

Padecer por ser sí mismo en la psicología de Kierkegaard. Una confrontación con la Segunda Parte de *Las éticas de Kierkegaard*



Rodríguez, Pablo Uriel

Universidad de Morón, Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 03/05/2023. Aceptado el 31/05/2023

Resumen

Nuestro artículo discute la tesis principal de la segunda parte de *Las éticas de Kierkegaard* (2022). Según Yésica Rodríguez, las obras psicológicas de Kierkegaard (*El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*) abandonan la filosofía kantiana y rechazan la noción moderna de libertad. La investigadora argentina sostiene que la frustración existencial es el desenlace inevitable del análisis kierkegaardiano de la subjetividad: ante Dios, el Gran Otro, el individuo *siempre está* en el error. En el siguiente artículo, proponemos y desarrollamos una lectura alternativa. Mostramos que la filosofía de la historia kantiana juega un rol central en el tratado de la angustia y que el concepto de desesperación opera como un correctivo al proyecto moderno de auto-determinación.

Palabras clave: Kierkegaard, libertad, Modernidad, desesperación, angustia

Suffering from being oneself in Kierkegaard's psychology. A Confrontation with the Second Part of *The Ethics of Kierkegaard*

Abstract

Our article discusses the main thesis of the second part of *The Ethics of Kierkegaard* (2022). According to Yésica Rodriguez, Kierkegaard's psychological works (*The Concept of Anxiety* and *The Sickness unto Death*) leave Kantian philosophy and reject the modern notion of freedom. The Argentinean researcher argues that existential frustration is the inevitable outcome of the Kierkegaardian analysis of subjectivity: before God, the big Other, the individual *is always* in the wrong. In this article, we propose and develop an alternative reading. We show that the philosophy of history of Kant plays a central role in the treatise on anxiety and that the concept of despair operates as a corrective to the project of self-determination.

Keywords: Kierkegaard, freedom, Modernity, despair, anxiety



I. Introducción

La identificación entre la libertad y la auto-determinación es el corazón del proyecto filosófico práctico de la Modernidad. En su famoso artículo “¿Qué es la Ilustración?”, Kant (2004: 33) ofrece una de las expresiones más contundentes de esta idea: el individuo debe abandonar la confortable tutela de los demás y asumir el riesgo del auto-gobierno. Pero, ¿qué clase de autoridad puede tener un yo sobre sí mismo? Si la investigación freudiana en torno a la psiquis humana se planteó este interrogante, no lo hizo con la intención de decretar la muerte del proyecto práctico-existencial de la Modernidad. Más bien, Freud formuló esta cuestión para pensar bajo qué condiciones y hasta qué punto era posible la realización concreta del programa moderno. La terapéutica propuesta por el psicólogo vienés concibe al paciente como un sujeto activo que se explora a sí mismo en busca de cierto grado razonable de autonomía y esta empresa ética queda expresada en el imperativo de sustituir al *ello* por el *yo* (cfr. Tauber 2014: 435 ss). Después de Freud, la pregunta por la posibilidad de la autonomía fue enunciada nuevamente por las teorías post-estructuralistas de la subjetividad. La tesis de que el discurso y las acciones del individuo están determinados por un entramado de significados (lingüísticos y sociales) puso en jaque la apuesta moderna en favor de un sujeto capaz de constituir desde sí mismo un sentido para la realidad que lo circunda y un marco normativo para su actividad en ella. Con las teorías post-estructuralistas, la fragmentación y dispersión del yo se convierte en el dato último de la subjetividad y, de ese modo, el proyecto de un auto-gobierno fundado en el conocimiento de sí se torna prácticamente ilusorio.

El libro de la investigadora argentina Yésica Rodríguez *Las éticas de Kierkegaard: Apropiación y abandono de Kant* retoma el problema de la autoridad del yo sobre sí mismo. La tesis principal de la obra afirma que en los textos pseudónimos del pensador danés se esbozan dos programas éticos antagónicos: una «primera ética» que *se apropia* del ideal kantiano de autonomía y una «segunda ética» que *abandona a* Kant y a la Modernidad para abrazar la heteronomía radical de la mano del dogma cristiano (cfr. Rodríguez 2022: 270). El tratamiento sucesivo de ambos programas explica la estructura del libro.

La primera parte está consagrada a la exposición de la «ética moderna» del danés. Según Rodríguez (2022: 38), y he aquí una de las más riesgosas apuestas hermenéuticas del libro, la «primera ética» de Kierkegaard habría sido fruto de una recepción *silenciosa* del corpus kantiano. Esta peculiar lectura del danés, de acuerdo con la interpretación de la especialista argentina, supo y pudo trascender la imagen epocal del autor de las tres Críticas. Esquivando las distorsivas mediaciones de su época, Kierkegaard habría logrado acceder al corazón existencial de la filosofía de Kant. El Kant de Kierkegaard, nos explica Rodríguez, no se caracteriza ni por su formalismo ni por su rigorismo, sino, más bien, por (i.) el intento de integrar las inclinaciones sensibles en la vida moral del hombre, (ii.) la atención a las motivaciones personales del agente práctico y (iii.) la inscripción de la decisión moral individual en el seno de una existencia compartida con los otros. Este primer programa práctico-existencial kierkegaardiano alcanza expresión en los escritos del juez Guillermo –el representante de la concepción ética de la vida y autor ficticio del segundo tomo de *O lo uno o lo otro* de 1843. El pseudónimo ético dirige una serie de cartas a un joven amigo suyo –presumiblemente el responsable de los ensayos estéticos, de inspiración romántica, que componen el primer volumen de *O lo uno o lo otro*– y en estas misivas lo exhorta a reorganizar su existencia. El juez Guillermo habría sido capaz de incorporar en su argumentación tres elementos kantianos: 1) la idea de un sujeto práctico fundado sobre la auto-elección, 2) una definición de felicidad que, contra todo rigorismo, asume la dimensión sensible del ser humano y 3) la prioridad de la libertad por sobre toda determinación moral (cfr. Rodríguez 2022: 20 y 56). El pseudónimo ético rescató estos elementos

fundamentalmente de dos obras fundamentales de Kant: *Antropología en sentido pragmático* y *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (cfr. Rodríguez 2022: 48–50). En resumen, la ética temprana de Kierkegaard operaría dentro de las coordenadas del pensamiento moderno y, por tanto, bajo la convicción de que el ser humano es capaz de determinar racionalmente sus acciones (cfr. Rodríguez 2022: 33). En el despuntar de su proyecto autoral, Kierkegaard consideró que esta ética existencial kantiana centrada en la libertad era capaz de corregir el sesgo objetivista e impersonal de la filosofía práctica de Hegel. Sin embargo, la progresiva conciencia de las limitaciones de este planteo llevó al danés a buscar una nueva alternativa ética por fuera de los lineamientos filosóficos de Kant y de la Modernidad. Rodríguez (2022: 186) señala que la observación psicológica de la experiencia efectiva del individuo concreto condujo a Kierkegaard a poner bajo sospecha dos supuestos básicos del programa moderno de la autonomía: por un lado, la idea de que el sujeto es capaz de un saber de sí claro y sin distorsiones (auto-transparencia) y, por otro, la tesis de que la voluntad humana responde positivamente a lo que le presenta la razón (intelectualismo ético). La angustia y la desesperación evidencian que el sujeto humano no puede realizar lo que debe, pues su libertad, en el intento mismo de auto-fundarse, se ha trabado a sí misma (pecado).

La segunda parte de la *Las éticas de Kierkegaard* tiene como objetivo aclarar el concepto de subjetividad que está a la base de la ética posterior de Kierkegaard. Dado que el fundamento de esta ética alternativa es netamente dogmático (cfr. Rodríguez 2022: 33, 119 y 262), el pensador danés elabora una «antropología teológica» que, a pesar de su enfoque confesional, anticipa ideas desarrolladas por el psicoanálisis y la filosofía del lenguaje del siglo XX (cfr. Rodríguez 2022: 23, 177, 262 ss y 272). Por medio de sus pseudónimos Vigilius Haufniensis (*El concepto de angustia*) y Anti-Climacus (*La enfermedad mortal*), Kierkegaard desarrolla una comprensión de la situación fáctica del ser humano en los términos de una elucidación del malestar o frustración del yo y de las causas del mismo. La angustia y la desesperación son los síntomas de un padecimiento profundo: el sufrimiento de una subjetividad inconclusa; de un yo que no logra constituirse a sí mismo ni armonizar entre sí las diversas dimensiones de su ser (cfr. Rodríguez 2022: 305). Lo que explica este estado de inacabamiento es el hecho de que la vida humana se organiza desde el olvido de su condición espiritual, esto es, pasa por alto que el yo es esencialmente libertad y que dicha libertad no es artífice de sí misma, sino que ha sido establecida por un tercero (cfr. Rodríguez 2022: 221, 244,). Por este motivo, Kierkegaard termina interpretando la autonomía kantiana “como una amenaza para la redención moral” y renuncia “a ella para hacer espacio a la gracia necesaria para la redención del pecado” (Rodríguez 2022: 131).

La aparición de *Las éticas de Kierkegaard*, fruto de la investigación doctoral de su autora, merece ser celebrada. Indudablemente, el libro es una importante contribución a la, lastimosamente aún escasa, literatura sobre Kierkegaard en estas latitudes y también un fuerte impulso para el estudio del pensamiento del danés en el mundo de habla española. Su principal activo consiste en la confrontación de Kierkegaard con el pensamiento moderno. En relación a este tópico, la autora se posiciona críticamente frente a otros análisis de la obra del danés. Además, el texto propone un diálogo franco entre la filosofía, la teología y el psicoanálisis.

Abordé en detalle la primera parte de *Las éticas de Kierkegaard* en dos trabajos previos. En ellos, en primer término, intenté aclarar por qué estimo que la tesis de un Kierkegaard inicialmente kantiano resulta un tanto problemática y, en segundo lugar, ofrecí una lectura alternativa de la relación entre ambos filósofos. Mi posición en relación a la lectura ensayada por la investigadora argentina en la primera parte de su libro se resume en tres puntos: 1) el juez Guillermo deslinda explícitamente su concepción de la vida ética de lo que él considera la versión kantiana de la moral, 2) el autor de *O lo uno o lo otro II* asume el programa de la auto-determinación, pero

lo comprende como una «ética de la autenticidad» antes que como una «ética de la autonomía» y 3) la obra de Kant que, a través de su recepción idealista y romántica, tiene mayor influencia en la primera ética de Kierkegaard es la *Crítica del Juicio*. Las siguientes páginas se consagrarán a una confrontación con la segunda parte de *Las éticas de Kierkegaard* titulada “Una teoría de la subjetividad”. Particularmente, intentaré debatir con tres tesis principales esbozadas en esta sección del libro: 1) Kierkegaard se despide de Kant a la hora de elaborar su «teoría de la subjetividad»; 2) este alejamiento supone, a su vez, el abandono del primer proyecto ético y 3) el filósofo danés defiende una heteronomía radical. Frente a esta interpretación, en esta oportunidad, me propongo desarrollar tres tesis alternativas que, de cierto modo, prolongan lo dicho en los trabajos previos anteriormente mencionados:

1. Kant juega un papel relevante en la «teoría de la subjetividad» de Kierkegaard, especialmente en *El concepto de angustia*.
2. Antes que en la negación del programa de la auto-determinación elaborado por el Juez Guillermo, *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal* se concentran en explorar las dificultades con las que se encuentra dicho proyecto a la hora de su concreción efectiva.
3. Kierkegaard busca un equilibrio entre la autonomía absoluta y la heteronomía radical.

