

JUDITH BUTLER

La desesperación
especulativa
de Søren
Kierkegaard

en regativo
ediciones



**La desesperación
especulativa
de Søren Kierkegaard**

Judith Butler

La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard

Judith Butler

Traducción
Leandro Sánchez Marín

en negativo
ediciones

Butler, Judith

La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard

Traducción: Leandro Sánchez Marín

Diseño de portada: Melissa Hincapié Ochoa

Medellín, 2020

ISBN: 978-958-48-8545-6

Índice

Desesperación, debilidad y obstinación:
una enfermedad para la muerte
por Jhoan Sebastian David Giraldo.....9

La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard

Introducción.....35

La desesperación y el fracaso para lograr la identidad.....37

Los yoes apasionados y la afirmación de fe.....49

Temor, temblor y otras pasiones interiores.....61

El lenguaje paradójico de la fe.....81

Desesperación, debilidad y obstinación: una enfermedad para la muerte

Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir. [...] La desesperación es precisamente una autodestrucción pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella misma quiere.

Kierkegaard, *La enfermedad mortal*.

La intención central de Søren Kierkegaard es despertar al lector para sacudir su cómoda conciencia y enderezar las relaciones sociales en general. Kierkegaard en ocasiones se ha definido a sí mismo como el *espía del cristianismo*. Esto porque siente que tiene la misión de presentar el verdadero cristianismo en un mundo, que, si bien se hace llamar cristiano, aún no lo ha sido verdaderamente. La misión consiste, además, en mostrar a sus contemporáneos la verdad del cristianismo para que ellos puedan hacer un examen de si son verdaderamente cristianos o no. En el cristianismo Kierkegaard encuentra la verdad del individuo.

Kierkegaard se enfocó en el valor interno o subjetivo de las personas para dudar y desarrollar sus verdades personales. Esta preocupación es tan relevante hoy como en su

época, debido a la gran dificultad que existe para combatir el crecimiento sustancial, la complejidad y el alcance de las sociedades modernas. Se pretende que las personas analicen, evalúen, acepten — o rechacen — (en su totalidad, o en parte) y adapten sus verdades internas o creencias preferidas desde una cantidad y calidad de información históricamente sin paralelo. La preocupación de Kierkegaard está profundamente enraizada con la orientación auténtica de la fe. El individualismo al que Kierkegaard hace referencia es el que se compromete con la prioridad ética de individuo por encima del grupo y al fundamento de la esencia de la identidad auténtica en algo distinto del contexto histórico social en el que las personas se encuentran.

Kierkegaard considera que su pensamiento es existencial en el sentido en que primero refleja la relación del pensador con su pensamiento y luego pregunta cómo un receptor puede incluir este pensamiento en la realización de su vida. Para Kierkegaard, los conceptos existenciales no se pueden definir de manera absoluta como lo hace el conocimiento objetivo al que tanto critica en su obra. Categorías como la fe, el amor, la desesperación, la angustia, etc., se muestran como constitutivas del ser humano. Su intención es sacudir al lector, provocar la escucha de un llamado al autoconocimiento, a la acción, a la apropiación de la interioridad, una metamorfosis que altera su estilo de vida.

Para Kierkegaard lo importante es el rescate del individuo singular, cada individuo está aislado de todos los demás. Esto se refiere, en un sentido existencial, a la responsabilidad que ha de asumir un individuo, pues para nuestro autor la salvación recae solo en el individuo y no en una comunidad. Podemos decir que no existe una comunidad o unión sustancial que desafíe su dominio. La verdad se

manifiesta como su propia elección, pero solo se ejecuta en los actos libres que surgen de ella. Por lo tanto, la única opción abierta al individuo es la elección entre la salvación y la condenación eternas. Los individuos deben poder reaccionar a esta modernidad para vivir libremente.

Ahora bien, más allá de que Kierkegaard enuncie que la responsabilidad del individuo es aislada, no por eso este está aislado del mundo. No podemos olvidar que para nuestro autor la cultura es “como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí; y muy poco le serviría a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustrada de las épocas”¹. Para él, la identidad es precisamente uno de sus grandes esfuerzos, y no simplemente está esencialmente establecida en la pura interioridad, sino también en la historia social. La construcción de la subjetividad es una relación constante entre el yo interno y el mundo, pero el énfasis está en la posibilidad de la existencia *en* el mundo.

La mayoría de los escritos de Kierkegaard fueron publicados bajo seudónimos. Hay tantos Kierkegaard como escritos particulares. Kierkegaard no solo escribió estas obras, sino que, en cierto modo, también fue su editor. Al mismo tiempo, con el seudónimo, Kierkegaard cede la palabra a todos los personajes. De este modo, objetiva su variado *yo*, no reconociéndose en ninguno de ellos. Cada seudónimo usado representa “una posibilidad de la vida y del pensar, la cual, si bien fue posibilidad para el propio autor, también fue una posibilidad desligada de su vida”². Si bien

¹ KIERKEGAARD, Søren. *Temor y temblor*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 123.

² THEUNISSEN, Michael. “El perfil filosófico de Kierkegaard” en; *Estudios de Filosofía*, 32, 2005, p. 18.

puede suceder con casi cualquier autor, especialmente en el caso de Kierkegaard no es suficiente leer solo uno de sus libros, ya que, además, el mismo autor menciona que no representan necesariamente su forma de pensar, sino que abren la posibilidad para la comprensión de los diferentes modos de existencia. Con esto, Kierkegaard pretende guiar a sus lectores al estado donde pueden decidir por sí mismos qué elegir, y la elección no puede justificarse por la razón, sino que solo puede hacerse con pasión. Él asocia este método con el cristianismo genuino. Y precisamente pone en el cristianismo el verdadero valor del individuo.

La transmisión y apropiación de este tipo de conceptos no es algo fácil. Por eso Kierkegaard se cuestiona sobre cuál es el modo correcto de transmitir la verdad. Él distingue dos tipos de comunicación: la de *saber* y la de *poder*³. En cuanto a la comunicación de un saber, menciona que este tipo de comunicación es teórica, a través de la cual se comunica una doctrina, un teorema. Este tipo de comunicación se produce de un modo directo. Pero este lenguaje es débil cuando se comunica la experiencia de la existencia, la verdadera conciencia del ser, la seriedad de la experiencia, la soledad de la decisión. No hay comunicación directa de la experiencia existencial. De ahí que, por sí solo, el análisis conceptual es insuficiente, pero la relevancia de preguntar sobre los conceptos para Kierkegaard tiene que ver con la forma de la pregunta, por lo que la pregunta se da en términos existenciales y no meramente teóricos. Por ejemplo, el enfoque de Kierkegaard hacia el amor no es sis-

³ Cfr. KIERKEGAARD, Søren. *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

temático ni rigurosamente filosófico, al menos como interpretamos estos términos, pero sus reflexiones proporcionan una comprensión coherente de la existencia.

Por su parte, en la comunicación de un poder en realidad no hay objeto de comunicación; se pretende suscitar un poder, potenciar una capacidad. Es muy distinto comunicar la noción de amor que despertar el enamoramiento en el receptor. El medio de este tipo de comunicación se lleva a cabo en lo real, en lo concreto histórico. La comunicación de poder se articula indirectamente, ya que es un algo que no puede ser comunicado directamente, porque solamente es asunto del individuo. Sólo a través del modo de actuar, de vivir, de reaccionar y de interactuar con los otros, podemos dar cuenta de la cualidad ética de un ser humano. Además, esto permite de mejor manera un aprendizaje en la posibilidad como se ha mencionado con los pseudónimos. No hay un sistema de enseñanza unilateral y arbitrario. El ejercicio de aprendizaje, interioridad, reflexión, etc., es completamente espiritual, una nueva forma de vida, un pensamiento activo, una conciencia viva. No se trata de transmitir una teoría ética determinada, sino una existencia ética, la cual requiere una intensa actividad reflexiva: debe exigir decisivamente algo al oyente, debe exigir incondicionalmente su actividad decisiva, de la que todo depende.

Sobre este punto de la comunicación, Judith Butler hace hincapié en la complejidad que tiene para Kierkegaard intentar comunicar un concepto existencial. Incluso lo pone en términos de fracaso, es decir, que cualquier intento de comunicación de la fe ha de fracasar, por definición. Sin embargo, ha de intentarse la comunicación a costa de su propio éxito:

Para Kierkegaard, la fe no se puede comunicar, por lo que cualquier esfuerzo por escribir un libro que comunique la fe tendrá, por definición, que fracasar. De esta manera, entonces, Kierkegaard debe escribir un libro que constantemente falla en comunicar la fe, un libro que insistentemente renuncia a su propia autoridad para expresar lo que es la fe, un texto que se vuelve sobre sí mismo y efectivamente desea su propio fracaso. [...] El lenguaje de Kierkegaard debe, entonces, realizar la tarea paradójica de representar los límites del lenguaje mismo. El autor que desea señalar el camino de la fe debe resistir cada esfuerzo para comunicar la fe directamente; en otras palabras, ese autor debe tener el fracaso de su propio libro, y en ese mismo fracaso conocer su éxito⁴.

Por otra parte, Kierkegaard está profundamente convencido de que no es cristiano, porque ser cristiano es tener una conexión personal y existencial real con Cristo. Para hacer que esta conexión sea totalmente suya, para ponerla dentro de una solución que provenga de las profundidades de su ser, tiene que admitir que cristiano es solo Cristo. A pesar de esto, la labor de sus obras es conducir a la verdad, incomodar, trastocar la existencia humana, suscitar a la autorreflexión, que en gran medida lo pone como aquel emisor que busca cautivar a los individuos hacia la verdad promulgada por su interpretación del cristianismo. Las tendencias mundanas y objetivas anulan la subjetividad; el conocimiento de la sociedad (afirmado, construido, revisado y aplicado por la sociedad a través de sus instituciones y enseñanzas seculares y religiosas) engaña y ahoga a los individuos en lugar de alentarlos a usar su subjetividad interna para cuestionar, dudar y exponer a sus verdades propias. La gran verdad del cristianismo es precisamente el rescate de la subjetividad, de la propia salvación.

⁴ *Infra.*, p. 86.

El pensamiento de Kierkegaard es importante hoy en día para evitar la masificación del comportamiento humano, del pensamiento y de su forma de ser. Uno debe alcanzar la verdad por sus propios medios. El individuo debe buscar la verdad en sí mismo. Kierkegaard acepta la verdad y la validez de cada individuo, pero se niega a aceptarla en cualquier grupo colectivo. Los grupos socavan la individualidad y reducen a las personas a un significado común. Se busca la verdad interior, no impuesta desde afuera, como cree que lo hace el verdadero cristianismo. No es una doctrina impuesta desde el mundo exterior, sino algo que fluye desde el interior del individuo.

Ahora bien, remitiéndome al texto que ahora nos convoca, *La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard*, he de apuntar que Butler se refiere al concepto de la desesperación, uno de estos conceptos existenciales a los que Kierkegaard le prestó especial atención en su libro *La enfermedad mortal*. En este ensayo Butler hace un esfuerzo por intentar explicar el concepto de desesperación como una categoría, o como “una enfermedad y una pasión”, como el mismo Kierkegaard lo plantea⁵. *La enfermedad mortal* es un libro de Kierkegaard escrito en su etapa de madurez. Este fue escrito entre marzo y mayo de 1848, aunque Kierkegaard retrasó su publicación hasta julio del año siguiente. Hasta último minuto realizó cambios en el título y cambió al autor de Kierkegaard a Anti-Climacus, poniéndose a sí mismo como editor.

En este libro Kierkegaard tiene pretensiones de alcanzar una audiencia universal, por ello plantea que cada individuo es un desesperado:

⁵ *Infra.*, p. 37.

no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido, o de algo con lo que no desea entablar conocimiento, una angustia ante una posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo; es decir, que el hombre [...] va caminando con una enfermedad a cuestas, padeciendo una enfermedad del espíritu, la cual de vez en cuando, en medio de la angustia inextricable que lo domina, suele dar alguna señal clara y repentina de su existencia allá dentro⁶.

