

Una teoría de la subjetividad en la obra pseudónima de Kierkegaard

Uma teoria da subjetividade nas obras pseudônimas de Kierkegaard

Yésica Rodríguez

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

Resumen

En el presente artículo proponemos que con las obras pseudónimas de Kierkegaard irrumpe una propuesta novedosa y rupturista en relación a las estructuras que la modernidad utilizó para pensar la subjetividad. Dicha ruptura se hace patente, fundamentalmente, en los libros *El concepto de angustia de Vigilius Haufniensis* y *La Enfermedad mortal de Anti-Climacus*. Este viraje fundamental, utilizando la terminología de la Introducción del CA, puede ser pensado en los términos de la sustitución de la primera ética por la segunda ética. Podemos decir que, entonces, el propósito fundamental de los libros pseudónimos dedicados a la angustia y a la desesperación es ofrecerle al individuo una comprensión de sí mismo que será condición necesaria, pero no suficiente, para la realización de su tarea ética. Ambas obras pseudónimas, como lo indican sus respectivos subtítulos, son obras psicológicas que leídas en conjunto suponen una teoría de la subjetividad del pecado.

Palabras-clave: Kierkegaard. Pecado. Subjetividad. Psicología espiritualista. Angustia. Desesperación.

Resumo

Neste artigo propomos que as obras com pseudônimo de Kierkegaard são uma proposta inovadora e inovadora em relação às estruturas que a modernidade costumava pensar sobre a subjetividade. Esta ruptura é evidenciada, fundamentalmente, nos livros *O Conceito de Angústia de Vigilius Haufniensis* e *A doença para a morte de Anti-Climacus*. Esta mudança fundamental, para usar a terminologia da Introdução à CA, pode ser pensada em termos da substituição da primeira ética pela segunda ética. Podemos dizer, então, que o propósito fundamental dos livros pseudônimos dedicados à angústia e ao desespero é oferecer ao indivíduo uma compreensão de si mesmo que será uma condição necessária, mas não suficiente, para a realização de sua tarefa ética. Ambas as obras pseudônimas, como suas respectivas legendas indicam, são obras psicológicas que, quando lidas juntas, representam uma teoria da subjetividade do pecado.

Palavras-chave: Kierkegaard. Pecado. Subjetividade. Psicología espiritualista. Angústia. Desespero.

Informações do artigo

Submetido em 20/02/2023

Aprovado em 04/04/2023

Publicado em 12/05/2023.



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n2.p43-67>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons CC BY 4.0

Como ser citado (modelo ABNT)

RODRÍGUEZ, Yésica. Una teoría de la subjetividad en la obra pseudónima de Kierkegaard. *Agora Filosófica*, Recife, v. 23, n. 2, p. 43-67, maio/ago. 2023.

1 INTRODUCCIÓN

Con las obras pseudónimas de Kierkegaard irrumpe una propuesta novedosa y rupturista en relación con las estructuras que la modernidad utilizó para pensar la subjetividad. Dicha ruptura se hace patente, fundamentalmente, en los libros *El concepto de angustia (CA)* de Vigilius Haufniensis y *La enfermedad mortal (EM)* de Anti-Climacus. Este viraje fundamental, utilizando la terminología de la Introducción del CA, puede ser pensado en los términos de la sustitución de la *primera ética* por la *segunda ética*. La ética que Vigilius Haufniensis llama *primera* es una ética imperativa, su movimiento es descendente pues «quiere introducir la idealidad en la realidad».¹ Esta perspectiva no sólo le plantea al individuo una tarea de carácter universal que no atendería su singularidad; también da por descontado que dicho individuo posee la capacidad para realizarla y que por este motivo su desempeño existencial debe ser evaluado sin concesiones. Vigilius Haufniensis explica que la *primera ética* se basa en una concepción *metafísica* del ser humano, es decir, que ella opera bajo el supuesto de que el hombre es un agente racional plenamente capaz de autodeterminación. En la *segunda ética*, en cambio se abandona la concepción metafísica para *edificarse* a partir de una concepción *dogmática* del hombre. Dicho entendimiento de lo humano tiene su fundamento en una idea central: ese individuo al cual la *primera ética* le dirige su demanda no está en condiciones de cumplir lo que de él se pretende, pues se trata de un sujeto que está atravesado por un poder que excede su capacidad de autodeterminación racional. Por este motivo, el movimiento que la *segunda ética* tiene en mente debe ser de carácter ascendente, se trata de “elevar la realidad a la idealidad” (SKS 4, 323 / CA, 137). Pero, para ello, es preciso que el individuo tome consciencia de cuál es su auténtica situación. La *segunda ética*, por tanto, tiene que comenzar con la descripción de aquellos fenómenos que ponen en evidencia los límites inherentes a la condición humana. Podemos decir, entonces, que el propósito fundamental de los libros pseudónimos dedicados a la angustia y a la

¹ SKS 4, 323 / CA, 137. Esta presunción de la *primera ética* también es compartida por el Juez, quien señala que su propuesta supera la abstracción en la medida en que “admite que el individuo tiene en sí mismo el sí mismo ideal” (Cfr. SKS 3, 247 / OO II, 232), y que, por eso, puede realizar lo humano-universal.

desesperación es ofrecerle al individuo una comprensión de sí mismo que será condición necesaria, pero no suficiente para la realización de su tarea ética.

El concepto de la angustia y La enfermedad mortal, como se aclara en sus respectivos subtítulos, son obras *psicológicas*. El término “psicología” para los pseudónimos hace referencia a una *doctrina del espíritu finito* (Cfr. SKS 4, 331 / CA, 143). El experimento psicológico es una herramienta al servicio de la argumentación filosófica que hace posible la representación de movimientos existenciales, y que no podrían ser captados por medio de la observación de sujetos reales inmersos en situaciones ordinarias. Ahora bien, la psicología del danés no se limita al estudio de lo particular, sino que quiere contribuir a la formulación de “declaraciones psicológicas generales” (THEUNISSEN, 2015: 15) sobre el ser humano. El mismo Vigilius Haufniensis manifiesta que tanto la construcción del experimento psicológico como su observación están definidos por categorías conceptuales (Cfr. SKS 4, 428 / CA, 235). De modo que, el danés también desarrolla una “psicología teórica”. Esta teoría psicológica tiene como principal objetivo la clarificación de las particulares condiciones del ser humano o, dicho de otro modo, procura una investigación sobre el modo en que el individuo experimenta su libertad bajo la presión de la corporalidad, la inserción temporal y la relación consigo mismo y los otros. Nuestra presente investigación se concentrará en *CA* y *EM*, porque justamente en estas obras encontramos la articulación conceptual más clara de esta psicología teórica; es decir, del tratamiento filosófico más exhaustivo de lo que consideramos la ruptura kierkegaardiana con el modelo moderno de sujeto (Cfr. NEGRE RIGOL 1988; Cfr. J., SELLÉS, 2012).