El esquema del presente trabajo responde a los tres puntos enumerados. Se divide en dos grandes secciones. La primera se ocupa de *El concepto de angustia* y aborda el primer punto. La segunda está dedicada a *La enfermedad mortal* y discute el segundo y el tercer punto. Entiendo que es necesario realizar las siguientes puntualizaciones metodológicas. Primero: mi discusión de *Las éticas de Kierkegaard*, en la medida en que ello sea factible, se ceñirá a las obras pseudónimas del período trabajado por Rodríguez en la segunda parte de su libro, a saber, los textos pseudónimos publicados entre los cinco años que separan la edición de *El concepto de angustia* en 1844 y la aparición de *La enfermedad mortal* en 1849. Por fuera de mi consideración, entonces, quedarán dos obras en las cuales la presencia kantiana es bastante marcada. Me refiero, en primer lugar, al escrito “Con ocasión de una confesión”, el primer discurso de la serie titulada *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, más conocido entre nosotros como “La pureza del corazón” y, en segundo lugar, a *Las obras del amor*.¹ Ambos textos fueron publicados por Kierkegaard bajo nombre propio en el año 1847. El motivo de mi exclusión responde a que estas obras no reciben tratamiento en *Las éticas de Kierkegaard*. Segundo: ajustándome a la pauta de la investigadora argentina no diferenciaré, a menos que lo considere absolutamente relevante, entre Kierkegaard y sus pseudónimos psicológicos Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus. Por último, en todo momento procuraré mantenerme dentro de los límites de una lectura filosófica de la obra del danés.

II. Angustia, vértigo y libertad: entre la *historia conjetural* de Kant y la *psicología* de Kierkegaard

El punto de partida de la investigación que derivó en la redacción de *Las éticas de Kierkegaard*, así lo reconoce su autora en el Prefacio, fue la sospecha de una influencia

¹ Reputados especialistas en el pensamiento del danés han sostenido que la «segunda ética» anunciada en la “Introducción” de *El concepto de angustia* se desarrolla en *Las obras del amor* en los términos de una reflexión sobre el precepto cristiano de amor al prójimo (cfr. Gran, 1998; Quinn, 1997 y Clair, 2013).

determinante de Kant en la totalidad del pensamiento ético kierkegaardiano. Sin embargo, la lectura misma del *corpus* kierkegaardiano obligó a Rodríguez tanto a una especificación como a una limitación de su enfoque inicial. Especificación, puesto que el Kant que afecta la filosofía de Kierkegaard no es el que el idealismo y el romanticismo alemán cuestionan, sino un *existencialista avant la lettre*. Limitación, porque ese Kant existencialista, esencial en la construcción de la concepción de la vida ética de *O lo uno o lo otro*, es prontamente abandonado en 1844 (cfr. Rodríguez 2022: 19 – 23). Lo cierto es que algunos pasajes de *Las éticas de Kierkegaard* testimonian la persistencia de la primera hipótesis de investigación. A lo largo de la primera parte del libro, la especialista argentina afirma que la exposición, según ella de tono kantiano, del surgimiento de la personalidad mediante un gesto fundacional de auto-elección existencial ensayada por Kierkegaard en la segunda carta ética de *O lo uno o lo otro* constituye la base del desarrollo de la teoría de la subjetividad desplegada en las obras psicológicas *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal* (cfr. Rodríguez 2022: 26 – 27, 56 – 57 y 157). Esta misma idea reaparece en diversos pasajes de la segunda parte. La teoría de la subjetividad kierkegaardiana comienza con un acto de auto-elección de la libertad (*O lo uno o lo otro* II) para luego derribar a ese sujeto constituido por medio del pecado o estrellarlo contra la pared de la posibilidad (cfr. Rodríguez 2022: 262 y 288). Sin embargo, en otras partes del libro, estos pasajes son corregidos y, en consonancia con su posición definitiva, la misma autora afirma que para los pseudónimos psicológicos el gesto de auto-elección de la personalidad de raíz kantiana sería “insuficiente a la hora de pensar la subjetividad realmente existente” (Rodríguez 2022: 303). De acuerdo con este segundo enfoque, el tratado sobre la angustia de 1844 ofrecería una nueva versión del surgimiento de la personalidad en la que Kant no tendría influencia alguna y que rompería radicalmente con la filosofía idealista (cfr. Rodríguez 2022: 171). Según mi evaluación, esta rectificación es correcta sólo de manera parcial. Conuerdo con Rodríguez en que *El concepto de angustia* procura una descripción del nacimiento de la subjetividad distinta a la ofrecida por Kierkegaard en *O lo uno o lo otro*; pero, a diferencia de la investigadora argentina, considero que tanto la tradición idealista en general como Kant en particular juegan un papel relevante en la obra de Vigilius Haufniensis.

Comenzaré clarificando la conexión de *El concepto de angustia* con la discusión idealista en torno a la subjetividad. Una de las principales tareas del pensamiento postkantiano fue la de narrar la «historia de la subjetividad». Fichte, en su primera versión de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, explicitó este proyecto al afirmar la necesidad de una “historia pragmática del espíritu humano” (1975: 96). En el marco de este proyecto, formuló un interrogante fundamental: “¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mi mismo?” (Fichte 1975: 17). Fichte responde a esta pregunta diciendo que es imposible responderla. El yo es, por definición, lo que tiene conciencia de sí; por lo cual antes de acceder a la auto-conciencia el yo no existía. Pocos años más tarde, en el *Sistema del Idealismo Trascendental* publicado en 1800, Schelling le dará la razón a Fichte: “La autoconciencia es el punto luminoso en todo el sistema del saber que sólo ilumina hacia delante, no hacia atrás” (2005: 166). No obstante, en su *Escrito sobre la esencia de la libertad* de 1809 añadirá una genial intuición a partir de la cual toda la cuestión podrá ser reconsiderada. El acto que da origen al yo no puede ser, en efecto, objeto de la conciencia; sin embargo, cabe la posibilidad de encontrar sus *rastros* en el curso de la experiencia subjetiva del yo (cfr. Schelling 2004: 233). En este sentido, una de las más originales tesis del filósofo de Leonberg consistió en afirmar que el estudio filosófico de la Naturaleza podía ofrecernos una comprensión de lo que era el yo antes de ser un yo, puesto que la naturaleza no es otra cosa más que “espíritu apagado (*erloschene Geist*)” (Schelling 2005: 255). En resumen, Schelling habría incorporado al proyecto idealista de una historia de la subjetividad la observación y exposición de las prestaciones inconscientes del yo (cfr. Düsing 2002: 113).

La investigación psicológica de Vigilius Haufniensis constituye la contribución de Kierkegaard a este proyecto. Para ser completamente fieles al texto pseudónimo, habría que admitir que el pensador danés habla, en realidad, de una «historia de la libertad»; No obstante, ningún elemento de la obra impide que ésta se identifique con el núcleo más esencial del yo, a saber, el espíritu. La lente del pseudónimo kierkegaardiano quiere iluminar el punto exacto en el que el yo emerge o, para decirlo con sus palabras, el instante en que el *espíritu despierta*. Para el autor de *El concepto de angustia*, este despertar supone el tránsito desde un estado en el cual el yo está fusionado con la realidad que lo rodea hacia un estado en el cual el yo adquiere conciencia de sí mismo (Cfr. SKS 4, 347 / CA: 159).² Un pasaje que, a su vez, se identifica con el instante en el que *el espíritu se pone a sí mismo* (cfr. SKS 4, 354 / CA: 165). Kierkegaard coincide con Fichte y Schelling: el surgimiento del yo es algo que “ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar” (SKS 4, 366 / CA: 177). Sin embargo, el danés considera que la psicología puede aproximarse a este momento, mucho más que cualquier otra disciplina, y, a su vez, que es capaz de *reconstruir* lo que sucede tanto inmediatamente antes como inmediatamente después de este suceso.³

Kierkegaard encuentra en el relato bíblico de la caída de Adán el material idóneo para construir el tema de estudio de su indagación psicológica. El pecado es el primer acto de la libertad, es decir, el acto con el cual *la libertad se muestra por primera vez ante sí misma* (cfr. SKS 4, 380 / CA: 190). La reelaboración de este material tiene lugar en los §§ 1 a 4 del primer capítulo del libro de *El concepto de angustia*. El filósofo danés dedica estos párrafos a discutir los desatinos conceptuales en los que incurre la teología a la hora de pensar el pecado de Adán. El punto de partida de Kierkegaard, por tanto, es el rechazo filosófico de las diversas interpretaciones tradicionales que se manifiestan inadecuadas a la luz de la razón y del discurso científico de la psicología. Deberé contentarme con un tratamiento sumario de esta sección de la obra mostrando cómo el danés se aproxima a Kant y a los filósofos idealistas.⁴

Uno de los extravíos de la tradición, tratado en §§ 1 y 2, radica en el modo en que ésta plantea la relación entre Adán y el resto del género humano. Cuando la tradición le imputa a toda la humanidad las consecuencias del pecado del primer hombre, el concepto de pecado queda profundamente trastocado y se hace de él una suerte de categoría biológica, algo así como una tara genética fatalmente heredada y no un acto de la libertad. Así las cosas, Kierkegaard interpreta el *dictum* paulino «en Adán pecamos todos» (Rom. 5, 12) en el mismo sentido en que lo había hecho Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*: lo que aconteció con Adán, acontece con cada individuo del género humano (cfr. SKS 4, 340 / CA: 152 y Kant 1981: 52). A coro con Kant, afirmará “*de te fabula narratur*” (cfr. SKS 4, 377 / CA: 187) e insistirá en que el auténtico entendimiento del pecado exige que el individuo se comprenda a sí mismo en relación a aquel (cfr. SKS 4, 323 y 442 / CA: 136 – 137 y 248). Con esta aclaración, Kierkegaard justifica el carácter universal de su exposición: lo que podemos observar en Adán y concluir a partir de su historia es extensible, con ciertos ajustes, a cualquier hombre. Pero también sienta un punto capital para su investigación. En la línea de Kant, Kierkegaard sostiene la idea de que “el pecado se presupone a sí mismo”

² Para las citas de Kierkegaard utilizamos la sigla SKS para referirnos a la última edición de sus obras completas: *Søren Kierkegaards Skrifter*. Indicamos en números arábigos tanto el volumen como la paginación. También empleamos la sigla Pap y con ella aludimos a la tercera edición de los *Søren Kierkegaards Papirer*. Señalamos en número romano el volumen, con letra (A, B o C) la parte correspondiente y con número arábigo la entrada específica. Cuando empleamos una traducción existente ofrecemos la referencia. En la bibliografía se puede consultar los datos de edición de las obras y sus respectivas abreviaturas.

