

Salud vital o salud espiritual. De “El concepto de la angustia” a “La enfermedad mortal”



Pablo Uriel Rodríguez
(UBA - UM - Conicet)

Abstract

In this article, I distinguish two moments of Kierkegaard's anthropology. In the first moment –which is developed in The concept of anxiety– Kierkegaard defines the human being as a physical and mental synthesis, and he also elaborates an holistic concept of health. In the second moment –which is developed in Sickness unto death– Kierkegaard determinates the man as a self-consciousness subject before God and he thinks that the human's realization only needs spiritual health.

Resumen

En este artículo, distingo dos momentos de la antropología de Kierkegaard. En el primer momento –que se desarrolla en El concepto de la angustia– Kierkegaard define al ser humano como una síntesis física y mental, y también elabora un concepto holístico de salud. En el segundo momento –que se desarrolla en La enfermedad mortal– Kierkegaard determina al hombre como un sujeto auto-consciente delante de Dios y piensa que la realización humana sólo necesita de la salud espiritual.

Keywords: health, anxiety, despair, Kierkegaard

Palabras claves: salud, angustia, desesperación, Kierkegaard

Datos del Autor

- Profesor de Enseñanza Media y Superior de Filosofía (UBA)
- Becario de Postgrado Tipo I Conicet
- Ayudante de Primera de Filosofía Social y Teorías Políticas de la Universidad de Morón
- Miembro de diversos grupos de investigación.
- E-mail: blirius@hotmail.com



Este artículo es parte de un proyecto de investigación presentado en Conicet (Beca Postgrado Tipo 1) que lleva por título: “Pecado y Tragedia: una lectura nietzscheana del cristianismo de Kierkegaard”

En 1995 la revista *Themata* consagró un volumen conmemorativo en ocasión del 150 aniversario de la aparición de *El concepto de la angustia* (17 de junio de 1844). Los encargados de la publicación decidieron abrir el número monográfico con una contribución de Arne Grøn, quien en ese momento dirigía el Departamento de Investigaciones sobre Kierkegaard en la Universidad de Copenhague. Al final de su artículo Grøn realiza un breve comentario que tomaremos como punto de partida para nuestras reflexiones: “*El concepto de la angustia* realiza un movimiento hacia adelante que apunta hacia *La enfermedad mortal*”¹. Dos son las cuestiones que nos interesa destacar. En primer lugar (i), un hecho evidente: la estrecha relación entre el escrito de 1844 y el de 1849. Al margen de *Migajas Filosóficas* y el *Postscriptum* (compuestos por el mismo autor pseudónimo), no hay –a nuestro entender– otro caso dentro de la producción pseudónima del danés en el que dos libros guarden entre sí una afinidad como la que existe entre el texto atribuido a Vigilius Haufniensis y el texto firmado por Anti-Climacus. Precisamente, Grøn justificaba su afirmación sobre la base de esta incuestionable contigüidad temática: “Si la libertad lleva consigo tener que convertirse en uno mismo [El concepto de la angustia], una mayor comprensión de la libertad debe pasar por una descripción de las formas de la falta de libertad [La enfermedad mortal]”². En segundo lugar (ii), nos interesa señalar que el pasaje de *El concepto de la angustia* (*Bebregt Angest*) a *La enfermedad mortal* (*Sydommen til døden*) implica una reconfiguración del planteo kierkegaardiano. Defenderemos la siguiente idea: la antropología de 1844 es integrada en el escrito de 1849 en el seno de una nueva visión del hombre, dicho de otro modo, Anti-Climacus «desplaza» el eje de discusión de Haufniensis.

Para dar cuenta de los pormenores de este «desplazamiento» configuraremos nuestra presentación en dos momentos: 1) exposición de la antropología de *El concepto de la angustia* y 2) exposición de la antropología de *La enfermedad mortal*³.

1. Cuerpo, alma y espíritu: la preocupación por la armonía

En un pasaje de la “Introducción” de la obra de 1844, Kierkegaard⁴ explicita la tendencia programática de su discurso filosófico: abstenerse de los puntos de vista que pretenden imponer la idealidad en la realidad y afirmar aquella perspectiva que ancla su análisis en lo real para elevarlo al plano de lo ideal⁵. Al igual que los máximos exponentes del filosofar post-hegeliano, el danés le otorga a su pensamiento un interés

1. Grøn, A. “*El concepto de la angustia* en la obra de Kierkegaard” en *Themata. Revista de Filosofía*, N° 15, (1995), p. 30.

2. *Ibid.*

3. La exposición de esta temática quedaría completa con la explicitación de los motivos que condujeron a dicho «desplazamiento».

4. Acompañando las citas de Kierkegaard en su traducción al castellano ofrecemos entre corchetes la correspondencia con la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), Copenhague, Gad, 1997 – 2009.