2 LA PSICOLOGÍA DEL PECADO

La categoría central de la psicología teórica es el *pecado*. Este es el concepto que determina la concepción dogmática del ser humano que asume la *segunda ética*. Sin embargo, tanto Vigilius Haufniensis como Anti-Climacus desisten de un tratamiento directo del pecado por considerar que ninguna ciencia puede abordar esta noción. En lugar de una investigación abierta y directa del pecado, los pseudónimos optan por el abordaje de lo que Patricia Dip (2005: 126) denomina fenómenos paralelos: la angustia y la desesperación. La relación

teórica de la psicología con el pecado es lo que permite distinguir entre el enfoque de *CA* y el de *EM*. El libro de Haufniensis sobre la angustia está pensado como “una simple meditación psicológica-indicativa referida al problema dogmático del pecado hereditario” (SKS 4, 309 / *CA*, 125). La propuesta del pseudónimo se concibe a sí misma como una investigación que se encamina hacia el dato revelado, pero que, con todo, permanece dentro de los límites de consideraciones estrictamente humanas. El tema de *CA* no es el pecado; puesto que, como afirma el pseudónimo, el suyo es un libro de psicología y el pecado pertenece al ámbito de la predicación teológica. Nosotros concebimos que la “psicología” de Vigilius Haufniensis es “espiritualista” en la medida en que hace del espíritu la nota distintiva del ser humano. El autor pseudónimo señala que entendido meramente como síntesis entre lo corporal y lo anímico el ser humano no se distingue del animal. Lo que hace hombre al hombre es la irrupción del espíritu, el tercero que transforma la síntesis natural inmediata en una síntesis libre mediada (Cfr. SKS 4, 349 / *CA*, 161; SKS 4, 354 / *CA*, 165). Justamente, la angustia será aquella vivencia, estrictamente humana, que enfrenta al individuo a su condición esencial: únicamente un ser libre, y que se experimenta tal, puede angustiarse, porque únicamente un ser libre puede diferir de sí mismo.

La obra de Anti-Climacus consagrada a la desesperación se subtitula “una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar” (SKS 11, 115 / *EM*, 23). El estudio desarrollado en *EM* asume como punto de partida un supuesto dogmático y nos invita a reflexionar sobre el hombre desde esa perspectiva. Ese supuesto dogmático es, obviamente, el pecado. Lo que Anti-Climacus denomina “psicología cristiana” nosotros lo llamamos “antropología teológica”. Para el autor pseudónimo la real dimensión de lo humano se hace manifiesta cuando el individuo *delante de Dios* es consciente de su carácter pecador. El análisis de la subjetividad desplegado en las páginas del tratado de la desesperación concibe la estructura del yo humano ya no, como todavía lo hacía *CA*, desde la posibilidad del pecado, sino desde la realidad efectiva del pecado (FIGAL, 2010: 26). Nuevamente nos encontramos con una investigación en torno a la libertad. Se trata, no obstante, de un análisis indirecto, puesto que la libertad se nos muestra desde aquellos fenómenos (las diversas modalidades de la desesperación) en los cuales el yo experimenta su pérdida.

3 UNA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD PECADORA

Con la introducción del pecado en CA se produce un giro en la comprensión de lo subjetivo que nos introduce en un *segundo momento* dentro de la obra pseudónima. Como afirma Louis Dupré, todos los estudios de la filosofía del danés no han demostrado adecuadamente que “la originalidad de la filosofía del yo de Søren Kierkegaard no radica tanto en la identificación del yo con la libertad, como en el hecho de que relaciona esta libertad con un principio trascendente más allá de la libertad” (DUPRÉ, 1963: 506). Por un lado, la libertad se liga al concepto intermedio de la angustia en el seno de la posibilidad; lo que produce, por otro lado, que el abordaje epistemológico de la subjetividad pase a estar definido por el pecado. La incorporación del pecado produce una reconfiguración del discurso sobre la subjetividad, ya que ninguna ciencia es capaz de abordarlo pues no se trata de un fenómeno conceptualizable. De allí que Haufniensis proponga un método auxiliar a la ética y la dogmática, que permita acceder a este fenómeno por medio de la categoría intermedia de la *angustia*, ya que las determinaciones intermedias poseen la característica de la ambigüedad dialéctica, y justamente por esa razón, a diferencia de lo que ocurre en el Idealismo alemán, las categorías del análisis del pseudónimo son psicológicas y no lógicas.

Al explicar la psicología espiritualista, Haufniensis rechaza al método de la psicología empírica, la cual comportaría una postura indiferente que lleva al fracaso. Esto se debe a que la observación de los fenómenos interiores desde un abordaje fenomenológico empírico es insuficiente para acceder a la comprensión de los *fenómenos paralelos*. Hay tres fallas principales en el intento de comprender la angustia y el pecado a través de la observación del comportamiento de los demás. Primero, la angustia y el pecado sólo se conocen en su integridad cuando uno los experimenta, por esto Haufniensis escribe: “cómo entró el pecado en el mundo, cada hombre lo comprende únicamente por sí mismo. Si lo aprendiera de otro, *eo ipso* lo malinterpretaría” (SKS 4, 35 / CA, 167). El pecado sólo puede entenderse en la medida en que se observe lo que el propio pecado es. En segundo lugar, los propios afectos y estados psicológicos se presentan de primera mano, por lo tanto, describirlo por este

medio será más rico y menos diluido que las descripciones de los afectos de otro. Un medio tradicional de adquirir ejemplos para el análisis psicológico era a través de personajes de la literatura, algo que el pseudónimo crítica. Este método, junto con los métodos de la psicología empírica, son rechazados todos, ya que según él lo entiende, el psicólogo debe duplicar el afecto él mismo, de modo tal que no tenga necesidad de tomar sus ejemplos de repertorios literarios y ofrecer reminiscencias medio muertas (Cfr. SKS 4, 329 / CA, 141). Finalmente, el intento de la psicología empírica de comprender al ser humano a través de la observación del comportamiento de los demás conduce a otra consecuencia indeseable: obliga al psicólogo a emprender una búsqueda sin sentido de personas para observar qué están experimentando. Usando el método de doble reflexión o como Beaubout lo denomina “fenomenología de la autorreflexión de Kierkegaard”, uno no “tendrá que correr hasta la muerte para convertirse en consciente de algo” (BEAUBOUT, 1996: 32). Sin embargo, especialistas como Nordentoft, plantea que no hay un rechazo absoluto a la “observación de terceros” (Cfr. NORDENTOFT, 1972: 7-10). Esta tesis de lectura indica que este *tercero* no es una individualidad empírica sino que es una personalidad elaborada por el propio psicólogo, algo así como un “tipo puro” que permite observar el afecto no contaminado. Haufniensis expone que la intención de la psicología que propone requiere de una flexibilidad en la observación. Este observador debe ser ágil para

...poder deslizarse entre la gente e imitar su postura, así como su silencio debe ser seductivo... entonces cuando se haya perfeccionado, no necesitará ir a buscar sus ejemplos en un repertorio literario y traer a la mesa recuerdos medio muertos, sino que las observaciones aportadas estarán como recién sacadas del agua... lo que necesite puede crearlo en un rato (SKS 4, 359-360 / CA, 171).