³ El psicólogo kierkegaardiano, nos explica la investigadora argentina, procede creando un sujeto ideal al que expone a circunstancias internas y externas definidas por los intereses de su investigación en curso (cfr. Rodríguez 2022: 34 – 35). Este experimento permite develar aquello que sería imposible captar a partir de la mera observación de individuos reales (cfr. Rodríguez 2022: 184).

⁴ Al respecto pueden consultarse los trabajos de Niels Cappellorn (2010) y Patricia Dip (2005).

(SKS 4, 338 / CA: 151), esto es, que en cada individuo es un comienzo radical que no está en relación causal con ningún antecedente (cfr. Dalrymple 2016: 30 y cfr. Dietz 1994: 261).

Un segundo desatino teórico, abordado en el § 3, radica en la manera en que la teología tradicional describe fantasiosamente la condición del ser humano durante el lapso que separa su creación de su caída. Los dardos kierkegaardianos se dirigen contra la noción de un «estado de justicia original» al cual considera el producto de cierta curiosidad meramente estética. Según estas lecturas, Adán habría gozado de una vida perfecta y plena, en absoluta armonía consigo mismo y con lo que lo rodeaba. En algunos casos, la imaginación llegaba hasta el punto de hacer del primer hombre el propietario de un conocimiento superior del mundo. Frente a esto, Kierkegaard sostiene, por un lado, que nada de todo esto se encuentra en el texto bíblico (cfr. SKS 4, 347 / CA: 159) y, por el otro, que cuánto más se eleva a Adán, más inexplicable y terrible se torna su pecado (cfr. SKS 4, 342 / CA: 154). En este sentido, el autor de *El concepto de angustia* quiere alejarse de la *Escila* de la teología tradicional y, también, de la *Caribdis* de la interpretación hegeliana que identifica la condición de Adán con la inmediatez. Con todo, la ácida crítica kierkegaardiana a la interpretación especulativa que Hegel ensaya del relato bíblico no debe hacernos perder de vista el fondo común de ambas lecturas. Kierkegaard, en un principio, afirma que en la inocencia el ser humano “no se encuentra determinado como espíritu, sino que está anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad” (SKS 4, 347 / CA: 159). ¿Entonces podría decirse que en el estado de inocencia el ser humano es un animal? El filósofo danés precisa las cosas y dice “en la inocencia, el hombre no es meramente un animal... el espíritu, entonces, está presente, pero como algo inmediato, como soñando” (SKS 4, 349 / CA: 161). Por tanto, Adán se encuentra en una condición muy cercana a la animalidad aunque sin quedar igualado a ella (cfr. SKS 4, 354 / CA: 165). Hegel se había expresado de manera similar en torno a la condición de Adán en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* de 1827 (cfr. Hegel 1987: 211). Para Kierkegaard, el estado de Adán no es el de la *perfección* (como proponía cierta teología) ni el de la *imperfección* (como dice Hegel), sino el de la inocencia, es decir, un estado de ignorancia.⁵ Lo que el pseudónimo kierkegaardiano le reprocha a la filosofía hegeliana, no entraré en la discusión de si su comprensión de ella es adecuada o no o si en lugar de dirigirse contra Hegel se ocupa de sus epígonos daneses, es que en su abordaje confunde entre sí dos esferas: la lógica-conceptual y la ética-existencial. Ello, según Kierkegaard, conduce al filósofo alemán a exigir la superación del estado original e imperfecto en el que se encuentra Adán (la inmediatez) sin atender que dicha *salida* implica, en el plano de la realidad, contraer una culpa (cfr. SKS 4, 343 / CA: 155 – 156). Hegel, por tanto, lee el primer pecado y lo entiende como un paso requerido y necesario hacia lo positivo a través de lo negativo. Kierkegaard, en cambio, piensa el primer pecado como un acto libre de pérdida o alienación de la libertad.

Un tercer error, tema del § 4, es el empleo a destiempo de la *concupiscentia*. Kierkegaard concuerda con la estrategia general de utilizar una vivencia psicológica para esclarecer el origen del pecado. Sin embargo, el problema con esta explicación es que la *concupiscentia*, la atracción por lo prohibido, es un efecto del pecado, por lo cual es incorrecto servirse de ella para describir lo que ocurre antes del pecado (cfr. SKS 4, 345 – 346 / CA: 157 – 158). Con esta observación, el danés establece otro punto fundamental para su aproximación psicológica al pecado: es necesario recurrir a una “determinación intermedia” entre la

⁵ Más adelante, Kierkegaard compara la situación de Adán con la de un niño (cfr. SKS 4, 348 / CA: 160). Incluso, años después, en la Primera Parte de *La enfermedad mortal* Kierkegaard caracteriza al niño como un yo que aún no es un yo (cfr. SKS 11, 165 / EM: 72), esto es, un yo enlazado de manera simbiótica con el mundo que lo envuelve (cfr. SKS 11, 166 / EM: 74). Estas consideraciones habilitan a ciertos comentaristas (cfr. Nordentoft 1978: 17 – 19, Pattison 2005: 49 – 50, Munnich 1986: 158 – 159, Rocca 2020: 152 y Grøn 2008: 23 – 24) a considerar que en el primer capítulo de *El concepto de angustia* Kierkegaard ofrece una reconstrucción de las distintas crisis de maduración del niño pequeño. Aquí, podría trazarse una nueva similitud con Hegel, quien en su *Lección de Filosofía de la Religión* de 1824 traza la misma analogía (cfr. Hegel 1987: 132 – 133).

inocencia y la culpa (cfr. SKS 4, 346 / CA: 158), es decir, a un fenómeno que pueda encontrarse en la experiencia presente del yo, pero que, pese a ello, sea adecuado para reconstruir la experiencia de su pasado.

La categoría necesaria para aclarar el surgimiento del yo –el primer pecado– ha de ser un fenómeno que funcione como *señal anticipatoria*, como *signo de un cambio*. Es bien sabido cuál es para Kierkegaard esta categoría: la angustia (*Angst*), la vivencia que anuncia el ejercicio de la libertad, la “*posibilidad de poder*” (SKS 4, 350 / CA: 162).

En una anotación personal fechada entre mayo-diciembre de 1842 el filósofo danés comenta que hasta el momento ningún pensador había considerado la posibilidad de servirse de la angustia para esclarecer el problema dogmático del pecado original (cfr. SKS 18, 311). Pocos meses después, a principios de 1843, en un apunte tomado al calor de la lectura del *Tratado de las pasiones* de Descartes, el autor danés ya se anima a hablar de “mi teoría de la angustia” (SKS 19, 386). El hecho de que Kierkegaard hable de su teoría de la angustia permite suponer que admitía la existencia de *otras*. De hecho, en una versión preliminar del primer capítulo de su libro, el danés apunta lo siguiente: “La palabra «angustia» ha sido hasta este momento un bienpreciado; nos esforzaremos por afirmar un significado específico para ella o, mejor dicho, para afirmarla nuevamente en su significado específico” (*Pap. V B 55*). Por lo tanto, debería concluirse que Kierkegaard expone su comprensión de dicha categoría en una discusión tácita con otras comprensiones de la misma. A raíz de estas anotaciones cabe concluir que la idea de que la teoría kierkegaardiana de la angustia habría surgido de una suerte de *generatio aequivoca* se torna sospechosa.

En el prefacio de *El concepto de angustia*, Kierkegaard recomienda que todo investigador debe informarse sobre lo que se ha escrito en relación al tema que pretende abordar (cfr. SKS 4, 313 / CA: 129). Para emprender un estudio riguroso del tratado kierkegaardiano sobre la angustia es necesario, en la medida de lo posible, aceptar el mismo consejo y tratar de estar al tanto de la *bibliografía de consulta* del danés. Al respecto, la gran mayoría de los especialistas en el pensamiento kierkegaardiano no han dudado a la hora de incluir en esta lista el libro de Kant *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. La misma Rodríguez (cfr. 2022: 45) nos muestra la presencia de este escrito en las *Migajas Filosóficas*, un breve escrito publicado días antes que *El concepto de angustia*. A su vez, los responsables de la última traducción al castellano del libro del pseudónimo Haufniensis remiten algunos pasajes de la obra al texto kantiano de 1793 (cfr. CA: 274). Sin embargo, han sido muy pocos los estudiosos que se han detenido en el artículo “Comienzo verosímil de la historia humana” (*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*) publicado por Kant en 1786 en la *Berlinische Monatsschrift*.⁷ La autora de *Las éticas de Kierkegaard* alude elípticamente a este artículo; sin embargo, y a pesar de conocer a la mayoría de los intérpretes que han mencionado la posible conexión, sorpresivamente no se detiene a considerar esta eventual influencia kantiana (cfr. Rodríguez 2022: 153).

Kierkegaard poseyó la obra en tres volúmenes *Immanuel Kant's vermischte Schriften* (*Escritos varios de Immanuel Kant*) editada por Johann Heinrich Tieftrunk en 1799 en la ciudad de Halle. El artículo “Comienzo verosímil” integraba el tercer volumen y se extendía desde la página 33 hasta la 60. Es posible saber con seguridad que el filósofo

⁶ Kierkegaard caracteriza la angustia como un *saber de sí afectivo*, es decir, como una experiencia pre-verbal que no siempre puede articularse en el lenguaje límpido de la conciencia: “La angustia va delante, descubre la consecuencia antes de que se produzca, como cuando uno tiene la íntima sensación de que se avecina una tormenta; se le acerca, y el individuo se estremece como un caballo que se detiene y resuella en el sitio en el que alguna vez se asustó” (SKS 4, 417 / CA: 225). Esto nos habilita a interpretarla como un fenómeno del presente de la conciencia que puede remontarnos a su pasado.

⁷ Entre los especialistas en la filosofía de Kierkegaard que han llamado la atención sobre esta posible fuente de *El concepto de angustia* podemos citar a Mark Taylor (cfr. 1979: 220), Ronald Green (cfr. 1992: 27 – 28), Alison Assister (cfr. 2013: 292), Silvia Walsh (cfr. 2009: 90 – 91) y Roe Fremstedal (cfr. 2014: 39 – 41).

danés ya conocía la existencia de este texto de Kant sobre los primeros libros del *Genesis* un par de años antes de comenzar a trabajar en su tratado sobre la angustia. En una nota personal de 1840, Kierkegaard (cfr. SKS 18, 372) comenta un artículo de Bruno Bauer titulado “*Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis, kritisch untersucht*” (La prehistoria de la humanidad según la narración bíblica del *Genesis*, críticamente examinada). El artículo había aparecido en la revista berlinesa *Zeitschrift für spekulative Theologie* dirigida por el propio Bauer. “El texto contenía un detallado informe del ensayo kantiano: comenzaba con la exposición de la metodología asumida por Kant, continuaba con una paráfrasis de la explicación kantiana de las causas y consecuencias del pecado de Adán y finalizaba con una evaluación crítica del tratamiento kantiano. (cfr. Bauer 1837: 159–168). Que Kierkegaard haya contado con el artículo de Kant y que haya leído un estudio en el que se lo comentaba de manera pormenorizada son indicios que fortalecen la hipótesis de una influencia de “Comienzo verosímil” en *El concepto de angustia*.

