco en la manifestación de la angustia en el hombre. Anti-Climacus, por su parte, desarrolla su antropología teológica haciendo uso de la herramienta que Haufniensis inaugura. En *EM*, se desarrollará la antropología kierkegaardiana desde un punto de vista centrado en la

³⁶⁰ “Querer explicar lógicamente la aparición del pecado en el mundo es una necedad que sólo puede ocurrírsele a personas ridículamente preocupadas por hallar una explicación.” (SKS 4, 355 / *CA*, 166).

³⁶¹ SKS 4, 323 / *CA*, 136.

³⁶² Beabout, G., *op. cit.*, p. 72.

³⁶³ *Ibidem*, p. 74.

manifestación limítrofe que otorga la enfermedad mortal que reside en el espíritu humano, como categoría universal. La desesperación será la máxima expresión psicológica humana, ya que llevará a los límites últimos aquello que asomó en sus obras iniciales, el carácter electivo del individuo de su libertad supone una paradoja en tanto la elección fundamental implica la toma de conciencia de algo trascendente que interrumpe su plena autonomía, para rendirse a un poder que lo trasciende y lo deriva a su creador divino.

El intento de la realización de sí mismo partiendo de la base de la no identidad sólo puede traer consigo nuevas formas de la pérdida de sí mismo, como se muestra en *EM*, el hombre no puede alcanzar por sí mismo el fin que para él está destinado. Por eso será preciso ser elevado sobre sí mismo, por encima de lo que es. Para lograrlo debe ser parte en este proceso, y que lo haga en acción recíproca con el mundo y los otros hombres, quienes, a su vez, están también en camino hacia su destino. Y la armonía de todos estos factores sólo está garantizada por el hecho de que por medio de todos ellos, Dios actúa sobre nosotros en tanto que origen y fin de nuestro destino, que no es otro que la comunidad con él.³⁶⁴

Si no hay individuo singular, es decir si no se ha realizado el salto cualitativo, el pecado no quedaría expuesto, ya que “...el pecado, al igual que la libertad, se presupone a sí mismo”³⁶⁵, por ello no puede “comenzar” con algo previo como el pecado original, y por lo mismo “... querer afirmar que el hombre peca de manera necesaria es querer transformar el círculo del salto en una línea recta”³⁶⁶. La angustia, como límite visible del pecado, es objeto de la psicología, es decir la ciencia que muestra los estados en la historia de la vida individual³⁶⁷. Esta historia individual que comienza con la introducción de la libertad es precedida por la posibilidad del pecado, es decir la irrupción de la angustia.

³⁶⁴ Pannenberg, W., *op. cit.*, pp 71-72.

³⁶⁵ SKS 4, 414-415 / CA, 222.

³⁶⁶SKS 4, 414-415 / CA, 222.

³⁶⁷SKS 4, 414-415 / CA, 222.

La particularidad de CA en relación con el tema de la individualidad es que en ésta se define al hombre como un sí mismo y como la especie. El individuo es simultáneamente uno con la especie. La libertad se manifiesta para Haufniensis en virtud de la historia de la especie, ya que con la aparición del primer hombre se introduce la dimensión de la consciencia de la humanidad. Es decir, la libertad como conciencia de la posibilidad es la condición genérica de la especie humana, y con ella la angustia que se propone como el vértigo que siente el espíritu ante esa libertad que es la posibilidad. El pecado vino al mundo en la angustia, pero el pecado, a su vez, trajo consigo angustia. Claro que la angustia que el pecado trae consigo sólo se da en cuanto el individuo mismo pone el pecado; pero está también veladamente presente como un más o un menos en la historia cuantitativa de la especie. Angustia significa dos cosas: la angustia en la que el individuo pone el pecado mediante el salto cualitativo, y la angustia que ha venido al mundo de manera cuantitativa, puesto que el individuo pone cada vez el pecado.³⁶⁸

³⁶⁸ SKS 4, 358, 359 / CA, 170-171.

La libertad como posibilidad

En *CA* Haufniensis comienza sus reflexiones en torno al concepto de angustia, que según el pseudónimo es aquello que hace “visible” la aparición del pecado en el hombre. En esta obra veremos las particularidades que adquiere el concepto de libertad una vez que la conciencia del pecado irrumpe ante la posibilidad que se manifiesta al individuo. Si con el bautismo de la voluntad se asume la propia personalidad, ésta hace nacer junto con ella la conciencia del pecado, ya que la libertad se delimita ante el bien y el mal, y la posibilidad de caer o no en el pecado. La libertad del individuo se juega en el plano de la existencia como elecciones que serán relativamente definitivas para su existencia, pues el danés propone que en última instancia lo definitorio siempre se encuentra en la redención. La cual en última instancia, se consuma con el movimiento divino y no con el movimiento humano. En el estadio religioso esa “elección” es respuesta a una convocatoria divina. La libertad adquiere, a partir del *CA*, un carácter especial, en torno al concepto de pecado que se introduce en la obra como posibilidad ante la consciencia de ser un individuo existente, es decir una síntesis de finito e infinito, deba ser indagando desde una perspectiva psicológico-dogmática. En la angustia, usamos nuestra libertad para sentirnos impotentes o no libres. Pero para que la libertad se enrede en sí misma, debe ser real. Sólo con la renuncia a la angustia por medio de la fe se actualiza la libertad. Podría decirse que, según Haufniensis, pecamos por angustia. Pero si la libertad sólo se actualiza después de haber superado la angustia, se seguirá la conclusión de que no se peca libremente, ya que la angustia será, por esta razón, una indicación que para el pecador, la libertad aún no es actual.

La psicología como la ciencia que estudia la angustia, como manifestación de la presencia del pecado, se presenta en referencia automática a la personalidad individual que se

relaciona, al mismo tiempo, con la objetividad histórica concreta del individuo, dado que la angustia tiene su contenido en aquello que es su objeto. Ésta se manifiesta en el cómo se relaciona la personalidad del existente con aquello que es su objetivo y en el tipo de reacción que se produce ante ella. En el querer hacer o no hacer, ante la nada, ante la posibilidad, se muestra la existencia de algo que es imposible de mostrar bajo determinaciones objetivas, ya que la posibilidad de opción, pone al pecado en su presencia efectiva. De este modo la libertad se manifiesta mediante la posibilidad (*Mulighed*), por lo que es la posibilidad la que nos angustia y nos exhorta a ser libres, demandándonos una elección absoluta, ya que una libertad indiferente sería un absurdo. La angustia es el estado anímico del individuo que ha roto con la totalidad para pensarse a sí mismo. El individuo que se angustia no es un sujeto irracional, ya que, si fuera un ser irracional no podría angustiarse, pues desconocería el concepto de posibilidad.

La posibilidad es el trascendental de la libertad y la libertad es el trascendental de la angustia. Es decir, el hombre es libre porque en su estructura ontológica existe el polo de la posibilidad y se angustia precisamente porque es libre. La libertad engendra la angustia y sólo el ser humano puede angustiarse, pues sólo él tiene la posibilidad de construir su vida en libertad.³⁶⁹

La angustia es objeto de la psicología dado que la historia de la vida individual avanza por estados que son expuestos por el salto. En cada estado está presente la posibilidad y por lo tanto la angustia. En el estadio estético la angustia es más perceptible ya que está ante la realidad del pecado y a partir de la angustia produce la posibilidad. En el estadio ético la angustia estética desaparece, pero se pone frente al individuo como espíritu, por ello la

³⁶⁹ Torralba, F., *op. cit.*, p. 87.

angustia es mayor a la anterior, pues la angustia está ante la posibilidad extrema del pecado, pues ante ella efectiva y conscientemente puede pecar. Por otra parte, cuando la angustia es puesta como realidad se coloca en el arrepentimiento, pero éste no libera al individuo porque el arrepentimiento no elimina al pecado, solo lo muestra, lo padece. Como lo indica Grøn³⁷⁰, el Juez introduce esta noción ética del arrepentimiento, pero ésta muestra el límite de la ética, pues esta esfera no puede redimir al pecado, sólo puede señalar la culpa, lamentarse, por lo que la esfera ética debe dejar paso al salto de fe, moverse a la esfera de la salvación, la religiosa.

El arrepentimiento ha perdido la razón y la angustia ha sido elevada a la potencia del arrepentimiento. La consecuencia del pecado prosigue... La angustia se arroja desesperada en los brazos del arrepentimiento... Percibe la consecuencia del pecado como un dolor punitivo, y la perdición como la consecuencia del pecado.³⁷¹

Lo único que puede desbaratar al arrepentimiento es la fe, ya que creer que con el arrepentimiento puede uno curarse de la angustia es, dice Haufniensis, pecado. Solamente la fe "...en su eterna juventud está siempre desembarazándose del instante de muerte de la angustia. Sólo la fe lo consigue, pues la síntesis sólo es eternamente y a cada instante posible en la fe."³⁷²

... la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal... La posibilidad consiste en que se puede. En un sistema lógico es bastante fácil decir que la posibilidad pasa a ser realidad. En la realidad, no

³⁷⁰ Cfr. Grøn A., *op, cit.*

³⁷¹ SKS 4, 417 / CA, 225.

³⁷² SKS 4, 419 / CA, 226.

es tan fácil, y se necesita de una determinación intermedia. Esa determinación intermedia es la angustia, la cual, así como no explica el salto cualitativo, tampoco lo justifica éticamente. La angustia no es una determinación de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad... es una libertad impedida...³⁷³

En este pasaje Haufniensis rechaza el concepto de *liberum arbitrium*, ya que si el pecado fuera introducido en el mundo por medio de este concepto abstracto, como necesariamente presente, no habría angustia. La angustia como manifestación de la presencia de la posibilidad, es decir de la libertad, hace referencia a la interioridad del individuo, poniendo en evidencia que la libertad tiene que ver con la elección de la personalidad del existente y no con una determinación heredada, ya que esta determinación conlleva problemas con referencia a la autonomía de quien elige. Sin embargo, parte de la clave del análisis de Kierkegaard sobre la libertad es que un énfasis excesivo en la “libertad de” termina haciendo imposible la verdadera libertad. La libertad de la restricción externa lo deja a uno atado dentro de sí mismo. Una vez uno ha superado la tiranía del control externo, nosotros podemos convertirnos en tiranos para nosotros mismos. Cuando la libertad individual enfrenta restricciones externas, tiene una batalla clara que librar. El resultado es la sensación de estar solo, perdido en un mundo de posibilidades. Habiéndose liberado de los demás, el yo termina sintiéndose solo, absorto en sí mismo hasta que el yo comienza a huir de sí mismo. Kierkegaard es muy consciente del debate libertad/determinismo que ha marcado la filosofía moderna, y resuelve el problema de una manera novedosa. Un énfasis excesivo en la libertad parece implicar arbitrariedad y desaparición de la ciencia. Un énfasis excesivo sobre el determinismo causal parece implicar la caída de la responsabilidad personal. La solución clásica al problema de la modernidad es la de Kant quien resolvió el problema dividiendo el

³⁷³SKS 4, 355 / CA, 166.

mundo en dos: el mundo de la experiencia es determinado científicamente de acuerdo con las leyes de la causa y efecto., pero a nivel nouménico, el yo es libre. Esta división hace posible tener una determinación causal en el mundo donde los individuos tienen libertad de elección para que la responsabilidad moral sea recuperada.³⁷⁴

La angustia es la simultánea atracción y repulsión de una posibilidad futura que aún no es. Esta angustia es más que un sentimiento. Es la marca de la libertad humana misma. El yo humano está relacionado con las posibilidades futuras en la angustia, tanto por atracción como por repulsión. Los humanos se alejan del deseable, incluso al acercarse a él. Esta angustia como atracción y repulsión simultáneas, es la marca de *poder*. Nos acercamos, aunque podemos alejarnos. La angustia es la marca de la posibilidad de la posibilidad, que es la actualidad de la libre elección. Esta libertad de elección no es una libertad arbitraria. Sólo porque la acción de otra persona pueda ser observada y pueda predecirse su condición de angustia no significa que esté determinada causalmente. Eso puede significar que la persona que está siendo observada es autodisciplinada y autocontrolada. Del mismo modo, si el comportamiento de una persona es completamente impredecible, esto no es necesariamente una señal de que el comportamiento es libre. En cambio, una persona cuyas acciones son impredecibles puede ser un neurótico o un psicótico, víctima de algún deseo controlador o sensibilidad deformada que todavía no es bien entendida por el observador. El comportamiento impredecible de otro no es una buena evidencia de elección *libre*. En cambio, el mejor acceso a la libertad de elección es la autorreflexión fenomenológica. Una libre elección es un hecho de angustia, es decir, donde uno se siente atraído y rechazado por la posibilidad futura. Aunque la atracción puede ser grande y la repulsión leve, o al revés, la autorreflexión puede mostrar que se hizo una elección, y que el individuo es responsable de esa elección, en referencia a su fundamento interior de elección. En este sentido, lo opuesto a

³⁷⁴ Hannay, A., *op. cit.*, p. 138.

la libertad de elección es el determinismo causal de no poder hacer nada más que lo que uno hace. No hay libertad de elección en una roca que cae, un trozo de metal que es atraído por un imán, un animal que se acerca o huye. Tampoco hay libertad de elección en un estornudo ordinario. Entonces, cuando la libertad se entiende en el sentido de libre elección, de ser capaz, su opuesto es la compulsión de la necesidad.³⁷⁵

Si el pecado está siempre allí, y es inevitable, ¿para qué y por qué la angustia ante la posibilidad? La angustia se vuelve más reflexiva en cada individuo posterior a Adán, pues se va incrementando por la especie y esta presuposición de la pecaminosidad se vuelve objeto de la apropiación de sí mismo. Sin embargo, en el propio Adán la angustia es más profunda, porque de no haber presentido la angustia de la posibilidad, no sería más que un mero animal.

...para Kierkegaard en la inocencia tanto el espíritu como el sexo ensueñan.

Esta representación separa a Kierkegaard de San Agustín porque este último no explica realmente el origen de la caída... Falta en su interpretación de la existencia de un concepto que esclarezca el paso de la inocencia al pecado.

Esta representación la encuentra Kierkegaard en la angustia...³⁷⁶

Cómo el pecado vino al mundo es algo que cada ser humano comprende a partir de sí mismo, no lo puede aprender por otro, es por esto que la psicología es la única que puede intervenir sobre este tema, ya que no pretende explicar al pecado, sino la manifestación interior del existente ante la posibilidad, es decir, puede observar a la angustia. La angustia se define por su objeto, y su objeto es la nada. Sin embargo, se puede hablar de dos tipos de angustia, la objetiva y la subjetiva. Sobre la cuestión de si Haufniensis entiende la historia del Génesis como historia, es importante reconocer que llega a extremos bastante extraños para

³⁷⁵*Ibidem*, p. 140-141.

³⁷⁶ Munnich, S., *op. cit.*, p. 153.

argumentar que, aunque no heredamos nuestra pecaminosidad de Adán, heredamos algo cuantitativo, que es nada menos que la “angustia objetiva”. Desde el principio, Haufniensis rechaza los relatos del primer pecado que coloca a Adán *por fuera*. Como primer ser humano, Adán no debe diferir de manera esencial de nosotros, sus descendientes. Por lo tanto, el autor descarta cualquier lectura de la *Caída* en la que se represente a Adán como si hubiera pecado libremente, pero se entiende que nosotros, sus descendientes, hemos nacido con una naturaleza tan corrupta que estamos predestinados al pecado. Tales relatos no sólo transforman a Adán en algo fantástico, sino que volatilizan el concepto de pecado, porque según lo entiende Haufniensis, si nos vemos obligados a pecar, no somos pecadores y no hay necesidad de Cristo ni de la expiación. Igualmente revelador, Haufniensis sostiene que la contemplación de la idea misma de que Adán es el único que alguna vez ha pecado libremente engendra un estado de ánimo que es contrario al desarrollo de la conciencia del pecado.³⁷⁷

La angustia subjetiva es la que se da internamente ante la posibilidad, su consecuencia es el pecado, propiamente es la angustia de Adán. La angustia objetiva, por otra parte, es el reflejo de ese acto de pecaminosidad en el mundo, a partir de Adán a toda la especie, es decir lo heredado. Esa primera angustia ante la posibilidad, produce como consecuencia un primer acto, el pecado, y con él se pone la cualidad: “Adán, por tanto, pone el pecado en él mismo, pero también para la especie. Pero el concepto de especie es demasiado abstracto como para poder poner una categoría tan concreta como la del pecado... La pecaminosidad de la especie es, entonces, una aproximación cuantitativa...”³⁷⁸ La angustia es definida como el vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis y se aferra a la finitud para sostenerse.³⁷⁹

³⁷⁷ Marino, G., *op, cit*, pp. 314-315.

³⁷⁸ SKS 4, 362 / CA, 173.

³⁷⁹ SKS 4, 365 / CA, 176.

La angustia comporta la egoísta infinitud de la posibilidad, que no tienta a la manera de una elección, sino que angustia de modo cautivante con su dulce ansiedad... En el individuo posterior, la angustia es más reflexiva. Esto puede expresarse del modo siguiente: es como si la nada que es el objeto de la angustia se volviera más y más un algo... La nada de la angustia es ahora, por tanto, un complejo de presentimientos que se reflejan en ellos mismos, que se acercan más y más al individuo, pese a que, en la angustia, a su vez, no significan esencialmente nada... una nada que comunica vivamente con la ignorancia de la inocencia. Ese carácter reflejo es una predisposición que, sin embargo, antes de que individuo se haga culpable, no significa esencialmente nada, y que, una vez se ha hecho culpable mediante el salto cualitativo, es la presuposición en virtud de la cual va más allá de sí mismo, puesto que el pecado se presupone a sí mismo...³⁸⁰

Si la libertad es lo genérico de la especie, y la angustia es su manifestación, en tanto posibilidad del pecado, esto trae consecuencias generacionales, introduciendo la dimensión histórica humana desde una perspectiva psicológica. La angustia se presenta en distintos estados según su objeto, cada uno de ellos se presenta mediante el salto: (1) la angustia ante el mal; y, (2) la angustia ante el bien, o lo demoníaco. La angustia ante el mal se da ante la posibilidad del pecado, que si bien está puesta es una realidad injustificada. La angustia, de este modo anuncia el advenimiento de esa consecuencia, dada por la posibilidad de un nuevo estadio. “Lo que quiere la angustia es deshacerse de la realidad del pecado, no del todo, sino en cierta medida o, mejor dicho, permitir que la realidad del pecado subsista en cierta medida”.³⁸¹

³⁸⁰ SKS 4, 366 / CA, 177.

³⁸¹ SKS 4, 416 / CA, 223-224.

La angustia estética requiere del salto al estadio ético, ya que para que se dé el arrepentimiento debe uno ser consciente de ser un individuo. Uno debe tener conciencia, “si cada ser humano no participa esencialmente del absoluto, entonces está todo perdido.”³⁸² En cada uno de los estadios la angustia sigue estando presente, nunca es dejada atrás, dado que ésta manifiesta la posibilidad, y en tanto posibilidad la angustia siempre está presente como constitutiva del individuo, pues representa su libertad. Un estudio psicológico de la angustia puede arrojar luz sobre la cuestión dogmática de la herencia hereditaria del pecado, pero la psicología es incapaz de dar una explicación causal del pecado. Esto no se debe a ninguna deficiencia de la psicología, sino porque es imposible dar una explicación causal de un acto libre. Es posible dar una explicación trascendental del pecado. El estado que es la condición de posibilidad de pecar es una condición necesaria, pero no suficiente para pecar. Es sólo en este sentido, como descripción de la condición de posibilidad del pecado, que CA es un intento de explicar el pecado y el pecado hereditario.³⁸³

A diferencia de los teólogos, que entienden “lo demoníaco” como esclavitud al pecado, Haufniensis lo comprende de otro modo, ya que esta explicación reduce lo demoníaco a la angustia ante el mal, dejando por fuera las características distintivas que tiene lo demoníaco frente a la angustia ante el bien.³⁸⁴ Lo demoníaco, desde el punto de vista psicológico, es un estado, una posibilidad que puede hacerse real mediante el salto. En la inocencia, la libertad no estaba puesta como libertad, su posibilidad era angustia en la individualidad, en lo demoníaco esta relación se invierte, la libertad está puesta como no-libertad. “Lo demoníaco es la no-libertad que quiere consumarse”³⁸⁵ La no-libertad se ensimisma y no quiere comunicarse, por lo que se introduce el silencio. Cuando la libertad

³⁸² SKS 4, 417 / CA, 224.

³⁸³ Beabout, G., *op. cit.*, pp. 38-39.

³⁸⁴ “...Hay que renunciar, además, a toda idea fantasiosa acerca del carácter prescriptivo del mal y cosas por el estilo, con lo cual el hombre resulta ser totalmente malo.” (SKS 4, 424 / CA, 231).

³⁸⁵ SKS 4, 424 / CA, 231.

entra en contacto con el ensimismamiento se vuelve angustia, esta se manifiesta de manera diferente y con innumerables matices, por ejemplo, puede manifestarse por medio de envidia, manías clínicas, ridiculeces y demás manifestaciones involuntarias de la angustia. La vida del individuo en lo demoníaco va tornándose continuidad y monotonía, en donde el ensimismamiento se muestra como lo súbito, estar en un minuto y no estar al siguiente, es decir, mediante lo súbito la continuidad en su personalidad se interrumpe y retorna a cada instante, lo que vimos sucedía con el esteta, por ejemplo, en relación con el tedio. Al no poseer libertad, no hay individualidad, por lo tanto no hay personalidad. Es por ello que el tiempo se vuelve laxo, tedioso, como lo define el esteta **A**, sin embargo para el caso de lo demoníaco, a diferencia del esteta **A**, la angustia no tiende a la mímica en sentido estético, sino en sentido de lo súbito, lo abrupto.

Anti-Climacus define a la libertad como el **yo**.³⁸⁶ Esta es la forma principal en que el término libertad se usa en *EM* introduciendo un concepto nuevo al que Haufniensis vislumbra. Por ejemplo, en referencia a un joven, Haufniensis escribe: “al volverse hacia adentro, descubre la libertad”³⁸⁷ o cuando describe sobre un individuo que tiene la “libertad de saber de sí mismo que es libertad.”³⁸⁸ En el primer sentido, la libertad es similar a la libertad de elección, porque es la capacidad de ser consciente de sí mismo; esta es la libertad de ser capaz. En el segundo sentido, la libertad no es elección, sino el yo. En este sentido, libertad significa autorrealización. Este sentido de libertad denota ser uno mismo, es decir, vivir en relación correcta consigo mismo (y con los demás), y en última instancia también con Dios. Esto se aclara cuando Haufniensis continúa su exposición para contrastar este sentido de libertad con su opuesto: la culpa.³⁸⁹ La libertad en el sentido de autorrealización ocurre cuando el yo se convierte en sí mismo eligiendo ser él mismo. La libertad entendida en el

³⁸⁶ SKS 11, 145 / EM, 50.

³⁸⁷ SKS 4, 410 / CA, 218.

³⁸⁸ SKS 4, 410 / CA, 218.

³⁸⁹ SKS 4, 410 / CA, 218.

sentido de autorrealización es más parecida a armonía que a la capacidad de toma de decisiones. Si los seres siempre eligieran ser ellos mismos, si nunca se engañaran a ellos mismos, si nunca se trataran, a sí mismos ni a los demás, como si fueran menos de lo que son, si nunca se trataran, a sí mismos ni a los demás como algo más de lo que son, si nunca trataran de escapar de sí mismos, si no trataran de fingir que ellos pueden ser sin Dios, entonces cada elección libre resultaría en la libertad de autorrealización. Pero tal como está, el arbitrio es “mal utilizado”.

Como consecuencia, poder elegir ser algo distinto a uno mismo da como resultado lo contrario de autorrealización, en autodestrucción. Lo que comenzó como una auto-actualización se convierte en una especie de autodestrucción espiritual. Por tanto, aunque el yo es libertad, tanto en el sentido que tiene un fundamento libre en su *arbitrio* y en el sentido de que su actualización es libertad, la situación concreta es que los seres humanos han abusado de la libertad. Hacer un mal uso de la libertad únicamente con la consideración de uno mismo y de los demás es ser culpable e inmoral, además, al hacerlo ante Dios es pecado.³⁹⁰

³⁹⁰ Hannay, A., *op. cit.*, p. 145.

Hacia una antropología teológica

*El cristianismo es sufrimiento hasta el final
es la conciencia de la eternidad.
En cuanto a mí, he tenido ocasión
después de darme cuenta de esto.
Kierkegaard, "Papirer", X4 A 600*

La filosofía moderna, en la medida en que no ha profesado el ateísmo ni se ha aferrado al distanciamiento del agnosticismo, ha pensado cada vez más resueltamente a Dios como supuesto de la subjetividad humana, y así, a partir del hombre, y ya no a partir del mundo. La pregunta por la realidad de Dios arrancaba siempre, no ya del mundo natural como tal, sino de la experiencia humana tanto del mundo como de la propia existencia en él.

El hombre parecía no poder comprenderse a sí mismo en su relación con el mundo más que bajo el supuesto de Dios como creador común de ambos. Se encuentran pruebas de este esquema intelectual ya en Nicolás de Cusa, en el siglo XV; y fue luego hallando variaciones y énfasis diversos en Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. El desarrollo mismo de la filosofía constituyó uno de los impulsos del creciente antropocentrismo del pensamiento teológico.³⁹¹

La antropología moderna ya no define la índole propia del hombre partiendo de Dios, como lo hacía explícitamente la tradición cristiana, sino considerando su lugar en la

³⁹¹ Pannenberg, W., *op. cit.*, pp. 15-16.

naturaleza. El postkantismo reconduce el discurso sobre Dios hacia el seno de la filosofía de la religión; así las cosas, el tratamiento de los problemas teológicos tradicionales ahora encuentra su lugar apropiado en el marco de una especulación que interroga el ser propio del hombre en su vínculo con lo divino.³⁹² En el curso del siglo XIX fue volviéndose cada vez más problemática esta interpretación del puesto especial del hombre mediante la noción de un alma espiritual unida a un cuerpo animal. Se intentó (enlazando otra vez con concepciones antiguas) superar el dualismo cuerpo-alma y entender la índole propia del hombre partiendo de su corporalidad.³⁹³ Así, la antropología dogmática gira en torno a dos temas centrales: el ser hombre a imagen y semejanza de Dios y el pecado. Junto a ellos se trataba, además, la relación entre el cuerpo y el alma. Pero éstos no eran los temas específicamente dogmáticos de la doctrina teológica sobre el hombre.³⁹⁴ En cambio, los dos temas antropológicos capitales de la teología —el hombre *imago Dei* y el pecado— mostrarán ser centrales también en el intento de interpretar teológicamente las implicaciones de la investigación antropológica no teológica.³⁹⁵ Tal antropología no argumenta partiendo de datos y presupuestos dogmáticos, sino que se vuelve a los fenómenos del ser hombre tal como los investigan la biología, la psicología, la antropología cultural o la sociología, a fin de interrogar las tesis de estas disciplinas por sus implicaciones religiosas y teológicamente relevantes. Por otro lado, todos estos aspectos parciales abstractos están supuestos en principio cuando la ciencia histórica describe la concreción individual del ser hombre. Por lo tanto, la historia no puede ser el fundamento de las restantes disciplinas antropológicas, sino que lo que hace es absorber en sí

³⁹² Rodríguez, P., “Kierkegaard ante la metafísica de la Modernidad: el fenómeno de la desesperación como clave de lectura crítica del principio moderno de autonomía” En: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significados de la filosofía poshegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017, pp. 141-183, pp. 151-152.

³⁹³ Pannenberg, W., *op. cit.*, pp. 33-34.

³⁹⁴ “El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que Dios es en sí mismo, sino únicamente de lo que él es para el hombre... ya no es teología, esencialmente sólo es *Cristología*, es decir, antropología religiosa” (Feuerbach, L., “Principios de la Filosofía del Futuro”, en Feuerbach, L., *La filosofía del futuro*, Trad. Vera, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1969, pp. 56-57).