El tipo de discurso psicológico espiritualista de Haufniensis tiene como presupuesto que el sujeto es espíritu, y es en su territorio donde se encuentra el problema de la libertad, porque, en definitiva, la angustia aparece ante la libertad. Hay angustia porque hay libertad, y es posible acceder por medio de la angustia a la libertad, porque la libertad no es conceptualizable, en tanto es sobredeterminación de la subjetividad. Hay muy pocas líneas rectas en CA, pero dos puntos son fijos, la angustia es prácticamente sinónimo de posibilidad y, más

específicamente, de posibilidad de libertad. Y nuevamente, la angustia se define como la posibilidad de que la libertad se revele a sí misma. Y, sin embargo, muy pronto, Haufniensis aclara que la libertad nunca es posible, tan pronto como lo es, es real. Y así, mientras que la angustia es la posibilidad de que la libertad se revele a sí misma, la libertad, como Dios, nunca es posible, simplemente lo es en devenir (MARINO, 1998: 317-318). Ante esta situación, la preocupación de Haufniensis será buscar una herramienta epistemológica en la psicología, ya que, si bien el pecado no puede explicarse, la angustia, que éste manifiesta, proporciona una posibilidad de acceso al yo por medio de la psicología. Haufniensis está comprometido con la tarea de tratar de desarmar algunas formas de confusión bastante atractivas sobre la pecaminosidad y, más especialmente, sobre el pecado hereditario (*arvesynd*). Sobre este punto declara que, algunos relatos del pecado original sugieren que, a diferencia del primer hombre, los humanos, los descendientes de Adán, son corruptos por naturaleza y, por lo tanto, no pueden resistirse a él (MARINO, 1998: 313). De este modo nace la teoría de la subjetividad de Kierkegaard. En este sentido, puede concebirse CA como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por el danés, principalmente en EM. Dichas temáticas ya no están centradas en categorías fundamentalmente estéticas, sino que están focalizadas en conceptos genéricos de lo humano ligados a las esferas ética y religiosa.

Podemos asegurar que desde 1844 los pseudónimos de Kierkegaard abandonarán dos supuestos típicamente modernos. Los pseudónimos intentarán desarrollar una comprensión del sujeto que deje atrás tanto la noción de una subjetividad auto-transparente como el intelectualismo ético. Uno de los pilares fundamentales de la Modernidad es la confianza en la capacidad que posee el individuo concreto para definir su conducta de manera libre y sin ser forzado. Todo individuo puede, por el hecho de ser humano, acceder a un grado de desarrollo personal que lo faculte para una organización de su existencia en la cual intereses, necesidades y compromisos personales y sociales encuentran una integración (HONNETH, 2009: 281). Ahora bien, esta posibilidad descansa sobre el supuesto de que el sujeto dispone de un saber no distorsionado de su propio ser y de las motivaciones de su acción. Dicho de otro modo, el sujeto conoce cabalmente aquello sobre lo cual ejerce su capacidad de determinación.

La psicología que manejan los pseudónimos kierkegaardianos se propone asumir el supuesto contrario. Para Haufniensis y Anti-Climacus, los fenómenos de la angustia y la desesperación son el indicio de que la subjetividad realmente existente no se agota en su aspecto consciente y racional, sino que contiene elementos ocultos que se resisten a la manifestación. De hecho, como afirma Darío González (2003: 379), para los pseudónimos el tema mismo de la psicología es dicha resistencia. De esta manera, el proyecto moderno de una auto-determinación radical es puesto severamente en cuestión por la obra del danés. Al mismo tiempo, el planteo de los pseudónimos kierkegaardianos también excede el horizonte moderno en el sentido de que esa falta de claridad del sujeto sobre sí mismo, que debilitaría la capacidad de auto-determinación humana, ya no puede ser atribuida a una falla o confusión del pensamiento, presumiblemente ocasionadas por la dimensión sensible y empírica del sujeto, sino que tiene su origen en una actividad negativa de la libertad. Por este motivo, como sostendrá Anti-Climacus, los filósofos modernos, de Descartes a Hegel, se equivocan cuando, en última instancia, reducen el mal a ignorancia o confusión intelectual. La psicología kierkegaardiana, por tanto, rebasa la Modernidad cuando afirma que el mal no se trata de ignorar el bien o de conocerlo incorrectamente, sino de *no querer* conocer el bien (Cfr. SKS 11, 207 / EM, 124).

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

cristiana de la existencia. Anti-Climacus, por otro lado, retrata la idealidad de una existencia cristiana como tal, él es un cristiano en un nivel extraordinariamente alto. Anti-Climacus es anti-o contra lo que es no cristiano, oponiéndose a la existencia no cristiana, al punto de vista del «hombre natural». Sin embargo, Anti-Climacus difícilmente debe entenderse como una negación del pseudónimo Johannes Climacus. Por el contrario, en muchos aspectos importantes, Anti-Climacus continúa con el trabajo de Climacus y de Haufniensis, ya que retoma mucho de lo que ambos pseudónimos intentaron transmitir en sus obras, pero desde un punto de vista decididamente cristiano (MAREK, 2015: 40-41). Anti-Climacus llama la atención del lector sobre el problema de la existencia cristiana, ayudándolo a tomar conciencia de la gravedad de las principales categorías cristianas, demandando autorreflexión, deteniendo al individuo y examinando a una persona críticamente y forzándola a regresar dentro de sus límites.

4 LA FRUSTRACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

El hombre es una síntesis de alma y cuerpo; y espíritu en cuanto que se relaciona en cuanto tal consigo mismo; pero, por otra parte, esa síntesis está dada, no es cuestión de “realizarla”; lo que hay que llevar a cabo es ser “espíritu”, y, a tal empresa de la libertad va ligada la angustia. El aferrarse a la propia finitud se corresponde con la pérdida de la infinitud, a la que el hombre está destinado, y que acontece cuando el espíritu quiere realizar la síntesis de su cuerpo finito con el alma, adherida a lo infinito, y solamente puede llevarla a cabo sobre la base de la propia finitud. Sin embargo, este paso no sería posible si el hombre no fuera más que un ser finito; y tampoco sería posible si el hombre, como ser finito, se encontrara en alguna relación con lo infinito sólo fácticamente. Con esta intuición va Kierkegaard más allá de CA, en donde el espíritu aún se añadía al cuerpo y al alma como el *tercero* que es la síntesis de ellos, pero que a la vez, debe producirla. Kierkegaard todavía pensaba entonces que la síntesis de tiempo y eternidad carecía de un *tercero*. En cambio, en EM se dice acerca de la síntesis de infinitud y finitud (equivalente a la síntesis de lo temporal y lo eterno), que en ella la relación misma es el *tercero*, y no sólo a título de unidad negativa por la que los extremos se distinguen (PANNENBERG, 1993: 172). Pero, así, queda también comprendido el *espíritu* como autoconciencia, pues la

relación del sí mismo consigo mismo, en tanto que síntesis de finitud e infinitud, tiene lugar como autoconciencia de ser sí mismo. Por otra parte, el concepto de la autoconciencia está referido al de la relación de lo finito y lo infinito; por ello, el hombre, en tanto que relación con lo infinito, no se ha establecido a sí mismo, sino que ha sido establecido por otro, y se relaciona con ese otro por ser *el poder que lo ha establecido*. La existencia de los desesperados es una unidad negativa, por lo cual Haufniensis, al describir el estado de inocencia, se refiere al hombre como determinado psíquicamente en unidad inmediata con su naturalidad. Aquí la relación con los elementos heterogéneos de la constitución primitiva del hombre tiene lugar en una unidad inmediata con su naturalidad. Unidad, pero negativa; es decir, sin que la relación de los elementos esté relacionada con la relación misma, en la que el espíritu está presente, inconsciente, soñando. Las determinaciones intermedias nos conducen, de la dimensión corporal a la dimensión psíquica. Temporalidad, finitud y eternidad. Sin embargo, la verdad, no se encuentra en ninguna de estas polaridades. Hay una discontinuidad que revela que el espíritu se ha olvidado como el elemento impensable de la relación. Sin embargo, “espíritu” y “yo” son dos conceptos idénticos; lo que posibilita el espíritu es la autoconciencia de que el hombre es una síntesis y de que, en último término, lo es gracias a Dios. Comprender esta relación paradójica entre los elementos heterogéneos que constituyen el yo, sólo se puede ver a través de la psicología espiritualista a la que Haufniensis recurre.