Kant, en su ensayo de 1786, quiere ofrecer una historia del surgimiento y los primeros pasos de la libertad humana. Esta historia es de naturaleza conjetural y posee un carácter verosímil. Este hipotético recorrido inicial no es producto de la fantasía. El relato de Kant se deriva de la experiencia bajo el supuesto de que ésta “en los primeros comienzos, no ha sido mejor ni peor de lo que hoy es” (Kant 2004: 81). El punto de partida es similar al que décadas más tarde asumirán Hegel y Kierkegaard: un hombre que ya no es meramente un animal, pero que todavía no es plenamente humano. Luego de trazar el semblante de la condición de Adán,⁸ Kant procede a mostrar el primer contacto entre la razón y el instinto. En un primer momento, Adán, al igual que el resto de los animales, orientaba su conducta en consonancia con sus instintos naturales, lo que la *Biblia* expresa narrando que el primer hombre permanecía dentro de los márgenes de acción prescriptos por la voz de su Creador. Este instinto era una guía precisa que le indicaba que alimentos consumir y de cuáles abstenerse. Dicho de otro modo, la prohibición divina no era más que una manifestación concreta y específica del impulso a la autoconservación. No obstante, la razón, más temprano que tarde, empezó a comparar los alimentos que, por un lado, proponían el olfato y el gusto con los que, por el otro, sugería la vista. De este modo, auxiliada por la imaginación la razón comenzó a producir deseos que, sin una base instintiva firme, ora coincidían con el impulso natural, ora lo contradecían. Kant plantea que, en una ocasión, el ser humano renegó de lo que le dictaba el instinto natural que hasta el momento lo había gobernado en soledad y se dejó determinar por uno de estos deseos producidos por la razón. Consumada esta elección:

Dentro de sí mismo descubrió una facultad para elegir un modo de vivir, en vez de quedar ligado a uno solo, como los animales. Al agrado inmediato que le debe haber producido la advertencia de esta ventaja, le habrá seguido inmediatamente angustia e inquietud (*Angst und Bangigkeit*)... Estaba, por así decirlo, al borde de un abismo (*am Rande eines Abgrunds*), pues junto a los objetos singulares de sus deseos, indicados hasta entonces por los instintos, se abría una infinidad de otros objetos que no sabía como elegir. Pero una vez conocido tal estado de libertad, le fue imposible retroceder a una condición de servidumbre (bajo la dominación del instinto) (Kant 2004: 84).

Pasemos, directamente, a la versión kierkegaardiana:

⁸ Existen, desde ya, diferencias entre Kant y Kierkegaard en lo que respecta a la descripción de este estado. El Adán de Kant (cfr. 2004: 82–83) es un hombre adulto sexualmente maduro y con un considerable manejo del lenguaje. Kierkegaard, como hemos visto, caracteriza a Adán como un niño, con una sexualidad latente (cfr. SKS 4, 372 / CA: 183) y en proceso de adquisición del lenguaje (cfr. SKS 4, 350–353: 162–164).

La angustia puede compararse con el vértigo (*Svimmelhed*). Aquel cuya mirada se sume en la contemplación de una profundidad devoradora (*svælgende Dyb*), siente vértigo. ¿Pero cuál es el motivo (*Grunden*)? Es tanto su mirada como el abismo (*Afgrunden*), pues ¿qué pasaría si no hubiera mirado hacia abajo? Así, la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis, y he aquí que la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse. En ese vértigo, la libertad desmaya... y, en cuanto la libertad vuelve a ponerse en pie, ve que es culpable (SKS 4, 365-366 / CA: 176-177).

Si Kierkegaard leyó “Comienzo Verosímil” es áltamente probable que haya elaborado este célebre pasaje de su obra teniendo en mente el fragmento anteriormente transcrito de Kant. Al fin y al cabo, el texto kantiano habría hecho lo que Kierkegaard tanto reclamaba en su diario íntimo: aclarar la naturaleza del pecado original acudiendo al fenómeno de la angustia (cfr. SKS 18, 311). Pero, ¿hasta qué punto se alegró el danés al toparse con este fragmento de Kant (cfr. SKS 4, 313 / CA: 129)? ¿Lo satisfizo? Del fragmento de Kant cabe colegir que la emergencia de la angustia es un efecto del primer acto de la libertad: el filósofo alemán alude a una inquietud que parece ser una reacción ante la ocurrencia de algo ya conocido. Kierkegaard sostendrá algo similar en el tercer capítulo de su libro: “si me angustio por un incidente pasado, no es en la medida en que es pasado, sino en la medida en que puede repetirse, es decir, volverse futuro” (SKS 4, 394 / CA: 204). Sin embargo, esta vivencia específica de la angustia habría que localizarla en una etapa posterior de la historia de la libertad, recién una vez que ella ya ha dado sus primeros pasos. En el primer capítulo de *El concepto de angustia*, la inocencia es, ciertamente, calma y quietud, pero también es angustia: no es temor ante la inminencia de un evento conocido, sino remisión a un futuro absolutamente indefinido y abierto de posibilidades (cfr. SKS 4, 347-348 / CA: 159-160). La angustia de la que Kierkegaard habla en el fragmento se ubica *antes* del primer pecado: no es, desde ya, su causa; sino el estado *en* el que aquel acontece (cfr. Grøn 2008: 22). Se trata de una carga ligera, una leve perturbación prácticamente imperceptible, un referirse de la libertad a sí misma previa a la ejecución del acto que pondrá fin al estado de inocencia.

Tanto en el texto kantiano como en el kierkegaardiano, la libertad se asoma al abismo y contempla su profundidad. ¿Con qué se encuentra su mirada? Ambos pensadores eligen la palabra “abismo” y con ello nos dan la clave: la libertad posa sus ojos en la falta de fundamento (*Ab-grund* y *Af-grund*). Sin embargo, Kierkegaard agrega un elemento que no está presente en Kant. Al caracterizar al abismo como una «profundidad devoradora», el danés nos habla de una fuerza que ejerce un encanto seductor.⁹ La libertad queda embelesada ante su propio poder, es decir, ante sí misma. Sujeto y objeto coinciden en esta auto-fascinación. Ahora bien, para la libertad esto significa “un estar atada, una predilección por sí misma, un no poder escaparse de sí misma, una especie de relación narcisista consigo misma” (Dietz 1994: 297), es decir, un malestar, una incomodidad, un percibirse a sí misma *trabada* o *impedida* (cfr. SKS 4, 354 / CA: 166). La libertad está orientada hacia el ejercicio de su poder, pero también retrocede ante sus consecuencias desconocidas. En este punto, es importante resaltar que, de acuerdo con Kierkegaard, este estado de angustia es algo que le ha sobrevenido a Adán (cfr. Grøn 2008: 22) y no algo que él haya elegido.¹⁰ En suma, desde una perspectiva

9 En este agregado podemos percibir la influencia de Schelling. En su *Escrito sobre la libertad* de 1809, el filósofo de Leonberg ofrece una imagen similar en la misma página en la cual emplea por única vez el término angustia (*Angst*): “... del mismo modo en que al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo (*Schwindel*) y le parece como si una voz interior le gritase que se arroje, o como en la vieja leyenda, retumban desde la profundidad cantos de sirena a los que no se puede resistir y que atraen al navegante que pasa hacia el remolino” (Schelling 2004: 221). Axel Hutter (cfr. 2003: 123 - 124) indica que este pasaje de Schelling toma como base un fragmento de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant advierte que la idea de una necesidad incondicionada es para la razón como un abismo que produce un vértigo insoportable (cfr. Kant 2007: 659).

10 Adán, por tanto, no ha elegido esta referencia a sí de la libertad y, por este motivo, Walter Dietz puede afirmar lo siguiente: “Sólo cuando

kierkegaardiana, podemos decir que Kant convierte la angustia en arrepentimiento,¹¹ en la medida en que de ella tiene una comprensión parcial al entenderla exclusivamente como repulsión. La naturaleza de la angustia de la que habla Kierkegaard es ambivalente: “una antipatía simpática y una simpatía antipática” (SKS 4, 348 / CA: 160), simultáneamente rechazo y atracción.

La introducción teórica de la «segunda ética» precisaba de una confrontación directa con la «primera ética» en el campo de la exégesis del origen del pecado. En conclusión, y a contramano de lo que sugiere Rodríguez, considero que hay sobrados motivos para aventurar la hipótesis de que la figura de Kant cumple un rol sumamente significativo en el libro de 1844, puesto que la eventual confrontación con el tratamiento kantiano del primer pecado le permite al danés afirmar ese sentido específico de la angustia que no hallaba en sus tematizaciones filosóficas y teológicas previas.

III. El (desesperante) programa de la auto-determinación: la desesperación como correctivo del proyecto moderno.

Yésica Rodríguez considera que en la teoría de la subjetividad desarrollada en *El concepto de angustia y La enfermedad mortal* los ideales de auto-transparencia, autonomía y autofundación no tienen lugar y, por este motivo, la «segunda ética» de Kierkegaard queda emplazada por fuera de la modernidad (cfr. Rodríguez 2022: 302). ¿De qué manera habría que entender este desplazamiento? ¿Como un retroceso *más acá* de la modernidad, algo así como una repetición de una concepción sustancialista del ser humano afín al cristianismo clásico? ¿O, más bien, como un salto *más allá* de la modernidad, una suerte de concepción postmoderna del hombre más cercana a las teorías contemporáneas del sujeto? ¿Ambas cosas a la vez? Mi lectura de *Las éticas de Kierkegaard* fue incapaz de encontrar una caracterización explícita y precisa de este situarse «por fuera de la modernidad».

En la segunda parte de *Las éticas de Kierkegaard*, la especialista argentina sostiene que, en sus obras pseudónimas psicológicas, Kierkegaard elabora una imagen del ser humano que retira las bases para la constitución exitosa de un sujeto en conformidad con el programa moderno. De hecho, el libro concluye asegurando que el individuo humano agota sus fuerzas “en la tarea nunca concluida de convertirse en sujeto” (Rodríguez 2022: 307). A la hora de explicar este desenlace sombrío, la especialista argentina propone la noción de una *falla estructural* en el sujeto. El fracaso del yo en su proyecto de llegar a ser sí mismo “se debe a una disparidad en la relación [del yo] consigo mismo como síntesis de los factores que lo componen” (Rodríguez 2022: 282 y cfr. Rodríguez 2022: 286).¹² Esta fractura constitutiva torna imposible la unidad del yo e impide el acceso a un saber no distorsionado de sí mismo (cfr. Rodríguez 2022: 272 y 286). Kierkegaard, en pocas palabras, habría sido un precursor de esa destrucción postestructuralista del sujeto que labra el acta de defunción del programa moderno de auto-determinación existencial.