5. Cfr. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984, pp. 39 – 43 [SKS 4, 323 - 328].

práxico o emancipatorio: se trata de desactivar y revertir la situación de alienación a la cual está sujeto el «hombre concreto». No obstante, en relación al programa de los jóvenes post-hegelianos, la filosofía de Kierkegaard posee una identidad propia. Esta singularidad comienza a hacerse palpable en la significación específica que el danés le otorga a «lo real» en *El concepto de la angustia*. En este sentido, propongo la siguiente hipótesis: cuando nuestro autor se refiere al «hombre concreto» –por lo menos durante el comienzo de su producción pseudónima– no tiene en mente una estructura antropológica a-temporal sino una circunstancia humana específica. La preocupación central es la situación vital del «hombre del paganismo cristiano». ¿Cuál es esta situación? No, como era el caso del paganismo antiguo, la simple ausencia del espíritu, sino la positiva falta del espíritu⁷.

El pasaje de la mera inespiritualidad a la privación de la espiritualidad comporta una modificación radical de la realidad del ser humano. “El hombre es una síntesis de alma [*Sjel*] y cuerpo [*Legeme*]⁸. Inicialmente esta síntesis, en ausencia del espíritu (*Aand*), es «inmediata». La argumentación del danés nos induce a focalizar nuestra atención en el papel que desempeña la *Sandselighed* (sensibilidad/sensualidad) como factor antropológico. La definición de la *Sandselighed* bajo la modalidad de la síntesis inmediata se encuentra en un pasaje del primer volumen de *O lo uno o lo otro* de 1843. En el caso de la síntesis inmediata, la *Sandselighed* permanece “ánimicamente determinada... Pero la sensualidad anímicamente determinada no es contradicción y exclusión, sino armonía y consonancia... la sensualidad no está puesta como principio, sino como un enclítico consonante⁹. ¿Qué es lo que sucede cuando entra en escena el principio espiritual? La inmediatez se destruye y la relación entre el alma y el cuerpo queda continuamente perturbada¹⁰. El espíritu es un nuevo elemento añadido a la síntesis, pero no opera al mismo nivel que el alma y el cuerpo. No se trata de una unidad dicotómica que deviene tricotómica, sino de una unidad que permaneciendo dicotómica se ve esencialmente afectada en su organización y funcionamiento. El advenimiento del espíritu introduce en la síntesis humana la posibilidad del auto-distanciamiento, la posibilidad de la «reflexividad». La unidad psicosomática deja de ser un hecho dado –una realidad sustancial– para convertirse en un producto de la voluntad –una realidad subjetiva. La meta final del espíritu no es la destrucción de la síntesis sino su restauración¹¹. La aparición del espíritu supone el pasaje de un equilibrio antropológico estático a un equilibrio antropológico dinámico. En la medida en que la armonía ya no está garantizada, la síntesis humana permanece siempre asediada por el riesgo de una recomposición fallida. La angustia

6. Cfr. Dip P, “Kierkegaard: ¿existencialista o filósofo de la praxis?” en *Controversia*, Vol.6, n° 1, (2010), pp. 26 – 35.

7. Cfr. *Ibid.*, p. 127 [SKS 4, 398].

8. *Ibid.*, p. 68 [SKS 4, 349].

9. Kierkegaard S., *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Tajafuerce & González, Madrid, Trotta, 2006, p. 86 [SKS 2, 69].

10. Cfr. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia, op. cit.*, p. 69 [SKS 4, 349].

11. Cfr. “Por otra parte, el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere constituir la relación [entre el alma y el cuerpo]” (Kierkegaard S., *El concepto de la angustia, op. cit.*, p. 69 [SKS 4, 349]).

(post-adánica) es la conciencia –intelectual y emotiva, psicológica y somática– de este peligro.

¿Qué es lo que motiva la posibilidad de una recomposición fallida de la síntesis? Para responder esta cuestión debemos retrotraernos, nuevamente, a *O lo uno o lo otro*. Una vez destruida la síntesis inmediata, la *Sandselighed* –que hasta el momento había permanecido integrada como momento subordinado de la unidad psicosomática– se transforma en un principio antropológico autónomo, un «poder»¹². Así, deviene una fuerza inconsciente y activa que se resiste, cada vez con mayor virulencia, a su reintegración en la síntesis humana en calidad de momento dominado. Es de suma importancia recalcar que aún bajo esta específica configuración “la sensibilidad no es pecaminosidad”¹³. Para que la *Sandselighed* devenga pecaminosidad es necesaria cierta actividad del espíritu. En rigor de verdad, debería hablarse de cierta pasividad espiritual puesto que lo que transforma la *Sandselighed* en pecado es la declinación del espíritu ante lo sensual. Agobiado ante la fuerza que se le opone, el espíritu abandona progresivamente su tarea de recomposición de la síntesis humana¹⁴. La *Sandselighed* al no encontrar finalidad alguna por fuera de su propia satisfacción –es decir, al no quedar configurada como momento asumido de una unidad superior– deviene una pasión reduccionista que persigue la aniquilación de aquel principio que pretende integrarla en una síntesis –el espíritu.