Cuando el espíritu está soñando, es decir, presente pero ausente, ausente pero presente, entonces el espíritu tiene un poder ambiguo actuando en la relación. La dialéctica de la libertad kierkegaardiana, en el seno de la dogmática, implica que la condición de posibilidad de la libertad sea la angustia que tematiza la psicología. De este modo, se alerta inmediatamente al lector sobre el hecho de que no se trata de un tratado teológico, sino de un tratamiento psicológico del concepto de angustia que versa sobre el dogma del pecado hereditario. Según Haufniensis, el pecado no es un tema que caiga bajo el dominio de ninguna “ciencia”; más bien, el pecado es una actualidad que debe ser tratada de manera personal o existencial, no en un contexto académico, que altera el verdadero concepto de pecado al someterlo a la refracción no esencial de la reflexión, transformándolo así en un *estado* que es anulado (*ophævet*) por el pensamiento más que superado (*overvundet*) en la actualidad del individuo.

De este modo, la psicología trabaja en concierto con la dogmática, explicando la posibilidad real o actual del pecado para que la dogmática pueda comenzar su trabajo de explicar la posibilidad ideal o conceptual del pecado a través del concepto de pecado hereditario (WALSH, 2009: 81). En este marco explicativo, Kierkegaard subraya que el carácter indescifrable de la acción, la intención, tiene como fundamento último la heteronomía, pues descansa en la obediencia a Dios. Incluso cuando está precedida por la deliberación, la acción encuentra en la razón su límite, y trasciende el problema explicativo poniéndole un punto final en el accionar mismo o salto, por medio del cual la continuidad didáctica de la cadena de razonamientos que justifica el obrar, es interrumpida (DIP, 2003: 44).

Aquí se muestra la relación ambigua de angustia y desesperación. En la angustia, lo que más destaca es el carácter del movimiento, del salto en su relación con la nada y la posibilidad. Cuando se pone el pecado, el mal, entonces, puede suceder que cese la angustia porque ya no existiría la posibilidad provocada por el espíritu de autodeterminarse tomando forma, una forma de ser. Cuando se pone el pecado, la situación pasa de la posibilidad a la realidad, es decir, a un estado. El individuo atrapado psicológicamente en un estado, no tiene más movimiento, solo insistencia persistente en lo que se pone. Pero entonces, de repente, vuelve a aparecer la angustia, planteando la posibilidad de relacionarse con la realidad dada como si fuera una realidad indebida. Por tanto, el salto con lo repentino de lo enigmático estalla y, ahora, la posibilidad tiene el poder de sacar al hombre de un estado de hecho, en un molde, para dar una nueva forma al espíritu. En el fenómeno de la desesperación, esta ambigüedad también ocurre.

En este punto, conviene detenerse en una discusión que las categorías en sí mismas suponen, ya que son interpretadas por los comentaristas de Kierkegaard, con la misma ambigüedad que ellas presentan. A grandes rasgos podríamos distinguir dos puntos de vista, por un lado, el de quienes entienden la angustia y la desesperación como categorías fundamentales de constitución ontológica del existente, en tanto posibilidad de apertura del ser en sus infinitas posibilidades de ser; y por el otro, el de quienes entienden que en tanto manifestaciones sintomáticas, representan un fenómeno negativo que da cuenta de aquello que debe ser subsanado, realizado o asumido para devenir una existencia auténtica. Beabout (1996), por ejemplo, sostiene que el término

“angustia” es usado a veces por Haufniensis para referirse a un estado afectivo, como por ejemplo cuando una persona que mira por encima del borde del acantilado se siente angustiado. En ese caso, encontramos tanto la sensación vertiginosa ante la posibilidad de caer con la repulsión que la acompaña, como el impulso silencioso de asomarse más lejos, para saltar. Sin embargo, según Beabout, el análisis de Haufniensis de la angustia va más allá de una descripción de estos *estados afectivos*, al comprender al ser humano como una síntesis de lo psíquico y lo físico unido por el espíritu, proporcionando así un análisis de la estructura del ser humano. Dado este análisis estructural del ser humano, es decir, gracias a la síntesis del yo, que Kierkegaard propone, es que el aspecto psíquico puede imaginar posibilidades futuras basadas en el presente y el pasado del individuo (el aspecto físico). Es decir, la relación estructural entre las propias posibilidades futuras, presentes e imaginadas, forma parte del modo de ser del humano que se relaciona siempre con el futuro a través de la ambigüedad de la atracción y de la repulsión, simultáneamente; lo cual produce angustia. En este sentido, la angustia no es una descripción de cómo se siente el individuo, sino de la relación de éste con el futuro; y esta relación permanece, incluso cuando el *afecto* no se siente (BEABOUT, 1996: 48). Tenemos aquí un argumento para sostener el carácter ontológico de la angustia, la desesperación, la melancolía o el tedio. Por otra parte, Malantschuk considera que tanto la angustia como la desesperación son relaciones erróneas en el individuo. Este autor considera la angustia como la relación errónea en los niveles inferiores de la existencia humana y afirma que cuando lo eterno, y por tanto lo espiritual en el individuo está excluido, la relación errónea es la angustia. Para apoyar esto, afirma que en CA, lo eterno en el hombre ha sido puesto entre corchetes en la discusión. Malantschuk sostiene que “el dominio de la angustia se encuentra dentro del alcance de la síntesis físico-mental del hombre” (MALANTSCHUK, 1971: 339). Por tanto, su posición es que Kierkegaard concibe la angustia como una relación errónea en el yo a nivel físico-mental. Por el contrario, con la inclusión del elemento espiritual, la mala relación en el individuo se transforma en desesperación. La opinión de Malantschuk, entonces, es que la angustia y la desesperación son, ambas, relaciones erróneas en el yo. Considera la angustia como la relación errónea en el nivel físico-mental, antes de que se actualice el elemento espiritual, y la desesperación como la relación errónea en el yo

después de que el elemento espiritual es actualizado (BEABOUT, 1996: 7-8). En esta misma línea Pablo Rodríguez (2013) sostiene, que en la medida en que a partir de su teoría de la “elección del sí mismo”, Kierkegaard entiende al ser humano como un esfuerzo constante de auto-conocimiento y auto-formación de un yo singular, su producción filosófica se incluye, con su sello peculiar, en el programa posthegeliano de *detrascendentalización* del sujeto.