La angustia y la desesperación son leídas por la investigadora argentina como la manifestación del sufrimiento existencial que el hombre padece ante la presencia

la libertad ha sucumbido a esta fascinación puede ser considerada culpable. En sí misma la fascinación equivale a ser tentado por uno mismo, lo que propiamente no debe considerarse todavía como culpa o pecado, mientras [la libertad] permanezca abierto a la autorrealización positiva ante Dios” (1994: 297).

¹¹ El juez Guillermo había afirmado en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* que el arrepentimiento es la máxima expresión de la concepción ética de la vida (cfr. SKS 3, 207 – 208 / OO 2: 196 – 197); Vigilius Haufniensis, en la Introducción de *El concepto de angustia*, coincide con la apreciación del pseudónimo ético, pero añade que el arrepentimiento constituye el punto mismo de colapso de la «primera ética» (cfr. SKS 4, 324 – 325 / CA: 138).

¹² Así las cosas, toda relación del hombre consigo mismo es una relación fracasada porque en esencia el hombre es una realidad fallida. Una interpretación similar ha sido desplegada por Günter Figal (2010: 32 – 38).

divina (cfr. Rodríguez 2022: 264–265). Según este enfoque, en el discurso psicológico de Kierkegaard Dios aparecería caracterizado como una realidad intimidante, extraña y amenazante: un *Gran Otro* que impone una tarea imposible y, con ello, conduce al ser humano a la más profunda frustración (cfr. Rodríguez 2022: 285). “Como un mantra, Rodríguez repite una y otra vez a lo largo del libro lo que ella considera el núcleo esencial del mensaje kierkegaardiano: ante Dios, el ser humano está hundido en el error” (cfr. Rodríguez 2022: 66, 70, 71, 129, 282, 288, y 307). La única alternativa que el filósofo danés ofrece para superar esta situación es el rechazo de la autonomía moderna y la aceptación de una heteronomía absoluta que, a la postre, convierte al ser humano en algo *completamente dependiente* de Dios (cfr. Rodríguez 2022: 283).

Dividiré mi discusión de estas ideas en dos momentos. Mi supuesto de fondo es que la gran novedad teórica de Kierkegaard consiste en la *existencialización* -y, por ende, la *complejización*- de las categorías antropológicas de la tradición filosófica y teológica occidental. En primer lugar, presentaré argumentos en contra de la tesis de una *falla constitutiva* y, en consonancia con ello, intentaré defender la idea de que las obras psicológicas de Kierkegaard no renuncian al proyecto de una auto-determinación existencial, sino que buscan su continuidad. En segundo lugar, ofreceré motivos para rechazar la noción de Dios que *Las éticas de Kierkegaard* le imputan a los textos psicológicos kierkegaardianos y trataré de mostrar las condiciones que el danés le impone a la continuidad del proyecto moderno de auto-determinación. A modo de cierre, brindaré una interpretación alternativa del significado del *carácter derivado* del yo humano.

IV. 1. El impulso a la auto-determinación

La concepción ética de la existencia presentada en *Olo uno o lo otro II* es solidaria con la idea de que en el ser humano existe una *disposición básica* a favor de la constitución de la identidad. Esta disposición precede toda elección consciente de sí mismo (cfr. SKS 3, 161 / OO 2: 155). El juez Guillermo afirma que la voluntad humana está atravesada por un *nisus formativo*. La expresión había sido acuñada por Johann Friedrich Blumenbach, hacia fines del siglo XVIII, para designar una fuerza oculta de carácter no mecánico capaz de actualizar, de manera progresiva, un plan inmanente. Dicha fuerza ordena el nacimiento, la alimentación y la regeneración de todo ente orgánico. El concepto de *nisus formativus* hallará una recepción positiva en Hegel desde un marco leibniziano y, así, llegará hasta el pseudónimo kierkegaardiano. El autor ficticio de *Olo uno o lo otro II* lo empleará en el sentido ético de un impulso a la auto-determinación de la personalidad (cfr. Rapic 2007: 68–71). La elección ética de sí mismo, por tanto, no se presenta como un movimiento violento o «contranatural»; sino como un gesto que, aunque necesario para vencer ciertas resistencias (cfr. SKS 3, 183 / OO 2: 174–175), acompaña y fortalece una tendencia que lo preexiste, a saber, el impulso a la libertad como auto-determinación. Rodríguez sostiene que el pasaje de la «primera ética» (*Olo uno o lo otro, I*) a la «segunda ética» (las obras psicológicas) implica el tránsito de una concepción (moderna) de la subjetividad que presupone en el individuo las condiciones para la realización de la tarea ética de auto-determinación a una antropología religiosa (por fuera de la modernidad) que rechaza tal supuesto (cfr. Rodríguez 2022: 32–33). Ahora bien, en la reconstrucción propuesta en *Las éticas de Kierkegaard*, este tránsito termina adquiriendo un sentido específico: la «segunda ética» descarta, a partir del análisis de la angustia y la desesperación, la idea de un *nisus formativo* de la voluntad y reemplaza dicho supuesto ético por la tesis psicológica de una *falla estructural* de la subjetividad. Esta nueva concepción de la subjetividad derriba la base sobre la cual se apoyan los ideales modernos de auto-transparencia y auto-configuración de la personalidad. En oposición a esta lectura, quisiera desplegar una comprensión alternativa de los tratados psicológicos sobre la angustia y la desesperación que

afirme la supervivencia de la noción de *nisus formativus* y, por ende, de los ideales de auto-transparencia y auto-configuración de la personalidad.

Hacia principios de la década de 1980', el filósofo alemán Michael Theunissen publicó un ensayo sobre *La enfermedad mortal* que tuvo como efecto inmediato el colocar este libro pseudónimo en el centro de la discusión de la literatura especializada. Entre las ideas más estimulantes de Theunissen figura la que le atribuye al autor del tratado de la desesperación una *metodología negativa*: "Kierkegaard parte de los fenómenos «negativos» y a través de éstos encuentra la orientación para revelar la existencia humana lograda" (Theunissen 1981: 389).¹³ Concebidas como expresiones del padecimiento subjetivo que implica una vida dañada o frustrada, la angustia y la desesperación también nos dicen algo sobre la vida realizada. Prolongando esta intuición de Theunissen, quiero afirmar que la investigación psicológica en torno a los fenómenos de la angustia y la desesperación conduce a los pseudónimos Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus a detectar y confirmar la presencia de esa *disposición básica* a la auto-realización personal de la que hablaba el juez Guillermo.

Comencemos contrastando mi afirmación con el texto de *El concepto de angustia*. La tesis general del libro de Vigilius Haufniensis es que todo ejercicio humano de la libertad tiene lugar *en* la angustia, incluso en los casos en que ésta no se experimente de forma consciente. Recordemos aquí lo expuesto en nuestro primer apartado: la angustia nos revela que nuestra libertad está *trabada o impedida* (cfr. SKS 4, 354 / CA: 166). Pero, ¿qué significa todo esto? Que nunca actuamos desde una posición absolutamente inicial o, para decirlo de otro modo, que al determinar un curso de acción siempre lo hacemos desde una orientación previa. La libertad posee una historia de la cual no puede evadirse. Mientras que en los tres primeros capítulos de *El concepto de angustia* la orientación de la angustia permanecía indefinida; en el cuarto capítulo se define: el hombre se angustia o bien ante el mal o bien ante el bien (cfr. SKS 4, 413-414 / CA: 221-222). Para Kierkegaard la diferencia entre el bien y el mal sólo posee realidad para la libertad. Esta tesis induciría a pensar que la libertad se ubica frente a esta disyuntiva en un terreno neutral, como un tercero que escoge entre extremos opuestos. Esto, no obstante, sería un error, porque la libertad está instalada en el mal o en el bien. El filósofo danés, en cambio, identifica la libertad con uno de los opuestos, a saber, con el bien. De modo que, cuando la libertad coincide con el mal se niega a sí misma y es no-libertad (cfr. SKS 4, 413-414 / CA: 221).

La descripción de estas dos modalidades de la angustia es, en el fondo, un análisis sobre las *ambivalencias* de la angustia (cfr. Grøn 2023: 160). Tanto la angustia ante el mal como la angustia ante el bien ponen de manifiesto la presencia de una duplicidad en la voluntad del individuo: el individuo quiere parcialmente la libertad y quiere parcialmente la no-libertad. El individuo que se angustia ante el mal lo hace porque lo atormenta la posibilidad de permanecer voluntariamente en el mal (la no-libertad), aún cuando tiene la voluntad de dirigirse hacia el bien (la libertad). Con todo, lo que realmente le interesa a Kierkegaard es la descripción de la forma superior del fenómeno de la angustia, a saber, la angustia ante el bien o, como él también la llama, lo demoníaco. El fenómeno en cuestión consiste en rechazar la posibilidad del bien, esto es, repudiar la posibilidad de superar el estado de no-libertad (cfr. SKS 4, 421 / CA: 228). Para definir la angustia ante el bien, entonces, hay que invertir la descripción de la angustia

13 La interpretación de Theunissen encuentra apoyo en el siguiente texto de los *Papirer*: "En efecto, este libro está escrito por alguien que es como un médico. Pero este médico es alguien que no es nadie; no le dice a ningún hombre: «Tú» estás enfermo; tampoco me lo dice a mí. Se limita a describir la enfermedad, al tiempo que define constantemente lo que es la «fe», que, según parece, él cree poseer en grado sumo" (*Pap. X5 B 23*). Estas palabras corresponden a una "Nota del Editor" que Kierkegaard pensaba firmar con nombre propio e incorporar a *La enfermedad mortal*.

ante el mal: la posibilidad que acongoja al individuo es la de *dirigirse voluntariamente* al bien (la libertad) a pesar de tener la *voluntad de permanecer* en el mal (la no-libertad). Un aspecto decisivo de la exposición psicológica kierkegaardiana consiste en la descripción de cómo se vuelve manifiesta la angustia ante el bien: lo demoníaco comienza “a hacerse verdaderamente evidente cuando es tocado por el bien, viniendo este desde fuera como su límite” (SKS 4, 421 / CA: 228). Condicionada por la referencia inmediatamente posterior a los relatos neotestamentarios de los exorcismos de Jesús, la interpretación más usual de esta cita lee que la orientación hacia el bien visibilizada por esta forma de angustia es *introducida* en el individuo por la intervención redentora de Dios. Sin embargo, si releemos con atención podemos advertir que lo que este fragmento nos dice es que esta orientación hacia el bien simplemente se hace evidente por un golpe externo, lo que significa que, de alguna manera, preexiste a este choque. Kierkegaard lo dirá claramente: “la libertad subyacente a la no-libertad se rebela al entrar en comunicación con la libertad de afuera, y viene a delatar la no-libertad” (SKS 4, 425 / CA: 232). Así las cosas, el “toque” cumple la función de hacer consciente al individuo de algo que *ya estaba* en él. Esta comprensión se fortalece en dos pasajes posteriores. Primero, cuando, pocas páginas después, Kierkegaard sostiene que en el estado que antecede al primer pecado el yo, si bien no es libre en un sentido eminente, sí está dirigido hacia la libertad (cfr. SKS 4, 424 / CA: 231). Segundo, cuando hacia el final del capítulo cuatro, dice que la voluntad de no-libertad nunca puede apoderarse enteramente del individuo, pues en él siempre permanece presente una voluntad previa de libertad (cfr. SKS 4, 444 / CA: 249).¹⁴ *Si la angustia es siempre angustia de la libertad ante sí misma; entonces, la angustia ante el bien es la angustia de la libertad ante su impulso más básico y este impulso no es otro más que la tendencia de la libertad a darse a sí misma una realidad verdaderamente efectiva.*