Butler menciona que, si bien el libro ofrece un diagnóstico que promete esperanza, por supuesto, también tiene la intención de despertar a aquellos que piensan que no están enfermos en absoluto, y esto supone un duro despertar. El comienzo del libro *La enfermedad mortal* parte de la idea del yo como espíritu:

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 este se relaciona consigo misma. El yo no es la relación sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma⁷.

Según Butler, el inicio del libro en cuestión da cuenta de un desacuerdo de Kierkegaard frente a Hegel. Allí, afirma la autora, Kierkegaard parodia a Hegel usando su misma terminología, pero siempre con miras de trascender el corpus hegeliano. Además, Butler afirma que “el yo es una relación reflexiva (el yo es lo que se toma a sí mismo como su propio objeto) y dos, el yo es *la actividad* de su propia reflexividad (es ese proceso) de tomarse a sí mismo como

⁶ KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

su objeto, incesantemente autorreferencial)”⁸. En el yo al que hace referencia las partes contingentes son lo temporal y lo eterno, que deben ser sintetizadas:

El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo⁹.

No se trata de una unidad, sino de una *síntesis* de contrarios que retorna a sí misma en un tercero, el espíritu. De acuerdo con Butler, se puede concluir a partir de lo anterior que el yo está temporalizado, que es la *actividad* de relacionarse, y que *no* es una relación estática. Así pues, la posibilidad de una síntesis es, por lo tanto, negada. Pero las dos dimensiones del yo que deben relacionarse en esta actividad ya deben *ser*, en cierto sentido, la misma relación. Esto quiere decir, como afirma Butler, “que lo físico y lo psíquico, como partes de la relación, se relacionan definicionalmente, es decir, se presuponen como relacionados, y están constantemente en la actividad de convertirse en relación”¹⁰.

Una relación tal tiene que haber sido puesta por sí misma o por otro. Se puede pensar que un individuo se crea a sí mismo de manera autónoma o que hay un Poder que lo fundamenta y que quiera ser lo que este determina. Y sólo esto último es legítimo para Kierkegaard, pues hay un poder que fundamenta al hombre. Pero un yo, que no descansa de manera lúcida en el poder que lo fundamenta, es un yo desesperado. Kierkegaard llamará a esta fuente

⁸ *Infra.*, p. 41.

⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 33.

¹⁰ *Infra.*, p. 45.

más grande que todo lo humano *Dios* o *el infinito*, aunque Kierkegaard casi nunca proporciona una definición de Dios.

Kierkegaard pone a la desesperación en términos de *discordancia*, algo que confirma el fracaso de cualquier mediación final. Además, “la desesperación no sólo trastorna los esfuerzos del sujeto para sentirse a gusto consigo mismo en el mundo, sino que confirma la imposibilidad fundamental de lograr el sentido de pertenecer a su mundo”¹¹. Para Kierkegaard la desesperación es precisamente una pasión que no puede ser *sintetizada* en términos hegelianos, dice Butler. Por otra parte, la desesperación no es una enfermedad mortal en un sentido biológico, pues esta enfermedad no es de muerte. La enfermedad física no es la mayor de las preocupaciones cristianas; la muerte física no es más que un momento del ciclo vital, la muerte espiritual es la verdadera muerte cristiana. La muerte no es el fin último: “entendiendo las cosas cristianamente, la muerte no es en modo alguno el fin de todo, sino solamente un sencillo episodio incluido en la totalidad de una vida eterna”¹².

Para Kierkegaard hay tres formas de existir que pueden distinguirse cualitativamente. En la primera de ellas se puede hablar de la inconciencia. En este estado el ser humano desconoce el significado de poseer un yo, no ha caído en la cuenta de que existe como individuo o como conciencia. En esta forma se enmarca el hombre natural, que no se sabe poseedor de una conciencia, sino que vive más cercano a su inmediatez, sin reflexión. “De hecho, no

¹¹ *Infra.*, p. 39.

¹² KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 28.

saber que uno está desesperado es un síntoma de desesperación"¹³, afirma Kierkegaard.

En la segunda forma, el individuo tiene conciencia de poseer un yo, de las repercusiones de poseerlo y de la estructura dialéctica que su propio ser contiene. Se descubre que ni la sensibilidad ni la racionalidad devienen en un yo sólidamente fundando. Sin embargo, tampoco se desea que algo externo sea el fundamento, pues aún no existe creencia alguna. Hay un gran salto cualitativo con respecto al estado anterior, pues siempre que se tiene más conciencia hay un yo más potenciado. Si bien no se cree poseer un yo muy fuerte, sí hay mayor conciencia de este.

Y la tercera forma tiene que ver con un salto cualitativo hacia la fe. En esta el yo abandona su sensibilidad y su razón y se está delante de Dios y se abandona en Él como fundamento. Para Kierkegaard no hay vida más desperdiciada que la del hombre que ha vivido sin ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo. Una vida desperdiciada es la del hombre que nunca cayó en la cuenta del hecho de la existencia de Dios, ni que sólo se existe delante de Él. Que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que él, él mismo, su propio yo, existía delante de este Dios, lo que representa una ganancia infinita que no se puede alcanzar si no es pasado por la desesperación.

Se describe la fe como una interioridad infinita, la afirmación incesante y apasionada del infinito. De esta forma, la fe será una ocasión para que surja el infinito dentro del yo. Por otra parte, aunque el yo sea de una fe infinita,

¹³ *Infra.*, p. 56.

nunca será equivalente al infinito que es anterior al individuo, que Kierkegaard llama Dios. Kierkegaard, afirma Butler, nunca define lo que es Dios, pero tampoco está interesado en demostrar racionalmente que Dios existe, “sino sólo en la cuestión de cómo lograr la fe tal como surge para el individuo existente: ¿Cómo me convierto en cristiano?, ¿qué relación puedo tener con la fe?”¹⁴ Butler resalta que para Kierkegaard la pasión suprema de la razón es la crisis del pensamiento especulativo, allí donde la razón encuentra su límite para conocer e interpretar el mundo. La pasión es propiamente sufrimiento y anhelo, el pensamiento no capta su objeto. Además, como se afirma en *Temor y temblor*, toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión. Debido a que parte de que lo que se entiende por comprender un objeto es comprender su origen y porque ese origen o terreno es la infinitud de Dios, cada acto de conocimiento está obsesionado por el problema de la fe y, por lo tanto, también por la pasión.

Kierkegaard parece pensar que, si uno necesita pruebas o razones para creer en Dios, entonces esto es una paradoja. Ser un verdadero cristiano es proceder solo a través de la fe y esto significa que mientras uno hace la elección en la fe, nunca está libre de dudas. Ser un verdadero cristiano, en opinión de Kierkegaard, es estar constantemente sopesando las ideas sobre la razón en contra de una relación personal con Dios. Mientras que la ética puede ser determinada por lo general – universal –, Dios trasciende lo ético y las elecciones personales de los individuos no pueden ser dictadas por lo general.

¹⁴ *Infra.*, p. 49.

La desesperación es el resultado del esfuerzo por superar o resolver la paradoja de la existencia humana. Es desesperación del infinito cuando se quiere estar basado en el infinito, pero se niega la existencia, dispuesto a no ser el yo particular que uno es. Y es desesperación de lo finito cuando se niega lo infinito, buscando la plena responsabilidad de la propia existencia. Con respecto a la segunda forma de existir, Kierkegaard dice que ya se parte de la conciencia de que hay un yo delante de Dios, lo cual sirve como base para la definición del pecado: el pecado es desesperación *delante de Dios*. Es de tener en cuenta que se peca delante de Dios y en este sentido se hace en dos vías. Por una parte, cuando desesperadamente no se quiere ser uno mismo; por otra parte, cuando desesperadamente se quiere ser uno mismo.

Para una persona, lo suficientemente reflexiva o consciente para reconocer la desesperación que experimenta, hay dos fórmulas que parten del hecho de que se es un individuo pecador: se peca por debilidad o por obstinación. Por su parte, la desesperación de la debilidad se refiere a no querer ser sí mismo. En este sentido afirma el seudónimo de Kierkegaard, Anti-Climacus:

el hombre empieza pecando por fragilidad o debilidad, y en seguida [...] se pone a desesperar con ocasión de su propia debilidad y convierte todo en una cierta justificación legal, o desesperado se vuelve a hundir todavía más bajo en el pecado¹⁵.

Pero también puede aprender la lección de que su refugio está en Dios y busque ayuda en la fe que lo salva de

¹⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 109.

todo pecado. Así, al reconocer y tener conciencia del pecado se está más cerca de la fe. Por otra parte, la obstinación pone el acento en el querer; el individuo decide ser el yo de su propia elección. Este individuo desespera por la eternidad, tiene un nivel de conciencia mayor de sí y, por tanto, de su naturaleza de desesperado. Se tiene conciencia de ser acto, de que su yo está es en la actividad constante.

La desesperación de la debilidad de no ser sí mismo requiere reflexión, va más allá de la inmediatez y lo externo. Quizás el comienzo de la desesperación en la vida, sean las decepciones esperadas de la vida, y con ello aumenta la intensidad y alcance con el crecimiento de la conciencia. La desesperación de no ser uno mismo requiere una conciencia de que la desesperación no proviene de las circunstancias externas sino de algo profundamente interno: la conciencia de la falta de lo eterno. Esta falta es apoyada por lo eterno precisamente por ser mucho más intensa, está en cierto sentido más cerca de poder curarse. No hay que perder precisamente la idea de que, según Kierkegaard, la desesperación es una enfermedad, ciertamente, para la muerte.

Ahora, el individuo que se arroja de lleno a la vida, que llena su tiempo con no querer ser sí mismo, sin manifestaciones externas de su interior, es la clausura de sí mismo. Pero según Kierkegaard, este es el comienzo para la desesperación de la obstinación: el individuo quiere ser el yo de su propia elección. Kierkegaard señala que el yo intenta desesperadamente separarse de toda relación con el Poder que lo fundamenta o de la idea de que tal poder existe. Este agrega que “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 reconstruirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita”¹⁶. Pero en esta ocasión no hay bases ni criterios que uno pueda elegir, y tampoco hay un punto como criterio para decir que se ha llegado a esto, ni razones para que uno abandone todo el proyecto en virtud de un nuevo yo en cualquier momento.

Para Anti-Climacus esta persona no se quiere dejar consolar ni curar por lo eterno, pues no representa ningún consuelo para ella, sino que pone muy alto lo temporal. Este individuo se escandaliza de toda existencia y “antes que buscar ayuda, nuestro desesperado prefiere ser sí mismo aun a costa de todos los tormentos del infierno”¹⁷. Prefiere padecer los tormentos que este movimiento le trae a su existencia antes que sacrificar el querer ser sí mismo, la conciencia que ha ganado de sí mismo.

Según Luis Guerrero Martínez, generalmente, quien sufre tiene en la mira las posibilidades en las que puede ser ayudado y recibe la ayuda sin reparos, pero cambia la situación cuando, como en este caso, es socorrido de manera seria y sin condición alguna, como la que se obtiene de Dios: “aquí hay que humillarse y recibir la ayuda sin reparo o condición, anonadándose en las manos del poderoso auxiliador a quien todo le es posible”¹⁸. Y este individuo obtiene como resultado una vida de sufrimiento en virtud de querer ser sí mismo, pero es más tolerable que aquella humillación que representa la del sacrificio delante

¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁸ GUERRERO MARTÍNEZ, Luis. “Reflexiones de Kierkegaard sobre la obstinación de la conciencia hermética” en: *Tópicos. Revista de Filosofía*, 2, 1992, p. 115.

del Poder que lo fundamenta. El individuo no confía los secretos íntimos de su propio yo, cayendo dentro del hermetismo. No siente impulso comunicativo o ha aprendido a dominarlo a la perfección y sólo se escucha a sí mismo hablando; se sumerge en la soledad.