³⁹⁵ Pannenberg, W., *op. cit.*, p. 26.

y superar a todas las demás como, justamente, aspectos parciales. De este modo, la historia del hombre viene, para la reflexión antropológica, al final, precisamente debido a que es ella quien consigue tematizar la realidad concreta del hombre.³⁹⁶ Por su parte, Hegel pretendió superar el abismo dualista de la conciencia moderna a través de la inserción de lo finito en el movimiento mismo de lo infinito. Para su filosofía la religión no es una relación de la conciencia con Dios entendido como un objeto de esta conciencia, sino el conocimiento que el Espíritu Divino tiene de sí a través de la mediación del espíritu finito, es decir, autoconciencia del *Espíritu absoluto* como identidad dialéctica del espíritu divino y el espíritu humano. La filosofía especulativa de la religión únicamente tiene sentido si se abandona esa comprensión de Dios como un objeto ajeno a la autoconciencia del ser humano. En el seno de este pensamiento no cabe la posibilidad de hablar sobre lo divino sin considerar la coincidencia entre el conocimiento humano de lo absoluto y el conocimiento que lo absoluto tiene de sí. De acuerdo con Ludwig Feuerbach bastaba con invertir la relación hegeliana entre sujeto y predicado para revelar la esencia secreta del cristianismo y alcanzar la tan ansiada reconciliación entre lo finito y lo infinito: el conocimiento humano de Dios es, en realidad, el conocimiento humano del hombre. La reducción idealista del hombre en el Absoluto termina conduciendo a la reducción antropológico-materialista del Absoluto en el hombre.³⁹⁷

Como lo explica Collins³⁹⁸, Kierkegaard protesta contra la inferencia de que la fe cristiana debe subordinarse eventualmente al conocimiento científico y filosófico. Tal inferencia naturalista se basa en un estudio inadecuado de las diferentes concepciones existenciales de la fe. Hay un tipo de reflexión que se encuentra en los grados superiores de la vida estética. En su apogeo, la mente estética se dedica a una refinada búsqueda del placer en sus momentos más exquisitos. Una persona de este tipo está constantemente examinando las

³⁹⁶*Ibidem*, pp. 28-29.

³⁹⁷ Rodríguez, P., "La persona ante Dios: Romano Guardini lector de La enfermedad mortal de Kierkegaard" en *Revista de Filosofía*, año 53, núm. 150, enero-junio 2021, pp. 74-112, pp. 77-78.

³⁹⁸ Cfr. Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de cultura económica, 1967.

posibilidades de su propia comodidad y disfrute temporal. En algunos grados, supera el apego ciego original a las fuerzas vitales y logra una cierta comprensión reflexiva de sí mismo. Pero la reflexión estética es una interioridad que carece del principio ideal, ya que no relaciona el yo con ningún patrón permanente de conducta social ni con las exigencias de Dios. Es una autocomprensión defectuosa, ya que aísla al hombre de sus conexiones responsables con los demás. Este tipo de reflexión enfatiza un juego imaginativo con posibilidades a expensas de la capacidad de tomar decisiones sobre el mundo real.

Las cuidadosas descripciones kierkegaardianas de estos tipos humanos deberían volvernos cautelosos a la hora de prestar elogios indiscriminados a la mente reflexiva. Si el proceso educativo sólo tiene como objetivo despertar la reflexión en los estudiantes, entonces no alcanza su propósito completo. La educación debe incluir una inspección comparativa y crítica de las diferentes formas en que los hombres pueden tomar conciencia de su naturaleza y destino. Existe la responsabilidad educativa de proporcionar al menos la evidencia para hacer una valoración independiente de los diversos tipos de existencia reflexiva.³⁹⁹

Kierkegaard está de acuerdo con Sócrates en que la vida no examinada no vale la pena vivirla, pero agrega que algunas formas de realizar el autoexamen de la propia vida valen más que otras. Su posición es realista, ya que no permite que el elogio general de la vida reflexiva eclipse el hecho de que los hombres se vuelven reflexivos de maneras conflictivas, que deben ser evaluadas. De hecho, desde el punto de vista dinámico del desarrollo personal, recomienda la reflexión ética como medio para superar los defectos tanto de la fe estética como de la reflexión estética. El individuo fundamentado éticamente somete

³⁹⁹*Ibidem*, p. 105.

nuestras lealtades vitales a un escrutinio crítico cuidadoso y, al mismo tiempo, eleva el nivel de preocupación reflexiva desde el placer personal momentáneo hasta la conformidad con la ley moral universal.

La reflexión ética lleva a casa dos hechos ineludibles de nuestra situación humana: la distancia del individuo con el ideal moral y la necesidad de una decisión libre para alcanzar el ideal eterno. Disuelve el sueño estético de que el hombre individual coincide naturalmente con las condiciones de su felicidad duradera y que hay alguna técnica disponible para eludir la extenuante prueba de la libertad moral.⁴⁰⁰

La personalidad que se constituye no se puede describir en términos cognitivos, es por ello que es necesario una *ciencia nueva*, que pueda hacer lo que ninguna otra ciencia ha podido. Será la psicología, la ciencia nueva que nos permitirá llegar a los extremos de la subjetividad, por medio de este nuevo *abordaje limítrofe* de la interioridad. La ética nos presentaba esta controversia de la interioridad, ya que, si solamente podemos ver el impacto de nuestras acciones libres, no pueden verse los “intereses” que llevaron a optar por esa vía de acción, y puesto que la ética tiene que ver para Kierkegaard, al igual que para Kant, con la intención⁴⁰¹, esta intención o función electiva que el individuo realiza en su voluntad cobra total importancia. Dado que la voluntad se debe presuponer buena, el desplazamiento ocurre nuevamente del plano ético al plano de la creencia (dogmática) o la fe.⁴⁰² Con ello también cobra énfasis el modo de comunicación de esa *interioridad limitada* dentro y fuera.⁴⁰³

⁴⁰⁰*Ibidem*, p. 104.

⁴⁰¹ Cfr. Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003.

⁴⁰² El problema planteado por Kierkegaard supone la imposibilidad de "verificación" de la experiencia interna del otro. Es, precisamente, esa imposibilidad la que convierte la temática del patriarca en un asunto privado. El aporte del filósofo vienés consiste en la introducción de la imposibilidad de verificación del “tengo”, a saber: de

La personalidad no es solamente un hecho dado; orienta al ser hacia cierto acto futuro, compensación o sacrificio, renunciación o ejercicio de su potencia, mediante el cual se conformará a ese juicio que uno ejerce sobre sí mismo. En la medida misma en que los dos elementos (el de síntesis y el de intencionalidad) divergen el uno del otro, la personalidad se resuelve en imaginaciones sobre nosotros mismos, en "ideales" más o menos vanos: esa divergencia, que existe siempre en cierta medida, ha sido aislada como una función esencial al hombre, e incluso, para cierta filosofía, a toda vida. Pero, por otro lado, en la medida en que esa divergencia se reduce, constituye el fundamento de nuestra continuidad en el tiempo: la personalidad es entonces la garantía que, por encima de las variaciones afectivas, asegura las constancias sentimentales y, por encima de los cambios de situación, el cumplimiento de las promesas. Es el fundamento de nuestra responsabilidad. En la medida en que esta función de continuidad es suficiente -y la práctica demuestra que la admitimos como tal en una medida amplísima- se nos confiere una responsabilidad personal y nosotros mismos les atribuimos una igual a los demás. La noción de responsabilidad desempeña probablemente

la propia experiencia. Según Kierkegaard, la falta de verificación del "tengo" de la experiencia religiosa sólo puede ser superada por la "creencia". Es decir, la fe exige "querer" la falta de verificación del tengo, o en otros términos, creer el absurdo (Dip. P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003. p. 184).

⁴⁰³ "Según Climacus (Kierkegaard, 2010: 82; SKS 7: 74-75), "la reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Al pensar, piensa lo general, pero en la medida en que existe en este pensamiento, en la medida en que lo adquiere en su interioridad, está cada vez más aislado subjetivamente." Este aislamiento del pensador subjetivo debe poder manifestarse en una forma específica de comunicación "artísticamente" dotada de tanta reflexión como la que él mismo tiene en tanto existe en su pensamiento. De allí que el pensador subjetivo deba apelar a la "comunicación indirecta", puesto que declarar directamente la doble reflexión sería caer en contradicción, ya que el comunicador estaría eludiendo el hecho de que existe, y por lo tanto deviene, mientras piensa" (Dip, P., "El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard", en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Comahue, Año 8, ISSN 2260-6180, pp. 23-36, 2018, p. 28).

un papel primordial en el hecho de que reconocemos la existencia de la personalidad en los otros.⁴⁰⁴

El paganismo desconoce el pecado pues la sensualidad, como principio, es introducida por la conciencia de poseer un espíritu. La angustia, así como la desesperación, son tonos afectivos fundamentales para la determinación (o el fracaso) del hombre *como espíritu*. Así como el concepto de hombre es tematizado por el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) como determinado por el espíritu, de la misma manera Kierkegaard trata de mantenerse en este diálogo filosófico, aunque de manera crítica. En este marco, el yo en Kierkegaard se determina como espíritu, pero este espíritu no está dado o ya constituido, sino que necesita ser conquistado, apropiado. Esta comprensión del hombre determinado como espíritu, y este como tercer elemento de la constitución del *Selv*, alcanzará la madurez de su desarrollo con el fin de tematizar explícitamente el tema en el *CA* y particularmente en *EM*. El pecado es la conciencia de ser un espíritu carne, es decir un hombre. Por lo tanto, antes del cristianismo no puede hablarse de una personalidad, es decir, de la conciencia de ser libres, y por esto es que, según el pensamiento de Kierkegaard, sólo en el marco del cristianismo puede hablarse de una teoría de la subjetividad. Ya que es la conciencia de ser una síntesis la que introduce el interés por lo subjetivo. La síntesis es entre cuerpo y alma, el espíritu es el fundamento de la misma, y en ese sentido el yo es espíritu, no hay yo sin síntesis de elementos corporales y anímicos. La conciencia de ser un yo introduce angustia ante la posibilidad del pecado. Este tópico es desarrollado en la *EM*, donde la personalidad asume importancia dentro del marco de la antropología y la psicología, ya que la desesperación como enfermedad espiritual se relaciona con la vida y la muerte, en tanto elección del individuo para persistir en ser uno mismo o decidir dejar de serlo⁴⁰⁵. Siguiendo a Stokes,

⁴⁰⁴ Lacan, J., (A) *op. cit.*, p. 9.

entendemos que para Anti-Climacus lo que nos hace lo que somos se encuentra dentro de la psicología del ser humano, como un hecho sobre cómo se relaciona consigo mismo, no algo sobreañadido a los hechos de la psicología. “Si tenemos almas inmateriales, no son ellas las que nos hacen lo que somos.”⁴⁰⁶ La enfermedad es una corrupción del estado original neutro del hombre tal como era, creado por Dios, Anti-Climacus indica que “nadie puede vivir, ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado”⁴⁰⁷

En la antropología de Anti-Climacus, un ser humano se identifica con el espíritu y con el yo. Un ser humano no es una “cosa” entre otras cosas, sino en primer lugar, una relación real con uno mismo. Esta relación es un tercer aspecto en síntesis, unidad positiva de dos elementos constitucionales contradictorios, de cuerpo-alma, de tiempo-eternidad, de finitud-infinitud, de libertad-necesidad. En el caso de un humano, el yo se relaciona con estos constituyentes como si fueran propios, como con algo que pertenece al yo, pero el yo, al mismo tiempo, no es reducible a estos constituyentes. La síntesis descansa en este tercero; se postula en este tercero, en el espíritu (yo). La relación con Dios (aquello que constituye el corazón del concepto kierkegaardiano de persona y se designa con la expresión “ante Dios”) es la medida o norma absoluta de la relación del ser humano consigo mismo, por lo cual si éste deja de remitirse a su causa creativa su existencia pierde con ello su auténtico fundamento.⁴⁰⁸ Anti-Climacus sostiene que la síntesis de un ser humano, como lo fue en su situación inicial “de la mano de Dios”, estaba en una relación neutra, es por esto que, en transcurso de la enfermedad de la desesperación, la relación se ha corrompido, por lo que el individuo ha perdido “el equilibrio y el descanso”.

⁴⁰⁵ La cuestión del suicidio ya presente en la obra de Kant, relacionada con problemas de orden ético, será retomada por el danés en el sentido fundamental, entendiendo que el fundamento ético para ambos reside en la constitución individual de cada existente, su personalidad.

⁴⁰⁶ Stokes, P., *op. cit.*, p. 145.

⁴⁰⁷ SKS 11, 138 / EM, 43.

⁴⁰⁸ Rodríguez, P., “La persona ante Dios: Romano Guardini lector de La enfermedad mortal de Kierkegaard” en *Revista de Filosofía*, año 53, núm. 150, enero-junio 2021, p 74-112, p. 91.

...podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay siquiera uno solo que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido, o de algo con lo que no desea entablar conocimiento, una angustia ante una posibilidad de la existencia o un angustia por sí mismo; es decir, que el hombre... va caminando con una enfermedad a cuestas.⁴⁰⁹

Como resultado, no hay un solo ser humano vivo que no se desespera un poco, quien no alberga en secreto un malestar, una lucha interior, una falta de armonía. Tal malestar o lucha interna es síntoma de la profunda corrupción del yo y Anti-Climacus considera esto como la enfermedad principal de la desesperación de uno mismo, la desesperación es la enfermedad que lleva a la muerte.⁴¹⁰ De modo contrario a la angustia, la desesperación, como pecado, es la enfermedad del yo en el sentido de imposibilitar que el yo se vuelva concreto, singularmente, en el yo. La desesperación radica en permanecer en el pecado, en el mal, enclaustrarse en un encierro existencial que mata la posibilidad de ser-capaz. Es en la desesperación donde el movimiento se bloquea, la posibilidad se inmoviliza, lo que lleva a una insistencia de ser de una determinada forma sin poder salir de ella. La existencia infectada por la desesperación vive la existencia por debajo de su propia posibilidad. La existencia enferma por la desesperación determina la vivencia existencial de un modo *enredado*, encerrado, en el que el individuo siente que no vive en su plenitud, en su unicidad. Mientras que en la angustia, el pecado aparece como una posibilidad y, aun cuando se

⁴⁰⁹ SKS 11, 138 / EM, 43.

⁴¹⁰ Marek, J., "Anti-Climacus: Kierkegaard's 'servant of the word'", in Stewart, Jon, Nun, Katalin (eds.), *Kierkegaard's Pseudonyms (Kierkegaard's Concepts (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 17)*, Farnham, Ashgate Publishing 2015, s. 39-51, ISBN 978-1-4724-5763-9, pp. 39-50, pp. 44-45.

establece el pecado, la posibilidad sigue actuando en relación con él como una realidad indebida. En cambio en la desesperación, lo que más llama la atención es que el individuo cede al pecado y lo experimenta como un estado de hecho, viviendo la muerte sin poder morir. En el sentido de que, a pesar de todo e incluso de él mismo, lo eterno en el hombre, el espíritu no puede morir. La desesperación es una “relación errónea en la relación que se relaciona consigo misma”⁴¹¹, la relación errónea del yo, del espíritu. Desesperar es entonces “no querer ser uno mismo”⁴¹², la lucha con uno mismo, la incapacidad de encontrar descanso y completa armonía de auto-relación. Todavía el yo, como creado, se relaciona al mismo tiempo con el poder que lo estableció, con Dios.⁴¹³ La mala relación es el resultado de la acción libre del individuo⁴¹⁴, un acto de desobediencia contra el Creador, un acto de desafío, de egoísmo. Desesperado, un individuo no puede sólo “no querer ser uno mismo”, deshacerse de uno mismo, recrearse a sí mismo a través de los propios poderes para convertirse en otra persona, pero él o ella también puede convertirse en un intento desesperado en seguir siendo el yo que uno es, a pesar de ser consciente de su profunda desesperación.⁴¹⁵ Aunque la desesperación en todas sus formas es igual al pecado, Anti-Climacus reserva la noción de pecado para una acción “calificada” contra Dios, en la desesperación de no querer ser uno mismo, o en desesperación de querer ser uno mismo.⁴¹⁶ Esta distinción se basa en el hecho de que “hay que tener una revelación de Dios para mostrar lo que es el pecado”⁴¹⁷ El pecado no es una categoría de pensamiento, es paradójico y solo se puede creer. El pecado es lo que

⁴¹¹ SKS 11, 130 / EM, 14.

⁴¹² Cf. SKS 11, 129-130 / EM, 13- 14.

⁴¹³SKS 11, 129-130 / EM, 13- 14.

⁴¹⁴ Cf. SKS 11, 132 / EM, 36.

⁴¹⁵ Marek, J., op, cit., p. 45.

⁴¹⁶ SKS 11, 191 / EM, 77.

⁴¹⁷ SKS 11, 202 / EM, 89.

Anti-Climacus llama “desesperación agravada”, un individuo peca a sabiendas, es una acción que voluntariamente ignora o desafía la verdad que Dios le ha revelado al individuo.⁴¹⁸

El Cristianismo introdujo la sensualidad en el mundo, que despierta al espíritu de su ensueño, y de ese modo el espíritu y el sexo se configuran en la oposición cristiana espíritu/carne. De este modo es el Cristianismo el que descubre lo que los paganos en su inocencia ignoraban, que la tarea del hombre consiste en el desarrollo de lo espiritual.⁴¹⁹ El despertar de la conciencia trae consigo la distinción entre el bien y el mal. Esta irrupción de la conciencia, es decir el nacimiento del yo, entendido como espíritu, reconfigura a la sensibilidad bajo la determinación de pecaminosa, solamente en tanto se toma conciencia de la relación que se mantiene con la sensibilidad, en su posibilidad. La caída que Kierkegaard expresa, a saber, que es el despertar de la conciencia cristiana el que convierte en pecaminosidad aquello que en el paganismo era natural, permite concluir que el espíritu se actualiza por la existencia del sexo, porque en la ausencia de la carne es impensable lo espiritual, por lo que la diferencia entre el bien y el mal surge en el mismo momento en que aparece el deseo sexual, en tanto se da la conciencia de ser una síntesis.⁴²⁰

Entra en juego por lo tanto la concepción antropológica y psicológica que el danés tiene en mente al hacer su interpretación del pasaje de la inocencia al pecado, ya que tanto para Haufniensis en *CA* como para Anti-Climacus en *EM*, el hombre es entendido como una síntesis de lo anímico y de lo corporal, que se unifica en el espíritu.⁴²¹ Anti-Climacus presenta una perspectiva antropológica del ser humano como espíritu, que sólo da cuenta de las formas de desesperación que la existencia experimenta o sufre. Anti-Climacus se basa en esta perspectiva negativa de las diversas manifestaciones del pecado en la humanidad, para,

⁴¹⁸ Cf. SKS 11, 203 / *EM*, 90.

⁴¹⁹ Munnich, S., *op. cit.*, p. 157.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 158.

⁴²¹ SKS 4, 349 / *CA*, 160.

desde una perspectiva “edificante” ayudar al lector a encontrar positivamente su camino para convertirse en cristiano, la fe.⁴²²

¿Cuál es entonces la relación del hombre con ese poder ambiguo, cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Se relaciona como angustia. El espíritu no puede deshacerse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras es exterior a sí mismo... no puede huir a la angustia, puesto que la ama, ni puede propiamente amarla, puesto que huye de ella. Aquí la inocencia está en su cénit. Aunque es ignorancia, no es la brutalidad del animal, sino una ignorancia que está determinada como espíritu, lo cual es justamente angustia, puesto que la suya es una ignorancia de nada. Aquí no hay saber acerca del bien y del mal...⁴²³

Antes de apropiarse de uno mismo –el mismo Haufniensis señala que esto podría consultarse en *OOII*–, la melancolía se manifiesta como egoísmo o “angustiosa simpatía” por el pesar, haciendo referencia al estadio estético.⁴²⁴ Para el caso de Adán la angustia se da ante la prohibición, se angustia ante lo prohibido, pues es consciente de su libertad, y por ende se despierta en él la posibilidad. “La infinita posibilidad de poder, despertada por la prohibición, se aprecia con mayor precisión en el hecho de que esta posibilidad da muestras de una posibilidad como consecuencia suya.”⁴²⁵ Un aspecto importante de la interpretación que realiza Haufniensis de Adán tiene que ver con el mandato de obediencia. Para que el primer hombre pueda comprender la diferencia entre el bien o el mal se debe presuponer en él la comprensión de su personalidad, ésta debe estar dada en la libertad. El concepto de angustia

⁴²² Marek, J., *op. cit.*, p. 48.

⁴²³ SKS 4, 350 / CA, 161.

⁴²⁴ Cfr SKS 4, 349 / CA, 160.

⁴²⁵ SKS 4, 350 / CA, 162.

como presencia límite para referirse a la posibilidad del pecado es aquello que como especie hereda el hombre, y no el pecado *per se*. No habría bastado que la prohibición viniese de un mandato externo sin la comprensión necesaria que introduce la personalidad para poder discernir entre el bien y el mal.

La dimensión histórica que introduce el acto de individuación de Adán, trae consecuencias generacionales del tipo antropológicas. Si el pecado es la conciencia de ser un espíritu carne y la sensualidad es introducida por el espíritu, la consecuencia de la conciencia de la sensualidad trae aparejada la conversión de la sensualidad en pecaminosa. Que la sensualidad sea pecaminosa es lo que fundamenta la historia de la progenie humana, y por medio de ella el individuo puede dar el salto cualitativo. Lo erótico es suprimido por el cristianismo desde una perspectiva ética como lo pecaminoso. Sin embargo lo erótico se manifiesta en angustia ya que el espíritu se siente extraño expresándose en el erotismo como pudor. La sensualidad, como ya lo había expresado el Juez, no debe ser entendida como pecaminosa o mala en sí misma, sino que en tanto hace referencia a la libertad como posibilidad, asumida desde la personalidad, la sensualidad y el erotismo se reflejan como angustia. La dimensión espiritual hace que la relación con el objeto de deseo pueda ser pecaminosa, como posibilidad, y allí radica su pecaminosidad, en tanto la relación permite que sea posible que lo externo se manifieste como culpa.

No decimos que la sensualidad sea pecaminosa, sino que el pecado hace que lo sea. Tan pronto como pensamos en el individuo posterior, éste tiene en cada caso un entorno histórico en el cual puede mostrarse que la sensualidad puede significar pecaminosidad... El espíritu no está puesto meramente en relación con la contradicción de la sensualidad, sino con la de la pecaminosidad. Se sigue de ello que el individuo inocente no comprende aún ese saber, pues solo se lo puede comprender cualitativamente; pero ese saber

es, a su vez, una posibilidad, de manera que la libertad, relacionándose en su posibilidad con lo sensual, resulta ser una angustia aún mayor.⁴²⁶

La introducción de lo histórico se manifiesta en la irrupción del espíritu, el instante, que definido como un átomo de la eternidad, es lo que se introduce con el espíritu y transfigura la sensualidad, haciendo de los hombres algo más que animales, y produciendo en la eternidad una marca que da origen al tiempo. Para la eternidad la sucesión temporal de pasado, presente y futuro no es nada, puesto que ella es presente, y el instante, momento en que se da a luz al espíritu, está puesto como línea divisoria, por ello todo individuo posterior a Adán está dado por la relación generacional e histórica, y existe, como Adán, en el instante.

Kierkegaard, de acuerdo con Schleiermacher, rechazaba la idea de que la historia bíblica de los orígenes fuera una información acerca del comienzo histórico de la humanidad. Pero deseaba *retener* la figura de Adán como el primer hombre, no quería *dejarlo ir*; porque *Adán es el primer hombre; es, a un tiempo, él mismo y la especie humana.*⁴²⁷

“(Adán) No es esencialmente distinto del género, pues, en tal caso, el género no existe. Y no es el género, pues, en tal caso, tampoco éste existe. Es él mismo y el género”⁴²⁸ del mismo modo que todo hombre, en tanto que individuo, es “al tiempo él mismo y toda la especie”⁴²⁹. Representado esto como “estado”, es la perfección del hombre; pero, al mismo tiempo, es una contradicción, y, como tal, mostró luego Kierkegaard que esta tarea es irrealizable y que lleva a la desesperación. Así, la contradicción del hombre como individuo

⁴²⁶ SKS 4, 377 / CA, 187-188.

⁴²⁷ Pannenberg, W., *op. cit.*, p. 26.

⁴²⁸ SKS 4, 333 / CA, 146.

⁴²⁹ SKS 4, 340 / CA, 152.

con su conciencia de sí mismo en tanto que uno con el género humano, alcanza la forma de la conciencia de la identidad perdida.

En Kierkegaard y en quienes a él apelan, el punto de partida del regreso a la idea del estado original se encuentra en la experiencia del ser hombre como un deber. Dicho en el lenguaje de Kierkegaard: el hombre singular es hombre en general, es el género, y, a la vez, no lo es, y esta contradicción es la “expresión de una tarea” en la que siempre fracasa el hombre. Pero no por ello la unidad con el género es un estado que se haya realizado alguna vez plenamente (y ahora ya no se dé).⁴³⁰

Lo que sucede es que en el proceso de la historia del hombre el género mismo está aún también en devenir, y es, pues, a su vez “tarea” para el hombre singular. Representar la realización de lo humano en la unidad del individuo y del género como un estado que realmente tuvo lugar en el tiempo de los orígenes, es algo que corresponde al modo de pensamiento del mito.

Así como el espíritu... se expresaba como angustia en la individualidad al tener que ser puesto en la síntesis, o, mejor dicho, al tener que poner la síntesis como posibilidad del espíritu (de la libertad), así también en este caso, el futuro, que es la posibilidad de lo eterno (de la libertad), se expresa en la individualidad como angustia. Cuando la posibilidad de la libertad, entonces, se muestra ante la libertad, la libertad desfallece, y la temporalidad aparece ahora del mismo modo que la sensualidad, con el significado de pecaminosidad.⁴³¹

⁴³⁰ Pannenberg, W., *op. cit.*, pp. 70-71.

⁴³¹ SKS 4, 394 / CA, 203.

Si no se presupone y reconoce la personalidad del individuo no se comprende la angustia como el síntoma del pecado que se manifiesta en el espíritu, sino que se intenta explicar la angustia por algo externo que no hace referencia a la singularidad. De este modo, antes del cristianismo, el paganismo interpretó la angustia refiriéndose a algo externo, un ejemplo de esto es que la “falta” del concepto de espíritu en el paganismo pretende anular la angustia, aunque ésta está latente. Otra confusión que se presenta al no referir a la angustia al individuo singular supone entender que la angustia es la manifestación de la interioridad del individuo frente a la fatalidad del destino. El destino es un límite que se impone al sujeto desde lo externo, mientras que el pecado no es un límite, sino propone una providencia, el destino se impone mientras que el pecado abre la posibilidad de la trascendencia. La angustia pagana, al carecer del concepto de pecado, ubica al espíritu como inmediato, como límite, es subjetividad. Esta subjetividad es representada por la figura del genio. “El genio muestra justamente la potencia originaria de su fuerza en el hecho de descubrir el destino, y por eso mismo muestra, a la vez, su impotencia”.⁴³² El destino opera para el genio como la anticipación de la providencia, que no se manifiesta dado que su interioridad está dirigida hacia afuera, y por ello sigue sometido a una leyenda que no se vuelve hacia su propio interior.

El genio como tal no puede captarse a sí mismo de manera religiosa, y por eso no llega al pecado ni a la providencia, y por esa razón yace en una relación de angustia con el destino. Nunca ha existido un genio sin esa angustia, a menos que haya sido además un genio religioso.⁴³³

⁴³² SKS 4, 401 / CA, 210.

⁴³³ SKS 4, 403 / CA, 212.

El genio no tiene importancia para sí mismo, no es significativo para sí, pues su angustia queda excluida en sus determinaciones dialécticas. Su existencia es pecado, pero nunca llegará a explicar su espíritu y su inmortalidad. Una tercera forma de concebir la angustia por fuera del cristianismo es comprenderla como angustia ante la culpa. En los escritos de Frankfurt, el joven Hegel hace referencia a la religión judía como aquella que se impone como ley externa, mediante el concepto de castigo. De este modo la ley está impuesta desde afuera, mediante una orden divina con carácter externo y contundente. En cambio, dice el joven Hegel, la religión consumada, el cristianismo, como doctrina del amor, pugna por la apropiación de la ley en los individuos, quienes incorporan la ley como amor, bajo el concepto de *Reconciliación*.⁴³⁴ Del mismo modo, para el pseudónimo Haufniensis, el judaísmo mantiene una relación entre la angustia y su objeto. El judaísmo, al igual que la religión pagana, yace en la angustia, pero no como destino, sino como culpa.