Ahora bien, Kierkegaard considera que el proceso por el cual el individuo llega a ser sí mismo no está garantizado y puede llegar a naufragar. Para elucidar este fracaso, el filósofo describe una serie de fenómenos psicológicos negativos (melancolía, angustia y desesperación) que intentan dar cuenta de la patología espiritual del yo humano. El empeño por detectar y tramitar estos fenómenos hará que el danés, emplee, cada vez en mayor medida, un vocabulario clínico (síntoma, enfermedad, cura, etc.) hasta culminar, “como puede leerse en el Prólogo de *La enfermedad mortal*, con la identificación expresa entre su proyecto filosófico y la medicina” (RODRÍGUEZ, 2013: 55-56). En respuesta a ambas cuestiones nuestra hipótesis de lectura es que CA se liga a la EM, en tanto ambas desarrollan una teoría de la subjetividad. Ambos autores pseudónimos representan una esfera de la existencia distinta, y eso no debe ser olvidado, en tanto la angustia y la desesperación, entendidas como manifestaciones negativas del yo en devenir, son abordadas desde dos esferas distintas. La desesperación esperará a ser estudiada por un cristiano. Anti-Climacus es el cristiano al que apuntaba Johannes Climacus (BEABOUT, 1996: 77). Esto nos lleva a la segunda cuestión, acerca de la discusión sobre si se trata de tonalidades afectivas ontológicas. Si bien muestran su positividad en el sentido de traer al plano de lo psicofísico el síntoma del malestar, en tanto son padecimientos del sujeto que se manifiestan en grado sumo de malestar y de desorientación de la interioridad, impidiendo la unicidad del yo, creemos que, como sostiene Anti-Climacus, son sintomáticas de una enfermedad. Por lo tanto, conviene presentarlas, como cualquier otro síntoma, para sanarlas.

El yo es una relación que se relaciona consigo misma, “el yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma” (SKS 11, 129 / EM, 33), en esta comprensión del yo como síntesis, el yo que el pseudónimo tiene en mente es un yo que “todavía no es” (SKS 11, 129 / EM, 33). Dado que el yo es “...una relación que se relaciona consigo misma, y que en

tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro...” (SKS 11, 130 / EM, 34), puede darse la forma de desesperación que consiste en querer ser uno mismo y no únicamente el tipo de desesperación que se trata de querer dejar de ser uno mismo, eliminado su ser. Esto, a su vez, demuestra que el hombre es creado por un poder mayor, dado que la existencia de esta desesperación, que consiste en querer ser uno mismo, lleva al hombre a apoyarse en ese poder que lo ha creado. Con la introducción del cristianismo el concepto de espíritu se introduce en la dualidad clásica del hombre pensado en términos de cuerpo y alma. La relación entre cuerpo y alma, temporalidad y eternidad existe sólo de hecho, en realidad, en virtud, por fuerza del espíritu. Es, por tanto, el espíritu el que hace posible la relación. El espíritu se relaciona consigo mismo y con su condición de inconsciencia e ignorancia como angustia.

Ya que el paganismo desconocía el concepto de espíritu también carecía de la posibilidad de abordar el concepto de desesperación, es por esto que “... el cristianismo ha descubierto una miseria que ignora al hombre en cuanto tal; esta miseria es la de la enfermedad mortal... Sólo el cristianismo sabe lo que ha de entenderse por enfermedad mortal” (SKS 11, 125 / EM, 28-29). La posibilidad de esta enfermedad es, por lo tanto, una ventaja que el cristianismo tiene frente al paganismo, pues sólo mediante ella es posible encontrar la felicidad; es decir, la *Redención* mediante la fe. “Sin embargo, no hay que creer por esto que el cristiano es solamente quien puede desesperar. Dado que como hombre todos estamos desesperados” (SKS 11, 132 / EM, 36). Es por ello que la definición socrática de pecado deja al descubierto el vacío del pensamiento griego al no llegar a precisar que la ignorancia no hace referencia al estado de inocencia, sino que tiene que ver con la consciencia que tiene aquel que realiza lo justo o lo injusto y su intención. Pero, si bien el paganismo antiguo desconocía el espíritu, estaba orientado a él. En cambio, el paganismo dentro del cristianismo no desconoce al espíritu (SKS 11, 159 / EM, 69), no ignora, y por ello, escoge alejarse de él, por lo que su negación es más rigurosa. Por lo tanto, entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento; y esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo. Hay pecado cuando, una vez que mediante una revelación divina ha quedado esclarecido qué cosa sea el pecado, uno no quiere desesperadamente y delante de Dios ser sí mismo, o cuando, también de una

manera desesperada y delante de Dios, quiere ser sí mismo (SKS 11, 209 / EM, 124-125).

El hombre, al tener que realizar por medio de su libertad, lo que en definitiva no puede hacer, pues su fundamento, su sí mismo, no puede lograrlo sin la presencia del tercero en la relación, Dios, se perversa. Esto es lo que Anti-Climacus denomina *desesperación de querer ser sí mismo*: el intento de fundarse uno mismo prescindiendo de Dios. La desesperación, al ser una discordancia en la relación de la síntesis, conduce al hombre a malograr su verdadero sí mismo. De este modo el sí mismo que quiere desesperadamente ser, es un sí mismo que no es él... Quiere, en efecto, arrancarse a sí mismo del poder que lo ha establecido (PANNENBERG, 1993: 126). Un hombre, para no desesperar, tiene que anular a cada momento la posibilidad de sucumbir a esta perversión, lo que sucede cuando se funda *diáfananamente el sí mismo en el poder que lo ha establecido*.

Kierkegaard tenía interés dogmático por mantener como posibilidad de la libertad del hombre la superación de la tentación de desesperar, porque consideraba la doctrina del estado original de perfección del hombre como requisito de la responsabilidad de éste y, por lo tanto, también de la desesperación (PANNENBERG, 1993: 126).

La consecuencia casi inevitable que se deriva de aquí es la ilusión de que la síntesis del ser sí mismo tiene que ser un acto de un sujeto que existe ya antes, una creación de su libertad. Las propias expresiones de Kierkegaard sugieren a menudo esta malograda interpretación. Así, por ejemplo, cuando habla de la síntesis del sí mismo como *tarea* que hay que cumplir, o cuando describe el pecado como producido por una acción de la libertad. Pero un examen más atento muestra que no es la libertad misma, sino sólo su posibilidad, la que precede al acontecimiento en el que el sujeto se gana a sí mismo, pero al mismo tiempo, se pierde (PANNENBERG, 1993: 127). El pecado al ser una categoría espiritual, se muestra bajo determinaciones psicológicas, que se manifiestan por medio de la angustia ante esta posibilidad y la consecuente desesperación que produce la toma de conciencia de que el fundamento último no puede ser extraído del propio sujeto si no se hace consciente la presencia de un fundamento que trasciende al yo, y al que en última instancia le debe su existencia. Si el pecado se manifiesta en la posibilidad del hombre de elegir, cada

hombre en tanto miembro de la especie participa con su libertad en la historia del género, a través de la manifestación psicológica de la angustia. Si en *CA* se mostró por medio de la psicología espiritualista la manifestación del hombre ante la posibilidad del pecado, en la *EM* el pecado es definido también por la manifestación sintomática del espíritu enfermo de desesperación, la cual consiste en, por un lado, querer afirmarse a sí mismo prescindiendo de Dios, y por otro, pretender terminar con la existencia de ese yo. Esta última forma de desesperación implica que en primer lugar el sujeto quiera terminar con algo que en primera instancia no ha fundado. La paradoja se encuentra en que este modo de desesperación es doblemente problemático, ya que, si no se reconoce que el fundamento del sí mismo es Dios, no hay un sí mismo para querer eliminar.