Para Kierkegaard la tendencia hacia la soledad da muestras de un cierto grado de espiritualidad. Pero en la sociedad que se ha gestado ante sus ojos, aquella sociedad gregaria y burguesa, siente espanto por la mera idea de soledad, llegando a significar incluso un castigo para criminales. Es considerado un verdadero crimen eso de tener espíritu. Esta es una forma de hermetismo en la que el individuo está sumergido en la soledad y puede ser complementaria a la desesperación de la obstinación. No existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío. El individuo que se desespera en desafío al Poder que lo fundamenta vive en un mundo de secretos, en un mundo creado para sí. Esto porque “ante la conciencia de la imposibilidad de que el yo pueda autofundarse, el individuo obstinadamente desespera de que alguien salga en su ayuda o ve obstinadamente en esa ayuda un descamino del propio yo”¹⁹.

Pero de ordinario la debilidad se puede tornar en obstinación y la obstinación en debilidad. En el primer caso el hombre no quiere ser sí mismo, pero esto ya está expresando obstinación. En la conciencia de que se está delante de Dios no se quiere ser lo que se es, se cae en la obstinación, no hay atrevimiento para realizar la tarea a la que se es llamado. Y, en el segundo caso, la suprema obstinación de una desesperación nunca deja de venir acompañada de

¹⁹ *Ibid.*

cierta debilidad. Cuando el hombre quiere ser sí mismo, pero no tiene tanta fuerza para dar el salto a la fe, cae en la debilidad, permanece en el pecado sin dar ese salto a la fe, aunque sea consciente de ello. En conclusión, la diferencia entre obstinación y debilidad es sólo relativa. Butler hace alusión igualmente a la paradoja de la existencia, la cual sólo puede ser vivida y nunca superada. Esta consiste en la reconciliación de la existencia y la fe, es decir, “ser un individuo existente que, en su finitud, puede sostenerse en una fe infinita”²⁰.

Tanto el hermetismo como la obstinación no tienen representación fuera del interior de un individuo. Solo los hombres meramente inmediatos no tienen nada que ocultar. Ahora bien, un hombre consciente de sí mismo, que permanece hermético, es patente en su desesperación. Sin una idea de propio yo, de algo eterno en el individuo, pareciera imposible desesperar. De acuerdo con Kierkegaard, esto es precisamente por lo que se desespera y no por alguna cosa temporal. En la conciencia del yo hay mayor conocimiento de lo que es la desesperación, pues se es consciente de la pérdida de lo eterno y de uno mismo. Así pues, lo que antes fue ganancia, la conciencia del yo y estar más cerca de la curación, ahora es una pérdida cualitativa. Esto es porque el que es consciente de estar desesperado, y se mantiene en ese estado, está más lejos de la salvación, está afirmado en la desesperación.

Una conciencia desesperadamente débil se puede llegar a odiar en este punto. No se quiere humillar ante su condición existencial, ante un tercero, por lo que no desea ser sí misma. No permite que le ayuden, pues no quiere saber

²⁰ *Infra.*, p. 52.

nada de sí misma. Esta conciencia puede elevarse por un motivo temporal, pero hasta el sentido de su propia existencia:

Primero llega la desesperación por lo temporal o por alguna cosa temporal, después la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo. Luego viene la obstinación —que propiamente es desesperación a expensas de lo eterno, es decir, el desesperado abuso de lo eterno que hay en el yo— y le lleva a uno a querer desesperadamente ser sí mismo²¹.

La conciencia débil puede reaccionar intentando perder su yo en la mundanidad, también reduciendo su yo eterno a la nada por medio del suicidio, u obstinadamente permaneciendo en la debilidad. La reacción más común sería la primera opción. La conciencia débil se arroja a la mundanidad acallando los fuertes ruidos de su interioridad no menos fuertes, con las distracciones de grandes empresas. Pero también es posible que se arroje a la vida de lo sentido, retornando desesperadamente a la inmediatez, pero siempre atenta al yo que no se quiere ser.

Respecto del peligro del suicidio, este acecha al individuo que no quiere ser sí mismo conscientemente. Si bien el suicidio es el intento de eliminar su yo eterno, no podrá deshacerse de él con la terminación de la vida biológica. Se puede llegar a un nivel de hermetismo tal que la única realidad sea el propio yo que no desea en absoluto y no puede soportar su propia existencia. El pecado del suicida, según Kierkegaard, es uno de los mayores que se puede cometer, pues es una verdadera rebeldía contra Dios; elige radicalmente no ser.

²¹ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 92.

De otra parte, rara vez ocurre la desesperación potenciada como pura obstinación, que en realidad sería contraria a la debilidad. Difícilmente alguien puede permanecer en el estado de desesperar por no poderse devorar a sí mismo, por no poder deshacerse de sí mismo y quedar reducido a nada. El yo que desesperadamente quiere ser sí mismo sin permitir ayuda de Dios ni de otra fuerza externa, es la forma existencial más opuesta a Dios. Esta oposición es espiritual y Kierkegaard le da el nombre de *lo endemoniado*. El individuo quiere ser sí mismo, no sólo de manera desafiante al Poder que lo funda, sino que lo quiere hacer con todas sus fuerzas por el desafío mismo, y aquí “la voluntad de fabricar y ficcionalizar se afirma en una clara decepción, incluso odio, de Dios”²². El individuo se quiere imponer y desafía al poder que lo fundamenta vinculado a él a fuerza de malicia. La desesperación del endemoniado es la más intensa, pues es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia, en esta no hay ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante y por eso su desesperación es la más absoluta de todas.

Quien desesperadamente quiere ser sí mismo no puede creer que las miserias temporales o los pecados puedan ser quitados o perdonados. Este se ha convencido de que estos sufrimientos los llevará por una eternidad. Es un absurdo para la razón humana creer que se puede ser perdonado. El observador se escandaliza de la posibilidad de su propia salvación y se encierra a ella. El hombre se escandaliza, pues cree que esta idea es demasiado para él. El individuo se escandaliza de toda la existencia y se obstina a dejar la marca de sus sufrimientos. Para este todo está definitiva-

²² *Infra.*, p. 87.

mente perdido, su destino doloroso parece sellado al considerarse imposible eliminar o separar la desesperación de su yo concreto.

Ahora bien, cuanto mayor sea el grado de conciencia este individuo también será mayor la potenciación de la desesperación, hasta el punto de ser algo demoniaco. El desesperado se relaciona de una manera más íntima con su conciencia, se mantiene encerrado en un hermetismo más riguroso. Y este hermetismo es algo espiritual. Constituye un medio para asegurarse indiferente ante la realidad, creando un mundo para sí mismo. Para Kierkegaard este individuo se encalla en sí mismo y en su propio tormento, y así rechaza la existencia entera. Este individuo obstinado no quiere consuelos en la eternidad, lo que quiere es desligar su yo del Poder que lo fundamenta. Este poder es más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser. Y pues esta desesperación entendida eternamente constituye la perdición.

Butler finaliza su ensayo haciendo referencia a la idea de que al parecer Kierkegaard abandona su carrera como autor literario y filosófico para escribir textos puramente filosóficos. Y agrega las siguientes cuestiones sin ofrecer respuesta alguna: “¿Había logrado la fe? ¿Superó la desesperación? ¿Fue su escritura tan convincente después del salto, o resultó ser que requirió la misma desesperación que trató de superar?”²³

Para finalizar, vale la pena destacar que en la vida espiritual todo es dialéctico. Así que la desesperación también lo es. No sólo es una enfermedad del espíritu, también

²³ *Infra.*, p. 89.

constituye el momento inicial hacia la fe, esto en cuanto abolición de la posibilidad de la desesperación. Aquel que cree ha debido pasar primero a través de la posibilidad del escándalo para poder llegar a creer. Estar desesperado a un nivel tal de conciencia respecto de la idea de Dios, hace que el individuo sea aún más consciente de su salvación. La posibilidad de la redención se presenta ante ojos del hombre como un escándalo, pero no para aquel que tiene a Dios como su medida y se asemeja a él como modelo de vida.

La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard

Todo movimiento del infinito se lleva a término por la pasión, y nunca una reflexión podrá producir un movimiento. Ese es el saldo continuo en la existencia que explica el movimiento, mientras que la mediación es una quimera con la que Hegel pretende explicarlo todo, pero a la vez es la única cosa que él no ha tratado nunca de explicar.

Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor*.

Introducción

La crítica de Kierkegaard a Hegel se refiere principalmente al fracaso de una filosofía de la reflexión para tener en cuenta lo que supera a la reflexión misma: pasión, existencia, fe¹. La ironía en el desafío de Kierkegaard al hegelianismo es, sin embargo, mínimamente doble. Por un lado, Kierkegaard preguntará, ¿dónde está Hegel, el individuo existente, en relación con la totalidad sistemática que Hegel elucida? Si para Hegel el individuo está fuera del sistema en su conjunto, entonces hay un “afuera” de ese sistema, lo que quiere decir que el sistema no es tan exhaustivamente descriptivo y explicativo como dice ser. Paradójicamente, la propia existencia de Hegel, el filósofo existente, eficazmente —uno podría decir *retóricamente*— socava lo que parece ser el reclamo más importante en esa filosofía, la pretensión de proporcionar una explicación exhaustiva del conocimiento y la realidad. Por otro lado, Kierkegaard opone a Hegel la valorización de la pasión y la existencia sobre la reflexión y, finalmente, el lenguaje. Es en relación con esta crítica que

¹ Este texto corresponde al capítulo 5: “Kierkegaard’s Speculative Despair” del libro *Senses of the Subject* escrito por Judith Butler y publicado por Fordham University Press en 2015. Agradecemos a la autora por el permiso que nos ha otorgado para la publicación de su trabajo (*N. de los T.*)

surge un tipo diferente de ironía, una que Kierkegaard parece no conocer, pero que atiende a sus diversas afirmaciones de estar escribiendo en nombre de lo que está más allá de la especulación, la reflexión y el lenguaje. Si Kierkegaard tiene razón al decir que Hegel omite al individuo existente de su sistema, esto no hace que Kierkegaard mantenga una visión no sistemática o no especulativa del individuo existente. Aunque Kierkegaard a veces utiliza la terminología especulativa del hegelianismo, parece parodiar ese discurso para revelar sus contradicciones constitutivas. Y, sin embargo, en las descripciones de Kierkegaard sobre la desesperación en *La enfermedad mortal* (1849), su uso del lenguaje hegeliano no sólo desplaza la autoridad de Hegel, sino que también utiliza el hegelianismo para un análisis que amplía y supera el ámbito propiamente hegeliano. En este sentido, Kierkegaard *se opone* a Hegel, pero esta es una oposición vital, una oposición determinante, uno casi podría decir “una oposición hegeliana”, incluso si es una que el propio Hegel no podría haber anticipado por completo. Si el individuo de Hegel está implicado en la misma existencia que busca superar a través de la racionalidad, Kierkegaard construye su noción del individuo en los mismos límites del discurso especulativo al que intenta oponerse. Esta parece ser una forma irónica, entonces, de que el propio ejercicio filosófico de Kierkegaard esté implicado en la tradición del idealismo alemán.