La vida ofrece, además, numerosos fenómenos en los que el individuo angustiado fija su mirada en la culpa de manera casi anhelante, y, así, le teme... A este respecto, el judaísmo va más allá del helenismo, y el momento simpatético en la relación de la angustia con la culpa puede verse también en el hecho de que por nada del mundo renunciaría a ello para alcanzar así aquellas expresiones más frívolas del helenismo: el destino, la fortuna y las desgracias. La angustia que hay en el judaísmo es la angustia ante la culpa... El judaísmo se refugia en el sacrificio, pero no le sirve de

⁴³⁴ Sobre esta cuestión Cfr. Hegel, G. W.F., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 221-246. / “ En un época en que a quien anhelaba la vida interior (con los objetos en su rededor no puede unirse; para ello tendría que ser su esclavo y vivir en contradicción con su parte mejor, los objetos lo tratan con hostilidad y él los trata de la misma manera), a quien buscaba algo más noble dentro de lo cual le fuera posible vivir, se le ofrecía lo muerto, frío y privilegiado, diciéndole al mismo tiempo que esto era vida; en tal época los esenios, un Juan, un Jesis, crearon vida en sí mismos levantándose en la lucha contra lo eternamente muerto.” (Hegel, G. W.F., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 222).

nada, pues lo que ayudaría propiamente sería que se suprimiera la relación de la angustia con la culpa y se estableciera una relación real.⁴³⁵

El ser humano en su introversión descubre la libertad, de este modo abandona su temor al destino, pues no lo comprende como una tarea externa, sino como el saberse en libertad, ejecutor de su propia vida. De este modo, el sujeto no le teme a la culpa, sino que teme a la posibilidad de volverse culpable. El objeto de la angustia está determinado como algo real, en tanto hay libertad. Sólo para la libertad o en la libertad se da la distinción entre el bien y el mal, y esa distinción no se da nunca *in abstracto*... Este malentendido se debe a que se hace de la libertad otra cosa, un objeto de pensamiento...⁴³⁶

La falta de espíritu es el estancamiento del espíritu, la caricatura de la idealidad... Cuando la falta de espíritu es apenas tocada por el espíritu y comienza instantáneamente a estremecerse... tiene lugar un fenómeno que se corresponde con el fetichismo pagano.⁴³⁷

El paganismo yace en la angustia ya que es sensualidad, pero al carecer de la noción de espíritu su angustia es ante la nada. Es por ello que para el paganismo la angustia es dominada por el concepto de destino. “El destino es la nada de la angustia”⁴³⁸ Al carecer del concepto de espíritu, el paganismo carece también del concepto de personalidad, por lo cual se produce una contradicción en la cual la culpa y el pecado no son introducidos como mediación y por lo tanto carece de la salvación por medio de la redención. El destino se relaciona con el espíritu como algo externo, como una unidad de necesidad y accidentalidad.

⁴³⁵ SKS 4, 406-407 / CA, 214-215.

⁴³⁶ SKS 4, 414 / CA, 221.

⁴³⁷ SKS 4, 398 / CA, 207.

⁴³⁸ SKS 4, 400 / CA, 209.

El destino es la angustia del pagano, su nada. Según Haufniensis esta ambigüedad se trasladó erróneamente al erróneo pecado hereditario, ya que en ambos, destino y pecado hereditario, no se explica que cada individuo es él mismo y la especie.⁴³⁹ En cuanto el pecado queda expuesto, con la introducción del cristianismo, mediante la consciencia del espíritu la distinción entre el bien y el mal queda expuesta, ya que toda relación con la exterioridad queda sujeta a la interioridad.

En ningún momento hemos incurrido en la torpeza de pensar que el hombre debe pecar, sino que, por el contrario, hemos impugnado constantemente cualquier saber experimental al decir... que el pecado, al igual que la libertad, se presupone a sí mismo, y que, al igual que ella, no puede ser explicado por algo que lo precede... La libertad es infinita y surge de la nada...⁴⁴⁰

Solamente mediante la fe puede superarse la angustia, ya que en todos los estadios ella está presente, pero la redención sólo puede darse en relación directa en la síntesis de finito e infinito, es decir, en el plano del espíritu. La angustia manifiesta la posibilidad del pecado, y es en ese sentido que la angustia educa y orienta cada estadio de la vida del individuo, por ello la angustia es la virtud de la fe, ya que cuanto más se angustia el hombre más grandioso es porque puede orientarse hacia la redención.

⁴³⁹ SKS 4, 401 / CA, 209.

⁴⁴⁰ SKS 4, 414 / CA, 222.

6

Una subjetividad limitada: *El concepto de angustia y*

La enfermedad mortal

*La psicología no posee en manera alguna el “secreto”
de los hechos humanos, simplemente porque ese “secreto”
no es de orden psicológico.
Georges Politzer*

*...jamás llegar por nada a concederte
a la tediosa y vulgar fidelidad de los abandonados
que prefieren morir por no sufrir, y que no mueren
Silvina Ocampo.*

Sólo después de que se desvaneciera la idea de que el hombre ocupa su lugar en un universo ordenado jerárquicamente por Dios, y sólo una vez que se desarrollaron las interpretaciones modernas del hombre como el ser que tiene conciencia de sí mismo, pudo aparecer en el centro de la estructura antropológica del concepto de pecado la contradicción del hombre consigo mismo. Este punto de vista ha sido adoptado, con extraordinaria penetración, por Kierkegaard en su análisis de los fenómenos de angustia y

desesperación.⁴⁴¹El hombre es espíritu en tanto que síntesis de cuerpo y alma; pero, por otra parte, debe realizarse a sí mismo llevando a cabo esa síntesis, y, a tal empresa de la libertad va ligada la angustia. El aferrarse a la propia finitud se corresponde con la pérdida de la infinitud, a la que el hombre está destinado, y que acontece cuando el espíritu quiere realizar la síntesis de su cuerpo finito con el alma, adherida a lo infinito, y solamente puede llevarla a cabo sobre la base de la propia finitud. Sin embargo, este paso no sería posible si el hombre no fuera más que un ser finito; y tampoco sería posible si el hombre, como ser finito, se encontrara en alguna relación con lo infinito sólo fácticamente. Con esta intuición va Kierkegaard más allá de *CA*, en donde el espíritu aún se añadía al cuerpo y al alma como el *tertium* que es la síntesis de ellos, pero que a la vez, debe producirla. Kierkegaard todavía pensaba entonces que la síntesis de tiempo y eternidad carecía de un *tertium*. En cambio, en *EM* se dice acerca de la síntesis de infinitud y finitud (equivalente a la síntesis de lo temporal y lo eterno), que en ella la relación misma es el *tertium*, y no sólo a título de unidad negativa por la que los extremos se distinguen... sino a título de unidad positiva, que entra a su vez en relación con la relación de los dos miembros opuestos.⁴⁴² Pero, así, queda también comprendido el “espíritu” como autoconciencia, pues la relación del sí mismo consigo mismo, en tanto que síntesis de finitud e infinitud, tiene lugar como autoconciencia de ser sí mismo. Por otra parte, el concepto de la autoconciencia está referido al de la relación de lo finito y lo infinito, por ello, el hombre, en tanto que relación con lo infinito, no se ha establecido a sí mismo, sino que ha sido establecido por otro, y se relaciona con ese otro por ser *el poder que lo ha establecido*. La existencia de los desesperados es una “unidad negativa”, por lo cual Haufniensis, al describir el estado de inocencia, se refiere al hombre como “determinado psíquicamente en unidad inmediata con su naturalidad”. Aquí la relación con los elementos heterogéneos de la constitución primitiva del hombre tiene lugar en una

⁴⁴¹ Pannenberg, W., *op. cit.*, p. 171.

⁴⁴² *Ibidem.*, p. 172.

unidad inmediata con su naturalidad. Unidad, pero negativa, es decir, sin que la relación de los elementos esté relacionada con la relación misma, en la que el espíritu está presente, inconsciente, soñando. Las determinaciones intermedias nos conducen, de la dimensión corporal a la dimensión psíquica. Temporalidad, finitud y eternidad. Sin embargo, la verdad, no se encuentra en ninguna de estas polaridades. Hay una discontinuidad que revela que el espíritu se ha olvidado como el elemento impensable de la relación. Sin embargo, es precisamente el espíritu el que posibilita la existencia de los polos o elementos heterogéneos de la constitución del yo. Comprender esta relación paradójica entre los elementos heterogéneos que constituyen el yo, sólo se puede ver a través de la psicología espiritualista a la que Haufniensis recurre.

Cuando el espíritu está soñando, es decir, presente pero ausente, ausente pero presente, entonces el espíritu tiene un poder ambiguo actuando en la relación. La dialéctica de la libertad kierkegaardiana, en el seno de la dogmática, implica que la condición de posibilidad de la libertad sea la angustia que tematiza la psicología. De este modo, se alerta inmediatamente al lector sobre el hecho de que no se trata de un tratado teológico, sino de un tratamiento psicológico del concepto de angustia que versa sobre el dogma del pecado hereditario. Según Haufniensis, el pecado no es un tema que caiga bajo el dominio de ninguna “ciencia”, más bien, el pecado es una actualidad que debe ser tratada de manera personal o existencial, no en un contexto académico, que altera el verdadero concepto de pecado al someterlo a la refracción no esencial de la reflexión, transformándolo así en un *estado* que es anulado (*ophævet*) por el pensamiento más que superado (*overvundet*) en la actualidad en la vida del individuo. De este modo, la psicología trabaja en concierto con la dogmática, explicando la posibilidad real o actual del pecado para que la dogmática pueda comenzar su trabajo de explicar la posibilidad ideal o conceptual del pecado a través del

concepto de pecado hereditario.⁴⁴³ En este marco explicativo, Kierkegaard subraya que el carácter indescifrable de la acción, la intención, tiene como fundamento último la heteronomía, pues descansa en la obediencia a Dios. Incluso cuando está precedida por la deliberación, la acción encuentra en la razón su límite, y trasciende el problema explicativo poniéndole un punto final en el accionar mismo o “salto”, por medio del cual la continuidad didáctica de la cadena de razonamientos que justifica el obrar, es interrumpida.⁴⁴⁴

Aquí se muestra la relación ambigua de angustia y desesperación. En la angustia, lo que más destaca es el carácter del movimiento, del salto en su relación con la nada y la posibilidad. Cuando se pone el pecado, el mal, entonces, puede suceder que cese la angustia porque ya no existiría la posibilidad provocada por el espíritu de autodeterminarse tomando forma, una forma de ser. Cuando se pone el pecado, la situación pasa de la posibilidad a la realidad, es decir, a un estado. El individuo atrapado psicológicamente en un estado, no tiene más movimiento, solo insistencia persistente en lo que se pone. Pero entonces, de repente, vuelve a aparecer la angustia, planteando la posibilidad de relacionarse con la realidad dada como si fuera una realidad indebida. Por tanto, el salto “con lo repentino de lo enigmático” estalla y, ahora, la posibilidad tiene el poder de sacar al hombre de un estado de hecho, en un molde, para dar una nueva forma al espíritu. En el fenómeno de la desesperación, esta ambigüedad también ocurre.

En este punto, conviene detenerse en una discusión que las categorías en sí mismas suponen, ya que son interpretadas por los comentaristas de Kierkegaard, con la misma ambigüedad que ellas presentan. A grandes rasgos podríamos distinguir dos puntos de vista, por un lado, el de quienes entienden la angustia y la desesperación como categorías fundamentales de constitución ontológica del existente, en tanto posibilidad de apertura del

⁴⁴³ Walsh, S., *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 81.

⁴⁴⁴ Cfr. Dip. P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003, p. 44.

ser en sus infinitas posibilidades de ser, y por el otro, el de quienes entienden que en tanto manifestaciones sintomáticas, representan un fenómeno negativo que da cuenta de aquello que debe ser subsanado, realizado o asumido para devenir una existencia auténtica. Beabout, por ejemplo, sostiene que el término “angustia” es usado a veces por Haufniensis para referirse a un estado afectivo, como por ejemplo cuando una persona que mira por encima del borde del acantilado se siente angustiado. En ese caso, encontramos tanto la sensación vertiginosa ante la posibilidad de caer con la repulsión que la acompaña, como el impulso silencioso de asomarse más lejos, para saltar. Sin embargo, según Beabout, el análisis de Haufniensis de la angustia va más allá de una descripción de estos *estados afectivos*, al comprender al ser humano como una síntesis de lo psíquico y lo físico unido por el espíritu, proporcionando así un análisis de la estructura del ser humano. Dado este análisis estructural del ser humano, es decir, gracias a la síntesis del yo, que Kierkegaard propone, es que el aspecto psíquico puede imaginar posibilidades futuras basadas en el presente y el pasado del individuo (el aspecto físico). Es decir, la relación estructural entre las propias posibilidades futuras, presentes e imaginadas, forma parte de la forma de ser del humano que se relaciona siempre con el futuro a través de la ambigüedad de la atracción y de la repulsión, simultáneamente, lo cual produce angustia. En este sentido, la angustia no es una descripción de cómo se siente el individuo, sino de la relación de éste con el futuro; y esta relación permanece, incluso cuando el *afecto* no se siente.⁴⁴⁵ Tenemos aquí un argumento para sostener el carácter ontológico de la angustia, la desesperación, la melancolía o el tedio. Por otra parte, Malantschuk considera que tanto la ansiedad como la desesperación son relaciones erróneas en el individuo. Este autor considera la angustia como la relación errónea en los niveles inferiores de la existencia humana y afirma que cuando lo eterno, y por tanto lo espiritual en el individuo está excluido, la relación errónea es la angustia. Para apoyar esto,

⁴⁴⁵ Beabout, G., *op. cit.*, p. 48.

afirma que en CA, lo eterno en el hombre ha sido puesto entre corchetes en la discusión. Malantschuk sostiene que “el dominio de la angustia se encuentra dentro del alcance de la síntesis físico-mental del hombre.”⁴⁴⁶ Por tanto, su posición es que Kierkegaard concibe la angustia como una relación errónea en el yo a nivel físico-mental. Por el contrario, con la inclusión del elemento espiritual, la mala relación en el individuo se transforma en desesperación. La opinión de Malantschuk, entonces, es que la angustia y la desesperación son, ambas, relaciones erróneas en el yo. Considera la angustia como la relación errónea en el nivel físico-mental, antes de que se actualice el elemento espiritual, y la desesperación como la relación errónea en el yo después de que el elemento espiritual es actualizado.⁴⁴⁷ Vincent McCarthy sigue explícitamente a Malantschuk en la relación entre la angustia y la desesperación, y va incluso más lejos al afirmar que la desesperación es la “forma intensificada” de la angustia.⁴⁴⁸ Robert Perkins parece mantener el mismo punto de vista cuando escribe que la angustia se “transmuta en la desesperación y la angustia se eleva a un nuevo nivel de intensidad en la desesperación.”⁴⁴⁹ John Hoberman no afirma explícitamente que la desesperación es una intensificación de la angustia, pero su interpretación de la relación entre los dos conceptos es similar, ya que afirma que la angustia es una “desorientación psicológica (y en última instancia religiosa)”⁴⁵⁰ Esto tiende hacia el punto de vista de Malantschuk, que la angustia es una relación errónea que se intensifica y se convierte en la enfermedad de la desesperación. Sin embargo, no está claro qué se quiere decir al afirmar que la desesperación es una intensificación de la angustia. Si tomamos la intensificación como un cambio de grado sin ser un cambio de especie, entonces este punto

⁴⁴⁶ Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*, translated by Howard H. Hong, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1971, esp. pp. 334-356, p. 339.

⁴⁴⁷ Beabout, G., *op. cit.*, pp. 7-8.

⁴⁴⁸ McCarthy, V., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, pp. 84-85.

⁴⁴⁹ Perkins, R., *Søren Kierkegaard*, London, Lutterworth Press, 1969, p. 30.

⁴⁵⁰ Hoberman, J., “Kierkegaard on Vertigo,” in *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*. Macon, Mercer University Press, 1987, p. 185.

de vista es problemático, ya que se ignora el salto cualitativo del individuo al pecado. En otras palabras, decir que la desesperación es una intensificación de angustia es equivalente a decir que la desesperación es sólo cuantitativamente diferente de la ansiedad. Esta interpretación termina diluyendo el punto de vista de Kierkegaard sobre la elección y la responsabilidad.⁴⁵¹ En esta misma línea Pablo Rodríguez⁴⁵² sostiene, que en la medida en que a partir de su teoría de la “elección del sí mismo”, Kierkegaard entiende al ser humano como un esfuerzo constante de auto-conocimiento y auto-formación de un yo singular, su producción filosófica se incluye, con su sello peculiar, en el programa posthegeliano de *detrascendentalización* del sujeto.

Ahora bien, Kierkegaard considera que el proceso por el cual el individuo llega a ser sí mismo no está garantizado y puede llegar a naufragar. Para elucidar este fracaso, el filósofo describe una serie de fenómenos psicológicos negativos (melancolía, angustia y desesperación) que intentan dar cuenta de la patología espiritual del yo humano. El empeño por detectar y tramitar estos fenómenos hará que el danés emplee, cada vez en mayor medida, un vocabulario clínico (síntoma, enfermedad, cura, etc.) hasta culminar, “como puede leerse en el Prólogo de *La enfermedad mortal*, con la identificación expresa entre su proyecto filosófico y la medicina.”⁴⁵³ Otra visión de la relación entre la angustia y la desesperación en Kierkegaard es la de Kiersten Nordentoft, quien afirma que en *CA* hay una diferencia básica entre los capítulos 1-2 y los capítulos 3-4. En los capítulos 1-2, se trata la angustia en relación con el pecado hereditario.⁴⁵⁴ Sin embargo, aquí ya estamos en otra discusión, al igual que la interpretación de la *intensificación de malestar* que sugiere Malantscuk, ya que nos movemos a otra distinción, en una delgada línea. Es decir, aparecen dos debates, por un lado la

⁴⁵¹ Beabout, G., *op. cit.*, p. 9.

⁴⁵² Cfr. Rodríguez, P., “Kierkegaard y Freud: enfermedad, terapéutica y cura” en *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea Brasília*, no 2, ano 1, pp. 50-75, 2013.

⁴⁵³ Rodríguez, P., *op. cit.*, 2013, pp. 55-56.

⁴⁵⁴ Cfr. Nordentoft, K., *Kierkegaard's Psychology*. Tr. Bruce H. Kirmmse. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1972.

discusión sobre el carácter: “ontológico/positivo” o “negativo” de la angustia y la desesperación, y por el otro, la pregunta sobre si sólo argumentando que una es la intensificación de la otra logra demostrarse que ambas obras se unifican de manera armónica. Por ejemplo, Nordentoft afirma que los capítulos 3 y 4 son un primer pasaje nublado por algo que se desarrolló más profundamente más tarde en *EM*. Nordentoft equipara la angustia del bien, explicada en el capítulo 4 de *CA*, con la discusión de Anti-Climacus sobre la desesperación en *EM*. Si bien Nordentoft tiene razón al afirmar que el tercero y el cuarto capítulo de *CA* no son tan claros como *EM*, esto no se debe a que el mismo fenómeno se describe más claramente. En los capítulos 3 y 4 *Haufniensis* describe la ansiedad de alguien que está en pecado, por lo cual asume tácitamente una comprensión de pecado como desesperación ante Dios, una visión que sólo se hace explícita en *EM*. Sin embargo, *Haufniensis* no está describiendo la desesperación, es decir, la mala relación del yo consigo mismo y con Dios, sino la angustia del que está en pecado.⁴⁵⁵

En respuesta a ambas cuestiones nuestra hipótesis de lectura es, por un lado, como ya lo desarrollamos, que *CA* se liga a la *EM*, en tanto ambas desarrollan, en el periodo 1844-1849, una teoría de la subjetividad. El abordaje que *Haufniensis* inaugura hace posible mostrar las determinaciones intermedias presentes en el yo concebido como libertad, por medio del concepto de angustia que le permite, en tanto síntoma, aproximarse al pecado. Esto será importante en el desarrollo de la teoría del sujeto kierkegaardiano, ya que Anti-Climacus, presupondrá el pecado y se concentrará en mostrar lo que el pecado produce. Ambos autores pseudónimos representan una esfera de la existencia distinta, y eso no debe ser olvidado, en tanto la angustia y la desesperación, entendidas como manifestaciones negativas del yo en devenir, son abordadas desde dos esferas distintas. Es por ello que, aunque el concepto de desesperación ya esté presente en *OO*, por ejemplo, su desarrollo no

⁴⁵⁵ Beabout, G., *op. cit.*, p. 11

será tematizado ni mucho menos estudiado, ni por el esteta **A** como tampoco por el ético **B**. La desesperación esperará a ser estudiada por un cristiano.⁴⁵⁶ En comparación con Vigilius Haufniensis, Kierkegaard explica mucho más completamente el pseudónimo de *EM*. Esto tiene una explicación ligada con datos de su biografía. Para comprender el pseudónimo es útil reflexionar sobre algunos detalles de la vida de Kierkegaard. Después de publicar *PS*, Kierkegaard había planeado tomar un puesto como pastor de campo y suspender su carrera de escritor. En medio de la deliberación sobre este próximo paso en su carrera, continuó escribiendo. Durante este tiempo, cuatro años después de haber publicado *CA*, escribió *EM*. No estaba seguro de lo que iba a hacer con el trabajo, aunque ciertamente consideró publicarlo con su propio nombre. Incluso la copia final de la página del título que utilizó el editor contenía varios cambios cruciales. El subtítulo se modificó ligeramente y el nombre del autor se cambió tres veces. Al principio, el autor figuraba como S. Kierkegaard. Finalmente se cambió a Anti-Climacus. Aún más, para comprender al pseudónimo, uno debe estar familiarizado con otro de los pseudónimos, Johannes Climacus, el autor de dos de las obras publicadas de Kierkegaard, incluida su obra magna, así como una obra inédita.

Climacus, que lleva el nombre del teólogo ascético del siglo VII y autor de *La escalera del ascenso divino*, es presentado por Kierkegaard como un hombre joven e inteligente que busca llegar a conocer las verdades del cristianismo. Por lo tanto, es un escalador. Anti-Climacus no se opone a Climacus. Más bien, el prefijo “anti-” es una versión de “ante” que significa antes, como en anticipar, no significa contra. El nombre tampoco

⁴⁵⁶“Kierkegaard discute y explica el concepto de desesperación más en *La enfermedad mortal* que en todos sus otros trabajos publicados juntos. Aun así, emplea el término en otras obras y, por lo tanto, estos usos merecen atención. Muchos de estos usos del término desesperación implican poco o ningún análisis o explicación del significado del concepto. Por ejemplo, en su disertación, *El concepto de Ironía*, Kierkegaard usó el término desesperación tres veces sin ninguna explicación especial. Otras veces, se dedica a aclarar el concepto en sus escritos. De este modo, el uso del concepto de desesperación en escritos distintos a *La enfermedad mortal* se puede dividir en esos usos del término donde no hay explicación del significado y en los que la hay... La primera explicación de Kierkegaard del concepto de desesperación en una obra publicada aparece en *O lo uno o lo otro II*. Allí, el juez describe el sentimiento de desesperación y explica que es una mala relación en el yo que da lugar a este sentimiento. (Beabout, G., *op. cit.*, p 73).

pretende sonar anticlimático. Más bien, Anti-Climacus es el cristiano al que apuntaba Johannes Climacus.⁴⁵⁷ Esto nos lleva a la segunda cuestión, acerca de la discusión sobre si se trata de tonalidades afectivas ontológicas. Si bien muestran su positividad en el sentido de traer al plano de lo psicofísico el síntoma del malestar, en tanto son padecimientos del sujeto que se manifiestan en grado sumo de malestar y de desorientación de la interioridad, impidiendo la unicidad del yo, creemos que, como sostiene Anti-Climacus, son sintomáticas de una enfermedad. Por lo tanto, conviene presentarlas, como cualquier otro síntoma, para sanarlas. Al relacionarse consigo mismo en su autoconciencia, simultáneamente el hombre se establece a sí mismo, dado que la autoconciencia es al mismo tiempo libertad y, por lo tanto, la síntesis de finitud e infinitud en el sí mismo se presenta como *la tarea... de llegar ella misma a ser; cosa que sólo puede cumplirse por la relación con Dios*. El yo es una relación que se relaciona consigo misma, “el yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”⁴⁵⁸, en esta comprensión del yo como síntesis, el yo que el pseudónimo tiene en mente es un yo que “todavía no es”.⁴⁵⁹ Dado que el yo es “...una relación que se relaciona consigo misma, y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro...”⁴⁶⁰, puede darse la forma de desesperación que consiste en querer ser uno mismo y no únicamente el tipo de desesperación que se trata de querer dejar de ser uno mismo, eliminado su ser. Esto, a su vez, demuestra que el hombre es creado por un poder mayor, dado que la existencia de esta desesperación, que consiste en querer ser uno mismo, lleva al hombre a apoyarse en ese poder que lo ha creado. Con la introducción del cristianismo el concepto de espíritu se introduce en la dualidad clásica del hombre pensado en términos de cuerpo y alma. La relación entre cuerpo y alma, temporalidad y eternidad existe sólo de hecho, en realidad, en virtud, por fuerza del espíritu. Es, por tanto, el espíritu el que

⁴⁵⁷*Ibidem*, p. 77.

⁴⁵⁸ SKS 11, 129 / EM, 33.

⁴⁵⁹ SKS 11, 129 / EM, 33.

⁴⁶⁰ SKS 11, 130 / EM, 34.

hace posible la relación. El espíritu se relaciona consigo mismo y con su condición de inconsciencia e ignorancia como angustia.

Ya que el paganismo desconocía el concepto de espíritu también carecía de la posibilidad de abordar el concepto de desesperación, es por esto que "... el cristianismo ha descubierto una miseria que ignora al hombre en cuanto tal; esta miseria es la de la enfermedad mortal... Sólo el cristianismo sabe lo que ha de entenderse por enfermedad mortal."⁴⁶¹ La posibilidad de esta enfermedad es, por lo tanto, una ventaja que el cristianismo tiene frente al paganismo, pues sólo mediante ella es posible encontrar la felicidad, es decir la *Redención*, mediante la fe. "Sin embargo, no hay que creer por esto que el cristiano es solamente quien puede desesperar. Dado que como hombre todos estamos desesperados."⁴⁶² Es por ello que la definición socrática de pecado deja al descubierto el vacío del pensamiento griego al no llegar a precisar que la ignorancia no hace referencia al estado de inocencia, sino que tiene que ver con la consciencia que tiene aquel que realiza lo justo o lo injusto y su intención. Pero, si bien el paganismo antiguo desconocía el espíritu, estaba orientado a él. En cambio el paganismo dentro del cristianismo no desconoce al espíritu⁴⁶³, no ignora, y por ello, escoge alejarse de él, por lo que su negación es más rigurosa. Por lo tanto, entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento; y esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo. Hay pecado cuando, una vez que mediante una revelación divina ha quedado esclarecido qué cosa sea el pecado, uno no quiere desesperadamente y delante de Dios ser sí mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, quiere ser sí mismo.⁴⁶⁴

El hombre, al tener que realizar por medio de su libertad, lo que en definitiva no puede hacer, pues su fundamento, su sí mismo, no puede lograrlo sin la presencia del tercero

⁴⁶¹ SKS 11,125 / EM, 28-29.

⁴⁶² SKS 11, 132 / EM, 36.

⁴⁶³ SKS 11,159 / EM, 69.

⁴⁶⁴ SKS 11, 209 / EM, 124-125.

en la relación, Dios, se pervierte. Esto es lo que Anti-Climacus denomina *desesperación de querer ser sí mismo*: el intento de fundarse uno mismo prescindiendo de Dios. La desesperación, al ser una discordancia en la relación de la síntesis, conduce al hombre a malograr su verdadero sí mismo. De este modo el sí mismo que quiere desesperadamente ser, es un sí mismo que no es él... Quiere, en efecto, arrancarse a sí mismo del poder que lo ha establecido.⁴⁶⁵ Un hombre, para no desesperar, tiene que anular a cada momento la posibilidad de sucumbir a esta perversión, lo que sucede cuando se funda *diáfananamente el sí mismo en el poder que lo ha establecido*.