Aún cuando la *Sandselighed* autonomizada se proponga la negación radical del espíritu no puede tener éxito en su cometido. Una vez que el espíritu se ha hecho presente en la vida del hombre no hay retorno posible a la inmediatez. A la luz de estas reflexiones, el pseudónimo ético de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* explica porque, a pesar de todo su gozo y despreocupación, en el fondo de la concepción estética y romántica de la existencia habita un hondo y misterioso sentimiento de insatisfacción. Para dar cuenta de esta inquietud vital, el danés se sirve del término “melancolía” (*Tungsind*). Nota característica de esta disposición existencial es su indeterminación: “si se le pregunta a un melancólico qué motivo tiene para estar así, qué es eso que lo deprime, su respuesta es: no sé, no puedo explicarlo”¹⁵. La melancolía es el «saber» del cuerpo sobre el fracaso del espíritu en su intento por asumir la conducción de la síntesis humana.

La experiencia humana de la melancolía es afín a un fenómeno descrito por la *Natürphilosophie*: la «ansiedad» de la Naturaleza. Sobre este particular, el danés se explaya parcamente en el párrafo titulado “La angustia objetiva” (*Objektiv Angst*) al comienzo del segundo capítulo del libro de 1844. El pseudónimo de turno es perfectamente consciente de que esta temática excede los límites disciplinarios del discurso psicológico y sólo encontraría en la teología un marco propicio para su tratamiento. Sin embargo, desliza una serie de afirmaciones y comentarios críticos

12. Kierkegaard S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, op. cit., p. 85 [SKS 2, 68].

13. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 105 [SKS 4, 380].

14. Cfr. Kierkegaard S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, op. cit., p. 109 [SKS 2, 94].

15. Kierkegaard S., *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007, p. 175 [SKS 2, 183].

que aportan un interesante material para la reflexión. La angustia objetiva da cuenta del modo en que el pecado, introducido en la creación por la acción humana, alteró la totalidad del mundo natural. Después del pecado humano la Naturaleza refleja “el resplandor de una luz muy distinta”¹⁶. Estamos en presencia de una modificación de la perspectiva que asume el sujeto humano frente a la Naturaleza; pero, más fundamentalmente, ante una modificación de la Naturaleza en sí misma. Con todo, el tema específico de la «angustia objetiva» no es la corrupción del mundo natural sino el anhelo de superación de dicho estado. En la referencia que hace nuestro autor al pasaje en el cual está contenida la célebre expresión paulina *apokaradokía tes ktísēos* “la ansiosa espera de la creación (Rom 8, 19)” encuentro el horizonte de sentido de este curioso pasaje del *corpus* kierkegaardiano. La clave del asunto consiste en dos cuestiones fundamentales:

Primero (i.), el impulso hacia una configuración que deje atrás la imperfección del mundo natural es propio de este mismo mundo natural; se trata de un anhelo «de» la Naturaleza¹⁷. La conclusión a la cual se arriba por este camino (a saber: ya es la misma Naturaleza la que apunta hacia aquello que la sobrepasa, es decir, hacia el hombre) viene a coincidir con la caracterización que Kierkegaard realiza del espíritu en *El concepto de la angustia*: el espíritu (como elemento esencialmente humano) es, en efecto, una suerte de exceso que perturba el equilibrio natural; pero, al mismo tiempo, es también la posibilidad de un equilibrio inédito y superior.

Segundo (ii.), el anhelo de la Naturaleza lo es tanto de la naturaleza no humana como de la naturaleza humana. Al respecto, sin embargo, debe realizarse una indicación fundamental. La naturaleza humana posee una cualidad propia que la diferencia de la naturaleza no humana. Cuando Kierkegaard aclara que “si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuándo, entonces jamás llegaría a ser hombre”¹⁸ no debemos leer en esta afirmación una mera diatriba anti-evolucionista; más bien, en ella debemos advertir el pensamiento de que la corporalidad y la sensibilidad del hombre no deben ser reducidas a la naturalidad sin más sino reconocidas en su peculiaridad: se trata de una naturaleza atravesada por la subjetividad¹⁹. Con ello queremos decir que la melancolía de la Naturaleza puede adoptar en el caso de la naturaleza humana un carácter específico y, de hecho, ese es el caso. La naturaleza humana es el punto culminante del mundo natural en el cual se decide si la tendencia hacia el espíritu se confirma en vías de su concreción o se interrumpe. Precisamente, en el fenómeno de la «falta de espiritualidad» la melancolía moderna, el anhelo natural de espiritualidad, sufre una interrupción.

El temperamento romántico –máxima expresión de la melancolía moderna– es un

16. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 86 [SKS 4, 363].

17. En referencia a la angustia objetiva Kierkegaard hace la siguiente reflexión: “El estado en que se encuentra el que está a la espera no es un estado en que aquel se halle metido por casualidad o algo por el estilo, de suerte que el que espera lo encuentre completamente extraño; no, es un estado que él mismo produce en tanto espera.” (Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 85 [SKS 4, 362]).

18. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., pp. 68 - 69 [SKS 4, 349].

19. Las principales funciones en que se expresa nuestra vida corporal no deben ser concebidas como procesos mecánicos e impersonales, sino como expresiones de nuestro propio ser personal.

claro ejemplo de esta inversión de la tendencia de lo natural hacia el espíritu. El sujeto romántico se consume bajo el deseo de liberarse del deseo de espiritualización: quiere gozar de una sensibilidad sobre la cual no se proyecta ninguna sombra sobrenatural. El romanticismo proyecta este ideal vital en el mundo helénico. Pero el proyecto de un renacimiento de la «jovialidad griega» es, si seguimos hasta aquí a Kierkegaard, doblemente inconsistente. En primer lugar (i.), porque, incluso suponiendo que el hombre griego constituya realmente la encarnación del anhelo romántico, la recuperación del ideal de vida helénico supone por parte del sujeto moderno la paradoja de un acto de olvido consciente y deliberado: la puesta entre paréntesis de aquello que el cristianismo le ha revelado al mundo, es decir, la presencia del espíritu. Los sujetos románticos “no llegan a conquistar la jovialidad griega, que justamente no se puede conquistar, sino sólo perder...”²⁰. En segundo lugar (ii.), porque la aspiración de una vida puramente natural, por completo indiferente y ajena al espíritu, es una quimera. El estado de quietud y armonía autorreferencial e inmanente de la Naturaleza que nada sabe sobre la ansiedad es una ilusoria proyección humana; ya desde el *very beginning* existe una callada distorsión en el mundo natural, una insatisfacción esencial, la expectativa de algo inédito²¹.

El capítulo 4 de *El concepto de la angustia* se dedica a detallar las consecuencias suscitadas por la distorsión de la síntesis humana. El fracaso en la recomposición de la unidad cuerpo/alma bajo la determinación del espíritu repercute, por una parte, en la dimensión espiritual y, por otra parte, en la dimensión psicósomática del ser humano. Dejaremos de lado la afectación espiritual para ocuparnos de la afectación psíquico-corporal. Si la síntesis antropológica está determinada espiritualmente, “el cuerpo es órgano del alma y, consiguientemente, también del espíritu”²². Lo que me interesa destacar es que la restauración exitosa de la síntesis significa para el cuerpo el acceso a un estado positivo: en términos afines al discurso psicológico contemporáneo, implica la posibilidad de coordinar la lógica orgánica del cuerpo y la lógica simbólica de la mente. La subjetivación del cuerpo permite la integración (no el

20. *Ibid.*, p. 109 [SKS 4, 383].

21. En el caso de la melancolía natural, el propósito consiste en «atravesar» la inquietud existencial; en el caso de la melancolía romántica, se trata de «evitarla». Ambas alternativas exponen al sujeto humano al peligro, pero sólo la melancolía que «lanza» al sujeto hacia el riesgo del espíritu es un fenómeno positivo. Al respecto puede consultarse el último capítulo de *El concepto de la angustia* (“La angustia junto con la fe como medio de salvación”) y nuestro análisis en Rodríguez P., “Kierkegaard y la «antropología negativa» de la Modernidad: una lectura de *El concepto de la angustia*” en Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía de la Universidad de La Plata: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadasfilo-2011>.

22. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 170 [SKS 4, 437].

dominio) de la dimensión sensible en la vida del hombre²³. Ahora bien, ¿qué es lo que sucede cuando el espíritu no logra reconstituir la unidad de la síntesis? El ser humano queda a merced de toda una serie de fenómenos sintomáticos que vuelven patente un malestar profundo: el de un cuerpo que, inconmensurable al orden subjetivo, no encuentra respuesta ante sus reclamos y necesidades. Así, explica Kierkegaard, son efectos de la distorsión de la síntesis humana “algunos fenómenos psicológicos como, por ejemplo, la exagerada sensibilidad, la irritabilidad exagerada, la tensión nerviosa, el histerismo y la hipocondría”²⁴.

De todo ello se deduce aquello que estamos intentando demostrar: *El concepto de la angustia* pretende elaborar un concepto holístico de la «salud humana» en el cual no sólo son atendidos los aspectos espirituales sino también los aspectos psicológicos y los aspectos corporales de la existencia humana. La redención de la condición humana a la cual se encamina la terapéutica cristiana es global, debe erradicar tanto las consecuencias espirituales como las consecuencias sensibles del pecado²⁵: el espíritu no puede alcanzar la «salud», si el cuerpo está «enfermo».

2. Huida [hacia lo] espiritual

El primer capítulo de *La enfermedad mortal* recupera la determinación de lo humano que encontrábamos en *El concepto de la angustia*: “el hombre... es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos”²⁶. Sin embargo, de entrada, el autor pseudónimo explicita que esta descripción no agota la definición de lo humano. Kierkegaard recurre, otra vez, a la noción de espíritu como nota esencial y distintiva del hombre pero ahora a éste se le añade un nuevo carácter y una nueva función.