La desesperación y el fracaso para lograr la identidad

A continuación, trataré de aclarar por qué la *desesperación* es una categoría o, en términos de Kierkegaard, una enfermedad y una pasión, cuyo análisis es crucial tanto para la extensión como para la crítica de Hegel en la obra de Kierkegaard. En la medida en que la desesperación caracteriza la incapacidad de un yo para conocer plenamente o convertirse en sí mismo, la incapacidad de volverse idéntico a sí mismo, una relación interrumpida, entonces la desesperación es precisamente lo que frustra la posibilidad de un sujeto mediado completamente en el sentido de Hegel. Ese tema está documentado en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como un conjunto emergente de síntesis, el sujeto como alguien que media y por lo tanto supera lo que inicialmente parece ser *diferente de sí mismo*. El éxito de esta actividad mediadora confirma la capacidad del sujeto para lograr su propia identidad, es decir, para conocerse a sí mismo, para sentirse como en casa en la alteridad, para descubrir que de una manera menos que obvia y simple, es lo que encuentra incesantemente como fuera de sí mismo.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel narra las diversas formas en que esta relación mediadora puede fallar, pero

en la medida en que Hegel afirma que el sujeto es sustancia, defiende la posibilidad ideal de articular la *mediación exitosa* de cada sujeto con su mundo compensatorio. Los diversos fracasos para mediar efectivamente en esa relación son sólo y siempre instructivos; proporcionan conocimiento que conduce a propuestas más efectivas sobre cómo mediar esa aparente diferencia. Cada vez que en la *Fenomenología del espíritu* el sujeto afirma descubrir la condición por la cual funciona la relación mediadora, aprende que no ha tenido en cuenta una dimensión crucial de sí mismo o del mundo que busca unir en una unidad sintética. Lo que no ha logrado comprender vuelve a atormentar y socavar la relación de mediación que acaba de articular. Pero lo que quedaba fuera de la relación siempre se recupera mediante el proyecto de sintetización del sujeto: no existe una falla final o constitutiva para mediar. Cada falla delinea una tarea nueva y más sintética para el sujeto emergente de la reflexión. En cierto sentido, Kierkegaard ingresa al sistema de Hegel al final de la *Fenomenología*: si Hegel creía que el sujeto de la *Fenomenología* había tenido en cuenta todo lo que resultó estar fuera de los términos a ser mediado, entendiendo *lo que* necesitaba ser sintetizado, así como la forma en que podría tener lugar la síntesis, la última risa está en el sujeto de Hegel. En su manía por la síntesis, el sujeto ha olvidado incluir lo que nunca se puede sistematizar, lo que frustra y resiste a la reflexión, a saber, su misma existencia y sus pasiones constitutivas y mutuamente excluyentes: la fe y la desesperación. En la visión de Kierkegaard, la desesperación es precisamente esa pasión que nunca puede ser “sintetizada” por el sujeto hegeliano¹.

¹ Sería interesante comparar esta afirmación con los esfuerzos de Sigmund Freud para abordar la cuestión de la “angustia” a través del análisis.

De hecho, Kierkegaard define la desesperación como “discordancia”², una que confirma el fracaso de cualquier mediación final y por lo tanto señala el límite decisivo a los reclamos de totalidad de la filosofía de la reflexión. La desesperación no sólo trastorna los esfuerzos del sujeto para sentirse a gusto consigo mismo en el mundo, sino que confirma la imposibilidad fundamental de lograr el sentido de pertenecer a su mundo. El proyecto hegeliano no sólo se ve frustrado por la desesperación, sino que *se articula en la desesperación* (“la determinación de la totalidad de lo terreno es algo que radica y pertenece al desesperado mismo”)³. Como veremos, una forma de desesperación está marcada por el esfuerzo de convertirse en la base o el origen de la propia existencia y la relación sintética con la alteridad. Un tipo de arrogancia o soberbia es esta presunción del proyecto hegeliano que sufre una humillación en manos de Kierkegaard. Postularse como un ser radicalmente autogenerado, ser el autor de la propia voluntad y conocimiento, es negar que uno está constituido en y por lo que es infinitamente más grande que el individuo humano. Kierkegaard llamará a esta fuente más grande que todo lo humano “Dios” o “el infinito”. Negar que uno está constituido en lo que es más grande que uno mismo es, para Kierkegaard, estar en una especie de desesperación. Hacia el final de este ensayo, consideraremos cuán crucial es esta forma de desesperación para la propia autoría de Kierkegaard. De hecho, puede resultar que la desesperación que Kierkegaard diagnostica en *La enfermedad mortal*, y que en parte atribuye a Hegel, condiciona esencialmente la escritura misma cuyo objeto es denunciar y superar la desesperación. Entonces,

² KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 84.

la desesperación es una “discordancia”, una falla para mediar, pero ¿cuáles son los términos que se deben mediar? Y si Hegel no comprende (su propia) desesperación en el sistema que articula, ¿también es cierto que Kierkegaard no comprende la conceptualización especulativa que se da en la misma noción de desesperación con la que contrarresta la especulación?

La página inicial de *La enfermedad mortal* parece ser una exégesis propiamente hegeliana poblada de terminología familiar: “yo”, “espíritu”, “mediación”, “relación”. Y, sin embargo, a medida que avanza el primer párrafo, queda claro que Kierkegaard está parodiando el lenguaje de Hegel; significativamente, sin embargo, esta es una parodia que no implica un rechazo completo de Hegel. Por el contrario, al parodiar a Hegel, Kierkegaard recircula o preserva algunos aspectos del sistema de Hegel y desecha a otros. La parodia funciona como la operación hegeliana de *Aufhebung*, esta vez puesta en movimiento, irónicamente, por Kierkegaard para preservar, cancelar y también trascender el corpus hegeliano. La dimensión crucial de la *síntesis* está, por supuesto, ausente de este redespiegue kierkegaardiano de Hegel. La parodia funciona para Kierkegaard como una *Aufhebung* que no conduce a una síntesis entre su posición y la de Hegel, sino a una ruptura decisiva. Kierkegaard no presenta sus argumentos contra Hegel en forma proposicional. Él vuelve a representar esos argumentos a través de la construcción retórica de su texto. Si los problemas que tiene con Hegel podrían decidirse *racionalmente*, entonces Hegel habría ganado desde el principio. Los textos de Kierkegaard contrarrestan a Hegel más eficazmente en el nivel del estilo, porque parte de lo que él quiere comunicar son los límites del lenguaje para com-

prender lo que constituye al individuo. Consideremos, entonces, la forma en que este argumento se realiza a través de la reiteración paródica de Hegel al comienzo de *La enfermedad mortal*.

Kierkegaard comienza la primera parte de este texto con un conjunto de afirmaciones y contrapartidas, dividiendo su propia voz filosófica en interlocutores dialógicos, imitando el estilo dialéctico que se remonta a Sócrates: “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo?”⁴ Luego viene una oración pesada que uno podría esperar encontrar en los divertidísimos límites de la racionalidad en una película de Woody Allen: “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 misma”⁵. La primera parte de la oración es una disyunción, pero no está claro si el “o” disyuntivo opera para separar definiciones alternativas o si implica que las definiciones que separa son esencialmente equivalentes entre sí. Antes del punto seguido, parece haber dos definiciones: una, el yo es una relación reflexiva (el yo es lo que se toma a sí mismo como su propio objeto) y dos, el yo es *la actividad* de su propia reflexividad (es ese proceso) de tomarse a sí mismo como su objeto, incesantemente autorreferencial). Si esta es una exposición hegeliana, entonces uno espera que este yo logre la armonía consigo mismo, pero aquí, parece que cuanto más se elabora la posibilidad de una síntesis, es menos probable que aparezca la síntesis.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ *Ibid.*

En la cita anterior, entonces, podríamos preguntarnos: ¿puede el yo ser la relación y la actividad de *relacionarse*? ¿Pueden conciliarse las definiciones diferentemente tenidas? ¿La primera es una concepción estática y la segunda una dinámica y temporalizada que es incompatible con la segunda? ¿O aprenderemos, al estilo hegeliano, que la noción estática es *aufgehoben* en la segunda, que la versión temporalizada del yo reflexivo presupone, transforma y trasciende a la estática? Después del punto y coma, la oración parece contradecir la definición del yo como relación estática y afirmar la versión temporalizada del yo, socavando así la posibilidad de una síntesis emergente entre las dos versiones: “El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”⁶. La ambigüedad original está sobre si las funciones “o” para establecer un conjunto de alternativas mutuamente excluyentes o un conjunto de definiciones aposicionales y equivalentes parecen resolverse temporalmente en la primera alternativa.

El desarrollo de la oración se hace eco de la lógica narrativa de la *Fenomenología* de Hegel, pero en ese texto, es más frecuente que las alternativas mutuamente excluyentes se presenten *primero* para ser sintetizadas como parte de una unidad mayor. Ya en el estilo de exposición de Kierkegaard, vemos cómo la expectativa de una lógica hegeliana se produce y socava. De hecho, a medida que avanza el párrafo, el hecho de no ajustarse a la lógica hegeliana se convierte en un asunto completamente ilógico, una especie de alta comedia filosófica. El resto del párrafo dice lo siguiente: “El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre

⁶ *Ibid.*

dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo”⁷.

Aquí el desarrollo de lo que parece ser un argumento toma varios giros ilógicos y parece que la fuerza impulsora de la racionalidad se está volviendo espiral hacia la irracionalidad. Al final de la primera oración, hemos llegado a la conclusión (a) de que el yo está temporalizado, (b) que es la *actividad* de relacionarse, y (c) que *no* es una relación estática. La posibilidad de una síntesis es, por lo tanto, negada. La siguiente oración, sin embargo, se plantea como una consecuencia lógica, pero sólo para hacer una burla de la transición lógica. Aquí tenemos el cambio repentino e injustificado de una discusión del “yo” a la del “ser humano” y el anuncio de que el ser humano es una síntesis. Además, los términos de los que se compone esa síntesis no están de ninguna manera implicados por la oposición estática/temporal que preocupaba a la oración anterior. En cambio, encontramos generalizaciones salvajes afirmadas a la vez en el modo de una conclusión y una premisa. Como conclusión que se desprende de la oración anterior, esta segunda oración no tiene sentido. Como premisa, es igualmente absurda: la síntesis es afirmada y descrita, y luego aparece la aparición de una conclusión, “en resumen, una síntesis”, que puede leerse sólo como una redundancia flagrante y risible⁸. Sigue una oración didáctica, que no es más que una repetición de lo obvio: “una síntesis es la relación entre dos términos”. Y luego una frase muy curiosa concluye el párrafo en el que Kierkegaard parece tomar distancia de la voz hegeliana que él ha asumido y de

⁷ *Ibid.*

⁸ “Hegel y el hegelianismo son un experimento en el terreno de lo cómico”. KIERKEGAARD, Søren *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p. 45.

la que se burla. “El hombre considerado de esta manera”, comienza la frase, sugiriendo que podría haber otra manera, el camino de Kierkegaard, “no es todavía un yo”. Aquí Kierkegaard ofrece una distinción para sugerir que lo que se llama “el ser humano” es no es lo mismo que el yo. Pero, curiosamente, también se nos recuerda el problema de la temporalidad y el tiempo del yo. Lo que se describe como el ser humano es que “todavía no es un yo”, aún no es un yo, un yo que aún no se ha articulado, o más bien no se puede articular en el lenguaje de la síntesis.

Kierkegaard procede a discrepar de este yo que parece no coincidir nunca consigo mismo. Él comenta que cualquier síntesis requiere un tercer término. El segundo y tercer párrafos proceden en una nota de seriedad tentativa, haciendo uso de un esquema hegeliano precisamente para mostrar el camino más allá de él. El segundo párrafo comienza: “En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma”⁹. Los ejemplos de los términos que se relacionarán son “alma y cuerpo”¹⁰ en esta instancia textual. Kierkegaard argumenta que, si el yo es una síntesis de dimensiones psíquicas y físicas, y si *también* es la actividad de relacionar su aspecto psíquico con su aspecto físico, entonces ese mismo acto de relacionarse tendrá que estar compuesto por uno de esos aspectos. Aquí él asume que la actividad de “relacionarse”, un término que parece haberse mantenido resueltamente abstracto en la discusión anterior, ahora se llama especular como actividad psíquica. Esta determinación más específica de esa actividad relacionada será aún más significativa a medida que el texto de Kierkegaard proceda a distinguir entre la

⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*

reflexión, la manera hegeliana de entender esa relación constitutiva, y la *fe*, el modo preferido de Kierkegaard. A medida que esta exposición semi-hegeliana avance, Kierkegaard mostrará lo que está en concreto en juego para el individuo existente en esta lógica abstracta.