La angustia implica la presuposición de la personalidad constituida. Sin embargo, Haufniensis muestra el equívoco de comenzar por esta presuposición, que reza que el pecado hereditario es el comienzo histórico de la humanidad, atendiendo a la explicación del pecado, pero no a la personalidad que lo llevó a cabo; es decir, sin tomar en cuenta a Adán. Explicar el pecado como hereditario no es lo mismo que hablar del primer pecado, ya que esto implicaría tener en cuenta a Adán; algo que, según explica el pseudónimo, no se ha realizado. Al referirse al pecado como hereditario se excluye a Adán y como tal “Adán es el único que queda excluido de la reconciliación” (SKS 4, 334 / CA, 147). Por lo que hablar del pecado original implica la necesidad de explicar a Adán, algo que es imposible, ya que como sucede con cualquier hombre, no puede explicarse su interioridad. Adán es en sí mismo la especie, por lo cual no se puede hablar de especie o inicio de la historia de la especie, sin hacer referencia, a la vez, a él. La historia de Adán nos muestra la dinámica de la libertad y la subjetividad de la cual todo hombre es parte como especie (SKS 4, 339 / CA, 151). El pecado introduce la pecaminosidad en la especie por medio de la figura de Adán; el primer pecado está incluido en la historia de la especie y no por fuera de ella. En ese sentido, el primer hombre es un individuo *en* la especie, por lo que opera como cualquier otro individuo con las condiciones humanas que están presentes en él como miembro de su especie. La importancia de Adán está dada por la introducción del concepto de primer pecado, de origen. Sin embargo, la participación del primer hombre en la especie hace que los siguientes hombres, como humanos descendientes de él, hereden la posibilidad, la pecaminosidad,

pero no el mismo pecado. El pecado es la posibilidad y los hombres son conscientes de ella por medio del *salto*, no por simple transmisión hereditaria o genética. Adán no puede ser separado de la especie, algo que sucede cuando se lo explica como un mito paradigmático, en el que es mostrado como alguien que está por fuera de la especie dándole origen, pero sin ser parte de la misma. Esta explicación dogmática del mito de Adán no tiene en cuenta que él es el primer hombre y cae bajo las determinaciones propias de cualquier otro hombre, debe hacerse de su personalidad, debe darse, por primera vez, el bautismo de su voluntad. Adán se hace con su sí mismo y con este acto se introduce la posibilidad en el mundo, por lo que se introduce la pecaminosidad.

En el CA se introduce el problema epistemológico que supone el pecado. La ciencia moderna ha intentado explicar al pecado como egoísmo. Sin embargo, lo egoísta no puede ser pensado desde lo universal ya que afecta sólo al individuo singular y sólo éste sabe lo que significa el egoísmo para su yo. El *ego* hace referencia al individuo; por lo tanto, consiste en que lo universal es puesto como lo individual, por lo cual solamente puede hablarse de lo egoísta si está dado el concepto de individuo en primer lugar. Dado que ninguna ciencia puede explicar la individualidad, el egoísmo no puede explicar el pecado, como tampoco la sexualidad puede explicarlo; más aún, ninguna ciencia puede explicar la interioridad. Por lo tanto, sólo el hombre que tenga consciencia de ser un sí mismo sabe lo que ninguna ciencia sabe. Es por esto que se necesita de una ciencia nueva, la psicología, que a través del abordaje de los límites de las manifestaciones espirituales puede dar cuenta de aquello que es la individualidad pero que ninguna ciencia ha podido mostrar.

Si el pecado se muestra con la introducción de la concepción del hombre como síntesis, entonces el pecado tendrá que ver con la desobediencia a los fundamentos de la subjetividad. Anti-Climacus introduce la categoría *delante de Dios* para cerrar el debate iniciado en el CA, sobre el pecado visto desde la dogmática. El pecado visto como una transgresión contra Dios, no puede dar cuenta de lo que éste es. Dios, al ser parte de la síntesis humana, no es algo exógeno al propio sujeto, por eso el hombre al tener consciencia de existir delante Dios, peca cuando transgrede con su acción aquello que lo fundamenta.

... la antigua dogmática tenía razón al afirmar que lo que acrecentaba la gravedad del pecado era cabalmente el hecho de que éste fuese contra Dios. La equivocación estaba en que consideraba a Dios como algo externo... Dios no es nada exterior, algo así como un policía. Aquí lo que importa decisivamente es que el yo tenga la idea de Dios, y, no obstante, no quiera lo que Dios quiere, ni se someta a obediencia. Tampoco es verdad que solamente se peque contra Dios alguna vez; puesto que todo pecado es cometido delante de Dios... lo que... hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios (SKS 11, 195 / EM, 108).

Querer desentenderse de la desesperación implica querer desentenderse de uno mismo. No obstante, para ser consciente de la desesperación se necesita tener idea de lo que ella es, un reconocimiento por parte del sujeto de estar padeciendo desesperación. Hay en la desesperación oscuridad e ignorancia, conocimiento y voluntad.

...incluso puede acontecer que nuestro hombre tenga conciencia de que está trabajando así con el fin de hundir su alma en la oscuridad, haciéndolo con cierta perspicacia y cálculo prudente, intencionalmente psicológicos, pero sin saber, en el sentido más profundo, lo que verdaderamente está haciendo y cuánta desesperación hay en su modo de comportarse (SKS 11, 161 / EM, 71).

La desesperación de no querer ser uno mismo, como ya expusimos, se define como debilidad, dado que incluye a su vez la desesperación de querer ser uno mismo, la desesperación de la obstinación. “Aquí... la misma expresión no querer ser... nos está indicando obstinación acompañada por debilidad” (SKS 11, 163 / EM, 72-73). La desesperación de querer ser uno mismo implica tener conciencia del yo, por lo que este tipo de desesperación es un acto del sujeto que hará brotar la obstinación por ser un yo y trascender a la desesperación, más que un padecimiento. La desesperación impulsa al desesperado a la más abstracta de las posibilidades, por lo que este yo, que el desesperado quiere ser, prescindiendo del poder que lo fundamenta, pretende fundamentarse a sí mismo como su propio creador (SKS 11, 181 / EM, 93).

Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita (SKS 11, 181 / EM, 93).

Hay un gozo en la desesperación, que se manifiesta en la falsa creencia de ser dueño de uno mismo. Este tipo de desesperación hace patente que en última instancia la aparición del yo en el bautismo de la voluntad requiere de un pasaje del yo en relación consigo mismo, a la consciencia de ser uno con el género humano, bajo la determinación espiritual del pecado, y la posibilidad que como angustia vislumbraba el malestar del espíritu concluye para mostrar que no aceptando que el fundamento último es Dios, la conclusión de un yo que se define como síntesis no puede agotarse por obra y gracia del sujeto. Pese a que este desesperado pretenda dominio de sí, llevado por la precaria comprensión de su yo, al rechazar a Dios, cae en la más profunda arrogancia y finalmente su desesperación caerá en lo demoníaco.