Kierkegaard tenía interés dogmático por mantener como posibilidad de la libertad del hombre la superación de la tentación de desesperar, porque consideraba la doctrina del estado original de perfección del hombre como requisito de la responsabilidad de éste y, por lo tanto, también de la desesperación.⁴⁶⁶

La consecuencia casi inevitable que se deriva de aquí es la ilusión de que la síntesis del ser sí mismo tiene que ser un acto de un sujeto que existe ya antes, una creación de su libertad. Las propias expresiones de Kierkegaard sugieren a menudo esta malograda interpretación, así, por ejemplo, cuando habla de la síntesis del sí mismo como *tarea* que hay que cumplir, o cuando describe el pecado como producido por una acción de la libertad. Pero un examen más atento muestra que no es la libertad misma, sino sólo su posibilidad, la que precede al acontecimiento en el que el sujeto se gana a sí mismo, pero al mismo tiempo, se pierde.⁴⁶⁷ El pecado al ser una categoría espiritual, se muestra bajo determinaciones psicológicas, que se manifiestan por medio de la angustia ante esta posibilidad y la

⁴⁶⁵ Pannenberg, W., *op. cit.*, 126.

⁴⁶⁶ *Idem.*

⁴⁶⁷ *Ibidem.*, p. 127.

consecuente desesperación que produce la toma de conciencia de que el fundamento último no puede ser extraído del propio sujeto si no se hace consciente la presencia de un fundamento que trasciende al yo, y al que en última instancia le debe su existencia. Si el pecado se manifiesta en la posibilidad del hombre de elegir, cada hombre en tanto miembro de la especie participa con su libertad en la historia del género, a través de la manifestación psicológica de la angustia. Si en *CA* se mostró por medio de la psicología espiritualista la manifestación del hombre ante la posibilidad del pecado, en la *EM* el pecado es definido también por la manifestación sintomática del espíritu enfermo de desesperación, la cual consiste en, por un lado, querer afirmarse a sí mismo prescindiendo de Dios, y por otro, pretender terminar con la existencia de ese yo. Esta última forma de desesperación implica que en primer lugar el sujeto quiera terminar con algo que en primera instancia no ha fundado. La paradoja se encuentra en que este modo de desesperación es doblemente problemática, ya que si no se reconoce que el fundamento del sí mismo es Dios, no hay un sí mismo para querer eliminar.

La angustia implica la presuposición de la personalidad constituida, sin embargo, Haufniensis, muestra el equívoco de comenzar por esta presuposición, que reza que el pecado hereditario es el comienzo histórico de la humanidad, atendiendo a la explicación del pecado, pero no a la personalidad que lo llevó a cabo, es decir, sin tomar en cuenta a Adán. Explicar el pecado como hereditario no es lo mismo que hablar del primer pecado, ya que esto implicaría tomar en cuenta a Adán, algo que, según lo explica el pseudónimo, no se ha realizado. Al referirse al pecado como hereditario se excluye a Adán y como tal “Adán es el único que queda excluido de la reconciliación”.⁴⁶⁸ Por lo que hablar del pecado original implica la necesidad de explicar a Adán, algo que es imposible, ya que como sucede con cualquier hombre, no puede explicarse su interioridad. Adán es en sí mismo la especie, por lo

⁴⁶⁸ SKS 4, 334 / *CA*, 147.

cual no se puede hablar de especie o inicio de la historia de la especie, sin hacer referencia, a la vez, a él.

El primer hombre comete el primer pecado, es decir, Adán también adquiere su personalidad mediante una elección y luego, recién luego de constituirse una personalidad, recibe el bautismo de la voluntad, se hace consciente de la libertad, de la posibilidad, y elige pecar. Por lo cual, lo hereditario o “la condición humana” heredada es la posibilidad de elegir, es decir, la libertad, y no el pecado. La historia de Adán nos muestra la dinámica de la libertad y la subjetividad de la cual todo hombre es parte como especie.⁴⁶⁹El pecado introduce la pecaminosidad en la especie por medio de la figura de Adán; el primer pecado está incluido en la historia de la especie y no por fuera de ella. En ese sentido, el primer hombre es un individuo *en* la especie, por lo que opera como cualquier otro individuo con las condiciones humanas que están presentes en él como miembro de su especie. La importancia de Adán está dada por la introducción del concepto de primer pecado, de origen, sin embargo la participación del primer hombre en la especie hace que los siguientes hombres, como humanos descendientes de él, hereden la posibilidad, la pecaminosidad, pero no el mismo pecado. El pecado es la posibilidad y los hombres son conscientes de ella por medio del *salto*, no por simple transmisión hereditaria o genética. Adán no puede ser separado de la especie, algo que sucede cuando se lo explica como un mito paradigmático, en el que es mostrado como “alguien” que está por fuera de la especie dándole origen, pero sin ser parte de la misma. Esta explicación dogmática del mito de Adán no tiene en cuenta que él es el primer hombre y cae bajo las determinaciones propias de cualquier otro hombre, debe hacerse de su personalidad, debe darse, por primera vez, el bautismo de su voluntad. Adán se hace con su sí mismo y con este acto se introduce la posibilidad en el mundo, por lo que se introduce la pecaminosidad.

⁴⁶⁹ SKS 4, 339 / CA, 151.

En Adán podemos ver las determinaciones que tienen todos los hombres de la especie, la introducción de la libertad y la asunción de la personalidad, y con ello la posibilidad. Sin embargo, aquí juega un rol importante el concepto de inocencia. La inocencia sólo puede ser superada por medio de la culpa, por lo cual Adán como cualquier otro ser humano, debe ser consciente de la transgresión por la que se manifiesta la culpa. Quien no se hace culpable, por medio del salto cualitativo, entonces nunca ha sido inocente, no podría hablarse de un inocente puesto que éste carecería de la conciencia de su propia personalidad.⁴⁷⁰ Por lo cual la inocencia se sabe entender por medio de la culpa, no es aplazada ni dejada atrás por la caída, sino que Adán comparte con los demás hombres, la conciencia de la pérdida de la inocencia por medio del salto cualitativo.

El único que se apenó inocentemente por la pecaminosidad fue Cristo, pero él no se apenó por ella como por un destino al que había de avenirse, sino que se apenó como aquel que escogió libremente cargar con todos los pecados del mismo y sufrir su castigo. Esta no es en modo alguno una determinación estética, dado que Cristo es más que un individuo.⁴⁷¹

La inocencia es la ignorancia, y se deja de ignorar cuando irrumpe la posibilidad, y con ella el pecado. La ciencia que se ocupa de dar respuesta a la pregunta por la pérdida de la inocencia no es la dogmática, sino la psicología, puesto que ésta da cuenta de los límites del pecado por medio de la manifestación anímica presente en la angustia.

La angustia es una determinación del espíritu que sueña y, como tal, tiene su domicilio en la psicología. Despierto, la diferencia entre mi mismo y mi otro

⁴⁷⁰ SKS 4, 342 / CA, 154.

⁴⁷¹ SKS 4, 345 / CA, 157.

está puesta; dormido, está suspendida... La realidad del espíritu está siempre mostrándose como una figura que tiene su posibilidad, pero que desaparece tan pronto como intenta apresar, y es una nada que sólo puede angustiarse. Más que eso, no puede, en tanto que sólo se muestra... la angustia es la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad.⁴⁷²

En el *CA* se introduce el problema epistemológico que supone el pecado. La ciencia moderna ha intentado explicar al pecado como egoísmo, sin embargo lo egoísta no puede ser pensado desde lo universal ya que afecta sólo al individuo singular y sólo éste sabe lo que significa el egoísmo para su yo. El ego hace referencia al individuo, por lo tanto consiste en que lo universal es puesto como lo individual, por lo cual solamente puede hablarse de lo egoísta si está dado el concepto de individuo en primer lugar. Dado que ninguna ciencia puede explicar la individualidad, el egoísmo no puede explicar el pecado, como tampoco la sexualidad puede explicarlo, más aún, ninguna ciencia puede explicar la interioridad. Por lo tanto, sólo el hombre que tenga consciencia de ser un sí mismo sabe lo que ninguna ciencia sabe. Es por esto que se necesita de una ciencia nueva, la psicología, que a través del abordaje de los límites de las manifestaciones espirituales puede dar cuenta de aquello que es la individualidad pero que ninguna ciencia ha podido mostrar.

Si el pecado se muestra con la introducción de la concepción del hombre como síntesis, entonces el pecado tendrá que ver con la desobediencia a los fundamentos de la subjetividad. Anti-Climacus introduce la categoría *delante de Dios* para cerrar el debate iniciado en el *CA*, sobre el pecado visto desde la dogmática. El pecado visto como una transgresión contra Dios, no puede dar cuenta de lo que éste es. Dios, al ser parte de la síntesis humana, no es algo exógeno al propio sujeto, por eso el hombre al tener consciencia de existir delante Dios, peca cuando transgrede con su acción aquello que lo fundamenta.

⁴⁷² SKS 4, 348 / *CA*, 159.

... la antigua dogmática tenía razón al afirmar que lo que acrecentaba la gravedad del pecado era cabalmente el hecho de que éste fuese contra Dios. La equivocación estaba en que consideraba a Dios como algo externo... Dios no es nada exterior, algo así como un policía. Aquí lo que importa decisivamente es que el yo tenga la idea de Dios, y, no obstante, no quiera lo que Dios quiere, ni se someta a obediencia. Tampoco es verdad que solamente se peque contra Dios alguna vez; puesto que todo pecado es cometido delante de Dios... lo que... hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios.⁴⁷³

Querer desentenderse de la desesperación implica querer desentenderse de uno mismo. Sin embargo, para ser consciente de la desesperación se necesita tener idea de lo que ella es, un reconocimiento por parte del sujeto de estar padeciendo desesperación. Hay en la desesperación oscuridad e ignorancia, conocimiento y voluntad.

...incluso puede acontecer que nuestro hombre tenga conciencia de que está trabajando así con el fin de hundir su alma en la oscuridad, haciéndolo con cierta perspicacia y cálculo prudente, intencionalmente psicológicos, pero sin saber, en el sentido más profundo, lo que verdaderamente está haciendo y cuánta desesperación hay en su modo de comportarse...⁴⁷⁴

La desesperación de no querer ser uno mismo, como ya expusimos, se define como debilidad, dado que incluye a su vez la desesperación de querer ser uno mismo, la desesperación de la obstinación. “Aquí... la misma expresión no querer ser... nos está

⁴⁷³ SKS 11, 195 / EM, 108.

⁴⁷⁴ SKS 11, 161 / EM, 71.

indicando obstinación acompañada por debilidad.”⁴⁷⁵ La desesperación de querer ser uno mismo implica tener consciencia del yo, por lo que este tipo de desesperación es un acto del sujeto que hará brotar la obstinación por ser un yo y trascender a la desesperación, más que un padecimiento. La desesperación impulsa al desesperado a la más abstracta de las posibilidades, por lo que este yo, que el desesperado quiere ser, prescindiendo del poder que lo fundamenta, pretende fundamentarse a sí mismo como su propio creador.⁴⁷⁶

Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita.⁴⁷⁷

Este desesperado construye castillos en el aire, en tanto pretende un dominio de su yo que linda con lo fantasioso. Hay un gozo en la desesperación, que se manifiesta en la falsa creencia de ser dueño de uno mismo. Este tipo de desesperación hace patente que en última instancia la aparición del yo en el bautismo de la voluntad requiere de un pasaje del yo en relación consigo mismo, a la consciencia de ser uno con el género humano, bajo la determinación espiritual del pecado, y la posibilidad que como angustia vislumbraba el malestar del espíritu concluye para mostrar que no aceptando que el fundamento último es Dios, la conclusión de un yo que se define como síntesis no puede agotarse por obra y gracia del sujeto. Pese a que este desesperado pretenda dominio desí, llevado por la precaria

⁴⁷⁵ “La desesperación por debilidad es una forma típica de feminidad, mientras que la desesperación por obstinación es una forma de virilidad... Según el pseudónimo la femineidad es menos subjetiva e intelectual que la virilidad. La mujer es abandono, mientras el varón es entrega, es por esto que la mujer padece la desesperación de dejar de ser, mientras el hombre desespera por la persistencia de su yo.” (Cfr. SKS 11, 163 / EM, 72-73).

⁴⁷⁶ SKS 11, 181 / EM, 93.

⁴⁷⁷ SKS 11, 181 / EM, 93.

comprensión de su yo, al rechazar a Dios, cae en la más profunda arrogancia y finalmente su desesperación caerá en lo demoníaco.

Lo único que quiere ser es sí mismo; empezó con una abstracción infinita del yo y ahora ha llegado a ser tan concreto que le será imposible hacerse eterno en ese sentido abstracto y, sin embargo, quiere desesperadamente ser sí mismo. ¡Qué locura más diabólica!⁴⁷⁸

El sujeto consciente de ser espíritu, consciente de su interioridad, cae en lo demoníaco, no por mera obstinación, como desafío a sí mismo, sino que rechaza el poder que lo fundamenta con malicia, “rebelándose contra toda la existencia, nuestro desesperado opina que ha descubierto un legítimo argumento contra ella y contra toda su bondad”⁴⁷⁹, por esto desea encallar en el tormento de su existencia y rechazarla por completo. En cambio, en la *desesperación de no querer ser uno mismo*, no hay consciencia de lo infinito del yo, por lo que no hay consciencia de que aquello que se manifiesta es desesperación. Ya habíamos aprendido algo sobre este tipo de desesperación en el esteta **A**, cuando el Juez lo “diagnostica” o lo percibe como un desesperado, pese a que **A**, no lo sepa. Esta desesperación del hombre inmediato se manifiesta anímicamente determinada y “su yo y él mismo no son más que un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad.... de esta manera, el yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, pero en definitiva siempre pasivo”⁴⁸⁰ (a) Su interpretación de la desesperación está ligada a lo terreno, a cuestiones finitas, por lo que no habiendo descubierto su infinitud, nunca fue un yo, ni se esforzó en serlo.⁴⁸¹ El desesperado, no se conoce a sí mismo, pues para él poseer un yo es su

⁴⁷⁸ SKS 11, 186 / EM, 97.

⁴⁷⁹ SKS 11, 187 / EM, 99.

⁴⁸⁰ SKS 11, 165 / EM, 74.

⁴⁸¹ SKS 11, 169 / EM, 76.

mera exterioridad. “La desesperación se modifica un poco cuando se supone que la inmediatez contiene alguna reflexión”⁴⁸², cuando el sujeto adquiere cierta reflexión toma a su vez mayor consciencia de su desesperación. Esta reflexión lo impulsa al reconocimiento de su condición y la consecuente necesidad de abandono de su situación existencial. Este abandono de la mera inmediatez supone el abandono de la pasividad en cuanto a la constitución de su sí mismo, para romper con una actividad, su relación inauténtica con la exterioridad. Al interpretar la desesperación como algo externo a su interioridad, el desesperado se apresura a modificar el entorno en el que su existencia transcurre, hundiéndose empeinado en no querer ser un sí mismo, puesto que busca su fundamento en algo que no lo remita a su propia personalidad. De aquí que se insta, en el caso del esteta **A**, porejemplo, a elegirse a sí mismo, a fin de tomar consciencia de la propia libertad para dar fin a la agonía que le presenta la vida inmediata. (b) La desesperación se vuelve en torno a asumir lo eterno.

Aquí el mismo desesperado comprende que es una debilidad tomar tan a corazón lo temporal y también comprende que desesperar es una debilidad, pero en lugar de sacudirse el yugo de la desesperación para abrazarse a la fe, humillándose con su debilidad delante de Dios, lo único que hace es hundirse todavía más en tal desesperación y gemir desesperadamente por su debilidad.⁴⁸³

Cuando irrumpe lo eterno, lo temporal se pierde para el hombre, se transfigura de modo que él presiente que la desesperación viene desde el exterior, cuando en realidad ésta proviene del yo. Esta desesperación, al ser mucho más profunda, por su reflexión en torno a lo eterno, tiene mayor posibilidad de curarse, sin embargo el desesperado no desea humillarse

⁴⁸² SKS 11, 169 / EM, 77.

⁴⁸³ SKS 11, 176 / EM, 86.

ante su debilidad, por lo que se vuelve hermético, y su *pena se convierte en un castillo*⁴⁸⁴, como lo indicaba A, en OO.

Pero los secretos íntimos de su propio yo no se los confía a nadie, ni siquiera a una sola alma. No siente impulso comunicativo, o ha aprendido a dominarlo a la perfección y sólo se escucha a sí mismo hablando sobre el particular... no raramente suele sentir un impulso vehemente hacia la soledad, como si esto fuera una necesidad vital para él, a veces una necesidad como de respirar y otras como de dormir... el impulso hacia la soledad siempre será un signo de que en el hombre hay alguna espiritualidad y, consiguientemente, ese impulso representará la medida de la misma naturaleza del espíritu.⁴⁸⁵

En esta descripción de la desesperación según la consciencia que de ella se tenga, muestra la importancia que toma para la teoría de la subjetividad la dimensión electiva, es decir, consciente del yo por parte del sujeto. Si bien Dios es quien fundamenta y permite la realización efectiva del yo en el mundo, el individuo debe constituirse a sí mismo en su libertad para luego poder ser dirigido por su propio espíritu a reconocer que en su constitución algo lo trasciende y lo vuelve un ser *especial*. A diferencia de los animales, el hombre posee un espíritu que irrumpe cuando éste asume su libertad. Este carácter espiritual del hombre es la característica genérica humana que trae consigo la posibilidad del pecado. Este abordaje por medio de la psicología espiritualista brinda la posibilidad de mostrar las consecuencias que el pecado trae a la existencia de los hombres. Estas consecuencias no se presentan como trasgresión a la ley divina pensada como ley externa, sino que, tal y como Dios es presentado,

⁴⁸⁴ “Mi pena es, si, mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede allí en lo alto... nadie puede impugnar. Desde él descendo volando a la realidad y capturo mi presa, mas no pertenezco allí... Ahí vivo como un difunto...” (SKS 2, 51 / OO I, 65).

⁴⁸⁵ SKS 11, 178 / EM, 88-89.

la definición de hombre que el danés nos aporta, lo incorpora como el tercero que fundamenta la relación del yo consigo mismo. Este modo de entender al hombre lo lleva a formular una antropología teológica, ya que incorpora a Dios a la propia definición del hombre, mediante el uso de conceptos dialécticos. El hombre definido como una síntesis que se relaciona consigo misma, y de la cual se tiene consciencia lleva a los límites el abordaje de lo que la subjetividad es, por medio de la paradoja que representa ser un existente.

Como Kant ya lo había expresado en la *KrV*, el yo no puede conocerse en tanto es libertad y por tanto es incognoscible, de este modo Climacus asume la imposibilidad de conocimiento, expresada por Kant, como una causa leal, una contribución al sentido individual de la libertad. Asimismo, vimos que la personalidad se constituye en la elección en donde se asume a la libertad como fundamento, no es conciencia en sentido trascendental, dado que el *yo pienso* del que nos habla Kant en la *KrV* es en un sentido constitutivo, un yo que aporta la condición sintética para la unidad del conocimiento, y la personalidad como elección no hace referencia a la auto-conciencia sino a la elección fundamento. En este sentido, la subjetividad como personalidad, como libertad, se ubica en el plano de la ética, dado que es fundamento de elección, y no en el terreno de la gnoseología o en el plano de la filosofía teórica. Este desplazamiento es retomado por Climacus, quien asume que la subjetividad, como lo pretende la metafísica no puede agotarse, como lo hace el pensamiento objetivo, sino que es el existencialismo, la “no ciencia” que se ocupa del existente, es decir, el pensamiento subjetivo, el encargado de esto. Por ello es necesario remarcar que este fundamento ético-religioso no puede buscarse en las condiciones de posibilidad del conocimiento, dado que no es un conocimiento en el sentido en que la filosofía moderna pretende mostrarlo, sino que, como en el Kant postcrítico, se ubica en el plano de la pregunta sobre las elecciones que fundamentan el accionar concreto del individuo en situaciones

concretas de su existencia, la ética, que en el pensamiento de Kierkegaard está ligada con lo ético-religioso.

...*Postscriptum* es también la conclusión del proyecto psicológico iniciado en 1843 con la descripción de la adquisición de la subjetividad en *O lo uno o lo otro*. El tema que atraviesa las dos partes de *O lo uno o lo otro* es cómo el sujeto se vuelve transparente ante sí mismo. En *Postscriptum*, la subjetividad se intensifica a partir de la asunción absoluta de fines absolutos y la asunción relativa de fines relativos, que hace que el mundo exterior se vuelva cada vez más insignificante y la importancia del interés infinito por la existencia que expresa el existente determinado por el *pathos* existencial, cuya esencia es el secreto, sea fundamental. La cúspide de la subjetividad se alcanza bajo la forma de la interioridad oculta representada por el hombre religioso descrito en *Postscriptum* como la contraparte del hombre estético, cuya vida se ordena a partir de cánones externos. El hombre religioso representa justamente la comprensión del sufrimiento que se adquiere con la muerte de la inmediatez de la vida estética.⁴⁸⁶

En el marco de este abordaje propuesto se muestran los límites y las imposibilidades de construir una teoría de la subjetividad que pretenda dar por culminada la discusión sobre lo que la subjetividad es. Por un lado, la pretensión de conocimiento sobre lo que es el yo desde un punto de vista exterior es desde el inicio vedada por la incorporación a la antropología del concepto de espíritu con referencia a un fundamento teológico, por el otro, la interioridad sólo puede ser mostrada bajo manifestaciones negativas sintomáticas del sujeto que las padece. En esas manifestaciones negativas no hay para el danés, como lo pretende el Idealismo,

⁴⁸⁶ Dip, P., "El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard", en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Comahue, Año 8, ISSN 2260-6180, pp. 23-36, 2018, 26.

posibilidad de mediaciones racionales que permitan el conocimiento total que se esconde detrás de aquello que se manifiesta, dado que el fundamento último está dado por algo que trasciende lo manifestado y que se ubica en el terreno de la paradoja. De este modo hay algo que nunca está concluido, ni para el propio sujeto ni para aquel que quiera acceder a la subjetividad *por fuera* de ella.

El hombre, inmediatamente, tiene un yo (personalidad) que se obtiene por la vía electiva de sí mismo, pero está llamado a vivir una vida relacional, integrándose, conquistando un yo (*Selv as den Enkelte*), es decir remitiendo su acción a su fundamento. Esta transición de un yo fragmentado y desesperado a un yo relacional e integrado que propone la forma de vida ética, sin embargo parece no transgredir sus propios límites, en el concepto del devenir, ya que el hombre no es un yo, sino que debe llegar a serlo. Para comprender la situación en la que el individuo (*Individ*) lucha por alcanzar su singularidad (*den Enkelte*), Kierkegaard asume la determinación del hombre como espíritu y, por tanto, para la apropiación de la subjetividad del yo, la angustia y la desesperación, esas determinaciones intermedias olvidadas por la tradición, serán esenciales para esta determinación (angustia) o para su fracaso (desesperación). En este “pasaje o transición” (*Uebergang*), o para que esto sea posible, aparecen determinaciones intermedias, los tonos afectivos que afectan y, por así decirlo, poseionan al hombre, lo movilizan, colocándolo en el movimiento del devenir del yo incluso, para el yo, o del individuo al *Den Enkelte*, o de lo estético a lo ético-religioso.

Será por esto que la subjetividad será limitada, y la teoría de la subjetividad será una teoría de los límites, la cual mostrará el fracaso de la modernidad, al mismo tiempo que propondrá nuevos modos de pensar el sujeto desde pequeños puntos luminosos que se irán construyendo para el propio sujeto existente en el transcurrir de su existencia. La constitución de la autoconciencia tiene como límite el querer, definido doblemente como desesperación y paso previo a la fe. En *CA* no se realiza solamente una redistribución epistemológica, sino que

se subraya que ésta se hace posible cuando el objeto de conocimiento no se define a partir de la utilización de un método determinado, sino del talante (*Stemming*) apropiado. La nueva ciencia basada en el talante o disposición anímica, no pretende la verdad objetiva, sino la certeza subjetiva, por medio de la ambigüedad de los conceptos psicológicos.⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ Cfr. Dip. P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003, p. 46.

Una teoría de la frustración del existente

*Y padecen la más horrible variante de la soledad:
la soledad del que ni siquiera se tiene a sí mismo*
Mario Benedetti - *La tregua*

*Donde no hay sufrimiento,
no hay ni siquiera conciencia de la eternidad
y donde hay conciencia de la eternidad
hay también sufrimiento.*
Kierkegaard

En una entrada de su *Diario* de 1843 Kierkegaard hace un comentario que perfectamente puede entenderse como una reflexión autobiográfica.⁴⁸⁸

Hubo un hombre joven extraordinariamente talentoso, como un Alcibíades.
Se atrevió en el mundo. En su necesidad buscó a un Sócrates pero no
encontró a ninguno entre sus contemporáneos. Entonces les suplicó a los
dioses que lo convirtieran en uno...⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Stewart, J., *op. cit.*, 2017, p. 138.

⁴⁸⁹ JJ: 54, IV A 43/ *Diario* V, p. 20.

Kierkegaard, al no encontrar un mentor, anheló convertirse él mismo en Sócrates.⁴⁹⁰ En ese periodo tuvo la idea de modelar su autoría y pensó en el filósofo griego, llevado por el desencanto de no encontrar un Sócrates entre sus contemporáneos. Había terminado su tesis sobre Sócrates y la ironía y esto le dio un modelo. Así, se dedicó a desarrollar una serie de escritos que pudieran incorporar elementos socráticos, incluida la ironía. Sin embargo, decidió excluir *Sobre el concepto de ironía* de su etapa como autor debido a que esta obra significó la preparación para la estrategia de su autoría.⁴⁹¹ Del mismo modo que *El concepto de ironía* no se incluye en las obras denominadas de la autoría, *OO*, que suele ser considerada la primera obra de Kierkegaard como autor, tampoco puede incluirse en la *teoría de la subjetividad* que iniciará un año después de su aparición, ya que ésta no pretende aún la fundamentación de una teoría de la subjetividad, sino la muestra de su inicio. Esto se debe a dos cuestiones: (1) así como Sócrates le dio la preparación para la estrategia de escritura para *OO*; (2) Kant, le ofreció el marco teórico para el desarrollo de una teoría de la subjetividad, con bases en la libertad, ya que ésta es la obra que la fundamenta. Que Kierkegaard buscó a Sócrates entre sus contemporáneos, sin encontrarlo, es cierto, sin embargo encontró, si queremos hacerle justicia, en Kant, al pensador que, como él, más admiró la humildad socrática y honró, por medio de los límites, la ignorancia. Ese mismo Kant, que puso la libertad a la base de su pensamiento, puso en un mismo acto un límite al acto impulsivo de la racionalidad desbocada de su época, y retrocedió, ante lo que sus sucesores condenaron, por convicción, más que por temor, a esa voluntad que todo lo abarcaría.⁴⁹² Sócrates y Kant, el ironista y el racionalista

⁴⁹⁰ “Kierkegaard aspira de muchas maneras a ser un Sócrates moderno, y el ideal mayéutico encarna su afirmación de la idea de que los individuos deben descubrir la verdad por sí mismos. Johannes Climacus, el autor seudónimo de *PostScriptum*, distingue entre comunicación objetiva y subjetiva vinculándose con otros conceptos contrastantes, como la distinción entre pensamiento objetivo y subjetivo, y la distinción entre comprensión objetiva y subjetiva. La comprensión objetiva es la comprensión que puede transmitirse directa o inmediatamente a otra persona”.(Evans, S., *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 29).

⁴⁹¹ Stewart, J., *op. cit.*, 2017, p. 131.

crítico, acompañarán a Kierkegaard a dar sus primeros pasos en la búsqueda de respuesta a la pregunta ¿Quién soy? Después de todo, como lo indica Schelling en una carta a Hegel en 1795, el propio Fichte dijo: “...hay que tener el genio de Sócrates para penetrar en Kant...”⁴⁹³ y sin duda Kierkegaard lo tuvo.