Kierkegaard comienza aquí a confundir la distinción entre el yo como relación estática y el yo como temporal o activo. Las dos dimensiones del yo que se deben relacionar ya deben *ser*, en cierto sentido, la relación misma, es decir, que lo físico y lo psíquico, como partes de la relación, se relacionan definicionalmente, es decir, se presuponen como relacionados, y están constantemente en la actividad de convertirse en relación. Estas dos dimensiones de esa relación no pueden ser capturadas por una lógica de no contradicción. La reflexividad de esta relación es lo que marca la relación como un yo. Porque es la característica distintiva de un yo el esforzarse por hacerse ella misma, constante y paradójicamente estar en el proceso de convertirse en lo que ya es. Porque uno siempre puede negarse a “relacionarse” a sí mismo, a esforzarse por convertirse en un yo, pero, aun así, ese mismo rechazo seguirá siendo una forma de relacionarse con uno mismo. Negar que uno tenga un yo, negarse a ser uno: estos no son sólo modos de reflexividad, sino formas específicas de desesperación.

Esta visión paradójica del yo como lo que incesantemente se convierte en lo que ya es, coincide parcialmente con el punto de vista de Hegel sobre el sujeto. Hegel sostiene que el sujeto de la *Fenomenología* se desarrollará y se volverá cada vez más sintético, incluyendo todo lo que descubre fuera de sí mismo en y como el mundo. Y este sujeto, que sucesivamente aparece identificado como vida,

Conciencia, Autoconciencia, Espíritu, Razón y Saber Absoluto, descubre finalmente que *implícitamente* siempre ha sido lo que se ha convertido. El *devenir* del sujeto hegeliano es el proceso de articular o hacer explícitas las relaciones implícitas que constituyen ese sujeto. En este sentido, el sujeto hegeliano está descubriendo sucesivamente lo que siempre ha sido, pero no ha sabido que lo ha sido. El desarrollo o la constitución del sujeto hegeliano es el proceso de llegar a saber qué es lo que ese sujeto ya es.

Para Kierkegaard, sin embargo, esta visión del sujeto es parcialmente cierta. Para Hegel, el sujeto es cada aspecto de esta relación: el sujeto es en sí mismo, la actividad de relacionarse, y aquello con lo que se relaciona (ya que el mundo, o Sustancia, resulta estar sintéticamente unificado con el sujeto). Es precisamente este círculo de inmanencia, sin embargo, que Kierkegaard intenta romper; sin embargo, lleva a cabo esta ruptura trabajando la propia lógica de Hegel hasta su propio punto de ruptura. Un nuevo párrafo que sigue a la exposición anterior representa gráficamente la ruptura con el argumento hegeliano. Kierkegaard afirma una o ambas preguntas que no se pueden formular dentro del marco hegeliano: “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”¹¹. Aquí Kierkegaard plantea la cuestión de la génesis de esta relación. No es suficiente saber qué constituye la relación, ni saber que de alguna manera se constituye a sí misma. La pregunta sigue siendo: ¿qué ha constituido esta relación como una relación de autoconstitución? ¿Qué puso en movimiento esta relación circular? Kierkegaard deduce que debe haber una relación que es temporalmente anterior al

¹¹ *Ibid.*

yo que se autoconstituye, que esta relación previa debe ser también reflexiva y constitutiva, y que el yo debe ser un producto constituido de esa relación previa. Esta relación previa parece ser Dios, aunque Kierkegaard casi nunca proporciona una definición de Dios.

Los yoes apasionados y la afirmación de fe

En *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846), Kierkegaard deja en claro que no está interesado en demostrar racionalmente que Dios existe, sino sólo en la cuestión de cómo lograr la fe tal como surge para el individuo existente: ¿Cómo me convierto en cristiano?, ¿qué relación puedo tener con la fe?¹.

Si lo que constituye el yo permanece como parte de ese yo, entonces el yo cuya tarea es tomarse a sí mismo como su propio objeto necesariamente tomará también como su objeto ese fundamento anterior de su propia existencia². Es

¹ “[...] para no ocasionar confusión, se debe recordar inmediatamente que el objeto del problema no es la verdad del cristianismo, sino la relación del individuo con el cristianismo, de manera que de lo que aquí se trata no es del afán sistemático del individuo por clasificar las verdades del cristianismo en parágrafos, sino de la preocupación del individuo infinitamente interesado por su relación con dicha doctrina” KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2010, p. 27.

² Dios es perfecto y solo puede hacer lo que es igualmente perfecto o menos perfecto que él /ella/yo, porque nada puede ser más perfecto que Dios. Si hay algo que tiene un cierto grado de perfección, esa cosa debe ser producida por lo que es al menos tan perfecto o más perfecto que la cosa misma. No hay nada en el mundo que sea más perfecto que los seres humanos, a pesar de que los seres humanos son imperfectos en algunos aspectos (pecan, son ignorantes). Esto implica que los seres humanos deben ser creados por lo que es igual o más perfecto que ellos

en este sentido que, para Kierkegaard, el yo que se toma a sí mismo como su propio objeto necesariamente tomará a “otro” como su objeto también. En Hegel, esta misma formulación se aplica, pero el “otro” que constituye el yo será el otro social, la comunidad de otros sujetos que colectivamente suministran el mundo social e histórico común del cual se deriva el sujeto particular. Ese movimiento, sin embargo, es para Kierkegaard sintomático de una negativa a ver lo que trasciende el mundo social y humano, es decir, lo trascendente o infinito del que se deriva el mundo social en su concreción.

La tarea del yo, para Kierkegaard, es indisolublemente doble: autoconstituyente, aunque derivado, 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”³. En la medida en que el “otro” es infinito, y este infinito previo constituye el yo, el yo también participa del infinito. Pero el yo también es determinado, encarnado y, por lo tanto, finito, lo que significa que todo ser particular es tanto infinito como finito y que vive esta paradoja sin resolución. La fe será descrita por Kierkegaard como una interioridad infinita, la afirmación incesante y apasionada del infinito, y en este sentido, la fe será una ocasión para que surja el infinito dentro del yo: “toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión”⁴. En otro sentido, ese yo, por más capaz que sea de una fe infinita, nunca será equivalente al infinito que es anterior al individuo, que Kierkegaard llama “Dios”,

mismos. Y es ese ser perfecto que se llama Dios. *Cfr.* DESCARTES, René. *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

³ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 33.

⁴ KIERKEGAARD, Søren. *Temor y Temblor*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987, p. 56.

pero que a veces se representa en términos de posibilidad infinita.⁵ Sin embargo, infinito en su pasión y fe, el yo todavía *existe*, y por lo tanto es finito. Estrictamente hablando, el infinito anterior al yo, el infinito del cual surge el yo, no *existe*. Para la posibilidad infinita e inactualizada de existir, tendría que actualizarse, pues se volverá finita y, por lo tanto, dejará de poder definirse como posibilidad infinita. Esta posibilidad infinita, este fundamento o Dios, no puede ser conocido o afirmado como un objeto finito, sino que sólo puede ser afirmado por una fe apasionada que emerge en los límites de lo que es cognoscible.

Esta es una afirmación que no puede tener lugar a través de la racionalidad, el lenguaje o la especulación; surge como una pasión y una posibilidad sólo con la condición de que la reflexión haya fallado. En las *Migajas filosóficas* (1844), Kierkegaard se refiere a esta crisis del pensamiento especulativo como “la pasión suprema de la razón” y “suprema pasión del pensamiento”⁶. Aquí, la pasión lleva el significado del sufrimiento y anhelo, y Kierkegaard parece implicar que la pasión se genera precisamente en el momento en que el pensamiento no capta su objeto. Debido a que parte de lo que se entiende por comprender un objeto es comprender su origen y porque ese origen o terreno es la infinitud de Dios, cada acto de conocimiento está obsesionado por el problema de la fe y, por lo tanto, también por la pasión. El comentarista de Kierkegaard Niels Thulstrup describe esta pasión como

⁵ Cfr. Las consideraciones de Kierkegaard sobre Abraham en KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1987.

⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Migajas filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta, 1997, p. 51.

algo que la razón no puede comprender y que la conduce para fundar su pasión, la pasión que busca la colisión, que busca descubrir lo que no puede ser pensado ni puede ser comprendido en las categorías humanas del pensamiento⁷.

Frente al infinito, el pensamiento puede proporcionar sólo un concepto finito o una palabra, pero ambos son instrumentos definitivos que sólo pueden malinterpretar y, de hecho, *negar* lo que buscan afirmar. Este es, por supuesto, también el problema con la confianza de Hegel en el concepto para comprender el infinito⁸.

Uno podría sentirse tentado aquí a pensar que Kierkegaard propone que el yo supere su finitud para afirmar a través de la interioridad apasionada el infinito del que emerge ese yo. Pero eso es, para Kierkegaard, una imposibilidad. Y aquí es donde parece tomar a Hegel en serio, incluso cuando finalmente lo disputa: el yo es inevitablemente tanto finitud como infinitud, que el yo vive, no como una síntesis, y no como la trascendencia de uno sobre el otro, sino como una paradoja perpetua. En la medida en que el yo se autoconstituye, es decir, tiene como tarea el devenir de sí mismo, es finito: es *este* yo, y no otro. En la medida en que se deriva el yo, una posibilidad actualizada desde una fuente infinita de posibilidades, y conserva ese infinito dentro de sí mismo como la interioridad apasionada de la fe, entonces ese yo es infinito. Pero reconciliar la existencia y la fe, es decir, ser un individuo existente que, en su finitud, puede sostenerse en una fe infinita, esa es la

⁷ THULSTRUP, Niels. "Comentario introductorio" en: KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1962, p. lxxv.

⁸ Cfr. La discusión de Kierkegaard sobre los límites del pensamiento especulativo en KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2010, capítulo 2, "La consideración especulativa", pp. 61ss.

paradoja de la existencia, una que sólo puede ser vivida, pero nunca superada. Como lo expresa Kierkegaard con su ironía característica: “Estar en la existencia es siempre en cierta manera problemático”⁹.

Regresemos entonces a la oración de *La enfermedad mortal* que sugiere que el sujeto hegeliano, reconcebido como un yo (con la capacidad de ser interior) y entendido como derivado de una fuente infinita, es autoconstituyente y derivado, “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”¹⁰. Esta frase, que parece lógica y, hasta cierto punto, implícitamente teológica, lleva a la introducción de la desesperación como una categoría psicológica:

A esto se debe el que puedan darse dos formas de desesperación propiamente tal. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma: la del no querer uno ser sí mismo, la de querer librarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo¹¹.

La desesperación es el resultado del esfuerzo por superar o resolver la paradoja de la existencia humana. Si uno busca estar basado en el infinito y negar que existe y, por lo tanto, es finito, uno cae en la desesperación del infinito, dispuesto a no ser el yo particular que uno es. Pero si uno niega lo infinito y busca asumir la plena responsabilidad de la propia existencia, viendo todo uno mismo como la propia creación radical de uno, esa es la desesperación

⁹ *Ibid.*, p. 441.

¹⁰ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, pp. 33-34.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

de lo finito¹². Es esta segunda forma de desesperación, la desesperación de estar dispuesto a ser uno mismo, es decir, ser la base o la única fuente de la propia existencia, que es más fundamental que la primera. Esta segunda forma constituye un rechazo a basarse en lo que es más infinito que el ser humano y, por lo tanto, constituye una definición de Dios. La forma principal en que los seres humanos caen en la desesperación es a través del repudio de sus orígenes infinitos. Esta desesperación está marcada por cierta soberbia o arrogancia y, en su límite, se vuelve demoníaca, entendida como un desafío deliberado de lo divino. Consideraremos ese extremo demoníaco de la desesperación hacia el final de nuestras observaciones cuando consideremos la relación ambivalente de Kierkegaard con su propia autoría.