Lo único que quiere ser es sí mismo; empezó con una abstracción infinita del yo y ahora ha llegado a ser tan concreto que le será imposible hacerse eterno en ese sentido abstracto y, sin embargo, quiere desesperadamente ser sí mismo. ¡Qué locura más diabólica! (SKS 11, 186 / EM, 97).

El sujeto consciente de ser espíritu, consciente de su interioridad, cae en lo demoníaco, no por mera obstinación, como desafío a sí mismo, sino que rechaza el poder que lo fundamenta con malicia, “rebelándose contra toda la existencia, nuestro desesperado opina que ha descubierto un legítimo argumento contra ella y contra toda su bondad” (SKS 11, 187 / EM, 99); por esto desea encallar en el tormento de su existencia y rechazarla por completo. En cambio, en la *desesperación de no querer ser uno mismo*, no hay consciencia de lo infinito del yo, por lo que no hay consciencia de que aquello que se manifiesta es desesperación.

Pero los secretos íntimos de su propio yo no se los confía a nadie, ni siquiera a una sola alma. No siente impulso comunicativo, o ha aprendido a dominarlo a la perfección y sólo se escucha a sí mismo hablando sobre el particular... no raramente suele sentir un impulso vehemente hacia la soledad, como si esto fuera una necesidad vital para él, a veces una necesidad como de respirar y otras como de dormir... el impulso hacia la soledad siempre será un signo de que en el hombre hay alguna espiritualidad y, consiguientemente, ese impulso representará la medida de la misma naturaleza del espíritu (SKS 11, 178 / EM, 88-89).

En esta descripción de la desesperación según la consciencia que de ella se tenga, muestra la importancia que toma para la teoría de la subjetividad la dimensión electiva; es decir, consciente del yo por parte del sujeto. Si bien Dios es quien fundamenta y permite la realización efectiva del yo en el mundo, el individuo debe constituirse a sí mismo en su libertad para luego poder ser dirigido por su propio espíritu a reconocer que en su constitución algo lo trasciende y lo vuelve un ser *especial*. A diferencia de los animales, el hombre posee un espíritu que irrumpe cuando éste asume su libertad. Este carácter espiritual del hombre es la característica genérica humana que trae consigo la posibilidad del pecado. Este abordaje por medio de la psicología espiritualista brinda la posibilidad de mostrar las consecuencias que el pecado trae a la existencia de los hombres. Estas consecuencias no se presentan como trasgresión a la ley divina pensada como ley externa, sino que, tal y como Dios es presentado, la definición de hombre que el danés nos aporta, lo incorpora como el tercero que fundamenta la relación del yo consigo mismo. Este modo de entender al hombre lo lleva a formular una antropología teológica, ya que incorpora a Dios a la propia definición del hombre, mediante el uso de conceptos dialécticos. El hombre definido como una síntesis que se relaciona consigo misma, y de la cual se tiene consciencia lleva a los límites el abordaje de lo que la subjetividad es, por medio de la paradoja que representa ser un existente.

La subjetividad como libertad, se ubica en el plano de la ética, dado que es fundamento de elección, y no en el terreno de la gnoseología o en el plano de la filosofía teórica. Este desplazamiento es tomado por Climacus, quien asume que la subjetividad, como lo pretende la metafísica no puede agotarse, como lo hace el pensamiento objetivo, sino que es el existencialismo, la «no ciencia» que se ocupa del existente, es decir, el pensamiento subjetivo, el encargado de esto. Por ello es necesario remarcar que este fundamento ético-religioso no puede buscarse en las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que se ubica en el plano de la pregunta sobre las elecciones que fundamentan el accionar concreto del individuo en situaciones concretas de su existencia, la ética, que en el pensamiento de Kierkegaard está ligada con lo ético-religioso.

Por un lado, la pretensión de conocimiento sobre lo que es el yo desde un punto de vista exterior es desde el inicio vedada por la incorporación a la antropología del concepto de espíritu con referencia a un fundamento teológico,

por el otro, la interioridad sólo puede ser mostrada bajo manifestaciones negativas sintomáticas del sujeto que las padece. En esas manifestaciones negativas no hay para el danés, como lo pretende el Idealismo, posibilidad de mediaciones racionales que permitan el conocimiento total que se esconde detrás de aquello que se manifiesta, dado que el fundamento último está dado por algo que trasciende lo manifestado y que se ubica en el terreno de la paradoja. De este modo hay algo que nunca está concluido, ni para el propio sujeto ni para aquel que quiera acceder a la subjetividad *por fuera* de ella. Para comprender la situación en la que el individuo (*Individet*) lucha por alcanzar su singularidad (*Enkeltheden*), Kierkegaard asume la determinación del hombre como espíritu y, por tanto, para la apropiación de la subjetividad del yo, la angustia y la desesperación, esas determinaciones intermedias olvidadas por la tradición, serán esenciales para esta determinación (angustia) o para su fracaso (desesperación). En este “pasaje o transición” (*Uebergang*), o para que esto sea posible, aparecen determinaciones intermedias, los tonos afectivos que afectan y, por así decirlo, poseionan al hombre, lo movilizan, colocándolo en el movimiento del devenir del yo incluso, para el yo, o del individuo al *Den Enkelte*, o de lo estético a lo ético-religioso.

Será por esto que la subjetividad será limitada. La constitución de la autoconciencia tiene como límite el querer, definido doblemente como desesperación y paso previo a la fe. En *CA* no se realiza solamente una redistribución epistemológica, sino que se subraya que ésta se hace posible cuando el objeto de conocimiento no se define a partir de la utilización de un método determinado, sino del talante (*Stemming*) apropiado. La nueva ciencia basada en el talante o disposición anímica, no pretende la verdad objetiva, sino la certeza subjetiva, por medio de la ambigüedad de los conceptos psicológicos (DIP, 2003: 46).

5 PALABRAS FINALES

CA se liga a la *EM*, en la medida en que ambas obras desarrollan una teoría de la subjetividad desde una perspectiva psicológica. En dicha teoría el abordaje de Haufniensis permite mostrar las determinaciones intermedias presentes en el yo concebido como libertad; de este modo, el análisis del

fenómeno de la angustia hace posible una aproximación al pecado. Este punto será de vital importancia en el desarrollo de la teoría kierkegaardiana del sujeto, ya que Anti-Climacus presupondrá el pecado y se concentrará en mostrar lo que éste produce y genera en la existencia del hombre concreto. No obstante, es importante recalcar que los enfoques psicológicos de ambos pseudónimos no son idénticos, aunque ambas obras definen al hombre como espíritu. El hecho de que el hombre sea «espíritu» es el que permite dar cuenta de la irrupción del pecado, puesto que, si el hombre se mantuviera en los límites de la relación inmediata entre el cuerpo y el alma, no surgiría la subjetividad propiamente dicha. El hombre puede devenir lo que verdaderamente es, un “individuo singular” porque es «espíritu» y no naturaleza. En este marco, la angustia da cuenta del carácter espiritual del hombre, ya que frente a la libertad de constituirse a sí mismo, el hombre cae en el pecado. La angustia de la cual habla Haufniensis lo es ante la *posibilidad* del pecado; de forma tal que, la psicología de 1844 simplemente se *orienta hacia las categorías dogmáticas centrales del cristianismo*. En cambio, la desesperación a la que alude Anti-Climacus es idéntica a la *realidad* del pecado; de manera que, la psicología de 1849 es *cristiana*, es decir, da por supuestos los *dogmas fundamentales del cristianismo*.