Pasemos a *La enfermedad mortal*. En *El concepto de angustia*, Kierkegaard caracteriza lo demoníaco, la no-libertad, como pérdida de la interioridad (*Inderlighed*). A su vez, la interioridad es definida como seriedad (*Alvor*). La seriedad, por su parte, es el continuo cuidado de sí voluntario y consciente. Adquirir seriedad, entonces, supone asumir de un modo responsable la propia existencia. “La seriedad significa la personalidad misma, y solo una personalidad seria es una personalidad real” (SKS 4, 449 / CA: 254). Lo más serio, es decir, lo más libre, por tanto, es *ser sí mismo*.¹⁵ Anti-Climacus, el autor ficticio del tratado de la desesperación, dice de manera contundente lo que Vigilius Haufniensis tan sólo insinuaba: “el yo es libertad” (SKS 11, 145).¹⁶ Un par de páginas más adelante realiza una segunda afirmación: “todo hombre está primitivamente estructurado como un yo, determinado a llegar a ser sí mismo” (SKS 11, 149 / EM: 55 [traducción modificada]).¹⁷ Si combinamos los dos fragmentos obtenemos un resultado similar al de *El concepto de angustia*: *el ser humano es estructuralmente libre y está determinado a llegar a ser libre*. Pero, ¿cómo se llega a este resultado en *La enfermedad mortal* y cómo ha de ser comprendido?

El tema central de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* es la desesperación. Con esta palabra Kierkegaard se refiere tanto a un fenómeno objetivo de la existencia como al padecimiento subjetivo que este fenómeno ocasiona. En una primera aproximación general, puede decirse que está desesperado todo individuo que no es sí mismo (cfr. SKS 11, 146 / EM: 51). No obstante, Kierkegaard aclara que este estado de negación de

¹⁴ Considero que, en virtud de la existencia de esta orientación originaria hacia la libertad, hay que darle la razón a Grøn cuando afirma que, en cierto sentido, “hacerse a uno mismo no libre es algo que a uno le sucede” (2023: 161).

¹⁵ Días antes de la aparición de *El concepto de angustia*, Kierkegaard publica *Migajas Filosóficas*. Johannes Climacus, el autor pseudónimo de dicha obra, afirmará de un modo explícito la identidad entre la libertad y el ser sí mismo (cfr. SKS 4, 224 / MF: 36).

¹⁶ La cita debería localizarse en la página 50 de la edición castellana, pero sorprendentemente esta oración no aparece.

¹⁷ La traducción al castellano de Demetrio Rivero, por un lado, añade términos y, por el otro, está incompleta: “todo hombre en su estructura primitiva esta natural y cuidadosamente dispuesto para ser un yo” (EM: 55).

sí no es una condición pasiva, sino una situación vital en la cual el mismo individuo se ha colocado. La desesperación puede ser redefinida como un «no querer – ser sí mismo» o un «querer deshacerse de mismo» (cfr. SKS 11, 135 – 136 / EM: 41). El siguiente punto en la argumentación kierkegaardiana gira en torno a la pregunta que indaga la factibilidad de este proyecto negador de sí: ¿hasta qué punto puede llegar la voluntad de auto-negación? Uno de los segmentos más famosos y comentados del *corpus* kierkegaardiano es, sin lugar a dudas, el capítulo III, Libro Primero de la Primera Parte de *La enfermedad mortal*. El propósito de esta sección consiste en conectar el título de la obra con el concepto de la desesperación para aclararlos mutuamente. La expresión danesa “*Sygdommen til Døden*” literalmente significa “enfermedad hasta la muerte”. ¿Qué es lo que quiere expresar el filósofo danés cuando caracteriza a la desesperación como una enfermedad hasta la muerte? La explicación que recibe el lector es la siguiente: el individuo desesperado se mueve –lo sepa o no– en dirección a la muerte. Ya de modo inconsciente en los grados más bajos de la desesperación, ya de modo consciente en los grados superiores, el individuo quiere destruirse a sí mismo para ponerle fin a su tormento; *pero dicho desenlace siempre le es esquivo* (cfr. SKS 11, 134 / EM: 39). ¿Qué sentido tiene esto? Desde un punto de vista estrictamente filosófico significa que el individuo desesperado puede intentar alterar ciertas determinaciones de su propio ser e incluso puede tener alguna clase de éxito en esta empresa, pero hay algo que permanece inmovible a través de este proyecto: en todo momento de su existencia sigue *ligado* a esa realidad que él es. Ahora bien, de acuerdo con Kierkegaard, este es el *modo de existencia* del yo, que no es otra cosa más que constante *auto-relación* (cfr. SKS 11, 129 / EM: 33). Entonces, al experimentar la imposibilidad de la auto-destrucción adquirimos conciencia de que el yo *sólo puede existir como yo*. Y, de este modo, el padecimiento ante dicha imposibilidad pone de manifiesto que «no querer –ser sí mismo», la desesperación, en un sentido más profundo implica un «no querer – ser un yo», esto es, un «no querer existir – como un yo» (cfr. SKS 11, 168 / EM: 76). Para entender esto último en su real dimensión es necesario iluminar de qué modo comprende Kierkegaard el *modo de ser* de un yo. El yo, dice Kierkegaard al comienzo del libro, es una realidad auto-relacional, “una relación que se relaciona consigo misma” (SKS 11, 129 / EM: 33). En esta oración la función del verbo “ser”, antes que la de conectar al sujeto con el predicado que lo define, es la de decirnos cuál es el modo particular de existencia de ese sujeto: el yo *existe* referido a su propia realidad (cfr. Pieper 2014: 55). Ahora bien, esta referencia no es neutral, no es una mera captación de sí; se trata, más bien, de una aceptación o rechazo de sí. Pero el yo no se relaciona consigo mismo, en la aceptación o el rechazo de sí, como un sujeto enfrentado a un objeto. Es decir, el yo nunca es *inmediatamente* sí mismo. *Lo que el yo acepta o rechaza al relacionarse consigo mismo es lo que él está haciendo de sí* (cfr. SKS 11, 146 / EM: 51). Por tanto, la relación consigo mismo que es el yo habría que pensarla en los términos de una auto-constitución. Cuando Kierkegaard afirma que el ser humano existe como yo, está afirmando que él es el autor de lo que está llegando a ser (cfr. Pieper 2014: 57). En conclusión, sostener, como lo hace el autor de *La enfermedad mortal*, que un ser humano está estructuralmente dispuesto como un yo y orientado a ser sí mismo significa afirmar que el yo, en último término, es indistinguible del impulso a la auto-determinación de su personalidad.¹⁸

18 Cuando Kierkegaard, recurriendo a un verdadero trabalenguas, escribe que “la relación fallida (*Misforhold*) de la desesperación no es una mera relación fallida, sino una relación fallida *en* una relación (*Forhold*) que se relaciona consigo misma” (SKS 11, 130 [el énfasis y la traducción son míos]); lo que, según estimo, quiere darnos a entender es que la tendencia auto-destruccionista de la desesperación extrae su fuerza del impulso auto-constitutivo del yo. Pienso que esta naturaleza *parasitaria* de la desesperación se hace evidente al considerar su forma más extrema: «querer *desesperadamente* – ser sí mismo»: asumir conscientemente el proyecto de la auto-constitución, pero comprenderlo y ejecutarlo de manera deficiente.

IV2. Auto-determinación y hetero-determinación en la consitución del yo

Yésica Rodríguez conjuga la tesis de la *insuficiencia constitutiva* de la subjetividad (cfr. Rodríguez 2022: 282 y 286) con el dogma teológico tradicional de la *condición creatural* del ser humano (cfr. Rodríguez 2022: 223, 288 y 292). De esta manera, la autora de *Las éticas de Kierkegaard* termina asumiendo un compromiso con el mito gnóstico de un *artífice deficiente y malvado*. Dios, *qua* redentor, sería la solución a un problema que Él mismo, *qua* creador, habría generado.¹⁹ No muy distinta es, según Kierkegaard, la concepción a la cual arriba el más desesperado de todos los individuos. Sobre el final de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* esta clase de individuo es comparado con un error en un texto que toma consciencia de su condición imperfecta, se alza consumido por el odio contra quien lo ha escrito y exclama: “¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre!” (SKS 11, 187 / EM: 99).

Con esta lograda imagen, el danés quiso exponer y, fundamentalmente, impugnar una determinada concepción del yo, de Dios y de la relación entre ambos. Dentro de la galería de las diversas figuras de la conciencia desesperada, esta variedad forma parte del subtipo más alto o, según se lo vea, más bajo: «querer *desesperadamente* – ser sí mismo» o «desesperación obstinación». Para que esta *cepa* de la enfermedad mortal (la más mortífera de todas) caiga dentro de la caracterización general de la desesperación como un proyecto de «deshacerse del propio yo» resulta necesario reconducir la fórmula «querer *desesperadamente* – ser sí mismo» a la fórmula «no querer – ser sí mismo». El texto mismo de *La enfermedad mortal* avala esta reconducción (cfr. SKS 11, 165 / EM: 72) y también da un paso fundamental hacia su realización: “el yo que aquel desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es” (SKS 11, 136 / EM: 41). Kierkegaard deja en manos del lector el remate: *el individuo que quiere ser un yo que no es, no quiere ser el yo que es*. A mi entender, para que semejante aventura existencial pueda plantearse debe darse una condición: ese yo que, erróneamente, el individuo quiere ser tiene que tener algún tipo de anclaje en su propia realidad. Entonces, el querer ser un yo que no se tiene que entenderse como el proyecto de querer ser sólo *parcialmente* el yo que se es, es decir, identificarse exclusivamente con un aspecto de la realidad personal (querer ser) al tiempo que se rechaza otra dimensión de la misma (no querer ser). Esta reformulación, como mostraré a continuación, hace inteligible los dos modos en que un individuo puede desesperar con obstinación: de *forma activa* o de *forma pasiva*.