Lo que esto significa, por supuesto, es que si uno sabe que uno está en desesperación y busca *por sus propios medios* liberarse de la desesperación, uno sólo estará más lleno de esa desesperación. Ese yo todavía está tratando de rechazar su fundamentación en lo que es más grande que él mismo. Paradójicamente, el yo que rechaza el infinito debe representar ese rechazo *infinitamente*, recapitulando y reafirmando el infinito de manera negativa en el mismo gesto de incredulidad. Si Hegel pensó que el sujeto podría ser una síntesis de lo finito y lo infinito, no consideró que ese sujeto, reconcebido como un yo con interioridad, nunca puede mediar la diferencia absolutamente cualitativa entre lo finito en ese yo y lo que es infinito. Este fracaso de la mediación es lo que subraya el carácter paradójico de la existencia; la afirmación apasionada y no racional de esa

¹² Esta es una opinión que se atribuye falsamente a la filosofía existencial en general, pero que, como podemos ver, no debe ser atribuida a Kierkegaard.

paradoja, una afirmación que debe repetirse infinitamente, es *la fe*; el esfuerzo preventivo para resolver esta paradoja es la hazaña de la desesperación. En este sentido, la desesperación marca el límite de la mediación dialéctica o, mejor dicho, Kierkegaard leerá todos los esfuerzos de mediación como síntomas de desesperación. Toda síntesis presupone e instituye un *repudio* de lo que no puede ser comprendido por el pensamiento; el infinito es precisamente lo que elude la conceptualización. Esto rechaza el infinito, pero regresa como el movimiento infinito de desesperación en el individuo existente que busca resolver la paradoja de la existencia a través del pensamiento. Invocando la desesperación, Kierkegaard marca los límites del ideal hegeliano de la síntesis: “La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma”¹³.

El ideal hegeliano de llegar a ser uno consigo mismo se logra a través de las propias relaciones sociales y de la relación de uno con todo lo que está fuera de uno mismo. Para Hegel, el sujeto descubre que otros seres humanos y objetos son parte de su propia identidad, que al *relacionarse* con los demás y con los objetos, el sujeto humano representa (o actualiza) algunas de sus capacidades más fundamentales. Por lo tanto, el sujeto logra una cierta unidad consigo mismo al relacionarse con lo que es diferente de sí mismo. Esta unidad, sin embargo, no es una posibilidad para el yo kierkegaardiano. Por mucho que ese yo quiera afirmarse como la base o el origen de sus propias relaciones con los demás, está destinado a fracasar. Este yo puede asumir la responsabilidad de sus propias capacidades al negar que es producido por lo que es más grande que él mismo. Esa es una clase de desesperación, la desesperación

¹³ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 36.

de querer ser uno mismo. Por otro lado, si ese yo intenta renunciar a toda responsabilidad por sí mismo alegando que alguna realidad mayor e infinita, Dios, ha producido todo sobre ese yo, entonces ese yo está en un tipo diferente de desesperación, la desesperación de querer no ser uno mismo. No hay escapatoria de esta paradoja. Por lo tanto, ser un yo significa estar en una de estas dos formas de desesperación o tener fe. Pero tanto en la desesperación como en la fe, esta paradoja nunca se resuelve. En la desesperación, uno vive un lado de la paradoja y luego otro (uno toma la responsabilidad radical por uno mismo o no en absoluto), pero en la fe, uno afirma la paradoja, asumiendo la responsabilidad de sí mismo al mismo tiempo que afirma que uno no es el origen de la propia existencia.

Uno podría preguntarse, ¿uno siempre está en la desesperación o en la fe? La respuesta para Kierkegaard es sí. En su mayor parte, los seres humanos viven en la desesperación, y ni siquiera saben que están desesperados. De hecho, no saber que uno está desesperado es un síntoma de desesperación. La persona que no sabe que hay una tarea, una lucha para afirmarse de esta manera paradójica, hace una serie de presunciones sobre la solidez de su propia existencia que permanecen incuestionables y por lo tanto fuera de la dificultad de la fe. Y parece que no hay otra forma de fe que la desesperación. Pero la fe para Kierkegaard no proporciona una solución para la paradoja del yo. De hecho, nada proporciona tal solución. El yo es una alternancia, un constante ir y venir, una paradoja vivida, y la fe no detiene ni resuelve esa alternancia en un todo armonioso o sintético; por el contrario, la fe es precisamente la afirmación de que *no puede haber* resolución. Y en la medida en que la "síntesis" representa la resolución racional de la paradoja, y la paradoja no puede resolverse, se deduce que la fe

emerge precisamente en el momento en que la “síntesis” se muestra como una solución falsa. Esto es, por así decirlo, la última risa de Kierkegaard sobre Hegel. Mientras que Hegel argumenta que el fracaso de cualquier síntesis dada señala el camino hacia una síntesis mayor e inclusiva, Kierkegaard intenta mostrar que la síntesis misma, sin importar cuán inclusiva sea, no puede resolver la paradoja del yo. Concretamente, esta diferencia entre Hegel y Kierkegaard implica que el yo finalmente tendrá una experiencia muy diferente de y en el mundo. Para Hegel, el sujeto eventualmente encontrará una relación unificada y armónica con lo que al principio parece estar fuera de sí mismo, de modo que, idealmente, puede encontrarse a gusto en el mundo, “del” mundo en el que está “adentro”. Pero para Kierkegaard, lo que está “fuera” del yo finito, es decir, el infinito, también está “dentro” del yo como libertad y la doble posibilidad de la desesperación y la fe (todas las cuales son pasiones “infinitas”, pasiones que no pueden tener fin); además, el infinito que persiste como el fundamento del yo finito o dentro del yo como su propia pasión nunca pertenecerá por completo al yo finito o al mundo finito en el que, sin embargo, existe de alguna manera menos que aparente. Por lo tanto, para Kierkegaard, el infinito que es la fuente del yo y que persiste en el yo como su pasión nunca será completamente “del” mundo en el que habita. El yo, para Kierkegaard, estará perpetuamente alejado no sólo de sí mismo, sino de sus orígenes y del mundo en el que se encuentra.

Podríamos imaginar una réplica hegeliana a la afirmación de Kierkegaard del yo paradójico. Hegel podría argumentar que, si hay algo en el yo que es infinito, eso infinito debe *aparecer* de alguna manera para ser *conocido*. En el lenguaje hegeliano, uno podría decir que para que el infinito

se vuelva real y, por lo tanto, cognoscible, debe volverse determinado o aparecer de alguna forma. Y Hegel imaginaba que ciertos tipos de conceptos podían ser tanto finitos (en particular, determinados, específicos) como infinitos (no específicos, indeterminados, ilimitados). Hegel quería llegar a un concepto, entendido como una especie de pensamiento especulativo, en el que lo finito y lo infinito no sólo coexistirían, sino que serían esencialmente dependientes el uno del otro. Imagina un pensamiento que sería *tu* pensamiento, específicamente el tuyo, y por lo tanto determinado y específico, pero que *al mismo tiempo* sería un pensamiento de lo que es infinito y por lo tanto no está ligado a ti en absoluto, de hecho, no limitado o limitado por nada. Hegel imaginó que el pensamiento del infinito depende del pensador determinado, el lugar y la existencia de ese pensador, al mismo tiempo que ese pensamiento infinito excede ese lugar y pensador determinados. En este sentido, el pensamiento infinito depende del pensador finito para ser pensado, para tener su ocasión y su forma, y el pensador finito no es pensador, es decir, no está realmente pensando, pensando el pensamiento en su infinito posibilidad, a menos que ese pensador finito sea capaz de pensar el infinito. Por lo tanto, para Hegel, existe una dependencia mutua entre lo finito y lo infinito en el sujeto humano, donde tanto lo finito como lo infinito forman el proyecto de pensar.

La réplica de Kierkegaard es firme. Si uno trata de *pensar* el infinito, uno *ya* ha hecho que el infinito sea finito. No puede haber pensamiento del infinito, ya que el infinito es, precisamente, no sólo lo que no se puede pensar, sino lo que insistentemente fuerza una crisis en el pensamiento mismo; el infinito es el límite del pensamiento, y no un contenido posible de ningún pensamiento. Para la afirmación

hegeliana de que el infinito debe *aparecer* antes de que pueda conocerse, Kierkegaard tendría que responder que el infinito no puede aparecer ni ser conocido. Por lo tanto, es hasta cierto punto *contra* Hegel que Kierkegaard formula su noción del infinito y, por lo tanto, también de la fe: lo infinito elude la dialéctica, lo infinito no puede ser captado o “entendido” por ningún esfuerzo racional de pensamiento o síntesis. El infinito puede afirmarse de manera no racional y, por lo tanto, apasionadamente, en los límites del pensamiento, es decir, en los límites del hegelianismo.

Temor, temblor y otras pasiones interiores

Esta oposición a Hegel pone a Kierkegaard en un aprieto, porque Kierkegaard es *un escritor*; pone su oposición a Hegel en palabras, y produce textos concretos y determinados, cosas finitas que albergan sus afirmaciones sobre lo que es infinito. Cómo entendemos a Kierkegaard, el hombre finito o “individuo existente”, en relación con esta noción del infinito, que nunca puede ser expresada completamente por ningún enunciado o texto finito o determinado. Como expresiones finitas, los propios textos de Kierkegaard, *La enfermedad mortal* o *Temor y Temblor* (1843), sólo pueden *fallar* al expresar la misma noción de infinito que buscan comunicar. Mientras que un hegeliano podría argumentar que la escritura de Kierkegaard sobre infinito es en sí esencial para el infinito que expresa, la respuesta de Kierkegaard será que, si hay un infinito que nunca se puede resolver con lo finito, entonces los propios textos de Kierkegaard *nunca lograrán* comunicar el infinito. De hecho, la respuesta de Kierkegaard sería: “Mis textos *deben* dejar de expresar el infinito, y será en virtud de ese *fracaso* que se afirmará el infinito. Además, esa afirmación del infinito no tomará la forma de un pensamiento; tendrá lugar en los límites del pensamiento mismo; forzará una crisis en el pensamiento, el advenimiento de la pasión”. Entonces,

para que Kierkegaard se prepare para escribir un libro contra Hegel, contra la síntesis y en favor de la pasión y la fe, debe escribir un libro que no comunique directamente la misma pasión y fe que busca defender. Un autor no puede encarnar ni expresar el infinito, porque esa "expresión" inadvertidamente haría finito lo que debe permanecer infinito. De hecho, las palabras "pasión" y "fe" no pueden expresar ni comunicar pasión y fe; sólo pueden dejar de comunicarse y, en caso de error, llegar a una afirmación que está fundamentalmente más allá del lenguaje. Consciente de esta paradójica tarea de tratar de escribir sobre lo que no se puede expresar en el lenguaje, Kierkegaard insiste en la necesidad de la comunicación indirecta, un tipo de comunicación que conoce sus propias limitaciones y al representar esos límites apunta indirectamente hacia lo que no se puede comunicar.