En la búsqueda de esa verdad propia, la libertad humana constituyó uno de los ejes que más le interesó a Kierkegaard para el desarrollo de todo su pensamiento. Este interés en la libertad se evidencia en las distintas formas en la que ésta se manifiesta en las esferas de la existencia que el danés desarrolla. Así, mientras que en la existencia estética se vive bajo las categorías de la sensibilidad en la inmediatez, la segunda forma como se manifiesta la libertad ante la existencia es el estadio ético. Quien se ha elegido vive bajo categorías racionales y su comportamiento está mediado por la respuesta a la pregunta por el deber: ¿cuál es mi deber, mi deber social, mi deber familiar, mi deber laboral, y especialmente, mi deber para mí mismo? La respuesta a estos interrogantes vitales se lleva a cabo bajo criterios de autodeterminación racional, en concordancia con los parámetros establecidos en la ética de Kant, o a lo sumo bajo criterios racionales-religiosos.⁴⁹⁴ Sin embargo, a pesar de que Kierkegaard parte del modelo epistemológico kantiano, aunque rechazando la posibilidad de fundamentar la ética sobre la base de la autonomía, como sostiene Creegan: “es claro que Kierkegaard no rechaza el pensamiento racional. Aunque sí, gran parte de su análisis consiste en poner bajo prueba los límites de esta *racionalidad cotidiana* que el creyente utiliza para distinguir el sin sentido de lo comprensible”.⁴⁹⁵ Su proyecto, en este punto, consiste, más

⁴⁹² “El idealismo kantiano había introducido la diferencia entre la esfera descriptiva y prescriptiva provocando el inicio de una escisión que Hegel intentó superar extendiendo los límites de la razón - cuya contradicción Kant intentó evitar limitando- al convertirla en absoluta. En este punto, Kierkegaard continúa el camino kantiano profundizando la diferencia y asumiendo como única posibilidad de certeza el fundamento divino que Kant no pudo admitir más que como postulado...” (Dip. P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003, p, 50).

⁴⁹³ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 53.

⁴⁹⁴ Guerrero, L., *op. cit.*, p, 32.

bien, en subrayar el carácter heterónomo del problema ético, cuyo punto de anclaje es la dogmática, estableciendo la distinción entre la denominada primera ética, basada en la metafísica, y la segunda ética, que parte de la aceptación del dogma del pecado original.⁴⁹⁶ De este modo, el tercer estadio de la libertad es el religioso, específicamente el cristiano, en el que la libertad ante la fe, a diferencia de la libertad ética, no se reduce a un proceso racional, sino muy por el contrario, en muchas ocasiones debe enfrentarse a la paradoja y a la posibilidad del escándalo.⁴⁹⁷

Al introducirse la dogmática a la esfera de lo ético, la visión de los fenómenos que allí eran relevantes se modifican, por lo que hay una agudización de la comprensión de lo ético, una profundización sobre la pregunta sobre el cómo hago lo que hago. Por esto, la autoconciencia moral resulta ser éticamente relevante, ya que es importante el posicionamiento crítico respecto a los actos. A esta segunda ética, dogmática, Grøn, la describe, bajo una imagen sumamente sugerente “una ética condicionada por un derrumbe”⁴⁹⁸, condicionada por el perdón y la *repetición*. Si lo consideramos dentro del marco de la libertad individual, el concepto de la repetición cuenta una historia, ya que la libertad atraviesa por varios estadios para alcanzarse a sí misma.

Esta teoría de la subjetividad que se inicia con la libertad y produce un *derrumbe* de aquello que se constituyó mediante el acto de la elección, debido a la irrupción de lo trascendente: la fe, la aparición de Dios, puede denominarse una *teoría de la frustración*, en tanto impedimento, o en términos de Lacan, castración.⁴⁹⁹ La castración es la transposición

⁴⁹⁵ Creegan, C., *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge, 1989, p. 9.

⁴⁹⁶ Dip. P., *op. cit.*, Tesis Doctoral, p, 35.

⁴⁹⁷ Guerrero, L., *op. cit.*, p, 32.

⁴⁹⁸ Grøn A., *op. cit.*, p. 44.

⁴⁹⁹ Cfr. Lacan, J., *El Seminario. Libro X. La angustia. 1962-1963*. Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 29. Utilizamos este concepto aunque como lo señala Miller: “Se debería esperar que en el corazón de un seminario que se intitula *La angustia*, estuviera la angustia de castración, que la angustia se abordase a partir de la castración que la enseñanza de Lacan había puesto de relieve como una función eminente, estructurante de toda relación de

significante de lo que se cumple, una transposición donde interviene la ley. Y la ley sublima todo lo que ha aparecido anteriormente como contingencia o accidente. Es en virtud de la ley que, lo que se concibe como privación o frustración deviene, para ser precisos, en la deuda. Se vislumbra la amenaza de la castración, virtual o realizada, que implica fundamentalmente la incidencia del *Otro*. En el *Seminario X* Lacan plantea la cuestión de saber cuál es la naturaleza del agente que opera y resuelve esta cuestión de manera combinatoria. La presentará como: (1) imaginaria, porque los dos términos precedentes son real y simbólico, y luego como (2) simbólica, y finalmente como (3) real. Por lo que se trata de una mecánica donde la incidencia del Otro es esencial.⁵⁰⁰ En primer lugar, la libertad está determinada como un deseo o como algo que está en el deseo. Aquello a lo que le teme el deseo es la repetición porque pareciera mantener cautiva a la libertad una vez que la ha engañado para someterla. La libertad en el deseo desespera, así, de ese modo se manifiesta en una forma superior. El segundo estadio de la libertad está determinado como sensatez. La libertad se encuentra todavía en una relación finita con su objeto y ella misma está determinada de un modo estéticamente ambiguo, esta etapa ha sido expuesta en *La rotación de los cultivos*⁵⁰¹. La sensatez desespera, por ello irrumpe la libertad en su forma suprema, en la cual está relacionada consigo misma. El interés principal de la libertad consiste ahora, precisamente, en producir la repetición y su único temor es que el cambio pudiera tener el poder para trastornar

objeto. La angustia de castración es precisamente la ausencia del ramillete, con toda la novela que conlleva. Pueden buscar, no encuentran la novela edípica. Exagero. Lacan no llega a borrar del todo sus huellas, pero la perspectiva que elige por la vía de la angustia constituye un bye-bye, Edipo. Exagero, pero no encontrarán en él que la amenaza del padre desencadena la angustia” (Miller, J-A., *La angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*, Barcelona, RBA Libros, 2018, p. 23). Sin embargo, “...Lacan comenzó a situar la privación femenina, y si quieren valorar qué aporta de nuevo el seminario *La angustia* entre los demás seminarios, se impone esa referencia. La privación se inscribe en lo real, explica Lacan, en la medida en que el objeto sobre el que recae es **simbólico**...La castración es la transposición significativa de lo que se cumple, una transposición donde interviene la ley. Es en virtud de la ley que, lo que se concibe como privación o frustración deviene, para ser precisos, la deuda. No ambiciono resumir aquí una construcción tan compleja, sólo aludo a ella, pero es suficiente para mostrar que el complejo de Edipo inspira a Lacan y constituye, en su primera enseñanza, la articulación esencial del desarrollo de la sexualidad. Articulación esencial, porque el Edipo aporta la ley y la prohibición por vía de la castración que recae sobre el falo imaginario.” (*Ibidem*, pp. 35).

⁵⁰⁰*Ibidem*, p. 36.

⁵⁰¹ Cfr. SKS 3, 271 / OO II, 293-307.

su esencia eterna. Por lo que la libertad misma es repetición.⁵⁰² Por medio de este recorrido sintético de la libertad presentada por Kierkegaard⁵⁰³, pretendemos volver a señalar y sostener que es posible trazar un recorrido al que denominamos *teoría de la subjetividad*, abordada desde los límites, en la que se propone una subjetividad frustrada, en el período 1843-1849. En este periodo el planteo del danés, que se inicia con la aparición de la personalidad como una elección en *OO*, para concluir entre *CA* y *EM* en una antropología teológica abordada desde una psicología espiritualista, presenta un giro novedoso mediante la introducción de la noción de pecado. Este viraje que produce la introducción del concepto de pecado en 1844, al planteo de la elección del sí mismo de 1843, conduce a la formulación de una teoría de la subjetividad particular, dado que para el sujeto, en tanto ser finito, delante de Dios, la constitución de su propia subjetividad nunca será plena, pues siempre dependerá de algo que la trasciende. En ese escenario, los síntomas que manifiesta el sujeto al verse delante de esta trascendencia son la angustia y la desesperación. De este modo, la autonomía del sujeto, como único agente constitutivo de la subjetividad, debe ser abandonada, una vez que se introduce la dimensión trascendente del sujeto delante de la figura de Dios.

Dado que en el periodo en el que Kierkegaard inicia su producción teórica (1843) se encuentra aún influenciado por su formación académica y por los debates intelectuales contemporáneos, particularmente en torno al Idealismo especulativo y al Romanticismo, el abordaje inicial del problema de la subjetividad parece seguir en los márgenes de las discusiones modernas que suponen la dualidad: espíritu-naturaleza,⁵⁰⁴ subjetividad-

⁵⁰²*Polemik mod Heiberg*, 66, IV B 117 / *Diarios V*, pp. 286-287.

⁵⁰³ Anotaciones en su *Diario IV B 116*, por el pseudónimo *Constantin Constantius*.

⁵⁰⁴ “La escisión entre espíritu y naturaleza, que el romanticismo alemán recoge como premisa filosófica, hunde sus raíces en la distinción entre los “conceptos de la naturaleza” y el “concepto de libertad”, reiterada en la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*. La dificultad inherente a una filosofía que, en su dimensión teórica, debe declarar la imposibilidad de un conocimiento de lo suprasensible, y que, en su dimensión práctica, lo presupone como algo pensable, refleja la situación cultural en la que se insertan tanto a la crítica kantiana como la poética romántica.” (González, D., *Estética y singularización del sufrimiento en las obras de Søren Kierkegaard*, 2008, p. 9).

objetividad, interioridad-exterioridad, y sus vinculaciones. Sin embargo, para desarrollar este tópico “moderno” en el que la subjetividad se ve ligada al problema del conocimiento, Kierkegaard se aleja de la respuesta dada por el Idealismo absoluto, y, para esto, retrocede al Idealismo crítico, cuando asume la *honestá vía kantiana*⁵⁰⁵, sobre los límites que nos impone tanto la subjetividad como la exterioridad, por él percibida en la relación entre ambas.

Una cuestión fundamental que el kantismo le aporta para iniciar su pensamiento acerca de la subjetividad, es el lugar que tiene la libertad en la constitución de la personalidad, ya que, el carácter electivo del yo será lo que fundamenta el nacimiento de la subjetividad en OO. De hecho, la presencia de Kant puede ser aún más significativa, si tomamos en cuenta que el pseudónimo ético **B**, es un Juez, un consejero, que desarrolla en su exposición epistolar, una ética de la interioridad, es decir una concepción ética centrada en el fundamento de su propia subjetividad y sus intenciones. Es por esto que el Juez Guillermo no propone a su amigo regla alguna, sino que, argumentando que **A** mantiene una relación con la exterioridad alterada por la falta de limitación de las pasiones y voliciones, que no tienen base en la propia interioridad, aconseja que éste se elija, es decir que forje su fundamento de acción ética: *una verdad para sí mismo*.⁵⁰⁶

La crítica que el existente ético dirige al existente estético en *O lo uno o lo otro* consiste básicamente en señalar por anticipado el fracaso de ese intento... En la estética de Kierkegaard, que por esa misma razón es una estética de la instantaneidad como única dimensión temporal de la experiencia artística, la distinción entre el contenido y la forma del

⁵⁰⁵ Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ética religiosa*, Barcelona, Herder, 2017, p. 41.

⁵⁰⁶ “Lo que realmente necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo saber... Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que yo haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea para mí encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir” (Cappelörn, Kierkegaard 's Journals and Notebooks, Vol. 1, p. 19, AA: 12).

fenómeno estético se articula a la ya aludida distinción entre la esfera de la naturaleza y la esfera del espíritu.⁵⁰⁷

Este consejo imperante a la constitución del sí mismo, supone hacerse de un fundamento de las máximas de acciones concretas y, por otra parte, tomar conciencia de ser un sujeto. Esta toma de conciencia del sujeto de su propia personalidad produce el nacimiento de un individuo que se relaciona con el mundo que habita de un modo auténtico y comprometido con su realidad existencial. Ser consciente de ser un sujeto implica saberse un individuo espiritual, ya que el intento por su parte de buscar su fundamento en algo que lo vincule con su exterioridad sin referencia a su yo, produce algo en su espíritu que se manifiesta como un síntoma de sufrimiento. Sin embargo, el planteo no se resuelve con la individuación del sujeto por el propio acto de su elección, sino que una vez se toma conciencia de su particularidad, el sujeto descubre que debe realizar otra actividad consciente, dado que la angustia persiste, en mayor grado, una vez que se ha asumido como un yo. Esta reiteración modal de los conceptos de “espíritu” y de “angustia” en la argumentación de Kierkegaard es lo que autoriza a integrar en un mismo planteo las referencias al sufrimiento efectuadas en sus diversos escritos. La dialéctica del sufrimiento es, de este modo, una dialéctica de la singularización, en el sentido en que “el singular” es para Kierkegaard, en última instancia, la categoría del espíritu. Las posibilidades de existencia que el espíritu ha de comprender de manera singular son, al mismo tiempo, sus propias imágenes. Pero sólo la perspectiva de la angustia puede, en la “nada” de su objeto, mostrar que las imágenes del espíritu no son las de la naturaleza sensible, sino que toda sensibilidad es sensibilidad del espíritu y en el espíritu.⁵⁰⁸ Si bien la posibilidad de la desesperación marca la superioridad de los seres humanos sobre los animales, en el sentido de que indica que son

⁵⁰⁷ González, D., *op. cit.*, p. 13.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, pp. 28-29.

esencialmente espirituales y no sólo seres físicos y psíquicos, la desesperación es dialécticamente *la enfermedad más peligrosa* que se puede tener, ya que el objeto de la misma no es realmente sobre algo, como se cree comúnmente, sino sobre uno mismo, o más precisamente, sobre la posibilidad de lo eterno en uno mismo, que no puede ser destruido.⁵⁰⁹ Así, la enfermedad de muerte que constituye la desesperación no es una enfermedad fatal en el sentido de que uno realmente muere a causa de ella, sino más bien en el sentido inverso de no poder morir: “La muerte no es aquí el último trance de la enfermedad, sino que es incesantemente lo último. Es imposible quedar curado de esta enfermedad mediante la muerte, ya que aquí la enfermedad y su tormento... y la muerte, consiste cabalmente en no poder morirse.”⁵¹⁰ La desesperación es, por tanto, una enfermedad o condición universal que todo ser humano experimenta y debe afrontar de una forma u otra, sea consciente de ello o no.⁵¹¹

Del mismo modo que los médicos dicen que probablemente no hay ningún hombre que esté del todo sano, así también podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia ante la posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo; es decir, que el hombre...va caminando con una enfermedad a cuesta, padeciendo una enfermedad del espíritu...⁵¹²

⁵⁰⁹ SKS 11, 118 / EM, 28.

⁵¹⁰ SKS 11, 136 / EM, 42.

⁵¹¹ Walsh, S., *op. cit.*, pp. 98-99.

⁵¹² SKS 11,138 / EM, 43.

Ya desde el inicio, en este salto cualitativo que el ético **B** sugiere, se supone que hay un fracaso anticipado, dado que la frustración no tarda en llegar con el nacimiento del yo, pues éste debe sostenerse, a fin de cuentas, no en el propio sujeto sino en algo trascendente. Ninguna de las dos posiciones, la estética y la ética, es estable y ninguna incluye en sí misma un medio autopulsado para trascender sus propias limitaciones. Así es que toda posibilidad estética pierde rápidamente su tensión y devuelve a sus exponentes a un estado de aburrimiento e igualmente, cada esfuerzo ético termina en la conciencia del fracaso y la culpa. Es por ello que el “momento estético” se desvanece ante la mano que se extiende para captar el placer que parecía prometer, y el ideal, en el acto de autorrealización, se pierde en la vaguedad de categorías religiosas indefinidas o vuelve a caer en otro arbitrario.⁵¹³ Es por esto que, en este instante en el que nace la subjetividad se produce algo que trasciende al sujeto, pues la libertad, convertida ahora en posibilidad, hace percibir a la consciencia la posibilidad del pecado, y con ello, se hace presente la angustia. Esto indica que, una vez asumida la personalidad, Kierkegaard propondrá algo nuevo, que lo alejará del marco teórico del Idealismo moderno para producir un quiebre en la historia del pensamiento, a tal punto de insistir en no ser considerado un filósofo. Por esto Kierkegaard mismo nos advierte que las numerosas observaciones polémicas dirigidas a la filosofía de Hegel, y más especialmente a sus teólogos daneses, “no deben inducirnos al error” de creer que sus escritos, particularmente *MF* o *PS*, son obras filosóficas, si se entiende por filosofía a cualquier sistema general de conceptos a través del cual la realidad, en su totalidad, podría estar representada. El danés nos presenta, más bien, una crítica muy consciente de tales ambiciones filosóficas. Una clara muestra de esto es que, mientras que la mayoría de los filósofos comienzan denunciando toda la tradición filosófica occidental sólo para reconstruirla en sus propios términos, *Climacus* no tiene la ambición de incorporar o asimilar los esfuerzos filosóficos anteriores a su propio

⁵¹³ Ferguson, H., *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkegaard's religious psychology*, New York, Routledge, 1995, p. 93.

punto de vista. De hecho, su punto de vista no depende de llegar a “conclusiones” especulativas o lógicas, sino más bien, su propuesta es renunciar a la metafísica, no como un dispositivo preparatorio o una pieza de auto-engrandecimiento, sino como parte de un esfuerzo serio por recuperar de la filosofía lo que por derecho pertenece a la vida⁵¹⁴, no hay que perder tiempo en dudar, sencillamente hay que comenzar. Sin embargo este comienzo, no es un asunto sencillo.⁵¹⁵

Hay hombres que dicen con cierto orgullo: “No le debo nada a nadie, yo me he formado a mí mismo”. Hay otros que afirman: “Este gran pensador fue mi maestro, considero un honor ser el discípulo y haber luchado bajo el mando de este distinguido general”. Pero qué pensarías si un hombre dijera: “Dios en el cielo es mi maestro y considero un honor ser su discípulo y que Él me haya formado”.⁵¹⁶

Es por ello que, aunque al inicio de 1843, Kierkegaard toma de Kant el modelo teórico para pensar en la libertad del sujeto para su autoconstitución, al irrumpir la dimensión divina, esa autonomía es abandonada, para pensar la subjetividad en otros términos. La introducción del concepto de angustia, como categoría intermedia, para mostrar el abordaje psicológico de lo impenetrable del carácter espiritual del sujeto, implica, para la teoría de la subjetividad que el danés propone, romper con la metodología y el abordaje dado a la subjetividad desde inicios del pensamiento moderno, produciendo un quiebre antimoderno. En lugar de las imágenes engañosas de *objeto* y *sujeto*, Kierkegaard nos presenta una serie de pseudónimos que introdujeron una versión novedosa de la *antropología cristiana* tradicional en la que la actualidad aparece como el término medio entre lo que son en efecto dos *esferas de no*

⁵¹⁴*Ibidem*, p. 98.

⁵¹⁵ IV B 8:12 / *Diario V*, 183.

⁵¹⁶ JJ: 510, III A 232 / *Diario IV*, 153.

existencia.⁵¹⁷ Para seguir el desarrollo de las esferas de la “no existencia” en los pseudónimos, de la que nos habla Ferguson es útil recurrir a una de las últimas formulaciones de la actualidad como la “individualidad” proporcionada por Anti-Climacus en *EM*. El pseudónimo describe el yo como una síntesis de tiempo y eternidad, finito e infinito, necesidad y posibilidad, rechazando todas las formas de dualismo, en las que “mente” y “cuerpo” deben permanecer herméticamente cerrados entre sí, en favor de un esquema “cuerpo-alma-espíritu” más flexible y realista.⁵¹⁸

Al hablar de las *autonomías descentradas*, Axel Honneth⁵¹⁹ expone que fueron dos los movimientos del siglo XX que condujeron a la crisis del concepto clásico del sujeto. El primero, que el filósofo de Frankfurt señala, es la crítica a la subjetividad de la psicología de Freud, la cual al demostrar la existencia de fuerzas motrices y motivos de la acción individual sustraídos de la conciencia e inconscientes, comprobó que el sujeto no puede ser transparente para sí mismo. El segundo movimiento que Honneth marca, es el que producen los análisis tardíos de Wittgenstein y Saussure, realizando una crítica al sujeto en términos de la filosofía del lenguaje, al comprobar que el discurso individual depende de un sistema de significados, poniendo en duda que pueda haber una constitución individual de sentido, negando así la idea de autonomía en términos de la autoría del sujeto.⁵²⁰ En este sentido, la *actualidad* de Kierkegaard, su voz, dio cuenta de una vez, en un solo movimiento, lo que ambos movimientos, enunciados por Honneth, demuestran.

...tanto el inconsciente como el lenguaje designan poderes o fuerzas que actúan en cualquier ejercicio del actuar individual sin que el sujeto jamás pueda controlarlos o siquiera comprender por completo... ya no es posible

⁵¹⁷ Ferguson, H., *op. cit.*, p. 93.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁵¹⁹ Cfr. Honneth, A., *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

⁵²⁰ *Ibidem*, pp. 275-276.

comprender al sujeto humano ni como un ser totalmente transparente a sí mismo ni como dueño de sí mismo...⁵²¹

Sobra decir que esta exploración hermenéutica del sí mismo no nació con Freud. Kierkegaard, consideró que la auténtica filosofía se resume en la exigencia socrática de un continuo examen de sí mismo conducido a través del diálogo interior. Pero entonces, ¿cuál es la novedad de Freud? A nuestro juicio, la innovación del psicólogo vienés consiste en insistir en que este autoexamen debe asumir una función terapéutica, el cual, no obstante, fue anticipado por Kierkegaard quien también planteó la relación vital con uno mismo como una auto-relación terapéutica.⁵²² Su teoría de la subjetividad limitada, *descentrada* diría Honneth, da cuenta un siglo antes de esta imposibilidad de unidad del yo. Su aporte, el del filósofo de Copenhague, se encuentra en el ámbito de la individuación y siempre debe ser representado por medio de una personalidad, mientras que, la sensualidad, al ser una forma de abstracción sólo puede discutirse sistemáticamente. Tan pronto como se “expresa” en palabras, pierde su verdadera calidad de sensualidad y con demasiada facilidad “desaparece” en alguna otra forma abstracta. Esta dificultad, sin embargo, no es fundamentalmente diferente de la incrustada en cualquier discurso sobre algo “distinto” de las reglas del discurso mismo. Las palabras están igualmente alejadas de todas las “formas ideales” que el filósofo, cómo figura caricaturesca, busca representar a través de ellas, ya que sólo son signos de otra realidad de la que quedan para siempre divorciadas. Las palabras son parte de nuestra experiencia y se aferran a la actualidad por su propia naturaleza. Sin embargo, hemos llegado a imaginar que, tal como las usa el filósofo al menos, no representan simplemente, sino que en realidad son formas eternas y abstractas de la razón. Kierkegaard es muy consciente de esta dificultad y su

⁵²¹*Ibidem*, pp. 276-277.

⁵²² Rodríguez, P., “Kierkegaard y Freud: enfermedad, terapéutica y cura” en *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea Brasília*, no 2, año1, pp. 50-75, 2013., p. 57.

modo de presentación, siempre sensible al carácter interno del mundo que espera representar, el lenguaje se vuelve comprimido, denso y oscuro.⁵²³

La relación con la nueva realidad que la fe descubre exige al sujeto un tipo de comunicación que supere a la comunicación inmediata, para ubicar al pensador subjetivo religioso en una nueva relación a la que Kierkegaard denomina la doble naturaleza de la existencia. La doble reflexión del pensador subjetivo implica la apropiación por su parte de su devenir sujeto, omitiendo el resultado. La diferencia del pensador objetivo y el subjetivo se expresa bajo la forma de la comunicación, ya que el pensador subjetivo debe estar atento a la implicación de la verdad en su propia existencia, es decir, para comunicar una verdad se debe existir en ella.⁵²⁴ Sin embargo, una vez que la subjetividad nazca, será necesario abandonar el inicio kantiano para dar respuesta a estas consecuencias que trae la introducción del factor trascendente del espíritu que representa el pecado, desde una visión nueva. Será preciso, para Kierkegaard, abandonar la autonomía para desarrollar una teoría de la subjetividad limitada por la heteronomía que introduce lo divino. En esta innovación kierkegaardiana para pensar el problema de la subjetividad y la relación con el mundo convergen diversas explicaciones que dan a su teoría un contenido altamente complejo. Kierkegaard observa que la palabra angustia (*Angst*) ha sido hasta ahora territorio abierto. Por eso intentará prescribir un significado definido o, mejor aún, afirmarlo en su significado definitivo.⁵²⁵ Definida con más precisión, entonces, la angustia es “una antipatía simpatética y una simpatía antipoética. Se ve fácilmente, a mi juicio, que ésta es una determinación psicológica...”⁵²⁶ que se relaciona ambiguamente con el miedo en el sentido de que uno desea lo que teme y teme lo que

⁵²³ Ferguson, H., *op. cit.*, p. 95.

⁵²⁴ Jarauta, F., *op. cit.*, p. 96.

⁵²⁵ JP I. 98.

⁵²⁶ SKS 348, P 160.

desea.⁵²⁷ El sentimiento simultáneo de atracción y repulsión hacia la posibilidad de la libertad es una experiencia común en la vida humana.⁵²⁸

En el *Seminario X* (1962-1963), Lacan indica que “la angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar (-?) del A del objeto del deseo”,⁵²⁹ ese *algo*, indica, *puede* ser cualquier cosa. El objeto A no es fin, meta del deseo, sino su causa. Es causa del deseo en tanto que el deseo es en sí mismo algo no efectivo, una especie de efecto basado y constituido en la función de la falta, que sólo aparece como efecto allí donde se sitúa la noción de causa, o sea, sólo en el plano de la cadena significante, a la que el deseo le aporta aquella coherencia mediante la cual el sujeto se constituye esencialmente como metonimia.⁵³⁰ Entendida de esta forma, la angustia que se presenta en *OO* en 1843, estaría relacionada a la intención por parte del sujeto de hacerse a sí mismo en relación con el objeto de su deseo en lo externo. De este modo el malestar se manifiesta de modo tan profundo, que sabemos, porque el ético nos lo dice, que el esteta es un desesperado. Sin embargo, en el pasaje de la esfera estética a la ética, por medio de la elección de la personalidad que sugiere este paso del no ser al ser, no se encuentra la cura a la angustia, sino que, por el contrario, es a partir de allí, que puede verse la cadena de medios por los cuales el sujeto intenta dar coherencia a la constitución de su yo, por medio de actos fallidos, en los que persiguiendo el deseo de hacerse o no, con su propia personalidad, fracasa.

⁵²⁷SKS 348, P 160. / JP I. 94.

⁵²⁸ La angustia, por contraste con el miedo, se refiere a algo indeterminado, a la posibilidad antes de la posibilidad como realidad de la libertad que se presenta... si el espíritu se plenifica y se realiza sólo por el salto cualitativo que da en medio de la ambigüedad de la angustia, y este salto es la consumación de una posibilidad... (Sourigues, S., “*El objeto de la angustia. Referencias kierkegaardianas en la construcción del objeto A.*”, en: *VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015. pp. 607-611, p. 609).

⁵²⁹ Lacan, *Seminario X*, 1962-63, p. 52.

⁵³⁰*Ibidem*, p. 341.