Kierkegaard distingue dos aspectos constitutivos en el ser humano. Por un lado, la *facticidad* o *inmanencia* representada por las nociones de «finitud» y «necesidad»; por el otro, la *proyección* o *capacidad de trascender* representada por las nociones de «infinitud» y «posibilidad». El primer polo agrupa las determinaciones que particularizan y limitan nuestro ser (poseer un cuerpo sexuado específico, pertenecer a una época determinada, contar con tales o cuales talentos o dificultades, etc.). Se trata de la dimensión estructuralmente *pasiva* de la subjetividad. El segundo polo representa nuestra capacidad de ir más allá de aquellas especificaciones y restricciones. Ésta es la dimensión estructuralmente *activa* de la subjetividad. Al respecto, es importante realizar dos indicaciones. En primer lugar, las nociones de finitud, necesidad, infinitud y posibilidad designan predicados de segundo orden que califican al yo. No hay que pensarlos, entonces, como elementos sustanciales independientes de un compuesto dualista: el ser humano no está dividido en dos mitades, todo él es *facticidad* y, a su vez, *proyección* (cfr. Lübecke 1984: 52). La subjetividad humana es estructuralmente

¹⁹ Kierkegaard evalúa esta alternativa en el segundo capítulo de *La enfermedad mortal* y señala que si las cosas fuesen de esta forma no tendría sentido hablar de desesperación: para que se pueda hablar de un frustrarse en la tarea de constituir la propia subjetividad las condiciones para la realización de la misma tienen que estar dadas (cfr. SKS 11, 132 / EM: 36).

pasiva y activa. En segundo lugar, se trata de dos polos indudablemente *heterogéneos*, pero que, en principio, no son *excluyentes* entre sí. Sólo entendiendo las cosas de este modo, tiene sentido afirmar que el ser humano no puede llegar a ser sí mismo si prescinde completamente de alguna de estas dimensiones (cfr. SKS 11, 146 / EM: 51).²⁰

Lo que caracteriza esencialmente a las formas activa y pasiva de la desesperación obstinación es el proyecto de desarrollar un único polo *destruyendo* al otro (querer ser *parcialmente*-lo que se es). Mientras que el obstinado activo quiere ser exclusivamente *proyección sin facticidad*; el obstinado pasivo procura ser meramente *facticidad sin proyección*. Obviamente, tanto la *pura y absoluta proyección* como la *pura y absoluta facticidad* son proyectos humanamente concebibles, pero de imposible realización en la existencia concreta (cfr. Lübcke 1984: 53). Proyectos, en suma, desesperados. Y aquí es necesario recordar en que consiste la desgracia esencial de la desesperación: no poder alcanzar aquello que se propone.

Si se toma en consideración la equiparación entre la libertad y el yo ensayada por Kierkegaard, es posible avanzar hacia una segunda caracterización de la forma superior de desesperación: «no querer ser –la libertad– que se es» o «querer ser –una libertad– que no se es». Para esta voluntad, nuevamente, encontramos dos posibilidades. El obstinado activo considera su libertad en los términos de una independencia y efectividad total; el obstinado pasivo, en cambio, concibe su libertad como enteramente dependiente e impotente. El primer caso pone en juego la tesis de una *autonomía incondicionada y absoluta*; el segundo, la tesis de una *heteronomía extrema* (cfr. Hildegard 1984: 42–43). La consecuencia que me interesa extraer de todo esto es la siguiente: la comprensión de la fórmula que, según Kierkegaard, describe la situación en la cual la desesperación queda superada tiene que deslindarse y contraponerse a *ambas variantes* de la desesperación obstinación.

La fórmula que refleja la salud espiritual del yo aparece por primera vez en las últimas líneas del primer capítulo de *La enfermedad mortal*. Inmediatamente antes de la mencionada descripción, se le ofrece al lector un apretado análisis del yo. Hice referencia a los primeros pasos de este análisis en los párrafos anteriores, ahora quiero concentrarme en lo que constituye su punto culminante. Una vez asentado que el yo es una realidad auto-relacional, Kierkegaard introduce el interrogante referido a su origen y pregunta si *el yo se puso a sí mismo o fue puesto por otro* (cfr. SKS 11, 129 / EM: 33). En primer lugar, no hay que perder de vista que mientras que la primera alternativa identifica aquello que es puesto (el yo) con quien lo pone (el yo); la segunda alternativa se limita a negar esto último y *deja en suspenso la identidad* de la realidad que ha puesto al yo. En segundo lugar, hay que advertir que el mero hecho de que Kierkegaard considere razonable el establecimiento de esta alternativa desactiva la identificación –por lo demás, sumamente frecuente en ciertas interpretaciones de la obra del danés–²¹ entre el verbo “poner” y el verbo “crear” en su acepción bíblica. Ningún ser humano puede plantearse con total seriedad la posibilidad de haberse traído a sí mismo a la existencia desde la nada (cfr. Vermal 1987: 205–206 y Schulz 1994: 512–513). El verbo “poner”, entonces, debe ser comprendido de tal forma que la tesis de una auto-posición sea concebible. Mi propuesta es traducir la alternativa en los siguientes términos: ¿quién activa al yo, es decir, quien pone en movimiento

²⁰ La autora de *Las éticas de Kierkegaard* define al yo humano como “unidad positiva de dos elementos constitucionales *contradictorios*, de cuerpo-alma, de tiempo-eternidad, de finitud-infinitud, de libertad-necesidad” (2022: 221 [el énfasis es mío]). Esta concepción del yo, por un lado, la obliga a sostener que la concreción del yo es estructuralmente imposible y, por el otro, no le deja otra opción más que adherir a la tesis gnóstica. El problema es que la *contradicción* es pensada en términos lógicos formales. Kierkegaard, en cambio, la piensa en términos dialécticos y, por tanto, entiende que donde existe una contradicción se establece una tarea, es decir, un movimiento histórico que resuelva la contradicción (cfr. SKS 4, 335 / CA: 148).

²¹ Es, claramente, el caso de Rodríguez (cfr. 2022: 243).

la actividad libre auto-constitutiva? o, para decirlo de otro modo, si el yo, en tanto realidad auto-constitutiva, es el autor de su propio ser ¿quién determina las condiciones de su autoría? ¿el yo determina su auto-determinarse o está determinado en su auto-determinarse?

Para Kierkegaard la existencia misma del fenómeno de la desesperación fuerza a descartar la tesis de la auto-posición (cfr. SKS 11, 130 / EM: 34). El razonamiento del danés puede reconstruirse en los siguientes pasos. Si el yo se pusiese a sí mismo como autor de sí mismo, entonces debería tener el poder suficiente para establecerse a sí mismo como un autor exitoso. Dicho de otro modo, en el acto de ponerse sería capaz de brindarse a sí mismo el poder necesario para alcanzar a partir de sus propias fuerzas una constitución lograda de sí. Sin embargo, la experiencia nos muestra que el yo desespera, es decir, que fracasa en la ejecución del proyecto de constituirse exitosamente basado exclusivamente en sus propias fuerzas. Ergo, el yo no puede tener el poder para ponerse a sí mismo como autor de sí mismo.²² Toda la Primera Parte de *La Enfermedad mortal* consiste en el despliegue de este inmenso *modus tollens* que resuelve la alternativa: el yo está posibilitado en su autoría por otro y no por sí mismo. Al saber de qué en el fondo de esa auto-actividad que se es hay algo en último término *indisponible*, accede todo aquel que en el curso de su vida experimenta a fondo su tener que existir como auto-relación -y ello sin importar que se sea ateo o religioso (cfr. Pieper 2014: 59-60). Ahora bien, en el despliegue de su argumento, Kierkegaard añade algo más: el rechazo progresivo de la tesis de la auto-posición es, al mismo tiempo, la también *progresiva elucidación* de la identidad de ese otro que pone al yo. No obstante, Dios como la instancia que pone al yo humano no es el supuesto de partida que Kierkegaard quiere imponerle a su lector, sino el resultado al cual lo quiere conducir.

La fórmula que describe el modo apropiado de relacionarse consigo mismo se enuncia así: “al relacionarse consigo mismo y querer ser sí mismo, el yo queda transparentemente fundado (*grunder Selvet gjennemsigtigt*) en el poder que lo ha puesto” (SKS 11, 130).²³ La primera mitad de la fórmula sostiene que la tarea del yo consiste en la confirmación volitiva de su propia realidad (querer ser sí mismo) a través del curso de su existencia (relacionarse consigo mismo). Pero esta realidad que él es no es una sustancia estática, no es un mero *ser-así* inalterable y finiquitado. Al entenderse de ese modo, el yo se comprende como una *cosa*, como el producto fatal de un poder externo. La conciencia que recorre completamente el *camino de la desesperación* sin poder superarla termina identificando a dicho poder con Dios, pero previamente había encontrado otros candidatos.²⁴ La realidad del yo, en cambio, es la de un ser que se está constituyendo voluntariamente a sí mismo: libertad.²⁵ Mas entender correctamente esa libertad supone entenderla como una *realidad derivada*. Por este motivo, querer ser la libertad que realmente se es implica, de suyo, aceptar que la libertad no es absoluta, que ella tiene fuera de sí un fundamento que al tiempo que la limita también la hace posible: *el yo está determinado*

22 De este modo, el danés reedita un argumento esgrimido por Descartes en la Tercera Meditación: “si yo fuera el autor de mi ser, entonces no dudaría... si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil, a saber: de muchos conocimientos de que mi naturaleza no se halla provista; no me habría privado, en fin, de nada de lo que está contenido en la idea que tengo de Dios” (Descartes 1977, p. 41). La peculiaridad de Kierkegaard es el tono práctico-existencial que asume el argumento: el razonamiento es la experiencia misma de la conciencia. Por este motivo, enfatice las palabras “en la ejecución”. Kierkegaard afirma que para alcanzar su realización el yo tiene que *atravesar* la desesperación, esto es, *romperse* (cfr. SKS 11, 179 / EM: 90). Esto significa que, para el danés, el yo no puede acceder a la conciencia de que él no se ha puesto sin transitar la desesperación. La misma alternativa entre la auto-posición y la hetero-posición se constituye en el curso mismo de la existencia.

23 Esta fórmula se encuentra en la p. 34 de la traducción castellana. Demetrio Rivero utiliza la expresión “de manera lúcida” para traducir “*gjennemsigtigt*” y “se apoya” para “*grunder Selvet*”.

24 Kierkegaard propone como candidatos para ese poder a la nación, el estado o incluso el propio yo (cfr. SKS 11, 161 / EM: 68), podríamos agregar al lenguaje o el inconsciente.

25 El dinamismo sin dejar de ser un elemento central en la concepción kierkegaardiana del yo, no agota al yo. Como afirma Lübcke también “un sistema mecánico de intercambios o una síntesis orgánica de fuerzas está en constante evolución o movimiento” (1984: 55). En el caso del ser humano, la posición inicial no define necesariamente las posiciones futuras.

en su auto-determinarse y debe tener siempre presente su condición para tener éxito en su auto-determinación.