El hombre es espíritu. Más, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo (Selvet). Pero, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma²⁷.

23. Al respecto resulta instructivo volcar un extenso pasaje en el cual Kierkegaard define la verdadera posición del cristianismo frente a la sexualidad: “Aquí, como en todas partes, debo prohibirme el sacar cualquier consecuencia sin sentido, como por ejemplo, la de que la verdadera tarea en este punto consistiría en hacer abstracción de todo eso, es decir, en eliminar todo lo sexual en el sentido externo. La verdad es que de nada sirven todas las abstracciones una vez que lo sexual ha sido puesto como punto culminante de la síntesis. La tarea consiste, naturalmente, en incorporarlo a la esfera del espíritu. Afirmemos, entre paréntesis, que aquí radican todos los problemas morales que plantea lo erótico. La realización de esa tarea representa la victoria del amor en el hombre, y con esa victoria el espíritu llega a triunfar de tal suerte que se ha olvidado lo sexual y sólo se recuerda como olvidado. Cuando esto acontece, la sensibilidad ha quedado transfigurada en el espíritu y con ello disipada la angustia” (Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 109 [SKS 4, 383]).

24. Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 171 [SKS 4, 437].

25. Cfr. *Ibid.*, p. 106 [SKS 4, 380].

26. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, p. 35 [SKS 11, 129].

27. *Ibid.* [SKS 11, 129].

El yo o espíritu ya no reside en el plano de la relación entre dos extremos sino en un plano superior: al nivel de la conciencia de dicha relación. Mientras que en *El concepto de la angustia*, Haufniensis definía al ser humano como una síntesis o relación entre cuerpo y alma; en *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus considera que “la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación”²⁸. Lo propiamente humano no surge, como lo hacía en el texto de 1844, cuando la síntesis psicósomática deja de ser sustancial (inmediata) para ser subjetiva (espiritual) sino cuando la síntesis reflexiva se vuelve sobre sí misma, es decir, cuando “la relación se relaciona consigo misma”²⁹. El yo es relación-consigo-mismo. La redefinición del ser humano como un yo le otorga a la facultad de la voluntad una función central³⁰. Esta auto-relación es cognitiva y, al mismo tiempo, práctica. El yo es una acción reflexiva que puede ser descripta bajo dos perspectivas: la del «auto-conocimiento» y la de la «auto-elección». Precisamente en esta última caracterización se juega el «desplazamiento» entre la obra de 1844 y la de 1849. *El concepto de la angustia* conceptualizaba la diferencia entre la animalidad y la humanidad a través de la distinción entre un instinto animal fijo y un deseo humano indeterminado³¹. Por su parte, *La enfermedad mortal* añade una mayor profundidad y complejidad a la distinción antropológica. El libro firmado por Haufniensis aún se mueve en un nivel primario del querer y lo hace diferenciando entre dos especies de un mismo género: un querer inmediato que o bien puede ser un querer animal o bien un querer humano. El libro de 1849 postula un nivel secundario del querer: un «querer del querer»³². Este querer de segundo orden es propio de los seres dotados de voluntad, es decir, de los seres que reciben el calificativo de humanos. Sólo alcanza el nivel del yo aquel individuo que determina su querer de segundo orden, quien logra establecer una posición de elección o rechazo en atención a su querer de primer orden. Dotado de voluntad el ser humano no está limitado a la serie de inclinaciones que lo impulsan a acciones determinadas, también puede afirmar o negar sus impulsos e inclinaciones. Podemos definir el acceso a la posesión de un yo como el acceso al nivel de la *preocupación por el sí mismo*. Para clarificar esta noción debemos destacar un hecho básico de la experiencia humana, a saber, la multiplicidad inherente al querer de primer orden: el hombre está afectado por una pluralidad de impulsos e intenciones e incluso esta diversidad, las más de las veces, se manifiesta con un carácter contradictorio. El individuo que acepta como

28. *Ibid.* [SKS 11, 129].

29. *Ibid.* [SKS 11, 129].

30. Creo que es, precisamente, esta centralidad de la voluntad la que tiene en mente Theunissen cuando en su estudio sobre *La enfermedad mortal* señala que “In terms of content, the relationship to Schopenhauer deserves even more attention than all references to Fichte, Schelling, and Hegel, important as these may be in a formal respect” (Theunissen M., *Kierkegaard’s concept of despair*, trad. Harshaw & Illbruck, USA, Princenton University Press, 2005, p. 2).

31. Al respecto puede consultarse la caracterización de la sexualidad desarrollada por Haufniensis en el capítulo 2 de *El concepto de la angustia* y el análisis de Collado sobre este tópico en Collado J. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 115 – 122.