La angustia, por contraste con el miedo, se refiere a algo indeterminado, a la posibilidad antes de la posibilidad como realidad de la libertad que se presenta. Esta definición de la angustia la interpretamos del siguiente modo: si el espíritu se plenifica y se realiza como tal sólo por el salto cualitativo que da en medio de la ambigüedad de la angustia, y este salto es la consumación de una posibilidad, el estatuto del espíritu que precede al salto es el de una protoposibilidad. Dicho de otro modo, al comienzo, el espíritu sólo se presenta como una protoposibilidad frente a la posibilidad de su consumación, lo cual constituye la realidad de la libertad que es la angustia.⁵³¹

La angustia, como deseo ante la posibilidad de querer ser un yo, o no querer serlo en absoluto, anticipa la intensificación que se mostrará en la desesperación. Por lo cual en el caso de la desesperación debemos esforzarnos por comprender mejor el uso que hace Kierkegaard del término *fortvivlelse*, analizar el concepto *tvivl*. Como sus traducciones al inglés y al alemán (*doubt*, *Zweifel*) el término está etimológicamente relacionado con el número dos. Solo como en inglés, hay una conexión etimológica entre duda (*doubt*) y doble (*double*), y en alemán hay una conexión entre *Zweifel* y *zwei*, existe una conexión entre el *tvivl* danés y el concepto “dos”, aunque no es tan obvio tanto en danés como en inglés o alemán. Con esta pista, podemos ver que una duda es una diferencia entre dos cosas, específicamente entre lo que uno sostiene cognitivamente y lo que se le pide a uno que sostenga. Por lo tanto, en el lenguaje ordinario decimos “lo dudo”, para expresar que hay una brecha entre los dos. Con el concepto *fortvivlelse*, esto se convierte en una duda de la personalidad. La duplicación, la brecha entre dos, es una brecha dentro de uno mismo. Por lo tanto, Kierkegaard puede usar el término *fortvivlelse* para significar lo mismo que normalmente podríamos decir con la palabra

⁵³¹ Sourigues, S., *op. cit.*, p. 609.

inglesa “*despair*”.⁵³² De este modo, el mismo concepto nos muestra la duplicación o carencia de unicidad del yo, que por definición es una vacilación en la personalidad.

Será en el periodo de 1844 a 1849, que Kierkegaard mostrará cómo se irá manifestando en el sujeto el corrimiento de su deseo de ser, que en última instancia será llevado únicamente por la falta. Hay deseo de ser un yo, porque siempre está la falta, es por eso que la angustia se presenta ante la nada, su objeto. La noción de angustia y de desesperación, muestran el fracaso de la subjetividad en tanto imposibilidad de volverse concreta sin la redención por parte del hombre ante un poder que lo trasciende. Aquí cobra sentido el concepto de libertad como repetición que la segunda ética, que presupone a la dogmática, ofrece. La libertad estética está determinada como deseo, algo que está en el deseo, es decir hay un objeto de deseo múltiple, sin embargo ese deseo es desesperación, en tanto el objeto de deseo no se corresponde con un sujeto que desea. De aquí se desprende que lo que importaba a Haufniensis, cuando criticaba la noción de libertad del *liberum arbitrium* en CA, era sustituir la función de la libertad indiferente por el concepto de angustia, en tanto que categoría intermedia entre inocencia y pecado. La hipótesis de un *liberum arbitrium* como instancia responsable del origen del pecado se hace irrelevante, ya que visto como una libertad indiferente, éste se apoya en una abstracción de la situación concreta del hombre, que de ninguna manera está caracterizada por la indiferencia, sino, precisamente, por la tendencia al pecado.

Kierkegaard creía poder mostrar que la angustia es la determinación psicológica intermedia entre la inocencia y el pecado, porque es en ella donde se produce ese *vértigo de la libertad* a partir de que el hombre cae en su falsa subjetividad.⁵³³ Ante la situación concreta del existente, asumido como un desesperado, se presenta un problema irresoluble, ya que la desesperación sólo puede salvarse en el seno del cristianismo. Este lugar privilegiado del

⁵³² Beabout, G., *op. cit.*, p. 72.

⁵³³ Pannenberg, W., *op. cit.*, p. 127.

cristianismo para la salvación se debe a que el cristiano tiene la ventaja de saberse espíritu, y por ello comprende que debe asumir su tarea. En el instante en el que transcurre su existencia el sujeto debe asumirse en su libertad, para volverse consciente de ser un sí mismo y, al mismo tiempo, tomar conciencia de que la instancia última de fundamentación de su yo, no se encuentra en sí mismo sino en su relación con el poder divino que lo ha creado. En este sentido, la existencia toma características sumamente desgarradoras, en las que el sujeto intenta hacerse con criterios de verdad que impacten a su interioridad pero, que al mismo tiempo, tengan relación con lo universal del género humano. Con la aparición de la subjetividad, en la esfera de lo ético, el deseo se desplaza a la posibilidad, por ello la angustia tiene su objeto en la nada, y el sujeto, tiene su realidad en la trascendencia.

Su abordaje supone desarrollar una teoría sobre la subjetividad desde una perspectiva psicológica espiritualista que culminará en el planteo de una antropológica teológica, la cual intenta dar respuesta al problema de la accesibilidad del yo, entendiendo que la subjetividad nunca estará clausurada, completa o unificada, sino que está en continuo devenir. En claro rechazo a la respuesta dada por los pensadores del Idealismo especulativo, todo devenir se realiza con la libertad, no por necesidad; nada deviene en virtud de una razón necesaria, sino de una causa libre.⁵³⁴ El devenir subjetivo no es el avance progresivo de estadio en estadio, sino que es un movimiento hecho desde dentro de la posibilidad misma, como una vuelta al ser, a lo necesario y fundamental en la aceptación de la libertad delante Dios.⁵³⁵ La única realidad que hay para un existente es su propia realidad ética, no siendo la subjetividad real aquella cognitiva ya que con el saber el hombre se halla en medio de la posibilidad. Afirmar

⁵³⁴ De este modo, no es sorprendente que la propuesta de Hegel resultara tan inconcebible para Kierkegaard, ya que algo que le parece tan íntimamente imposible, es explicado por el alemán, como un momento más del sistema de la ciencia. El hegelianismo, según lo entiende el danés, se desentiende del problema de la subjetividad, con un simple movimiento racional, que, a fin de cuentas, no termina por explicar nada. En sus términos, el abordaje de la interioridad del existente que propone el pensamiento especulativo pretende abarcar todos los aspectos que constituyen, volviendo a la subjetividad en una cosa abaricable, cuantificable y culminada.

⁵³⁵ Jarauta, F., *op. cit.*, pp. 42-43.

que la subjetividad ética es la única realidad para el sujeto, es lo mismo que afirmar que la realidad del sujeto ético es superior a toda realidad concreta. Esto se debe a que en la ética se constituye la interioridad, por lo cual en ella se funda la realidad subjetiva del yo. La realidad para el ético es superior a la posibilidad, es decir, la realidad como devenir de la posibilidad que es la libertad de la existencia. El paso de la posibilidad a la realidad tiene lugar en la dialéctica de la existencia, preocupada infinitamente por su propio devenir. Es este interés que nace de la pasión del existente lo que prueba que para el existente la subjetividad es la verdad y la realidad.⁵³⁶ La angustia es, ante todo, un presentimiento de peso.

Ya en 1839, Kierkegaard había confiado a su *Diario* que toda existencia lo angustiaba y en otra entrada anterior incluso habla, como lo había hecho Pascal, de la “angustia por la posibilidad de estar solo en el mundo, olvidado por Dios”. Pero mientras que tales sentimientos de aislamiento y soledad interior son, sin duda, un lugar común y tienen un significado especial para la experiencia de la vida moderna que se basa en una infinitización “anticósmica” del espacio y el tiempo, Haufniensis, cuando escribió *CA*, vio en el fenómeno del “miedo infundado” algo universal e ineludiblemente presente en la experiencia humana.⁵³⁷ Tanto la posibilidad (libertad) como la necesidad (limitaciones) son “igualmente esenciales” para convertirse en un yo, pero si uno se pierde en la posibilidad, creyendo que todo es posible sin tener que someterse a ninguna limitación o restricción sobre sí mismo, entonces uno se encuentra en la posibilidad de la posibilidad, inmerso en la desesperación, la mala infinitización y la falta de actualidad.⁵³⁸ Esta forma de desesperación es común, ya que a menudo alienta a las personas a pensar que pueden llegar a ser y hacer lo que deseen, independientemente de sus condiciones y antecedentes personales, étnicos, culturales, sociales y económicos. Como se señaló en el capítulo anterior, Kierkegaard asocia particularmente la

⁵³⁶*Ibidem.*, pp. 131-132.

⁵³⁷ Ferguson, H., *op. cit.*, p. 105.

⁵³⁸ SKS 11, 146 / EM, 51.

ilusión de que todo es posible con el Romanticismo alemán de principios del siglo XIX, que es severamente criticado en su disertación académica por su actitud negativa hacia la actualidad en la afirmación de una libertad ilimitada de la imaginación humana para crear el yo experimentando con una multiplicidad de posibilidades poéticas.

Si la angustia es la precursora psicológica y la consecuencia de la libertad en el espíritu de un ser humano, la desesperación es la expresión psicológica de la disparidad o la mala comprensión en la relación del ser humano consigo mismo como espíritu. Al igual que Haufniensis, *Anti-Climacus* se dedica al análisis psicológico, pero mientras que el pseudónimo de *CA* no pretende ser nada más que un psicólogo cuyo análisis de la angustia es sólo preliminar y auxiliar de la dogmática, *Anti-Climacus* no sólo es un diagnosticador psicológico sino también un cristiano. De hecho, el pseudónimo de *EM* es un cristiano “en un nivel extraordinariamente alto” lo que lo califica para escribir sobre conceptos cristianos con autoridad, y lo que escribe está destinado a la edificación personal del lector. *Anti-Climacus* habla así como un psicólogo cristiano y médico de cabecera que diagnostica la desesperación como una enfermedad del espíritu humano que sólo puede curarse mediante la fe o una relación adecuada con Dios.

Quando se considera a los individuos en virtud de su libertad, lo cual es del todo correcto cuando uno se presenta como un psicólogo que cuenta con categorías religiosas bajo la manga, en cuanto uno, al igual que el psicólogo, aleja su mirada de todas esas grandiosas discusiones acerca del cielo... y las vuelve hacia las cosas menores... hacia los individuos, ¿cuál será la importancia de la repetición en el reino del espíritu, dado que cada individuo, por el hecho de ser un individuo, está determinado también como espíritu, y su espíritu posee una historia?⁵³⁹

⁵³⁹ IV B 111 / *Diario V*, 272.

Así, aunque la desesperación es ampliamente reconocida como una enfermedad psicológica que aflige a muchas personas, para Anti-Climacus, la desesperación no es lo que habitualmente pensamos que es. Muchas personas están desesperadas y no son conscientes de ello, y las que están conscientes de estar desesperadas generalmente tienen una comprensión muy superficial de lo que realmente es la desesperación. Piensan, por lo tanto, que están desesperados por alguna decepción o pérdida externa, mientras que en realidad están desesperados por sí mismos. Porque, como lo ve Anti-Climacus, la desesperación es una enfermedad del espíritu humano o del yo.⁵⁴⁰ Estrictamente hablando, en términos de Anti-Climacus, el yo “no existe realmente”, sino que “es simplemente aquello que debería llegar a existir”, y en la medida en que “no se convierte en sí mismo, no es él mismo; pero no ser él mismo es precisamente desesperación.”⁵⁴¹ Estar desesperado, es decir, tener una relación errónea con uno mismo, es la ruina. De esta forma, la relación entre la posibilidad y la actualidad de la desesperación son diferentes de la posibilidad y la actualidad de la mayoría de las cosas. Ya que, la desesperación es el mal uso de la posibilidad, para ser libre, un humano debe tener el poder de “ser capaz”. La libertad, que implica la capacidad de imaginar posibilidades futuras y elegir entre ellas, es la marca de la superioridad del ser humano sobre el animal. Sin embargo, la desesperación es un uso indebido de la libertad. Por tanto, actualizar la posibilidad de la desesperación no es una excelencia, sino un fracaso.⁵⁴² Anti-Climacus afirma que todo el mundo está característicamente decidido a convertirse en él mismo⁵⁴³, es por esto que esta afirmación antropológica debe probarse examinando la propia estructura del ser humano. De modo que sugiera que sería inútil tratar de evitar que uno mismo se convierta en un yo, sea lo que sea que “sí mismo” signifique en esta afirmación. De

⁵⁴⁰ Walsh, S., *op. cit.*, pp. 96-97.

⁵⁴¹ SKS 11, 146 / EM, 51

⁵⁴² Beabout, G., *op. cit.*, p. 95.

⁵⁴³ Cfr. SKS 11 146 / EM, 51.

esto se podría suponer que la noción general de desesperación a la que apela Kierkegaard es una que implica la “vanidad” de intentar hacer algo. Entonces estaría afirmando que la desesperación está tratando de evitar algo, a saber, ser o convertirse en uno mismo, cuando ya sea en el fondo o de manera bastante consciente sabemos que esto es imposible.⁵⁴⁴ Sobre este punto Hannay señala que pueden ser dos las alternativas que se presentan ante el yo desesperado. En cierto sentido, la desesperación o hacer algo desesperadamente, es saber o sospechar que uno es impotente para lograr algún objetivo preciado, pero continuando, contra todo pronóstico o toda razón, para intentar lograr eso.

El nadador que se ahoga se agarra “desesperadamente” a la cuerda porque sabe que ella es demasiado corta, o que incluso si pudiera ésta podría sostenerlo, carece de la fuerza para aguantar... se podría decir que este ejemplo se contrasta con decir que si, todavía se agarró a la cuerda “desesperadamente”, implica que sabe, que podría tener éxito. ...se podría decir que, la idea de que todas las posibilidades (relevantes) que tiene el sujeto, por el contrario se agotan, pero en lugar de la parálisis a que se refiere nuestro párrafo inicial, aquí tenemos una actividad “desesperante”.⁵⁴⁵

En otra dirección muy diferente y opuesta, “desesperar” podría ser actuar de acuerdo con los hechos, es decir, reconocer de antemano el fracaso y renunciar al intento porque la meta es imposible. Desesperar, en este sentido, es abandonar el proyecto de lograr el bien porque uno se encuentra impotente para lograrlo. A diferencia del ejemplo anterior del nadador, dado por Hannay⁵⁴⁶, la actividad aquí, o mejor dicho cese de actividad, parece adecuarse y ser apropiada a los hechos. Pero debemos tener cuidado. Es posible que no

⁵⁴⁴ Hannay, A., *op. cit.*, p. 330.

⁵⁴⁵ *Idem.*

⁵⁴⁶ *Idem.*

tengamos debidamente en cuenta la “astucia y sofismas” que se esconden detrás de nuestras creencias. ¿Podría ser el caso de “encontrar” en la propia impotencia una estrategia conveniente que nos absuelva de la responsabilidad de no tener que hacer más esfuerzos?⁵⁴⁷ Anti-Climacus dice que, dado que la desesperación es una enfermedad del yo, puede tomar tres formas. Cuando el pseudónimo procede a ofrecer una fórmula algebraica para la yo, debemos advertir que en realidad está ofreciendo tres diferentes *fórmulas estructurales del yo*; esto está relacionado con el hecho de que el yo puede tomar tres formas, podríamos encontrar un ejemplo de estas *formas* en las tres esferas de la existencia.⁵⁴⁸ Podemos ver que en la descripción de Anti-Climacus, la desesperación, en sus tres formas son una intención o voluntad, siempre vana, en lo que se refiere a ser uno mismo. Repetimos el mantra que ante Dios siempre estarás en error, siempre te equivocarás, siempre, que no te rindas a su magnificencia, perderás.

Podemos concebir la subjetividad kierkegaardiana como una subjetividad de la frustración, del sufrimiento que supone estar siempre inconclusos delante de Dios, ya que no puede hablarse de una subjetividad de una vez por todas. La desesperación, entonces, es el fracaso del yo para convertirse en sí mismo, lo que se debe a una disparidad en la relación consigo mismo como síntesis de los factores que lo componen. Sin embargo, antes de examinar la naturaleza precisa de esta disparidad, debemos señalar que para Anti-Climacus el yo es la relación consigo mismo y al mismo tiempo, una relación que se relaciona con ese poder que lo establece.⁵⁴⁹ Esto significa que uno puede convertirse en uno mismo sólo a través de una relación con Dios, quien define lo que significa ser un yo humano y hace posible que uno se convierta en ese yo. En este punto, los existencialistas no teístas, que por

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 332.

⁵⁴⁸ “En aras de la claridad, dividiré estas tres fórmulas estructurales del yo, aunque teniendo en cuenta que esta división es simplemente una herramienta hermenéutica para comprender el texto...” (Beabout, G., *op. cit.*, p. 85).

⁵⁴⁹ SKS 11, 146 / EM, 33.

lo demás están profundamente en deuda con el análisis de Kierkegaard de la situación humana, se separan de él en la afirmación de la libertad autónoma del yo humano para definirse y convertirse en sí mismo.

Según Anti-Climacus, la desesperación significa no sólo una disparidad en la relación de uno con uno mismo, sino también en la relación de uno con Dios. En última instancia, toda la desesperación se remonta a esta última disparidad y se resuelve en ella. La comprensión de la desesperación en un contexto teológico es, por tanto, fundamental, no meramente periférica, para el análisis del pseudónimo. Esto se aclara de inmediato en su caracterización inicial de la desesperación, que se manifiesta en dos formas básicas: desesperadamente no querer ser uno mismo y desesperadamente querer ser uno mismo. De las dos, la primera forma de desesperación constituye la fórmula de toda desesperación en la medida en que la segunda forma se remonta a ella. Sin embargo, toda desesperación puede resolverse, en última instancia, en la segunda forma de desesperación, que es la expresión de la disparidad en la relación del yo con Dios, es decir, su falta de voluntad para admitir su completa dependencia de Dios. Por tanto, estas dos formas de desesperación se presuponen e implican una a la otra, de modo que ambas tienen que ver en última instancia con la relación del yo con lo divino y con él mismo. Además, para Anti-Climacus, la desesperación se desarraiga completamente sólo cuando al relacionarse consigo mismo y al querer ser él mismo, el yo descansa transparentemente en el poder que lo estableció, que es Dios.⁵⁵⁰Lo religioso no es más que una transición en sí misma, de modo que no puede superarse en un solo “salto”, sino que consiste en el “no momento” intersticial de la repetición misma. La transición se convierte, por así decirlo, en una “etapa” o “esfera” de la existencia por derecho propio. No tiene, por

⁵⁵⁰ Walsh, S., *op. cit.*, p. 98.

tanto, la apariencia acabada de las esferas estética o ética, sino que sigue siendo un esfuerzo continuamente no revelado.⁵⁵¹

Ya desde el mismo nacimiento de la subjetividad kierkegaardiana, se vislumbra la dificultad en la que se encuentra el hombre para hacerse con su propio yo, en tanto la desesperación se mantiene de tal modo que pareciera que el sujeto nunca puede vencerla, ni siquiera cuando el desesperado asume que su fundamento es el divino. La existencia, es al final de cuentas, el derrotero del existente sobre su padecimiento. La salida pareciera ser la redención divina, la cual al estar estrechamente ligada con la interioridad y al tratarse ésta de algo inacabado, la respuesta obvia a este dilema, se encuentra, no en el transcurso de la vida del existente, sino en el momento de la salvación, al concluir la vida del individuo. Hay en primer lugar en el existente una dialéctica de la posibilidad, que consiste en la reduplicación del pensamiento o en reconocer la negatividad, el carácter incompleto de la realidad finita cuando se encuentra separada del infinito, por lo cual su tarea es orientar su finitud hacia el infinito, tratando de realizar la posibilidad original.⁵⁵²

Para Kierkegaard la única dialéctica auténtica es la existencial, la cualitativa, y dado que existir en lo concreto es existir en la negatividad, dado que la libertad está siempre abierta a la posibilidad delante de lo absoluto, es por medio de esta doble reflexión que la apropiación de esta realidad en devenir da un sentido a la tarea para fundar una verdad, su verdad y su tarea.⁵⁵³ (1) En la dimensión psicológica la aparición de la subjetividad conlleva la aparición de la angustia. Esta manifestación sintomática que trae la libertad como posibilidad del pecado sólo puede ser abordada por la psicología, ya que no se puede acceder de modo directo a la pecaminosidad. (2) En cuanto a la concepción antropológico-teológica el límite está dado por el abandono del dualismo cuerpo alma platónico con la introducción de un

⁵⁵¹ Ferguson, H., *op, cit.*, p. 94.

⁵⁵² Jarauta, F., *op, cit.*, p. 98.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 99.

tercer elemento sintético que es el espíritu. Sin embargo, la introducción del concepto de espíritu hace que la antropología que desarrolla Anti-Climacus se concentre en el estudio del espíritu, más que en el cuerpo o el alma, mostrando que lo que define al hombre de manera universal es el padecimiento de una enfermedad espiritual: la desesperación.

Una antropología específicamente cristiana había interactuado desde el principio con variantes aristotélicas, platónicas y judaicas de cada uno de sus componentes principales. Sin embargo, para la teoría tripartita que Anti-Climacus propone, la existencia humana no es simplemente una relación entre dos tipos de realidades fundamentalmente diferentes (mente y cuerpo, o alma y cuerpo), sino que es una “relación que se relaciona consigo misma”. Este tercer término constituye una realidad fundamentalmente nueva, cuyas características no pueden deducirse simplemente de la naturaleza de los elementos reunidos en la síntesis inicial.⁵⁵⁴ De este modo, la desesperación opera como síntoma de subjetividad, una aproximación negativa al yo. El hombre es una síntesis, pero aquello que lo hace ser lo que es se encuentra en el espíritu, por lo que será en él donde se concentrará el desarrollo de su teoría. (3) La última dimensión a mencionar es la teológica, la cual es la base de todas las dimensiones previas, dado que a final de cuentas, la dimensión religiosa es introducida como el gran límite al momento de pensar en la subjetividad.

⁵⁵⁴ Ferguson, H., *op. cit.*5, pp. 96-97.

Limitaciones e imposibilidades: la frustración del yo

Ante esta situación en la que se encuentra el existente, ¿qué tipo de subjetividad se desarrolla en esta teoría? Una subjetividad que se vislumbra pero de la que no se puede dar cuenta, pues siempre está en devenir, delante de Dios, temerosa. Pues ante Dios, se haga lo que se haga uno pierde. El *Gran Otro*:⁵⁵⁵Dios, impone al sujeto un criterio absoluto e infinito, y el sujeto, al no poder cumplir con la gran expectativa, comienza a manifestar síntomas psicológicos de frustración, tales como querer o no querer ser sí mismo. Con esto en mente, el danés propone una cura que demanda una rendición, la aceptación de la renuncia. Rendirse y renunciar. En última instancia, el gran pecado de la filosofía especulativa fue elevar el ego por encima de Dios.

¿Qué es un verdadero yo?, ¿qué es lo que me hace ser yo? Si soy lo suficientemente honesto y auténtico conmigo mismo y reconozco los rasgos de mi carácter y mis limitaciones y fallas, ¿podría ganar absoluta transparencia sobre quién soy? La respuesta es negativa. Ninguna aproximación podrá reflejar con precisión el verdadero yo, en primer lugar porque la autenticidad y la honestidad no logran escapar a la ficción y al autoengaño. De manera instintiva uno se cree único y especial. Se quiere creer que uno es libre de crearse de acuerdo a sus intereses y habilidades. Se anhela decir que existe algo irreductible sobre la personalidad y el carácter, pero tan pronto se intenta definirlo, aparece una barrera.⁵⁵⁶

En este sentido la subjetividad que se muestra en esta teoría está siempre entre los límites y al mismo tiempo en desarrollo, por lo que admitir una teoría de la subjetividad en Kierkegaard supone mostrar esos límites, que hacen permanecer al individuo en secreto.

⁵⁵⁵ El Otro en tanto no es accesible, digamos, el Otro en tanto deseo, es por lo tanto imposible de simbolizar. De este modo el objeto (la nada) no deja entender lo que está en juego en la angustia.

⁵⁵⁶ Stewart, J., *op. cit.*, 2017, pp. 127-128.

Asomando, casi a la fuerza, en forma de síntomas que la individualidad manifiesta, estos límites pueden visualizarse por medio de la utilización de la psicología. La angustia abordada desde la psicología se empalma con la concepción antropológica teológica espiritual, ya que la angustia como síntoma hace posible la conciencia de que hay un espíritu presente en la clásica dualidad cuerpo y alma de la antropología filosófica. Con la asunción y conciencia del yo, irrumpe el pecado y con el tiempo, al nacer el yo, cae como un rayo la posibilidad de la muerte. En medio, el inter-esse, la existencia, es un continuo hacer, un ser que es pero que no ha llegado a ser en todas sus potencialidades, no porque no se quiera, sino porque no es posible, dado a que la constitución propia del individuo es ser ese *en medio* del ser y la nada, ser síntesis de finitud e infinitud.

Si bien, la constitución del sí mismo está dada por una elección, que el sujeto realiza en libertad, la subjetividad debe ser ganada, no definitivamente, sino como una *tarea*. Con su teoría acerca del ser sí mismo y de la libertad, Kierkegaard se aproximó mucho a la disolución de la noción trascendental de sujeto de la filosofía idealista, ya que, si el sujeto está en devenir de ser sí mismo, su libertad no puede entonces ser condición y fundamento previo de toda experiencia. Sin embargo, Kierkegaard no recorrió este camino hasta el final, sino que se quedó en las famosas afirmaciones paradójicas acerca de la subjetividad.⁵⁵⁷

El hecho de que el existente se encuentre siempre ante la posibilidad, hace de él un *aspirante*.⁵⁵⁸ La introducción de la esfera de la fe en la existencia determina el planteo de la subjetividad, ya que la dimensión religiosa proyecta nuevos horizontes de posibilidad. La fe es la pasión máxima de la subjetividad, y por tanto, el límite de la apropiación coincide con el límite de la pasión, y ésta es infinita.⁵⁵⁹ Kierkegaard mantiene a salvo esa nada que engendra la angustia de toda positivación, de la formación de una imagen unificada que la determine. El

⁵⁵⁷ Pannenberg, W., *op. cit.*, p. 125.

⁵⁵⁸ Jarauta, F., *op. cit.*, p. 109.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 111.

hecho de que mantenga esa indeterminación en suspenso es lo que resguarda a la individualidad del salto, es decir, el hecho de que el salto no sea en nombre de otra cosa más que del individuo mismo, pues de objetivarse aquel, teniendo un nombre o una imagen, eximirá al individuo de la angustia de realizarse en función de una pura posibilidad, para en cambio realizarse en virtud de esto o aquello. La angustia, en virtud de su indeterminación, queda resguardada como realidad de la libertad, como posibilidad antes de la posibilidad, tornándose el afecto por excelencia de la individuación.⁵⁶⁰

La tarea de la existencia es establecer, mantener distinciones y rechazar como inválidas las incursiones en la esfera de la actualidad, desarrollando, mediante la asimilación continua de lo que está más allá, las características específicas de la individualidad. Los saltos discontinuos de la personalidad, el crecimiento real de la individualidad, expanden la esfera de la actualidad incorporando sucesivamente más y más inexistencia en sí misma. El individuo “estético” es, pues, una criatura insustancial en la que la duda y el pavor se tocan y se entremezclan como melancolía. El individuo ético, por su parte, logra distinguir y apartar estos elementos peligrosamente enredados, abriendo un área más grande y expansiva de libertad interior. Sin embargo, el objetivo último de la individualidad, es decir, la conquista de la desesperación que se identifica con la tarea de convertirse en cristiano, implica una expansión más completa de la esfera de la existencia, alejando cada vez más la duda y la desesperación al transformar e incorporar a la experiencia las formas puras extrañas que se encuentran más allá de su zona limítrofe.⁵⁶¹

De modo que, si bien la presencia de la libertad como tópico moderno es central, al menos, en los inicios de su pensamiento, la teoría de la subjetividad que se presenta tanto en el *CA* como en la *EM*, también desarrollada en *PS*, propone fuertemente el abandono y el rechazo casi repulsivo por parte de Kierkegaard de las pretensiones modernas de encontrar

⁵⁶⁰ Sourigues, S., *op. cit.*, p. 610.