La evidencia de los puntos de vista de Kierkegaard sobre la comunicación indirecta se puede encontrar en el hecho de que a menudo escribió y publicó bajo un seudónimo. *La enfermedad mortal* se publicó con "Anti-Climacus" como su autor. *Temor y Temblor* fue escrito por "Johannes de Silentio" y *Migajas filosóficas* por "Johannes Climacus", también el autor de *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Otros seudónimos incluyen a "Constantin Constantius" (*La repetición*, 1843) y "Victor Eremita" (*O lo uno o lo otro*, 1843). El uso de un seudónimo plantea la pregunta: ¿quién es el autor detrás del autor? ¿Por qué se está escondiendo Kierkegaard? ¿Qué es lo que está oculto en este escrito, y qué es lo que se revela? ¿Quiere decir el autor lo que dice, o el autor seudónimo le permite al autor "real" escribir lo que no escribiría bajo su propio nombre? ¿Qué significa escribir bajo el nombre de otro? No quiero sugerir que la autoría seudónima siempre funcione de la

misma manera o por las mismas razones en el trabajo de Kierkegaard. Pero parece directamente relacionado con el problema de escribir sobre lo infinito que mencionamos anteriormente. El nombre falso sugiere que lo que esté escrito bajo ese nombre no agota todo el rango de lo que podría ser el autor, Kierkegaard. Algo no está siendo pronunciado o expresado o dado a conocer. Mínimamente, es Kierkegaard el hombre que, hasta cierto punto, se esconde detrás del autor ficticio bajo cuyo nombre escribe. En un nivel existencial, sin embargo, hay algo en cada yo que *no puede expresarse* mediante ningún acto de escritura. Hay algo en cada uno de nosotros que es silencioso, y Kierkegaard es claro en que al final, sobre la fe y la pasión en general, no se trata de escribir o hablar, sino de permanecer en silencio.

Si los textos de Kierkegaard, entonces, deben ser obras de fe, no sólo deben ser labores del lenguaje, sino también labores de silencio. Esto es sugerido por el seudónimo "Johannes de Silentio", el "autor" de *Temor y Temblor*. Y en ese texto, encontramos la figura de Abraham, cuyo silencio no puede ser entendido por el autor. De hecho, Abraham representa la fe; se le llama un "caballero de la fe", y, sin embargo, él no habla y no nos deja ninguna pista por la cual podamos encontrar la razón en su fe. El autor intenta repetidamente comprender la fe de Abraham, pero fracasa.

¿Cuál es la historia de Abraham y cuál es la naturaleza de la fe de Abraham? Abraham recibe una señal de Dios para que lleve a su hijo a la cima de una montaña, el monte Moriah, y allí a matar a su hijo como un acto de fe. Según la Biblia, Abraham no le dice a Isaac, su hijo, lo que está a punto de hacer, y tampoco le dice a Sara, su esposa. A través del seudónimo de Johannes de Silentio, Kierkegaard

abre *Temor y Temblor* al contar la historia de Abraham varias veces. Cada esfuerzo por narrar lo que sucedió con Abraham es también un esfuerzo por comprender cómo es que Abraham podría prepararse para actuar de esa manera. Si Abraham estaba dispuesto a matar a su hijo, corre el riesgo de convertirse en un asesino, de acuerdo con las normas éticas convencionales; él destruye a su propio hijo, a su propia familia, rompiendo los vínculos *humanos* más queridos. Johannes de Silentio trata de entender cómo podría ser que Abraham, que amaba a su hijo, sin embargo, estuviera dispuesto a desafiar, resistir o suspender ese amor, así como una de las leyes éticas más fundamentales para llevar a cabo su fe. ¿Qué tipo de fe le ha exigido Dios a Abraham, de modo que debe prepararse para sacrificar esa conexión mundana que es más importante para él? ¿Es este un Dios cruel, uno para ser desobedecido? ¿Y por qué Abraham persiste en su curso, llevando silenciosamente a Isaac a la cima del monte Moriah y levantando su mano, sólo *entonces* para que su mano permanezca junto a Dios?

El ejemplo es, por supuesto, impactante, pero Kierkegaard ensaya la escena de Abraham escalando el Monte Moriah, desenvainando el cuchillo, e intenta comprender cómo cualquier ser humano podría volverse contra lo que es más importante para él en el mundo. Abraham no proporciona ninguna explicación, y Kierkegaard nos lleva al punto de entender que no puede haber explicación en las palabras. ¿En nombre de qué? ¿Para qué bien superior? Para Johannes de Silentio, la respuesta nunca llega, pero las preguntas se repiten con insistencia, agotando el lenguaje y abriéndose al vacío silencioso de la fe.

Kierkegaard imagina cómo sería para Abraham sentir toda la fuerza de su amor por Isaac y al mismo tiempo seguir los dictados de una fe que requiere el sacrificio de Isaac. Esto es seguramente una paradoja, y en la historia de Abraham, recibimos de Kierkegaard algo así como una alegoría del yo paradójico. No hay forma de conciliar el amor profundamente finito y mundano de un padre por su hijo con una noción de fe que es infinita, “en” el mundo, pero no “de” él. Este es precisamente el tipo de paradoja que no se puede pensar, no se puede resolver en una solución armoniosa, sino que arruina el pensamiento, obliga a una exposición del pensamiento mismo. En las palabras indirectas de Kierkegaard: “cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado”¹; “Yo, por mi parte, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo”²; “la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”³.

Pero Kierkegaard no sólo está horrorizado por el sacrificio que la fe le ha exigido a Abraham. Él también está consternado por el hecho de que Abraham parece recuperar a Isaac, que Dios no sólo pide un sacrificio, sino que devuelve lo que se ha perdido, y todo esto *sin razón*. Además, parece que Abraham no se vuelve contra el Dios que, según parece, jugó tan cruelmente con el objeto máspreciado del amor humano de Abraham:

que un hombre pueda perder la razón y con ella la finitud —su mediadora en los cambios— e, inmediatamente después, recuperar esa finitud en virtud de dicho absurdo, es algo que pone espanto en mi espíritu, pero con esto no trato

¹ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1987, p. 25.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 44.

de dar a entender que [la fe] sea una bagatela, sino, al contrario, lo más portentoso⁴.

Por un lado, Kierkegaard está consternado por la *arbitrariedad* y el carácter caprichoso de la forma en que Dios figura aquí como dador y quitador. Por otro lado, la fe de Abraham es prodigiosa, ya que no vacila frente a la alternancia de la beneficencia y la crueldad de esta autoridad fundamental. Abraham no es astuto con respecto a Dios. Abraham no piensa que si sólo actúa como si estuviera dispuesto a sacrificar a Isaac, Dios mantendrá su mano: “Creyó en virtud del absurdo, pues las conjeturas humanas hacía mucho que se habían agotado.”⁵. Si la fe designa el límite de pensamiento, si la fe emerge precisamente cuando el pensamiento no puede comprender lo que está delante de él, entonces Abraham sube la montaña y saca el cuchillo *sin saber* que Dios le devolverá a Isaac. Lo que es asombroso en Abraham es que él sostiene su fe *sin saber* que va a recibir a Isaac de regreso. La fe no es una oferta; es esa afirmación la que surge cuando toda negociación ha fallado. Esto es lo que quiere decir Kierkegaard cuando afirma que Abraham tiene fe en virtud del absurdo. Y si la fe es un salto, es un salto más allá del pensamiento, más allá del cálculo, un salto hecho desde y con *pasión* que no puede ser comprendido por el pensamiento ni comunicado a través del lenguaje.

En *Temor y Temblor*, Kierkegaard afirma que todavía no puede dar este salto, pero que sólo puede seguir sus pasos y aplaudir ese movimiento como algo prodigioso. Él sabe lo suficiente como para reconocer que Abraham debe haber estado angustiado en el momento en que desenvainó

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*

ese cuchillo. Y mientras que hay quienes desafiarían a Dios y regresarían al mundo ético, se negarían a desenvainar el cuchillo y aliviarían su angustia de esa manera, Abraham no es uno de ellos. Y mientras haya quienes se vuelvan en contra de su amor por Isaac y nieguen la importancia de ese vínculo, Abraham no es uno de ellos. No se vuelve contra lo finito (Isaac) ni contra el infinito (Dios), sino que se prepara para la afirmación paradójica de ambos. En la preparación para sacrificar a Isaac, sin embargo, Abraham lleva a cabo “la suspensión teleológica de lo ético”.⁶ Esta no es la negación de la ética, pero la suspensión o el aplazamiento del dominio ético en el nombre de lo que es más alto, es decir, el infinito o lo divino. El mundo humano y finito se basa en lo que es más grande que sí mismo, es decir, el infinito, y hay ocasiones en las que la afirmación de que el infinito tiene prioridad sobre la afirmación del dominio finito y ético es el producto de lo infinito. Pero esta suspensión de lo ético conlleva angustia, y la fe no resuelve la angustia, sino que existe con ella. Cualquier individuo finito puede tener fe sólo contrayendo la angustia, ya que toda fe implica alguna pérdida o debilitamiento de las conexiones mundanas, incluida la conexión mundana con el ser corporal propio y finito. En la fe se está muriendo el ser finito, este cuerpo, este nombre, estas conexiones mundanas con la familia, amigos, amantes, esto pertenece a un tiempo y un paisaje, un hogar, una ciudad. La fe subraya que todas las cosas finitas en las que estamos investidos son perecederas y que no existe una razón o garantía necesaria para que permanezcan tal como las conocemos o sobrevivan en absoluto.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

Si la historia de Abraham es una alegoría de la fe, y si Abraham mismo es una figura para la fe, entonces podemos leer la historia por sus implicaciones filosóficas más generales. Aristóteles alguna vez afirmó que la filosofía comienza con un sentido de asombro, el asombro de que hay cosas, en lugar de no haber nada. El “asombro” de Aristóteles no es tan diferente del sentido prodigioso de Kierkegaard en su encuentro con la fe de Abraham. Para Aristóteles, el asombro surge sobre el hecho de *que* hay cosas, no sobre *cómo* surgieron las cosas, aunque eso también le interesaba, sino que las cosas sucedieron en absoluto. Kierkegaard escribe sobre “aquella pasión que es el sentido apasionado hacia el devenir, esto es, la admiración”⁷.

En términos de Kierkegaard, es, por un lado, un asombro que estos seres finitos específicos, los humanos, los elementos, los objetos de todo tipo, vengan al mundo, en lugar de otros seres. Por otro lado, es aterrador que todo lo que existe parezca venir al mundo sin ninguna razón necesaria. Porque si no hay una razón necesaria para que las cosas lleguen al mundo, no hay una razón necesaria que se justifiquen esas mismas cosas en el mundo, y no hay una razón necesaria que impida que esas cosas se desvanezcan del mundo finito. Si estos seres finitos vinieron al mundo desde un conjunto de posibilidades infinitas, entonces ¿por qué es que de todos los múltiples e innumerables seres que vinieron al mundo, *estos* surgieron? No parece haber necesidad de que *estos* seres hayan existido y que otros no lo hayan hecho, si consideramos que la fuente o el origen de todas las cosas es una posibilidad infinita, otro nombre para Dios. Pero el asombro o prodigio es provocado también por otra realización. Si lo que existe en el ámbito finito

⁷ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1997, p. 87.

es la actualización de un conjunto de posibilidades, y este conjunto de posibilidades es sólo un subconjunto de las infinitas posibilidades que no se actualizan en el mundo existente, entonces, ¿cómo explicamos qué posibilidades hicieron el *pasaje* de posibilidad infinita en lo que existe en el mundo finito? No se puede proporcionar ninguna razón: no hay necesidad de que exista lo que existe. De hecho, no sólo no hay necesidad del infinito, Dios, para crear el mundo finito, el humano, sino que es perfectamente absurdo que lo haya hecho.

Lo finito está cimentado en lo infinito: lo sabemos por el análisis de desesperación de Kierkegaard. Pero lo finito nunca expresa plenamente el infinito que es su origen. Precisamente en la medida en que un individuo existente, por ejemplo, es finito, es decir, limitado, mortal, ubicado en el espacio y el tiempo, y corporalmente, ese individuo claramente no es infinito, y por lo tanto no expresa plenamente el infinito del cual él o ella (absurdamente) surge. Este pasaje del infinito a lo finito no puede ser pensado; es asombroso y un prodigio, pero también bastante aterrador, porque no hay ninguna razón necesaria para que exista nada, o, para el caso, para persistir en su existencia, es decir, para mantenerse con vida. Lo que sea que Dios sea para Kierkegaard, “él” (Kierkegaard tiende a no personificar a Dios) no es lo que proporciona una razón o una necesidad para lo que existe. Por el contrario, la postulación del Dios Kierkegardiano subraya que la existencia misma es absurda.