32. Tomo esta distinción entre un querer de primer orden y un querer de segundo orden del filósofo norteamericano Harry Frankfurt (Cfr. Frankfurt H., “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” en *La importancia de lo que nos preocupa*, trad. Weinstabl y de Hagen, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 25 – 45).

«suyos» deseos contradictorios entre sí se comporta voluntariamente cuando decide identificarse con uno de estos deseos. Dicha identificación, obviamente, no clausura el conflicto suscitado por la pluralidad del querer de primer orden; sin embargo, permite que el sujeto adopte un nuevo posicionamiento frente al deseo rechazado: el individuo, ahora, puede reconocer a ese deseo como una fuerza extraña que, de todos modos, actúa en el interior de su propio ser en contra de su voluntad.

Cualquier lector promedio del *corpus* del danés notará que en el párrafo anterior hicimos referencia al concepto de «elección ética» desarrollado en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro*. A través de la elección ética el individuo, como explica Habermas, “se recupera de la anónima dispersión de una vida sin respiro y fragmentada, dando así continuidad y transparencia a la propia vida” y “en la dimensión temporal, la preocupación por sí mismo crea la consciencia de la historicidad de una existencia que se consume en el entrecruzamiento de los horizontes del futuro y del pasado”³³. En efecto, constituirse como un yo significa superar la indiferencia ante nuestro querer de primer orden instituyendo un querer de segundo orden determinado o, en otros términos, la elección ética es una auto-comprensión apropiadora por la cual constituimos una identidad personal definida que sirve como parámetro para la evaluación existencial de nuestra biografía: el «elegirse a sí mismo» (*at vælge sig selv*). No obstante, el enfoque edificante de 1849 contiene dos nuevos elementos estrechamente relacionados entre sí que no estaban presentes en el enfoque ético de 1843. Primero (i.), Anti-Climacus parte de un supuesto fundamental: la relación volitiva del hombre consigo mismo es de carácter negativo. El sujeto fracasa en su intento por darse a sí mismo un yo. En términos más cercanos al danés, se da un fenómeno negativo –la desesperación (*Fortvivlelse*)– que reviste una doble posibilidad: o bien el hombre *no quiere ser sí mismo o bien quiere ser sí mismo de un modo impropio*. A diferencia de lo que ocurría en 1843, como señala Theunissen³⁴, en 1849 esta resistencia no puede ser trascendida gracias a una única y definitiva resolución inicial; por el contrario, la realización del yo demanda renovar continuamente la superación de esta resistencia: la plenitud existencial sólo se alcanza en la medida en que el sujeto es capaz de “destruir en cada instante la posibilidad de la desesperación”³⁵. Segundo (ii.), en vista de lo anterior podríamos señalar que desde la perspectiva de Anti-Climacus el pseudónimo ético de *O lo uno o lo otro* permanece sumergido en la desesperación aún cuando él mismo considera, con toda certeza, haberla superado³⁶. La concepción ética, a pesar de hablar profusamente sobre ella,

33. Habermas J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, p. 17.

34. Cfr. Theunissen M., “El perfil filosófico de Kierkegaard” en *Estudios de Filosofía*, N° 32, (2005), p. 16 (trad. Muñoz Fonnegra).

35. *Ibid.* Sergio Muñoz Fonnegra defiende la tesis de que ya en el escrito de 1843 Kierkegaard tenía en mente una elección continuamente actualizada en el tiempo (Cfr. Muñoz Fonnegra S., “La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant” en *Estudios de filosofía*, N° 41, (2010), p. 100). Sin embargo, por motivos que volveré explícitos en este trabajo me inclino por la opinión de Theunissen.

36. Cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, *op.cit.*, p. 93 [SKS 11, 171].

opera con una comprensión parcial de la desesperación³⁷. Para el pseudónimo ético “para desesperar de verdad hay que quererlo verdaderamente, y si uno lo quiere verdaderamente, se encuentra más allá de la desesperación”³⁸. Como lúcidamente explica Hartshorne, la apuesta existencial de 1843 se sostiene sobre la posibilidad de un “acto de voluntad que no participa de la desesperación que se intenta superar”³⁹ y este acto de la voluntad es un acto de carácter «auto-afirmativo». Pero precisamente esta posibilidad es descartada en 1849⁴⁰. Anti-Climacus construye su argumentación a partir del supuesto contrario: la voluntad humana es, esencialmente, una voluntad desesperada, es decir, un querer preso de la *akrasia*. Si todo querer (específica y exclusivamente) humano es imperfecto y contradictorio; todo acto de la voluntad es un acto desesperado que lejos de aniquilar la desesperación, la fortalece. La pretendida «auto-afirmación» del ético es, en realidad, una «auto-negación».