⁵⁶¹ Ferguson, H., *op. cit.*, pp. 98-99.

soluciones a partir del propio hombre. El sujeto kierkegaardiano se asume, nace con fuerza, para prontamente chocar contra la pared de la posibilidad. El cielo estrellado no es una buena señal, las muchas posibilidades implican un horizonte de angustia. La posibilidad trae el pecado, un pecado que se produce delante de Dios, ese Dios ante el cual debemos rendirnos como culpables, frente a Dios estoy siempre en el error.⁵⁶² Según Anti-Climacus, así como todo es posible para Dios, hay demasiada imposibilidad para los seres finitos, ya que cada individuo está sujeto a limitaciones personales y sociales y es esencialmente definido como un yo por Dios. Sin embargo, si falta posibilidad en la vida de una persona, si desde una perspectiva meramente humana parece no haber esperanza y es seguro un colapso o caída personal, entonces la disparidad toma la forma de desesperación por necesidad.⁵⁶³

La delineación psicológica de las formas de desesperación anteriores es preliminar al objetivo final de Anti-Climacus, que es proporcionar un análisis teológico de la desesperación como pecado para la edificación del individuo en particular. Aunque la desesperación se identifica desde el principio como una disparidad no sólo en la relación de uno con uno mismo sino también con Dios, esta última disparidad no sale a la luz hasta la segunda parte de *EM*, donde el pecado se asocia con la intensificación de los dos formas de desesperación consciente (desesperación en la debilidad y desesperación en el desafío) en virtud de ser consciente de existir ante Dios o con la concepción de Dios.⁵⁶⁴ Con esta calificación la deliberación toma dialécticamente un nuevo rumbo. Las gradaciones anteriores en la conciencia del yo presuponen una concepción meramente humana del yo, cuyo criterio para lo que significa ser un yo es el ser humano mismo. Al tomar conciencia de existir ante Dios, el yo adquiere “una nueva cualidad y calificación” como yo teológico o yo infinito en el sentido de que adquiere una realidad infinita al tener a Dios como su medida cualitativa y su meta

⁵⁶² SKS 3, 329 / OO II, 313.

⁵⁶³ Walsh, S., *op. cit.*, p. 100.

⁵⁶⁴ SKS 11, 169 / EM, 77.

ética. Cuanto mayor es la concepción de Dios que uno tiene, más yo hay, y cuanto más yo hay, mayor es la concepción de Dios. Pero cuanto mayor es la concepción de uno mismo y de Dios, la desesperación se intensifica como resultado de no llegar a ser el yo infinito de uno ante Dios. Ante Dios, por lo tanto, la desesperación se define como el pecado o la desobediencia voluntaria a Dios, que se aplica a todas las formas de pecado.

El *CA* al igual que *EM*, obras que están estrechamente relacionadas en términos de contenido, tienen una forma didáctica más que narrativa. Esto no se debe a que Kierkegaard crea que puede abordar las cuestiones que plantea aquí de una manera más clara o más “lógica” que en el caso de las principales obras “estéticas”, sino, más bien, porque comienza aquí con la sensualidad más que con la actualidad. Posteriormente, cuando abordó la relación entre existencia e idealidad desde el lado, por así decirlo, de la idealidad, volvió a adoptar una forma filosófica de discurso más convencional. El reino de la actualidad es el ámbito de la individuación y siempre debe ser representado por medio de una personalidad. Kierkegaard es muy consciente de la dificultad y su modo de presentación, siempre sensible al carácter interno del mundo que espera representar, se vuelve comprimido, denso y oscuro (donde en sus obras más filosóficas se vuelve expansivo, aéreo y lúcido, y en sus descripciones de la existencia, personales, ambiguas y contradictorias).⁵⁶⁵ Escribe en julio de 1840 esta extensa y “visionaria” interpretación sobre el lenguaje, que muestra, hasta qué punto se muestra la imposibilidad, como en la histórica torre de Babel, de acceder por medios directos a lo que constituye por derecho propio el terreno de lo inaccesible, mostrando al mismo tiempo una preocupación que, lo ubica como precursor de la filosofía del lenguaje.

Es cierto eso de que los filósofos no tiene presuposiciones, debería también haber una explicación acerca del lenguaje y todo su significado y vínculo con la especulación, pues ahí la especulación tiene un medio que no se ha

⁵⁶⁵ Ferguson, H., *op. cit.*, p. 95.

proporcionado ella misma, y así como para la especulación el eterno secreto de la consciencia es que ahí resida la unidad entre la categoría de la naturaleza y la categoría de la libertad, lo mismo sucede con el lenguaje: por un lado es lo originariamente dado y, por otro, es algo que se desarrolla libremente. Justo como el individuo jamás puede llegar a ser independiente de forma absoluta por mucho que se desarrolle libremente, pues, por el contrario, la libertad consiste en apropiarse con libertad de aquello que está dado y, por consiguiente, en llegar a ser, por medio de la libertad, absolutamente dependiente, de igual forma ocurre también con el lenguaje, y en ocasiones nos encontramos con esa propensión mal dirigida a no tomar el lenguaje como algo dado que uno se apropia libremente, sino como algo que uno se da así mismo...⁵⁶⁶

La relación con la nueva realidad que la fe descubre exige al sujeto un tipo de comunicación que supere la comunicación inmediata, para ubicar al pensador subjetivo religioso en una nueva relación a la que Kierkegaard denomina *la doble naturaleza de la existencia*. La doble reflexión del pensador subjetivo implica la apropiación de su devenir sujeto, omitiendo el resultado. La diferencia entre el pensador objetivo y el subjetivo se expresa bajo la forma de la comunicación, ya que el pensador subjetivo debe estar atento a la implicación de la verdad en su propia existencia, pues para comunicar una verdad se debe existir en ella.⁵⁶⁷ El pecado supone un problema epistemológico. La ciencia moderna ha intentado explicar el pecado como egoísmo, sin embargo lo egoísta no puede ser pensado desde lo universal ya que afecta sólo al individuo singular y sólo éste sabe lo que significa el egoísmo para su yo. El ego hace referencia al individuo, por lo tanto consiste en que lo universal sea puesto como lo individual. De allí que solamente pueda hablarse de lo egoísta si

⁵⁶⁶Blade af en aeldre journal. Papir 264:11; III A 11/ Diario IV, 64.

⁵⁶⁷Jarauta, F., *op. cit.*, p. 96.

está dado el concepto de individuo en primer lugar. Dado que ninguna ciencia puede explicar la individualidad, ni el egoísmo ni la sexualidad puede explicar el pecado, ya que ninguna ciencia puede explicar la interioridad. Por lo tanto, sólo el hombre que tenga consciencia de ser un sí mismo sabe lo que ninguna ciencia sabe. Es por esto que se necesita de una ciencia nueva, la psicología, que a través del abordaje de los límites de las manifestaciones espirituales puede dar cuenta de aquello que es la individualidad, pero que ninguna ciencia ha podido demostrar.

Si el “autoconocimiento” sólo puede ser abordado por medio de los límites que expresa, y el propio existente tiene como tarea hacerse con un yo que está siempre en devenir, se presenta otro problema, y es el de la comunicación. El autoconocimiento, en tanto equivalente al conocimiento de Dios, en la medida en que se supone que uno tiene un conocimiento innato y una unidad esencial con lo divino, tiene algo de *comunicable*. Así como el maestro es sólo una ocasión para “hacer recordar” la verdad en uno mismo, la existencia en el tiempo es sólo una ocasión para llegar a conocer la verdad, ya que se presume que se la posee desde toda la eternidad.⁵⁶⁸ En *PS*, Climacus cree que es posible pensar en tales cosas y comunicar el pensamiento de uno a los demás. Sin embargo, para que se produzca una comunicación genuina y se logre una comprensión verdadera, el receptor de la comunicación debe ser capaz de hacer más que captar lo que el comunicador dice de una manera abstracta. El receptor debe de alguna manera pensar en el significado de lo que se dice concretamente en relación con su propia vida. En este caso, el esfuerzo que el comunicador ha realizado para alcanzar esta comprensión no puede transmitirse directa o inmediatamente como un “resultado”, sino que el “camino” que ha seguido el comunicador para alcanzar la comprensión debe ser duplicado por el receptor, y para ello se requiere de la “doble reflexión”⁵⁶⁹ Una comprensión subjetiva genuina requiere que una persona primero

⁵⁶⁸ Walsh, S., *op. cit.*, pp. 113-114.

capte los conceptos relevantes (primera reflexión), pero luego continúe y piense en lo que significa aplicar esos conceptos a la propia vida de la persona (segunda reflexión).⁵⁷⁰ Climacus afirma que la *comunicación objetiva*, la comunicación que no requiere esta *segunda reflexión*, puede conducir sólo a una “comprensión de memoria”. La crítica de Kierkegaard a la “cristiandad” proviene en parte de este punto, ya que muchos de los daneses de su época tenían un conocimiento verbal de la fe. Sabían lo que se supone que debían saber acerca de cómo se debe vivir la vida como cristiano, pero no comprendían qué es ser un cristiano. Del mismo modo sucede con el existente que no puede entender quién es, sin implicarse en comprender qué es su interioridad. Por esto, la comunicación que incide esencialmente en la existencia humana debe ser indirecta porque la “segunda reflexión” que debe hacerse requiere una especie de participación activa y apropiación por parte de quien recibe la comunicación, y esto significa que la comunicación directa no tiene valor, al menos para comunicar mediante palabras lo que la interioridad del existente es.⁵⁷¹

Aparece aquí la cuestión del *silencio* como imposibilidad de manifestar en palabras el *secreto* que la interioridad representa. Un ejemplo paradigmático es la figura del padre de la fe. Este silencio no es un mero “callar”, sino un “no poder hablar”. Esta distinción permite considerar la diferencia existente entre el “silencio” de la esfera estética y aquél propio de la “paradoja de la fe”. Cuando los individuos no están satisfechos con volverse hacia adentro, sino que, en una relación de reflexión buscan lo externo y a los otros, aparece la charla, pero cuando esta pasa, emerge el silencio. La charla teme al silencio, ya que esto hace evidente el vacío. El silencio es la interioridad, es por esto que el que sabe callar sabe, por lo tanto, hablar.⁵⁷²

⁵⁶⁹ SKS 11, 170 / EM, 77.

⁵⁷⁰ Evans, S., *op. cit.*, p. 30.

⁵⁷¹ *Ibidem.*, p. 31.

⁵⁷² “La habladería gana en extensión: habla sobre todas las cosas y continúa incesantemente... todos hablan acerca de lo mismo... Cuando el gran acontecimiento ha pasado, cuando emerge el silencio, todavía hay algo

Pese al rigor con el cual la ética requiere de este modo la manifestación, no puede negarse, sin embargo, que el secreto y el silencio no confieren al hombre una grandeza real, y precisamente porque son determinaciones de la vida interior... La estética autorizaba e incluso exigía del individuo el silencio cuando, callándose, podía salvar a alguien. Esto demuestra ya en demasía que Abraham no está en el dominio estético... Abraham calla... pero él no puede hablar; en esta imposibilidad residen la angustia y la miseria... Él no puede hablar pues no puede dar la explicación definitiva (de suerte que sea inteligible) según la cual se trata de una prueba...⁵⁷³

Al desarrollar el tercer problema, Kierkegaard vuelve a definir la “ética”. Esta vez, será pensada como lo “patente”, mientras que el individuo resultará ser expresión de lo “oculto”. Es propio de la esfera ética la posesión de categorías “puras” que no permiten juegos de azar, por ello condena a quienes intentan reemplazar a la providencia con sus propias iniciativas y actos. Por este motivo, la ética exige la “manifestación” y castiga el ocultamiento, en tanto la estética no sólo exige el ocultamiento sino que también lo recompensa. De modo que, también en este caso es necesario reconocer la presencia de la dialéctica del silencio del ocultamiento, que sólo en el sentido de la paradoja, es justificado.⁵⁷⁴

Como mostramos, el habla supone una relación especular en la que el individuo puede “traducir” su estado de interioridad a otros individuos, que lo “comprenden” en tanto poseen “reflexivamente” la misma capacidad, la de realizar, entre ellos, una doble reflexión.⁵⁷⁵ El

que recordar, algo sobre lo cual pensar en silencio... Pero la charla teme al instante del silencio, que hace evidente el vacío.” (Kierkegaard, S., *La época presente*, Madrid, Mínima Trotta, 2012, pp. 75-76).

⁵⁷³ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 2014, pp. 104-133-135.

⁵⁷⁴ Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003, pp. 188-189.

problema del “lenguaje” en términos de “comunicación”, al ser concebido en el ámbito de lo religioso, hace que la función comunicativa sea trascendida por lo “paradojal”. Dado que el individuo no puede traducir su “segundo tipo de interioridad”, el lenguaje no puede dar cuenta de esta. Es por ello que, ninguno de los “usos” habituales del lenguaje es capaz de expresar la paradoja de la fe, por eso ésta se constituye en el “límite” de todo lenguaje. Lo “inexpresable”.⁵⁷⁶

Una de las desgracias del mundo moderno está en la supresión del “yo”, del yo personal; justamente por eso, la comunicación ético-religiosa ha desaparecido del mundo. Pero la verdad ético-religiosa se relaciona básicamente con la personalidad; no puede ser transmitida de otra forma sino de un “yo” a otro “yo”⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ “Aquello que sé de los autores seudónimos, por supuesto, no me da el derecho para opinar sobre su asentimiento, aunque tampoco para ponerlo en duda, toda vez que su importancia (sea cual sea ésta en realidad) no consiste definitivamente en emitir una nueva propuesta, o un inusitado descubrimiento, o en haber fundado un nuevo partido o en haber ido más lejos, sino en todo lo contrario, en querer desprenderse de toda relevancia, en el deseo de releer solitariamente, a la distancia que representa el alejamiento de la doble reflexión, y, de ser posible, de una forma más interior, el texto original de las humanas e individuales relaciones existenciales...” (SKS VII, 549 / PS. 631).

⁵⁷⁶ Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003, p. 191.

⁵⁷⁷ Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, Barcelona, Herder, 2017, p. 83.

Consideraciones finales

En el seno de la producción teórica pseudónima de Kierkegaard, la modernidad, entendida como los valores que enaltecen y reafirman la autodeterminación del sujeto, será rescatada inicialmente como modelo. Los grandes exponentes de la historia de la filosofía moderna le brindan a Kierkegaard un contexto de debate y auxilio para representar y describir la existencia concreta. Para la *ética primera* (Juez Guillermo de OO) el concepto de elección posee una relevancia fundamental como lo evidencia el hecho de que apela a la elección de sí mismo y no al famoso precepto socrático “conócete a ti mismo”.⁵⁷⁸ Este despegue del precepto griego nos indica que el modelo teórico del Juez Guillermo no se encuentra en la Antigüedad. El pseudónimo ético se aleja de la ética “pagana” de la filosofía clásica⁵⁷⁹ para orientarse hacia la ética del deber en la que la virtud como cálculo no interiorizado -es decir, remitido a la individualidad- no puede aportar un criterio de mandato universal. Parece obvio que si pensamos en una construcción ética referida a la subjetividad sea Kant el filósofo moderno que brinde este marco conceptual. Con la tesis de que Kant era el horizonte para abordar la ética del pseudónimo **B** nuestra hipótesis de partida fue que este horizonte kantiano se extendía más allá de esta primera obra y persistía a lo largo de la restante producción literaria del danés. Guiados por esta hipótesis acudimos a la literatura secundaria, pero prontamente advertimos que la bibliografía sobre la presencia de Kant en la obra de

⁵⁷⁸ SKS 3, 246 / OO II, 232.

⁵⁷⁹ En los diarios de 1842-1843 Kierkegaard realiza abundantes entradas en la que trata y reflexiona sobre el concepto de virtud de la ética aristotélica. “La sentencia de que la virtud es el término medio Aristóteles en realidad emplea por completo con relación a las denominadas virtudes éticas. Aquí la observación es completamente correcta, pues aquello en contra de lo cual se lucha no es ni bueno ni malo, porque la aversión y el deseo no son - ni en sí ni para sí - ni bueno ni malos.” IV C 16 Not13:11 / Diarios V, 385.

Kierkegaard era más bien escasa, aunque no nula. Quizás se deba a que el propio Kierkegaard mantiene oculto a Kant. Muchos estudiosos angloparlantes se han dedicado a reivindicar el lugar de Kant en el pensamiento de Kierkegaard. El referente clásico es Ronald Green, quien hace un análisis de la presencia de Kant en la casi totalidad del corpus kierkegaardiano, porque su objetivo es poner en evidencia que aún de modo implícito Kierkegaard utiliza conceptos kantianos para desarrollar diversas problemáticas.⁵⁸⁰ De este modo el autor busca llamar la atención sobre la ausencia de investigaciones en esa dirección. En la actualidad, se han sumado nuevas voces que se dedican rigurosamente al tema, por ejemplo Fremstedal, quien hace una lectura del Kant post-crítico y rescata la *Willkür* para pensar el lugar de este concepto en la totalidad de los escritos kierkegaardianos.⁵⁸¹ Consideramos que los aportes de este investigador introducen nuevas y refrescantes lecturas sobre la presencia conceptual de Kant en el pensamiento kierkegaardiano, alejado de los escritos críticos.

Entre aquellos investigadores que remarcan la presencia kantiana en el pensamiento de Kierkegaard destacamos los trabajos de Kosch, quien si bien se opone a la tesis de que el Juez Guillermo pueda considerarse “kantiano”, a quien considera influenciado por Fichte⁵⁸², no rechaza la presencia del pensamiento del prusiano en las otras obras del danés. Otras perspectivas como las de Knappe o Stern, entre otros, mayoritariamente defienden la presencia de Kant en el pensamiento de Kierkegaard y la continuidad transversal a toda su obra. Estos estudiosos lo hacen concentrándose específicamente en los escritos críticos kantianos, sosteniendo las lecturas clásicas y estandarizadas del prusiano.⁵⁸³ Stern, por

⁵⁸⁰ Cfr. Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, USA, State University of New York Press, 1992.

⁵⁸¹ Cfr. Fremstedal, R., *Kant and Existentialism: Inescapable Freedom and Self-Deception*, de próxima aparición en Jon Stewart (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan (Palgrave Handbooks in German Idealism) / Cfr. Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

⁵⁸² Cfr. Kosch, M., Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint, *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 88. Bd., S. 261–295 DOI 10.1515/AGPH.2006.012 © Walter de Gruyter 2006, ISSN 0003-9101.

ejemplo, focaliza su estudio en la cuestión moral, centrada en el concepto de autonomía, a la que atribuye la influencia de Kant en la ética kierkegaardiana, resaltando la interpretación rigorista de la moral kantiana⁵⁸⁴, a la que nuestra lectura no adhiere. Knappe, por su parte, investiga aspectos cruciales de la epistemología y la ética de Kant en relación con el pensamiento de Kierkegaard. Éste argumenta que las descripciones de las esferas de la existencia de Kierkegaard están mucho más cerca de Kant de lo que los textos revelan, sosteniendo que, por un lado estas son la condición para el desarrollo de la *religiosidad B*, y por el otro, que cuando se llega a esa *Religiosidad Kant* es abandonado por Kierkegaard.⁵⁸⁵ Si bien esta interpretación muestra que hay un abandono de la filosofía kantiana por parte del danés, no logra plantear una delimitación precisa, razón por la cual no se adecua a lo que pretendemos sostener en nuestra tesis. Según entendemos, la presencia de Kant puede observarse dentro de los límites de la ética de *OO*, es decir la primera ética, y no pretende ser la condición de posibilidad para el despliegue hacia la religiosidad B.

Entre los investigadores latinoamericanos pudimos encontrar algunos estudios sobre la relación Kierkegaard-Kant, aunque no son los más hegemónicos, entre ellos Dip y Gimenes de Paula. Mientras la investigadora argentina Patricia Dip propone una tesis que toma como punto de partida el pensamiento kantiano para pensar la base epistemológica que le permite concebir conjuntamente las propuestas teóricas de Kierkegaard y Wittgenstein, sin embargo, rechaza que las ideas éticas de estos pensadores puedan concebirse dentro de los parámetros de la filosofía práctica de Kant.⁵⁸⁶ Por su parte, el especialista brasileño Marcio

⁵⁸³ En el capítulo tres y cuatro nos hemos dedicado a analizar el abordaje específico de cada uno de ellos.

⁵⁸⁴ Cfr. Stern, R., *Understanding moral obligation. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

⁵⁸⁵ Cfr. Knappe, U., *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*. (Kierkegaard studies. Monograph serie; 9), Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, 2004.

⁵⁸⁶ Cfr. Dip, P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003./ Cfr. Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244,

Gimenes de Paula se ocupa en términos más generales de Kant en el pensamiento kierkegaardiano en el marco de una presentación de la relación entre el pensamiento del danés y otros exponentes de la historia de la filosofía.⁵⁸⁷ Dentro de los investigadores hispanoparlantes, además, es destacable el trabajo del especialista español Sellés, quien se ha concentrado en pensar el concepto de libertad kierkegaardiano en un sentido kantiano, realizando un aporte a la discusión sobre la autonomía y la heteronomía, pero dentro del marco de la discusión crítica.⁵⁸⁸ A diferencia de estos abordajes, nuestro trabajo se concentra en subrayar la importancia del Kant post-crítico a la hora de pensar los lineamientos generales del problema ético en 1843 en el contexto específico de una teoría de la subjetividad desarrollada posteriormente por distintos autores pseudónimos.

Sabemos que Kierkegaard tuvo contacto con la filosofía kantiana en su entorno familiar mucho antes de ingresar a una educación académica formal. Si bien es cierto que, en su época, la recensión del pensamiento kantiano perdía vigencia y era muchas veces ridiculizada por los representantes del pensamiento especulativo, es inverosímil considerar que Kierkegaard no abordase a Kant “a su modo”. Dicho contexto nos llevó a rastrear conceptos y referencias ocultas en el pensamiento de nuestro autor, que no son tan visibles y notables como sí lo son las que aluden al idealismo de Fichte, Schelling y, en mayor medida, Hegel. Este trabajo requirió realizar una relectura de Kant concentrándose en los textos post-críticos en los cuales el prusiano desarrolla una filosofía altamente enfocada en mostrar la finalidad ética de la totalidad de su pensamiento.

La presente tesis se inició con la hipótesis de que el pensamiento de Kant era el modelo para la construcción de la concepción ética del Juez Guillermo en OO de 1843. Esta

2003. / Cfr. Dip, P., “Judge William: the Limits of the Ethical”, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Volume 17, Katalin Nun, Jon Stewart (Eds.), London-New York, Routledge, 2016.

⁵⁸⁷ Cfr. Gimenes de Paula, M., *Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica*, Sao Paulo, Intermeios, 2016.

⁵⁸⁸ Cfr. Sellés, J., “La libertad según Soren Kierkegaard”, en *Intus-Legere Filosofía*, Vol. 6, núm. 1, 2012, pp. 21-33, 2012.

posición surge de la lectura de las cartas de B, tratando de ir más allá del lenguaje con el que fueron escritas, para buscar conceptos que nos permitieran identificar el tipo de ética que el Juez pregona. Esta indagación nos mostró rápidamente que el aporte fundamental del kantismo para la constitución de la denominada *primera ética* es el lugar que ocupa la libertad en la constitución de la personalidad, ya que, el carácter electivo del yo es lo que fundamenta el nacimiento de la subjetividad en *OO*.

Si tomamos en cuenta que el pseudónimo ético **B** es un Juez, un consejero, que desarrolla una ética de la interioridad, es decir, una concepción ética centrada en el fundamento de su propia subjetividad y sus intenciones, la presencia de Kant se vuelve aún más significativa. El Juez se ubica dentro de una ética centrada en el deber y en la libertad subjetiva. Este rasgo fue fundamental para, circunscriptos en ese entorno, indagar a qué ética moderna hace referencia el Juez. Mostramos que *OO* está discutiendo a la modernidad desde sus bases y con sus representantes en mente. Así como **A** representa una posición que hace referencia al Romanticismo y al idealismo estético, **B** se inserta en la discusión de la ética kantiana. Por esta razón nos vimos obligados a rastrear los principales conceptos éticos del Juez (libertad, elección, felicidad) a los fines de demostrar que éstos pueden ser denominados “kantianos”. Una vez demostrado esto, procuramos señalar aquellas características presentes en el discurso del pseudónimo ético que, a nuestro entender, impiden que dicha posición sea identificada con el registro idealista (Schelling, Fichte y Hegel, a pesar de los matices dentro de sus concepciones éticas). En este marco, nuestra perspectiva inicial de lectura sufrió una modificación fundamental puesto que nos vimos forzados a abandonar la tesis de una presencia sostenida de Kant en los escritos pseudónimos posteriores a *OO*. El abandono de la noción moderna de subjetividad por parte del danés muestra un quiebre que a nuestro entender implica el rechazo de la discusión en torno a los referentes de la tradición idealista y la desaparición de los aportes residuales que estos podrían tener en el pensamiento de

Kierkegaard. Este parte aguas nos mostró que lo propio del pensamiento kierkegaardiano se orienta a algo original, más bien de apertura a posteriores investigaciones que a la deuda con el pasado moderno.

Ya en *OO* la *ética primera* (la kantiana) presenta sus límites. Como lo indica Grøn⁵⁸⁹, el Juez introduce la noción de arrepentimiento. Con la introducción de esta noción queda puesto, también, el límite mismo de la ética, pues esta esfera no puede redimir al pecado, sólo puede señalar la culpa, lamentarse; por lo que la esfera ética debe dejar paso al salto de fe, moverse a la esfera de la salvación, la religiosa. El ético calla y la última carta que envía a **A** es un sermón en el que habla un pastor.

Una vez demarcado los alcances de la modernidad en el pensamiento inicial de Kierkegaard, y establecido el rol que cumple la filosofía práctica kantiana en la formulación de la llamada primera ética, el supuesto moderno kantiano cae rápidamente por su propio peso. Los ideales de autotransparencia, autonomía y autofundación ética desaparecen para dar lugar a algo nuevo. Este marcado quiebre con la filosofía moderna, nos llevó a abandonar la tesis inicial de la permanencia de Kierkegaard en el pensamiento moderno, aun en el caso de que esta permanencia sea considerada en el límite de lo moderno. Nos vimos en la necesidad de virar y rechazar la amplia bibliografía que sostiene a un Kierkegaard idealista, para posicionarnos en la búsqueda de la novedad de la propuesta de nuestro pensador.

La segunda parte de la tesis se centró en mostrar, en primer lugar, este abandono de lo moderno y, en segundo lugar, en investigar acerca de esto “nuevo” que impone y propone esta ruptura. En principio mostramos que el concepto ético (de raíces kantianas) de elección de la personalidad no es suficiente a la hora de pensar la subjetividad realmente existente. Para pensar la novedad kierkegaardiana recurrimos a dos obras pseudónimas en las que nuestro autor tematiza la subjetividad (la presencia de la libertad) de un modo conceptual y

⁵⁸⁹ Cfr. Grøn A., *op. cit.*

metodológicamente distinto. De este modo abordamos el despliegue de lo que denominamos una *teoría de la subjetividad* en el pensamiento de Kierkegaard en el periodo de 1844 a 1849. Como hemos visto, los conceptos más importantes que permiten visualizar un desarrollo de la misma se concentran en los modos en que es presentada la *libertad* como concepto constitutivo del *sujeto*. La propuesta de penetrar en la subjetividad por medio de categorías intermedias cambia la perspectiva de análisis de la subjetividad adoptada por la filosofía idealista moderna, desde Descartes hasta Hegel pasando por Schelling, Fichte y Kant. Este enfoque novedoso en el que se incorpora la dimensión de la libertad como posibilidad hace sobrevenir la angustia y deriva en la propuesta psicológico-espiritualista que conduce al danés a concluir su teoría de la subjetividad en términos de una concepción antropológico-teológica. Para dar respuesta a las condiciones en que esa personalidad irrumpe -como un espíritu- y las consecuencias que trae la introducción del pecado, será necesario el abordaje de la libertad desde una visión nueva: bajo parámetros de heteronomía, como posibilidad. Será preciso, para Kierkegaard, abandonar la autonomía y desarrollar una teoría de la subjetividad limitada por la heteronomía que introduce lo divino, como poder que fundamenta la condición de ser una relación que se relaciona consigo misma y al mismo tiempo con Dios. El sujeto desea ser un yo, porque, si bien mediante su elección ha nacido como sujeto, su ser como individuo siempre está en devenir y es por eso que la angustia se presenta ante la nada de su objeto. Las nociones de angustia y desesperación muestran el fracaso de la subjetividad en tanto imposibilidad de volverse concreta sin la redención de un poder que trasciende al hombre. Si la angustia es la precursora psicológica y la consecuencia de la libertad o el espíritu en un ser humano, la desesperación es la expresión psicológica de la mala comprensión de la relación del ser humano consigo mismo como espíritu.