El hombre definido como espíritu es consciente de estar en relación consigo mismo. Es justamente la conciencia de esta relación la que da origen a la emergencia del “yo” en *EM*. Dado que la autoconciencia es al mismo tiempo libertad; la síntesis de finitud e infinitud en el sí mismo se presenta como *tarea, la tarea de llegar a ser sí mismo; cosa que sólo puede cumplirse a través de la relación con Dios*. El yo que el pseudónimo Anti-Climacus tiene en mente, al ser una relación que se relaciona consigo misma, como síntesis, “todavía no es” (SKS 11, 129 / EM, 33). Si el yo fuese exclusivamente una relación consigo mismo, entonces únicamente podría desesperar no queriendo ser sí mismo, es decir, queriendo eliminar su ser. Sin embargo, el yo es una relación que se relaciona consigo misma y, al mismo tiempo, está relacionándose a Otro y, por ello, puede darse la forma de desesperación que consiste en querer ser uno mismo (SKS 11, 130 / EM, 34). Esto, a su vez, demuestra que el hombre ha sido puesto por un poder que lo trasciende y que la existencia de esta desesperación, que consiste en querer ser uno mismo, lleva al hombre a apoyarse en ese poder que lo ha puesto. Si la angustia es la precursora psicológica y la consecuencia

de la libertad de un ser humano entendido como espíritu, la desesperación es la expresión psicológica de la disparidad o la mala comprensión en la relación del ser humano consigo mismo como espíritu. Anti-Climacus habla como un psicólogo cristiano que diagnostica, en la cabecera de la cama de un paciente, la desesperación como una enfermedad del espíritu humano que sólo puede curarse mediante la fe; es decir, con una relación adecuada con Dios. De este modo, pudimos presentar la subjetividad kierkegaardiana como una *subjetividad de la frustración*, del sufrimiento que supone estar siempre inconclusos delante de Dios, ya que no puede hablarse de una subjetividad lograda de una vez por todas. La desesperación, entonces, es el fracaso del yo para convertirse en sí mismo, es producto de la incapacidad del yo de constituir, únicamente a partir de sus propias fuerzas, una síntesis armoniosa de los factores dispares que lo componen (cuerpo y alma). Esto significa que uno puede convertirse en uno mismo sólo a través de una relación con Dios, quien define lo que significa ser un yo humano y hace posible que uno se convierta en ese yo.

A partir del giro “psicológico” de Kierkegaard para pensar el problema de la subjetividad y su relación con el mundo, se produce un alejamiento del modo moderno de entender la cuestión en términos de “autonomía”. La angustia es objeto de la psicología dado que la historia de la vida individual avanza por estados que son expuestos por el salto. En cada estado está presente la posibilidad y, por lo tanto, la angustia. Cuando la angustia es puesta como realidad se coloca en el arrepentimiento, pero éste no libera al individuo porque el arrepentimiento no elimina el pecado, solo lo muestra, lo padece. Por ello, en la antropología teológica de Anti-Climacus, el hombre se constituye siempre frente a Dios. La angustia pone al hombre en movimiento en la realización de su libertad; es decir, impulsa al hombre a existir, a apropiarse de una forma de ser, logrando que se convierta en lo que existencialmente él es. Al tratarse de una manifestación humana, la angustia tiene el papel de mostrar indicios que orientan la articulación de la interioridad individual con la historia del género humano. Ese yo nacido con la fuerza de la propia elección, con la aparición de Dios, se doblega, se angustia. La libertad en la que se constituyó el yo no puede responder ante la posibilidad, ya que ésta abre la puerta a la pecaminosidad. Mientras la angustia es el padecimiento ante lo que aún no es, la desesperación, concentrada en el yo, vuelve al individuo consciente de sus propias limitaciones.

La frustración del hombre se hace patente cuando, luego de su nacimiento glorioso debe sumergirse en la desesperada toma de consciencia que ante Dios perderá, haciendo que sus intentos sean vanos.

REFERENCIAS

Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la página: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2013 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Ofrecemos, también, la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

BEABOUT, Gregory. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

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

DIP, Patricia. “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar», en **Universitas Philosophica** 68, año 34, enero-junio, issn 0120-5323, Bogotá, Colombia, pp. 115-142, 2017.

DIP, Patricia. **Ética y «límites del lenguaje» en Kierkegaard y Wittgenstein**, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003..

DUPRÉ, Louis. “The Constitution of the Self in Kierkegaard’s Philosophy”, **International Philosophical Quarterly** 3 : 506-26, 1963.

FIGAL, Günter. *Indiferenciación vital y distanciamiento*, trad. Navigante, Buenos Aires: Biblos, 2010.

GONZÁLEZ, Darío. “The Triptych of Sciences in the Introduction to The Concept of Anxiety”, en **Kierkegaard Studies**, Yearbook 2001, Edited by Niels Cappelorn, Hermann Deuser and Jon Stewart together with Christian Fink Tolstrup, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.

GONZÁLEZ, Darío. “Sin, Absolute Difference”, **Kierkegaard Studies Yearbook 2003**, Cappelørn N., Deuser H. & Stewart J. (ed.), Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

HONNETH, Axel. “Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral”, en **Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea**, trad. Diller, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

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

MARINO, Gordon. "Anxiety in The Concept of Anxiety", en Hannay, A., Marino, G., (Edit.) **The Cambridge Companion to Kierkegaard**, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 308-328, 1998.

MALANTSCHUK, Gregor. **Kierkegaard's Thought**, translated by Howard H. Hong, Princeton: Princeton University Press, pp. 334-356, 1971.
Munnich, S., (1986): *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

NEGRE RIGOL, Montserrat. "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard" en **Anuario Filosófico** 21 (1), pp. 51-72, 1988.

NORDENTOFT, Kresten. **Kierkegaard's Psychology**, Duquesne University Press: Pittsburgh, 1972.

RODRÍGUEZ, Pablo. "Kierkegaard y Freud: enfermedad, terapéutica y cura", en **Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea Brasília**, no 2, ano 1, pp. 50-75, 2013.

RODRÍGUEZ, Pablo. "El descubrimiento de la libertad infinita: Kierkegaard y el pecado", en **El títere y el enano. Revista de teología crítica**, Vol. 7, pp. 207-216, 2010.

WALSH, Sylvia. **Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode**, New York: Oxford University Press, 2009.

DADOS DA AUTORA

Yésica Rodríguez

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora de Nivel Superior en Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Becaria PostDoctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de la República Argentina. Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana radicado en el Instituto de ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Profesora asistente de primera en las materias de grado de Metafísica y Problemas de Filosofía de la Universidad Nacional de General Sarmiento. *E-mail:* yrodriqu@campus.ungs.edu.ar