¿Qué es lo que le falta al enfoque ético? Este querer auto-fundacional –conceptualizado como desesperación desde una perspectiva psicológica en la primera parte de *La enfermedad mortal*– recibirá, en la segunda parte del libro de Anti-Climacus y ya desde una perspectiva netamente teológica, el calificativo de pecado. Desde el punto de vista argumentativo es necesario señalar que esta nueva denominación de la alienación humana implica, a su vez, una nueva elucidación –sólo posible allende la perspectiva ética– de dicho estado existencial. La desesperación se *revela* como pecado en el momento en que se adquiere conciencia de que el individuo tanto «se quiere» como «no se quiere» a sí mismo *delante* de Dios (*for Gud*)⁴¹. Justamente el modo en que el acto de auto-afirmación del yo se realiza «ante Dios» permite establecer si este acto se ejecuta de forma inauténtica (desesperación / pecado) o auténtica (fe / salvación).

Para comprender esto último debemos retomar el análisis de las primeras páginas de *La enfermedad mortal*. Luego de definir al yo como una auto-relación, Anti-Climacus realiza la siguiente reflexión: “Una tal relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro”⁴².

37. “... muy bien puede suceder que tal sujeto, conforme a la idea que se ha formado, tenga derecho a llamarse un desesperado y que incluso tenga razón cuando afirma que está desesperado, pero con esto no queda dicho que posea la verdadera idea de la desesperación” (Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op.cit., p. 81 [SKS 11, 162]).

38. Kierkegaard S., *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, op. cit. , p. 194 [SKS 3, 204] (el resaltado es mio).

39. Hartshorne M., *Kierkegaard, el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, trad. Lucena Torés, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 130 – 131.

40. En su introducción al *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, Patricia Dip explicita la transformación que sufre el concepto de desesperación entre 1843 y 1849: “A pesar de que la desesperación se relaciona siempre con lo subjetivo, cuando el espíritu no ha sido aún introducido en la discusión, su función radica en constituirse en un método para «criticar» la inmediatez de la vida estética. Sin embargo, progresivamente la desesperación comienza a cumplir una función metodológica nueva y mucho más significativa pues, por un lado, define la naturaleza humana, y por el otro, se manifiesta como paso previo a la fe” (Dip P., “Estudio Preliminar” en Kierkegaard S., *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. Dip, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007, p. 17).

41. Cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op.cit., p. 117 [SKS 11, 191].

42. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op.cit., p. 35 [SKS 11, 129].

Tras descartar sin muchas explicaciones⁴³ la primera posibilidad, el pseudónimo da por sentado que el yo ha sido puesto por un tercero. De ahí que la auto-relación sólo pueda desarrollarse de modo logrado integrando como elemento decisivo de su identidad un vínculo positivo con ese otro: “la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”⁴⁴. En el primer capítulo del primer libro de la segunda parte de *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus identifica claramente a este Poder con Dios, por lo cual la superación de la desesperación implica la adopción de una existencia religiosa: “La fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios”⁴⁵. No obstante, Anti-Climacus da un último paso, en el segundo capítulo del segundo libro de la segunda parte del escrito de 1849, al afirmar que para superar la desesperación el yo debe constituirse «delante de Cristo»; de modo que la aniquilación de la desesperación se torna posible asumiendo una existencia cristiana: *la fe implica la superación del escándalo, es decir, la afirmación de la Encarnación*⁴⁶.

El único remedio para la «enfermedad del sí mismo» es la fe. En la medida en que el yo humano alcanza su expresión superior en el yo teológico⁴⁷ debemos concluir que la alienación existencial del hombre se resuelve con la entrega humana incondicional a la gracia divina. Pero, ¿cuál es, ahora, el concepto de «salud» con el que opera el danés? ¿Qué aspectos de lo humano son redimidos al suprimirse la desesperación?

Anti-Climacus admite la posibilidad de que un ser humano en el pináculo de sus posibilidades físicas, mentales y emocionales lleve no obstante –y aún cuando permanezca completamente inconsciente de ello–, una existencia alienada⁴⁸. Esta afirmación, vertida en el texto casi al pasar, posee un gran valor al volver explícita y manifiesta la disociación entre una dimensión espiritual del ser humano y una dimensión psicósomática del hombre. Si es posible una existencia en la cual el equilibrio psicósomático se conjugue con el desorden espiritual, también es posible una existencia en la cual la plenitud espiritual (la aniquilación de la desesperación) se conjugue con el sufrimiento corporal o mental. Habíamos concluido el punto

43. Conuerdo con Hartshorne en que la definición del yo como “relación derivada” es, en última instancia, un dogma de fe. Sin embargo, pienso, a diferencia del intérprete norteamericano, que el pseudónimo de turno si propone un argumento en defensa de su posición. “Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse... de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo” (Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 36 [SKS 11, 129]). En otros términos, Kierkegaard ofrece una prueba antropológica de la existencia de Dios y de su relevancia para la vida del hombre: Dios existe porque en caso contrario el hombre fracasaría inexorablemente en su intento por constituir una vida no alienada. El análisis de este argumento, que excede las intenciones del presente trabajo, implica una evaluación crítica global del proyecto filosófico y teológico del danés.

44. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 37 [SKS 11, 130].