Nuestra hipótesis de lectura fue (a) que *CA* se liga a la *EM*, en la medida en que ambas obras desarrollan una teoría de la subjetividad desde una perspectiva psicológica. En

dicha teoría el abordaje de Haufniensis permite mostrar las determinaciones intermedias presentes en el yo concebido como libertad; de este modo, el análisis del fenómeno de la angustia hace posible una aproximación al pecado. Este punto será de vital importancia en el desarrollo de la teoría kierkegaardiana del sujeto, ya que Anti-Climacus presupondrá el pecado y se concentrará en mostrar lo que éste produce y genera en la existencia del hombre concreto. No obstante, es importante recalcar que los enfoques psicológicos de ambos pseudónimos no son idénticos aunque ambas obras definan al hombre como espíritu. El hecho de que el hombre sea “espíritu” es el que permite dar cuenta de la irrupción del pecado, puesto que si el hombre se mantuviera en los límites de la relación inmediata entre el cuerpo y el alma, no surgiría la subjetividad propiamente dicha. El hombre puede devenir sujeto porque es “espíritu” y no naturaleza. En este marco, la angustia da cuenta del carácter espiritual del hombre, ya que frente a la libertad de constituirse a sí mismo, el hombre cae en el pecado. La angustia de la cual habla Haufniensis lo es ante la *posibilidad* del pecado; de forma tal que, la psicología de 1844 simplemente se *orienta hacia las categorías dogmáticas centrales del cristianismo*. En cambio, la desesperación a la que alude Anti-Climacus es idéntica a la *realidad* del pecado; de manera que, la psicología de 1849 es *cristiana*, es decir, da por supuestos los *dogmas fundamentales del cristianismo*.

El hombre definido como espíritu es consciente de estar en relación consigo mismo. Es justamente la conciencia de esta relación la que da origen a la emergencia del “yo” en *EM*. Dado que la autoconciencia es al mismo tiempo libertad; la síntesis de finitud e infinitud en el sí mismo se presenta como *tarea, la tarea de llegar a ser sí mismo; cosa que sólo puede cumplirse a través de la relación con Dios*. El yo que el pseudónimo Anti-Climacus tiene en mente, al ser una relación que se relaciona consigo misma, como síntesis, “todavía no es”.⁵⁹⁰ Si el yo fuese exclusivamente una relación consigo mismo, entonces únicamente podría desesperar no queriendo ser sí mismo, es decir, queriendo eliminar su ser. Sin embargo, el yo es una relación que se relaciona consigo misma y, al mismo tiempo, está relacionándose a

⁵⁹⁰ SKS 11, 129 / EM, 33.

otro y, por ello, puede darse la forma de desesperación que consiste en querer ser uno mismo.⁵⁹¹ Esto, a su vez, demuestra que el hombre ha sido puesto por un poder que lo trasciende y que la existencia de esta desesperación, que consiste en querer ser uno mismo, lleva al hombre a apoyarse en ese poder que lo ha puesto. Si la angustia es la precursora psicológica y la consecuencia de la libertad de un ser humano entendido como espíritu, la desesperación es la expresión psicológica de la disparidad o la mala comprensión en la relación del ser humano consigo mismo como espíritu. Anti-Climacus habla como un psicólogo cristiano que diagnostica, en la cabecera de la cama de un paciente, la desesperación como una enfermedad del espíritu humano que sólo puede curarse mediante la fe, es decir, una relación adecuada con Dios. De este modo, pudimos presentar la subjetividad kierkegaardiana como una *subjetividad de la frustración*, del sufrimiento que supone estar siempre inconclusos delante de Dios, ya que no puede hablarse de una subjetividad lograda de una vez por todas. La desesperación, entonces, es el fracaso del yo para convertirse en sí mismo, es producto de la incapacidad del yo de constituir, únicamente a partir de sus propias fuerzas, una síntesis armoniosa de los factores dispares que lo componen (cuerpo y alma). Esto significa que uno puede convertirse en uno mismo sólo a través de una relación con Dios, quien define lo que significa ser un yo humano y hace posible que uno se convierta en ese yo.

A partir del giro “psicológico” de Kierkegaard para pensar el problema de la subjetividad y su relación con el mundo se produce un alejamiento del modo moderno de entender la cuestión en términos de “autonomía”. La angustia es objeto de la psicología dado que la historia de la vida individual avanza por estados que son expuestos por el salto. En cada estado está presente la posibilidad y por lo tanto la angustia. Cuando la angustia es puesta como realidad se coloca en el arrepentimiento, pero éste no libera al individuo porque

⁵⁹¹ SKS 11, 130/ EM, 34.

el arrepentimiento no elimina el pecado, solo lo muestra, lo padece. Por ello, en la antropología teológica de Anti-Climacus, el hombre se constituye siempre frente a Dios.

La angustia pone al hombre en movimiento en la realización de su libertad, es decir, impulsa al hombre a existir, a apropiarse de una forma de ser, de hacer que y cuando se hace, se convierta en lo que existencialmente él es. La angustia, desde el marco metodológico propuesto, en tanto concepto unificador del género humano, que muestra la manifestación de la interioridad frente a la posibilidad, será el punto de partida de quiebre con el abordaje teórico del que parte la filosofía moderna. Al tratarse de una manifestación humana, la angustia tiene el rol de mostrar indicios que orientan la articulación de la interioridad individual con la historia del género humano.

La subjetividad nacida con la libertad como fundamento del yo muestra limitaciones frente a la aparición del gran Otro. Ese yo nacido con la fuerza de la propia elección, con la aparición de Dios se doblega, se angustia. La libertad en la que se constituyó el yo no puede responder ante la posibilidad, ya que ésta abre la puerta a la pecaminosidad. Mientras la angustia es el padecimiento ante lo que aún no es, la desesperación, concentrada en el yo, vuelve al individuo consciente de sus propias limitaciones. La frustración del hombre se hace patente cuando luego de su nacimiento glorioso debe sumergirse en la desesperada toma de consciencia que ante Dios perderá, haciendo que sus intentos sean vanos. La subjetividad en devenir nunca se configura, aunque la segunda ética brinde las herramientas necesarias para orientar la búsqueda de la propia verdad. En última instancia, las fuerzas del hombre se agotan en la tarea nunca concluida de convertirse en sujeto.

Bibliografía

Adorno, Th., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006.

Adorno, Th., *La crítica de la razón pura de Kant*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2015.

Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Allison, H., (Edit.). *Theoretical Philosophy after 1781*, New York, Cambridge University Press, 2006.

Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Assister, A., “Kant and Kierkegaard on Freedom and Evil” en: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Volume 72, July 2013, pp 275 - 296 DOI: 10.1017/S1358246113000155, 2013.

Assister, A., “Kierkegaard: About the Process and Paradox in Fear and Trembling”, traducción de Ana Fioravanti, en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, año 53, núm. 150, enero-junio 2021, p 44-72.

Asunción Herrera Guevara, “La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus,” *Teorema*, vol. 22:3, 2003, pp. 101-114.

Beabout, G., *Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

Beck, L., “Cinco conceptos de Libertad en Kant”, Szrednick, J. T. J., Stephan Korner - *Philosophical Analysis and Reconstruction*. ISBN 978-94-010-8128-3. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1983.

Bellinger, C., Kierkegaard's Either / Or and the Parable of the Prodigal Son: Or, Three Rival Versions of Three Rival Version, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 59-80.

Binetti, M., *El idealismo de Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

Binetti, M., “La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, tesis doctoral, Navarra, ISSN 1137-2176, 2005.

Binetti, M., *El Itinerario de la Libertad. Un estudio basado en el Diario de Sören Kierkegaard, según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, CIAFIC Ediciones, 2003.

Blagojević, B., “MacIntyre's critique of Kierkegaard revisited”. *FACTA UNIVERSITATIS: Philosophy, Sociology, Psychology and History*, Vol. 19, N° 1, pp.17-25, 2020.

Bok, H., “The Individual' in Kant and Kierkegaard: a Reply”, en Phillips , D. Z., Tessin, T., (Edit). *Kant and Kierkegaard on Religion*. Londres, Macmillan Press, 2000, pp. 107-120.

Butler, J., “La desesperación especulativa de Kierkegaard”, En *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Editorial Herder, 2016.

Cabada Castro, M., *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1980.

Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

Connell, G., ‘Knights and Knaves of the Living Dead: Kierkegaard’s Use of Living Death as a Metaphor for Despair’. In *Kierkegaard and Death*, ed. Patrick Stokes and Adam Buben, 21–43. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

Creagan, C., *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge, 1989.

Clair, A., *Kierkegaard penser le singulier*, París, Les Éditions du Cerf, 1993.

Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, New York, Routledge, 2012.

Davidson, D., *Ensayos sobre acciones y eventos*, New York, Oxford University Press, 2001.

De la Torre Barranco, M., *El concepto de la ética en los pseudónimos Kierkegaardianos Johannes de Silentio y Anti-Climacus*, México, Universidad Panamericana, 2002.

Di Giovanni, G., *Freedom and religion in Kant and his immediate successors: The vocation of mankind, 1774–1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

DiCenso, J., *Kant, Religion and Politics*, New York, Cambridge University Press, 2011.

Dip, P., *Kierkegaard*, Buenos Aires, Galerna, 2018.

Dip, P., “El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard”, en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Comahue, Año 8, ISSN 2260-6180, pp. 23-36, 2018.

Dip, P., “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar”, en *Universitas Philosophica* 68, año 34, enero-junio, issn 0120-5323, Bogotá, Colombia, 2017, pp. 115-142.

Dip, P., “Judge William: the Limits of the Ethical”, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Volume 17, Katalin Nun, Jon Stewart (Eds.), London-New York, Routledge, 2016.

Dip, P., *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Gorla, 2010.

Dip, P., "La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en El concepto de la angustia" en *Enfoques* XVII, 2 (Primavera 2005), pp. 123-148.

Dip, P., La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003.

Dip, P., *Ética y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003.

Dupré, L., "The Constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy," *International Philosophical Quarterly* 3 (1963): 506-26.

Dunning, S., "The dialectical structure of consciousness. The Anti-Climacus Writings," in *Søren Kierkegaard. Critical assessments of leading philosophers*, ed. by Daniel Conway, K.E. Gover, London/New York: Taylor and Francis, 2002, vol. 2 (Epistemology and psychology: Kierkegaard and the recoil from freedom), pp. 59-71.

Dunning, S., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Elrod J., "Climacus, Anti-Climacus and the problem of suffering," *Thought*, vol. 55, no. 218, 1980, pp. 306-319.

Espósito R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Espósito R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Evans, S., *Kierkegaard on Faith and Self*, Texas, Baylor University Press, 2006.

Evans, S., *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Evans, S., "Kierkegaard on subjective truth: Is God and Ethical Fiction?" en: *Revista Internacional de Filosofía de la Religión*, Vol. 7, núm. 1, pp. 288-299, 1976.

Ferguson, H., *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkegaard's religious psychology*, New York, Routledge, 1995.

Ferrara A., *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, trad. Medina Reinón, Madrid, Machado Libros, 2002.

Ferro N., *Estudios sobre Kierkegaard*, San Pablo, LiberArs, 2012.

Feuerbach, L., *La filosofía del futuro*, Trad. Vera, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1969.

Figal, G., *Indiferenciación vital y distanciamiento*, trad. Navigante, Buenos Aires, Biblos, 2010.

Foucault, M., *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, siglo veintiuno, 2013.

Friedman, R., "The Individual' in Kant and Kierkegaard", en Phillips, D. Z., Tessin, T., (Edit). *Kant and Kierkegaard on Religion*. Londres, Macmillan Press, 2000, pp. 95-106.

Friedman, R., "Kierkegaard: First Existentialist or Last Kantian?" *Religious Studies*, 18:2, 1982.

Frierson, P. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good. Virtue, Happiness and the kingdom of God*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

Fremstedal, R., “The concept of the Highest good in Kierkegaard and Kant”, *Int J Philos Relig*, 69:155–171 DOI 10.1007/s11153-010-9238-5, 2011.

Fremstedal, R., “The moral argument for the existence of God and Immortality. Kierkegaard and Kant” en: *Journal of Religious Ethics*, Inc. JRE 41.1:50–78, 2013.

Fremstedal, R., *Kant and Existentialism: Inescapable Freedom and Self-Deception, de próxima aparición en Jon Stewart (ed.), The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism, Basingstoke: Palgrave Macmillan (Palgrave Handbooks in German Idealism)*.

García Pavón, R., “La Responsabilidad ética del tiempo en Sören Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad”, en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 7, Nº 14, 2015, pp 11-30.

González D., “Sin, Absolute Diference”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2003*, Cappelørn N., Deuser H. & Stewart J. (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 2003.

González, D., “The Triptych of Sciences in the Introduction to The Concept of Anxiety” en *Kierkegaard Studies*, Yearbook 2001, Edited by Niels Cappelørn, Hermann Deuser and Jon Stewart together with Christian Fink Tolstrup, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2001.

González, D., “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Sören Kierkegaard”, en: *Convivium* 21: 5-30 (2008), Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia Universitat de Barcelona. ISSN: 0010-8235, 2008, pp. 5-29.

González, D., “Teoría de la subjetividad y comunicación de existencia”, en González, D., Llevadot, L., y Tajafuerce, B., *Kierkegaard y las artes. Pensar la creación*, Barcelona, Editorial UOC, 2015, pp. 15-30.

Giles, J., *Kierkegaard and Freedom*, New York, Palgrave, 2000.

Giles, J., "Kierkegaard's Leap: Anxiety and Freedom", en: Giles, J., *Kierkegaard and Freedom*, New York, Palgrave, 2000, pp. 69-92.

Gill, J., "Kant, Kierkegaard and Religious Knowledge". *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, 1967-68.

Gill, J., "Kant", *Kierkegaard and Great Traditions*, vol. 6 en *Bibliotheca Kierkegaardiana*. Ed. Thulstrup, N., Thulstrup M., Copenhagen, C. A. Reitzels Boghandel, 1981.

Gimenes de Paula, M., *Kierkegaard em diálogo com a tradicao filosófica*, Sao Paulo, Intermeios, 2016.

Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, USA, State University of New York Press, 1992.

Green, R., "Kierkegaard's Great Critique: Either/Or as a Kantian Transcendental Deduction". en Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary Either/Or Part II*. Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 139-153.

Greve, W., "El dudoso eticista. O lo uno o lo otro II, de Kierkegaard, en *Enrahonar*, 29, 1998, pp. 19-33.

Guerrero, L., *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Grøn A., "La ética de la repetición" en *Enrahonar* 29, ISSN 0211-402X, pp. 35-45, 1998.

Gouwens, D., *Kierkegaard as religious thinker*, New York, Cambridge University Press, 1996.

Gutmann, T., "Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana". Traducido por Carlos Emel Redón, *Estudios de Filosofía*, núm 59, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia, 2019, pp. 233-254.

Hale, G., *Kierkegaard and the Ends of Language*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

Hanna, R., *The Rational Human Condition. Kantian Ethics and Human Existence - A Study in Moral Philosophy*, Vol. 3. New York, Nova, 2018.

Hannay, A., 'Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation'. Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 23-38.

Hannay, A., *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essay*, London, Routledge, 2003.

Hannay, A., "Kierkegaard and the variety of despair" en Hannay, A., Marino, G., (Edit.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 329-348.

Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Heller, Á., *Crítica a la Ilustración*, Barcelona, Península, 1999.

Hoberman, J., "Kierkegaard on Vertigo," in *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*. Macon, Mercer University Press, 1987.

Holm, K., "Anti-Climacus og Kierkegaard," in *Kierkegaard-Pseudonymitet*, ed. by Birgit Bertung, Paul Müller, Fritz Norlan, Copenhagen: C.A. Reitzel 1993 (Søren-Kierkegaard-Selskabets populaere skrifter, vol. 21), pp. 46-54.

Honneth, A., *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014.

Honneth, A., *Patología de la libertad*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016.

Honneth, A., *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Jarauta Marion, F., “Kierkegaard. Límites de la dialéctica del Individuo”, Colombia, *Cadernos del Valle* N°9, Universidad del Valle, 1975.

Jáuregui, C., *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Jhonson H., Thulstrup, N., (EDIT.), *A Kierkegaard Critique. An international selection of essays interpreting Kierkegaard*. Chicago, Henry Regnery Company Chicago, 1967.

Kangas, D., *Kierkegaard 's Instant. On Beginning*, USA, Indiana University Press, 2007.

Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, I., *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Barcelona, Alianza, 1995.

Kant, I., *El conflicto de las Facultades*, Madrid, Gredos, 2014.

Kant, I., *Religion and Rational Theology*, New York, Cambridge University Press, 1996.

Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, Barcelona, Herder, 2017.

Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, 2006.

Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007.

Kierkegaard, S., *El concepto de angustia. Vol 4/2*, Madrid, Trotta, 2013.

Kierkegaard, S., *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1967.

Kierkegaard, S., *La enfermedad Mortal*, Madrid, Trotta, 2008.

Kierkegaard, S., *Postscriptum no científico y definitivo a "Migajas Filosóficas"*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

Kierkegaard, S., *Diarios. Volumen IV (1840-1842)*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

Kierkegaard, S., *Diarios. Volumen V (1842-1844)*, México, Universidad Iberoamericana, 2017.

Kierkegaard, S., *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, Buenos Aires, Methopress, 1979.

Kierkegaard, S., *En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

Kierkegaard, S., *La época presente*, Madrid, Mínima Trotta, 2012.

Knappe, U., *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*. (Kierkegaard studies. Monograph serie; 9), Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, 2004.

Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 2006.

Kosch, M., *Choosing Evil: Schelling, Kierkegaard, and the legacy of Kant's conception of Freedom. (Dissertation Philosophy)*. New York: Columbia University, 1999.

Kosch, M., "Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 88. Bd., S. 261–295 DOI 10.1515/AGPH.2006.012 © Walter de Gruyter 2006, ISSN 0003-9101.

Lacan, J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Madrid, Editorial Siglo XIX, 1984.

Lacan, J., *El Seminario. Libro X. La angustia. 1962-1963*. Buenos Aires, Paidós, 2011.

Larrañeta, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca, Universidad Pontificia Editorial San Esteban, 1990.

Law, D., The Place, Role, and Function of the "Ultimatum" of Either/Or, Part Two, in Kierkegaard's Pseudonymous Writings, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 233-257.

Lillegard, N., "Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaard's Ethics", en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 83-112.

López Prieto, L., "La persona en Kant" en *Espíritu* LIX (2010) · nº 139, pp. 117-142, año 2010.

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Lübcke, P., "Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus og 'den egentlige Kierkegaard'," *Filosofiske Studier*, vol. 15, 1995, pp. 147-169.

Lysemose, K., "Immortality and Despair. Situating Kierkegaard in the Texture of Modernity as a Step toward Responsive Anthropology", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 38, número 1, 2017, pp. 149-170.

Lukács, G., *El asalto de la Razón*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

Madore, J., *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, Canada, Continuum, 2011.

McCarthy, V., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard.*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.

MacIntyre, A., *Una historia de la ética*. Barcelona, Paidós, 2015.

Marc, W., "Kant and Kierkegaard on Faith: In service to Morality and Leap for Absurd", *Revista Logos*, Columbia, Columbia University, 2004, pp. 82-97.

Marek, J., "Anti-Climacus: Kierkegaard's 'servant of the word'", in Stewart, Jon, Nun, Katalin (eds.), *Kierkegaard's Pseudonyms (Kierkegaard's Concepts (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 17))*, Farnham, Ashgate Publishing 2015, p. 39-51, ISBN 978-1-4724-5763-9, pp. 1-17.

Marino, G., *Kierkegaard In The Present Age*, Milwaukee, Marquette University Press, 2001.

Marino, G., "Anti-Climacus and the anatomy of self-deception," in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 32, issue 2 (On Kierkegaard, ed. by Anna Strelis), 2011, pp. 363-370.

Marino, G., "Anxiety in The Concept of Anxiety", en Hannay, A., Marino, G., (Edit.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 308-328.

Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*, translated by Howard H. Hong, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1971, esp. pp. 334-356.

Michalson, G., *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Florida, Cambridge University Press, 2014.

Miller, J-A., *La angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*, Barcelona, RBA Libros, 2018.

Montenegro Valls, A., *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a Ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

Mooney, E., "Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition", en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 5-32.

Mota Pinto, S., "Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion" en *Signos Filosóficos*, vol. xix, no. 38, July-December, 2017, 34-61.

Muench, P., *Kierkegaard's Socratic Task. (Dissertation)*. University of Pittsburgh, 2006.

Munnich, S., *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1986.

Muñoz Fonnegra, S., "La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant". *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquia, n. 41, pp. 81-109, 2010.

Naes, A., *Kierkegaard and the values of education: Contribution to the Kierkegaard, Conference of the International Institute of Philosophy*, Copenhagen, 1966.

Negre Rigol, M., "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard" en *Anuario Filosófico* 21 (1), pp. 51-72, 1988.

Negt, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Mínima Trotta, 2004.

Niels Jørgen Cappelørn, "Gennem fortvivelse og forargelse til troen, eller Det religiøse og kristelige stadium ifølge Climacus og Anti-Climacus," in *Studier I Stadier. Søren Kierkegaard Selskabets 50-års Jubilæum*, ed. by Joakim Garff, Tonny A. Olesen, Pia Søltøft, Copenhagen: C.A. Reitzel 1998, pp. 136-152.

Nielsen, H. A., *Where the Passion Is: A Reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Florida, University Presses of Florida, 1983.

Nordentoft, K., *Kierkegaard's Psychology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1972.

Nun, K., Stewart, J., (Edit.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 17, Kierkegaard's Pseudonyms*, Surrey, Ashgate, 2015.

Olivares-Bögeskov, B., *El concepto de felicidad en las obras de Sören Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estéticos, ético y religioso*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

Olivares-Bögeskov, B., “El concepto de felicidad en el estadio ético. La integración de la estética en la vida ética”, en *La Mirada Kierkegaardiana*, N° 0, ISSN 1989-2322, 2012.

Pannenberg, W., *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Trad. García Baro, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

Palmquist, S., *Kant's Critical Religion. Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Burlington, Ashgate, 2000.

Palmquist, S., *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, Sussex, Wiley Blackwell, 2016.

Peck, W., *On Autonomy: The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Ph. D. Dissertation, Connecticut, Yale University, 1974.

Peña Arroyave, A., “¿Qué es una época melancólica? Sobre la crítica ética a la vida estética en *O lo uno O lo otro* de Kierkegaard”, En: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significado de la filosofía poshegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017.

Peña Arroyave, A., Rodríguez, Y., Rodríguez, P., “El concepto de aburrimiento en Kierkegaard”, *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana: debate, hermenéutica, cultura*, núm 142, año 49, enero-julio, 2017, pp. 97-118.

Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary Either/Or Part II*. Georgia, Mercer University Press, 1995.

Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Georgia, Mercer University Press, 1987.

Perkins, R., “Kierkegaard’s Anti-Climacus in his social and political environment” in *International Kierkegaard Commentary: Practice in Christianity*, ed. by Robert L. Perkins, Macon (GA): Macon University Press, 2004, pp. 275-302.

Perkins, R., *Søren Kierkegaard*, London, Lutterworth Press, 1969.

Phillips, D. Z., Tessin, T., (Edit). *Kant and Kierkegaard on Religion*. Londres, Macmillan Press, 2000.

Plekon, M., “Judge William: Bourgeois, Knight of Faith, Teacher?”, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 125-137.

Plekon, M., “Beyond Existentialist Caricatures: New Views of Kierkegaard A Review of Recent Translations and Studies”, en *Estudios humanos*, Vol. 4, N ° 1 (enero - marzo), pp. 87-95, 1981.

Prieto López, L., “La persona en Kant”, en *Espíritu LIX* · n° 139, pp. 117-142, 2010.

Possen, D., “Anti-Climacus and the ‘physician of souls’,” in *Kierkegaard and the word(s). Essays on hermeneutics and communication*, ed. by Poul Houe, Gordon D. Marino, Copenhagen: C.A. Reitzel 2003, pp. 105-115.

Possen, D., “The works of Anti-Climacus” in *International Kierkegaard Commentary: Practice in Christianity*, ed. by Robert L. Perkins, Macon (GA): Macon University Press, 2004, pp. 187-209.

Rodríguez, P., “El descubrimiento de la libertad infinita: Kierkegaard y el pecado”, en *El títere y el enano. Revista de teología crítica*, Vol. 7, pp. 207-216, año 2010.

Rodríguez, P., “Kierkegaard y Freud: enfermedad, terapéutica y cura” en *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea Brasília*, no 2, ano 1, pp. 50-75, 2013.

Rodríguez, P., “La persona ante Dios: Romano Guardini lector de La enfermedad mortal de Kierkegaard” en *Revista de Filosofía*, año 53, núm. 150, enero-junio 2021, p 74-112.

Rodríguez, P., “Kierkegaard ante la metafísica de la Modernidad: el fenómeno de la desesperación como clave de lectura crítica del principio moderno de autonomía” En: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significados de la filosofía poshegeliana*, Buenos Aires, Gorla, 2017, pp. 141-183.

Rothbart, M., *Por una nueva libertad. El Manifiesto libertario*, Madrid, Unión Editorial, 2013.

Rudd, A., “Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard”, en Davenport, J., Rudd, A., (edit.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essay on Freedom, Narrative and Virtue*, 2001, pp. 131-150. Traducción en Vázquez del Mercado, A., *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México, Universidad Iberoamericana, 2016.

Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2009.

Schulte, C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Munich, Fink, 1991.

Sellés, J., “La libertad según Soren Kierkegaard”, en *Intus-Legere Filosofía*, Vol. 6, núm. 1, pp. 21-33, 2012.

Sellés, J., *Claves metódicas de acceso a la obra de Soren Kierkegaard*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2012.

Sourigues, S., “El objeto de la angustia. Referencias kierkegaardianas en la construcción del objeto A.”, en: *VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en*

Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015. pp. 607-611.

Stack, G., *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama, University of Alabama Press, 1977.

Stern, R., *Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel and Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press, 2012.

Stewart, J., *Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Stewart, J., *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*, New York, Walter de Gruyter, 2003.

Stewart, J., *Subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2017.

Stokes, P., *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Stokes, P., *Kierkegaard's mirrors. Interest, self and moral vision*, Great Britain, Palgrave Macmillan, 2010.

Taylor, M., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, New York, Fordham University Press, 2000.

Torralla, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós Editores, 1998.

Thomte, R., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, New York, Greenwood Press, 1969.

Thulsborg, A., *Den Kantiske Periode i Dansk Filosofi 1790-1800*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1951.

Thulstrup, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Trad. Stengren, G., New Jersey, Princeton University Press, 1980.

Thulstrup, N., "On Kierkegaard's Bibliote". En: *Kierkegaardiana* 4, 1962.

Theunissen M., "El perfil filosófico de Kierkegaard", en *Estudios de Filosofía*, nº 32, 2005.

Tillich, P., *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. Ed. Carl E. Braaten. New York: Harper & Row, 1967.

Tsakiri, V., *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, New York Palgrave Macmillan, 2006.

Vázquez del Mercado, A., *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México, Universidad Iberoamericana, 2016.

Vermal Beretta, J., "La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard" en "*Taula*" *Quaderns de Pensament* no 7-8. Desembre 1987. Págs. 205 a 212. Universitat de les Illes Balears.

Verstrynge, K., "'Anxiety as innocence'. Between Vigilius Haufniensis and Anti-Climacus," in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser, Jon Stewart, Berlin/New York: de Gruyter 2001, pp. 141-157.

Walsh, S., *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*, New York, Oxford University Press, 2009.

Watkin, J., "Judge William, A Christian?", en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1995, pp. 113-124.

Watts, M., *Kierkegaard*, Oxford, Oneworl, 2003.

Weber, M., “La política como profesión”, en *El trabajo intelectual como profesión*, trad. Adan Kovacsics Meszaros, Barcelona, Bruguera, 1983.

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Weston, M., *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy. An Introduction*, London, Routledge, 1994.

Westphal, M., “Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair”, en: Perkins, R., (edit.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 39-66.

Wolff, J., “Libertarianism, Utility, and Economic Competition”, en *Virginia Law Review*, Virginia, VOL. 92, pp. 1605- 1623, 2006. Wood, A., *Kant's Moral Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.

Wood, A., *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2008.