Conclusión

El yo es una realidad derivada.²⁶ Esto significa tanto que su relación consigo mismo es relación con el poder que lo ha puesto como que su relación con el poder que lo ha puesto es relación consigo mismo. La Primera Parte de *La enfermedad mortal* pone el acento en la relación del yo consigo mismo y desde allí avanza hacia la relación del yo con el poder que lo puso. La Segunda Parte del libro toma el camino inverso, se concentra en la relación del yo con la realidad que lo puso y a partir de ello piensa la relación del yo consigo mismo. Creo que lo que Rodríguez denomina «antropología teológica» se juega exclusivamente en la Segunda Parte del libro: una reflexión sobre la condición humana a la luz del “pecado”, su “perdón” en Jesucristo y la respuesta del hombre ante este doble dato revelado. La Primera Parte, en cambio, es una «antropología religiosa»: una reflexión sobre el ser humano construida a partir de la tematización del vínculo (*re-ligare*) del yo con su fundamento -un fundamento que no es absolutamente reducible al yo, por lo que esta relación es de trascendencia.

“Querer ser el yo que uno es en verdad representa cabalmente todo lo contrario a la desesperación” (SKS 11, 136 / EM: 41). El «querer ser sí mismo» es sinónimo de desesperación únicamente en el caso en que el individuo pretenda realizar este programa “por sí mismo y nada más que por sí mismo” (SKS 11, 130 / EM: 34). El filósofo danés no reniega, entonces, del ideal moderno de auto-determinación, pero sí le interesa advertir que este programa está destinado a fracasar -la búsqueda de sí (ética de la autenticidad) se convierte en destrucción de sí (desesperación)- si no se comprenden los límites y condiciones de este determinarse a sí mismo. En este sentido, las obras psicológicas de Kierkegaard procuran fijar los límites y condiciones del proyecto de determinación de sí de la modernidad para garantizar su supervivencia.

Kierkegaard denuncia el carácter desesperado del proyecto de la auto-determinación radical al abordar la figura del *obstinado activo*. Este individuo en lugar de percibir su *facticidad* -lo que le ha sido dado- como tarea, pretende disponer enteramente de ella. Quiere crearse a sí mismo *ex nihilo* y ser amo y señor absoluto de su propio ser (cfr. SKS 11, 182 / EM: 93).²⁷ Pero si el contrapeso de la *facticidad* queda anulado de manera total, entonces todo lo que el yo crea, en última instancia, carece de realidad frente a él. Pura *creatio* sin *conservatio*. La satisfacción del poder creativo no se encuentra en la realidad sino en la posibilidad. Lo que satisface no es el resultado, sino el ejercicio del propio poder (cfr. SKS 11, 183 / EM: 94). Lo que la descripción psicológica del danés está queriendo señalar es que cuando la dimensión proyectiva del yo se independiza del impulso auto-constitutivo de la personalidad para perseguir sus propios intereses, ocurre que *aquello que debería estar al servicio del yo termina por poner al yo a su servicio*. La auto-determinación radical, entonces, deviene una peculiar forma de hetero-determinación -de allí que, en la fenomenología kierkegaardiana del espíritu desesperado la figura del *obstinado activo* se resuelva en la del *obstinado pasivo*.

Frente a esto, Kierkegaard no propone, como sostiene Rodríguez (cfr. 2022: 283), la heteronomía radical. Por el contrario, según el parecer del danés, también ésta sería

²⁶ Podríamos decir, siguiendo a Schelling (cfr. 2004: 135), una *realidad devenida* (*Gewordenes*).

²⁷ El *obstinado activo*, dice Kierkegaard, “no desea empezar con y mediante el principio, sino en el principio” (SKS 11, 182 / EM: 93). El individuo que supera la desesperación es el que se entiende a sí mismo no como quien *comienza* absolutamente, sino como aquel que tiene que *responder ante algo* que lo precede: determinado en su auto-determinación.

una «falsa solución» o, para utilizar los términos de Kierkegaard, la más desesperada de las «soluciones». *Aun siendo derivada la libertad sigue siendo libertad* y, por ello, su relación con el poder del cual ella deriva no debe ser la relación mecánica de una reacción con un estímulo.²⁸ La acción del poder que pone al yo lejos de querer anular la autoría del yo; quiere, más bien, convocarlo a ella. Esta acción no pretende un efecto, sino una respuesta.²⁹ Y en esto radica la peculiaridad de Kierkegaard en a la Modernidad: en su filosofía el sujeto no sólo ocupa la posición del «yo», sino también la del «tú».

28 Francisco Jarauta Marion aclara que cuando Kierkegaard afirma que la libertad es derivada con ello "la libertad no queda reducida, sino referida a su fundamento posibilitante, a su condición de posibilidad, en la que está radicada" (Jarauta Marion 1975: 29).

29 Considero que esto es válido tanto para la «antropología religiosa» de Kierkegaard como para su «antropología teológica». Mientras que la «antropología religiosa» expone cómo ha de ser el vínculo entre el yo y su fundamento, la «antropología teológica» piensa esta misma relación desde las coordenadas específicas del dogma cristiano. En este sentido, no debe considerarse que la *acción redentora* de Dios (la gracia) anule la libertad humana; por el contrario, el ser humano debe ser partícipe activo de su salvación (cfr. SKS 22, 415).

Bibliografía

- » Assiter, A. (2013). Kant and Kierkegaard on Freedom and Evil. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 275 – 296.
- » Bauer, B. (1837). Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis, kritisch untersucht. *Zeitschrift für spekulative Theologie*, 3, (1): 125–210.
- » Cappelørn, N. (2010). The Interpretation of Hereditary Sin in *The Concept of Anxiety* by Kierkegaard's Pseudonym Vigilius Haufniensis. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 72, (1): 131 – 146.
- » Clair, A. (2013). Kierkegaard et la constitution de l'éthique Itinéraire de l'existence. *Revue Philosophique de Louvain*, 111, (4), 661 – 692.
- » Dalrymple, T. (2016). Adam and Eve: Human Being and Nothingness. En Stewart, J. & Barrett, L., *Kierkegaard and the Bible. Tome I: The Old Testament*. New York: Routledge.
- » Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. (Trad. Vidal Peña). Madrid: Ediciones Alfaguara.
- » Dietz, W. (1994). *Søren Kierkegaard: Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main: Verlag A. Hain.
- » Dip, P. (2005). La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de la angustia*. *Enfoques*, 17 (2), 123 – 148.
- » Düsing, K. (2002). La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel: Una panorámica a modo de programa. *Azafea. Revista de Filosofía*, (4), 97 – 121.
- » Fichte, J. G. (1975). *Doctrina de la Ciencia*. (Trad. Cruz, J.) Buenos Aires: Aguilar.
- » Figal, G. (2010). *Indiferencia vital y distanciamiento: la actitud hacia sí en relación con Heidegger, Kierkegaard y Hegel*. (Trad. Navigante, A.). Buenos Aires: Biblos.
- » Fremstedal, R. (2014). *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*. New York: Palgrave Macmillan.
- » Green, R. (1992). *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. Albany: State University of New York Press.
- » Grøn, A. (1998). La ética de la repetición. *Enrahonar*, (29), 35 – 45.
- » Grøn, A. (2008). *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*. (Trad. Knox, J.). Georgia: Mercer University Press.
- » Grøn, A. (2023). Zweideutigkeiten der Angst. En Hansen, B. & Rosfort, R. (eds.), *Thinking with Kierkegaard: Existential Philosophy, Phenomenology, and Ethics*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- » Hutter, A. (2003). Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit: Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard. En Hennigfeld, J. & Stewart, J., *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. New York - Berlin: Walter de Gruyter.
- » Jarauta Marion, F. (1975). *Kierkegaard. Los límites de la dialéctica del individuo*. Cali: Cuadernos del Valle – Universidad del Valle División Humanidades.
- » Kant, I. (1981). *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. (Trad. Martínez Marzoa, F.). Madrid: Alianza.

- » Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración?* (Trad. Estiú, E. & Novacassa, L.) La Plata: Terramar.
- » Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. (Trad. Caimi, M.). Buenos Aires: Colihue.
- » Kierkegaard, S. (1968 - 1978). *Søren Kierkegaards Papirer*. Thulstrup, N. (ed.), Copenhagen: Gyldendal [Pap].
- » Kierkegaard, S. (1997 - 2009). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Cappelørn, N., Graff, J., Kondrup, J., McKinnon, A. & Mortensen, F. (eds.). Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag [SKS].
- » Kierkegaard, S. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Trad. González). Madrid: Trotta [OO 2].
- » Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. (Trad. Rivero, D.). Madrid: Trotta [EM].
- » Kierkegaard, S. (2016). El concepto de angustia. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2* (pp. 125 - 278). (Trad. González, D. & Parceros, O.). Madrid: Trotta. [CA].
- » Lübcke, P. (1984). Selvet's ontology hos Kierkegaard. *Kierkegaardiana*, (13), 50- 62.
- » Munnich, S. (1986). *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- » Nordentoft, P. (1978). *Kierkegaard's Psychology*. (Trad. Kirmmse, B.) Pittsburgh: Duquesne University Press.
- » Pattison, G. (2005). *The philosophy of Søren Kierkegaard*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- » Pieper, A. (2014). *Søren Kierkegaard*. München: Verlag C. H. Beck.
- » Quinn, P. (1997). Kierkegaard's Christian ethics. En A. Hannay & G. Marino (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (pp. 349 - 375). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Rapic, S. (2007). *Ethische Selbstverständigung: Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels*. Berlin-New York: De Gruyter.
- » Rocca, E. (2020). *Kierkegaard. Secreto y testimonio*. (Trad. Rodríguez Dupla, L.) Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- » Rodríguez, Y. (2022). *Las éticas de Kierkegaard: Apropiación y abandono de Kant*. Buenos Aires: Teseo.
- » Schelling, F. (2004), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. (Trad. Cortés, A. y Leyte, A.) Barcelona: Anthropos.
- » Schelling, F. (2005). *Sistema del Idealismo Trascendental*. (Trad. Rivera Rosales, J. & López Domínguez, V.) Barcelona: Anthropos.
- » Schulz, H. (1994). *Eschatologische Identität: Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Søren Kierkegaard*. Berlin: Walter de Gruyter.
- » Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
- » Tauber, A. (2014). *Freud, el filósofo reticente*. (Trad. Bustamante, J. L.) España: Avirigani Editores.
- » Taylor, M. (1979). *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. New Jersey: Princeton University Press.

- » Theunissen, M. (1981). Kierkegaard's Negativistic Method. En Kerrigan & Smith, *Psychiatri and the Humanities. Vol. 5: Kierkegaard's Truth. The disclosure of the Self* (pp. 381 - 424). New Haven: Yale University Press.
- » Vermal Beretta, J. L. (1987). La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard. *Taula. Quaderns de Pensament*, (7 - 8), 205 - 212.
- » Walsh, S. (2009). *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*. New York: Oxford University Press.