45. *Ibid.*, p. 125 [SKS 11, 196].

46. Anti-Climacus desarrolla esta idea, sin alcanzar una fórmula contundente de la misma, en los dos últimos capítulos de *La enfermedad mortal*. Precisamente, el final de *La enfermedad mortal* anuncia el análisis desarrollado por el mismo autor pseudónimo en *Ejecitación del Cristianismo* (1851).

47. Cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 121 [SKS 11, 193].

48. Cfr. *Ibid.*, p. 79 [SKS 11, 160].

anterior (I.) llamando la atención sobre el hecho de que la producción pseudónima de 1844 reflejaba un interés por parte del danés en los aspectos psicofísicos de la salud vital del hombre. En 1849 ya no se encuentran vestigios de esta preocupación por el malestar material y mental del ser humano. La noción de compuesto psicósomático es mencionada, al pasar, sólo al comienzo del libro para luego desaparecer. El par cuerpo y alma es reemplazado por los pares finitud/infinitud y necesidad/posibilidad. Difícilmente los elementos de las nuevas síntesis de 1849 puedan equipararse correlativamente con los elementos de la síntesis de 1844 –es, incluso, más factible y coherente pensar que la totalidad de la síntesis psicofísica quedaría englobada bajo uno de los polos (finitud o necesidad) de las nuevas síntesis.

Debemos recordar, en este momento, dos cuestiones fundamentales: 1. que la síntesis humana (de finito/infinito y necesidad/posibilidad) “no es todavía un yo”⁴⁹ y 2. que la desesperación es una «enfermedad del yo»⁵⁰. A partir de estas premisas es necesario concluir que las diversas modalidades del desequilibrio entre los elementos de la síntesis (exceso de finitud, carencia de infinitud; carencia de finitud, exceso de infinitud; exceso de necesidad, carencia de posibilidad y carencia de necesidad, exceso de posibilidad) son, en sí mismas, una discordancia, pero para poder ser catalogadas como desesperación deben afectar negativamente al espíritu o yo. Por este motivo, si Anti-Climacus analiza “la desesperación considerada no precisamente en cuanto se reflexiona sobre el hecho de si es o no consciente, sino sólo reflexionando sobre los momentos que constituyen la síntesis”⁵¹, lo hace en la medida en que tanto la síntesis discordante de finitud/infinitud como la síntesis discordante de necesidad/posibilidad son desesperación en la medida en que el yo no es una simple síntesis de finitud/infinitud o necesidad/posibilidad, sino una *síntesis consciente* de finitud/infinitud y necesidad/posibilidad. Ahora bien, en cuanto la síntesis se vuelve consciente, es decir, cuando alcanza la «auto-conciencia» ya no queda normativamente referida a la discordancia de su composición sino referida a su fundamento externo, por lo cual su plenitud o fracaso se decide en el modo en que el yo se relacione con Dios y no en el modo en que resuelva las contradicciones previas. A medida que el libro avanza comprendemos que la explicación de los motivos de la vida desesperada recorre el camino inverso al que recorre el lector de *La enfermedad mortal*. La desesperación se va revelando progresivamente: en primer lugar lo hace como desequilibrio de los polos presentes en la constitución del hombre (finitud/infinitud, necesidad/posibilidad), en segundo término como la incapacidad de una auténtica auto-afirmación (grados de la consciencia del sí mismo), y, en último término, se manifiesta como obstinación y desafío a la verdad cristiana (rechazo de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre). Lo que queda claro al término del itinerario propuesto por Anti-Climacus es que el origen y la superación de la desesperación se juega estrictamente en el plano de la relación entre el yo y el Poder que lo ha fundado. La acción soteriológica de Dios sólo afecta directamente los aspectos más profundos e íntimos de la vida del

49. *Ibid.*, p. 35 [SKS 11, 129].

50. Cfr. *Ibid.*, p. 47 [SKS 11, 136].

51. *Ibid.*, p. 59 [SKS 11, 146].

hombre: la gracia busca redimir al espíritu del hombre, pero no su materialidad y mundanidad.

La obra de Kierkegaard se comprende a sí misma como un intento por *dejar atrás* los límites de la filosofía del idealismo alemán. *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* pueden ser pensados como dos tentativas independientes de superación. En 1844, Kierkegaard transita este rebasamiento por la vía del giro antropológico posthegeliano: la psicología kierkegaardiana es una ciencia del espíritu subjetivo que ensaya una tímida rehabilitación de ciertos tópicos de la filosofía de la naturaleza (humana) romántica. En 1849, el pensamiento del danés se aleja de la influencia posthegeliana para retornar a un marco conceptual más afín al idealismo alemán. Kierkegaard recupera la determinación del hombre como auto-conciencia pero para referir el yo humano hacia un tercero inaugurando, de este modo, un pasaje hacia la intersubjetividad.

Fecha de Recepción: 28/08/2012

Fecha de Aprobación: 29/10/2012