La historia de Abraham sugiere que lo que existe en este mundo lo hace en virtud de una especie de gracia, un acto arbitrario e irracional. La existencia se puede entender como un tipo de regalo inesperado, que llega tan fácil-

mente como es quitado. Tener fe significa afirmar esta contingencia, este absurdo surgimiento de la existencia, independientemente del sufrimiento que cause el reconocimiento del absurdo. Transformar el terror producido por el reconocimiento de la existencia en su absurdo no es una tarea fácil. De hecho, el esteta y el ético no pueden encontrar alivio de este terror; están desesperados en la medida en que son manejados por este terror e involucrados en esfuerzos sensuales o éticos que buscan calmar la angustia producida por el hecho de la contingencia humana. El caballero de la resignación en *Temor y Temblor* puede entenderse como una figura en el límite del dominio ético, rastreando los movimientos de la fe, pero sin poder dar el salto necesario. Como consecuencia, se *horroriza* ante la perspectiva del “sacrificio” de Abraham de su propio hijo; de hecho, el caballero de la resignación infinita puede entender el acto intencionado de Abraham como un asesinato, y no un sacrificio u ofrenda a Dios.

Entonces podríamos entender el movimiento del dominio ético al de la fe como la transformación del terror en un sentido de gracia. La dificultad de hacer este movimiento, sin embargo, es que la perspectiva de perder nuestros apegos mundanos, de hecho, nuestra propia existencia finita, sin ninguna razón necesaria, no es fácil de enfrentar con algo más que el terror. Kierkegaard entendió que la tarea de la fe sería especialmente difícil de lograr por aquellos que vivieron de acuerdo con el impulso romántico de invertir individuos existentes con un valor tan enorme que no pueden imaginar que continúen existiendo en un mundo sin ellos. Esta era la angustiada situación del joven en *La repetición*, y hay buenas pruebas que respaldan la opinión de que el propio Kierkegaard se sintió de esta manera

por Regine Olsen, con quien rompió el compromiso de casarse. Este compromiso roto se puede entender como el propio “sacrificio” de Kierkegaard, que, desde un punto de vista ético, parecía ser el equivalente emocional del asesinato.

En medio de la discusión de Kierkegaard sobre la fe de Abraham en *Temor y Temblor*, observa con la debida ironía que, si la filosofía de Hegel fuera correcta, Abraham sería un asesino. Para Kierkegaard, Hegel representa el dominio ético, ya que, en la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del Derecho* de Hegel, se argumenta que el individuo se da cuenta de su propósito verdadero y correcto en una comunidad sujeta a leyes éticas.

De hecho, Hegel argumenta que, si un individuo se considera superior a la ley ética, ese individuo es pecaminoso. Kierkegaard se opone a la caracterización de Hegel de la afirmación de la individualidad como pecado. Según Kierkegaard, Hegel no comprende que el individuo es más alto que la norma ética universal, que hay momentos en que las leyes éticas deben ser “suspendidas” o “entregadas” para que se pueda afirmar un valor superior, a saber, el valor de la fe, que, por supuesto, para Kierkegaard, es siempre un asunto *individual*. La relación con Dios no puede ser mediada. (Esta creencia alinea a Kierkegaard con Lutero). Hegel creería que Dios está presente en la ley ética y que los individuos, al someterse a la ley ética, entran en una relación mediada con Dios. Esta feliz reconciliación de lo ético (llamado “lo universal”) y lo religioso (llamado “lo absoluto”) es una que Kierkegaard rechaza firmemente. El término medio, lo ético o “universal”, que Hegel entiende como mediador entre el individuo, por un lado, y lo divino, por otro, es para Kierkegaard precisamente lo que

debe ser subordinado y suspendido por la relación absoluta e inmediata de fe para animarse entre el individuo y Dios: “Esta situación no admite la mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos pues —y para siempre— con una paradoja por encima de los límites de la razón”⁸.

En opinión de Kierkegaard, la comunidad ética de Hegel requiere el sacrificio del individuo a una ley anónima. Como ciudadanos respetuosos de la ley, somos intercambiables entre nosotros; cada uno de nosotros expresa nuestro propio y verdadero ser a través de los mismos actos mediante los cuales nos conformamos con una ley que se aplica a todos los seres humanos, independientemente de nuestras diferencias. En este sentido, ninguno de nosotros somos individuos ante la ley o, mejor dicho, cada uno de nosotros es tratado por la ley como un sujeto anónimo. En la medida en que Abraham toma distancia de la ley ética que prohíbe el asesinato, se convierte en un individuo, y cuanto más se niega a honrar la autoridad de esa ley sobre su propia existencia, más individualizado se vuelve. Este acto de poner en tela de juicio la ley ética como la autoridad final sobre la vida compromete a Abraham en la angustia, ya que, al cuestionar la ley, Abraham se encuentra con su propio ser, aparte de la comunidad ética en la que se encuentra.

Oponiéndose a la noción de Hegel de la individualidad como pecado, Kierkegaard valora esta angustia como la libertad humana, la exigencia de tomar una decisión sobre si cumplir o no con la ley o si seguir una autoridad superior. Aunque Hegel parece preocuparse por un momento

⁸ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1987, p. 47.

en el que el individuo se mantenga al margen de la comunidad ética, suspendiendo el poder de sus leyes para gobernar su vida, Hegel también aprecia el temor y el temblor como momentos necesarios en el desarrollo del sujeto humano⁹. Significativamente, Kierkegaard no reconoce ese momento en Hegel en el que el temor y el temblor se consideran experiencias necesarias en la adquisición de la libertad humana. Podemos encontrar ese momento al final del capítulo bien conocido de Hegel en la *Fenomenología* titulado “Señorío y servidumbre”. Allí, el siervo que ha sido propiedad del señor lo ha liberado de su propia servidumbre. Lo que podríamos esperar es la jubilosa celebración de la libertad, pero en cambio, lo que encontramos en el siervo emergente es un temor desgarrador. Consideremos la siguiente descripción del siervo emancipado de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como un ejemplo del temor y el temblor producidos por la experiencia de la libertad humana temporalmente desvinculada por la autoridad. El siervo trabaja en objetos, y por primera vez *reconoce* su propio trabajo en lo que hace. Al reconocerse a *sí mismo* en el objeto de su creación, se asombra con temor:

la formación [...] tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al *temor*. En la formación de la cosa, la propia negatividad [su libertad] se convierte

⁹ Es interesante notar que Kierkegaard toma la frase “temor y temblor” del Nuevo Testamento, Filipenses 2: 12-14, pero la aplica a una figura del Antiguo Testamento, Abraham. La ubicación de Hegel de “temor y temblor” en relación con el trabajo está quizás un poco más cerca del significado del uso del Nuevo Testamento: “Así pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud. Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito”. Sagrada Biblia. (Ed). NÁCAR, Eloíno & COLUNGA, Alberto. Madrid: Editorial Católica, 1944, p. 1315.

para [él] en objeto [...] este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba¹⁰.

Mientras que el siervo ha tenido temor al señor, ahora está asustado de su propia libertad, ahora que esa libertad se ha convertido en el “señorío” de su propia existencia. Unas líneas más adelante, Hegel continúa con un pasaje que vincula aún más la expresión de la libertad a través del trabajo con la experiencia del temor:

Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano [...] Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo [su libertad todavía parece pertenecer a otro y aún no es suya], su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella¹¹.

Hegel continúa comentando que, si el siervo no ha sido sacudido por el temor en la fibra misma de su ser, seguirá siendo “una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”¹².

Podemos comenzar a ver aquí que la caracterización que hace Kierkegaard de Hegel no siempre es justa. Hegel claramente no está a favor de la esclavización del individuo a la ley ética, ya que el temor y el temblor asociados con el momento de emancipación informarán al individuo cuando entre en la vida ética en el siguiente capítulo de la *Fenomenología*. De hecho, uno podría preguntarse si el propio lenguaje de Kierkegaard de “temor y temblor” no se

¹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 120.

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

¹² *Ibid.*

deriva de la descripción de Hegel del siervo emergente en la *Fenomenología del espíritu*. ¿Hasta dónde está temblando el siervo al ver su propia libertad en la angustia de Abraham ante su propio acto potencial? ¿Cómo difieren estos “temblores”?

Mientras que el siervo de Hegel tiembla ante lo que ha creado, la confirmación externa de su propio poder para crear, Abraham tiembla (interiormente) ante lo que Dios le obliga a sacrificar y destruir. Mientras que el siervo tiene temor de su propia capacidad para crear, una capacidad que en su aparente ausencia de límites hace del siervo una figura con enorme responsabilidad y poder, Abraham se ve obligado a actuar de acuerdo con una exigencia divina que no puede entender. En este sentido, la libertad de Abraham no está guiada por la razón, sino por lo que es irracional, más allá de la razón, y eso requiere una obediencia a esa irracionalidad sobre cualquier ley humana. El siervo, por otro lado, parece legislar una ley por sí mismo, expresada en su propia “actividad formativa” o de trabajo. El siervo parece estar temporalmente sin una autoridad, un “señor”, que es otro para sí mismo. Pero Abraham, está cautivado por un Señor que es tan radicalmente diferente de sí mismo que no puede entenderlo en absoluto. Que el siervo se vea obligado a ser libre sin la guía de una autoridad que sobreviene es una situación insoportable que conduce al desarrollo, en el siguiente capítulo sobre la “Conciencia desventurada”, de una *conciencia*, la autoimposición de una ley ética, que el propio Hegel entiende como una forma de auto servidumbre. Por lo tanto, el siervo de Hegel se retira de la perspectiva temerosa de su propia libertad al esclavizarse a sí mismo a proyectos éticos y practicar varios rituales de abnegación. Abraham, por otro lado, debe vincularse a una autoridad cuyas demandas son

incomprensibles, un acto que lo deja terriblemente separado de la comunidad ética y de sus propias capacidades racionales. Kierkegaard nos dice que es a través de esta persistencia en el temor y el temblor que Abraham llega a la experiencia plena y llena de gracia de la fe.

La tarea de la fe es continuar afirmando la posibilidad infinita ante los eventos que parecen hacer de la existencia misma una aventura radicalmente imposible. Lo que asombró a Kierkegaard sobre la historia de Abraham es que Abraham se enfrentó con la perspectiva de perder lo que era más precioso para él en el mundo y, aun así no perdió la fe y maldijo a Dios: mantuvo su fe no sólo ante esa pérdida, sino frente a tener que hacer el sacrificio él mismo¹³. Abraham ama a Isaac, pero ese vínculo humano no puede ser la pasión más importante de su vida, porque lo que simplemente existe puede ir y venir, y esa fugacidad no puede ser el objeto de la fe. Si en medio del amor romántico o en los complicados lazos emocionales de la vida familiar decimos que nuestra existencia no tiene sentido sin un individuo existente, es un síntoma de que estamos desesperados. Para Kierkegaard, si cualquier individuo existente se convierte en la razón fundamental para vivir, ese individuo debe ser sacrificado para que la fe pueda regresar a su objeto propio: el infinito.

En *La repetición*, publicado simultáneamente con *Temor y Temblor*, Kierkegaard relata la historia de cómo un joven, un sustituto apenas oculto del propio Kierkegaard, rompe un compromiso con una muchacha que ama. El sacrificio parece absurdo, porque no se ha enamorado de ella. Y, sin

¹³ Imaginemos que el siervo de Hegel hubiera creado un hijo con una mujer y se viera obligado a sacrificar a ese hijo, ¿cómo tendría que cambiar el análisis de Hegel para tener en cuenta la angustia de Abraham?

embargo, si la muchacha se convirtió en la razón fundamental de la vida, la fuente de toda afirmación, el joven transfirió e invirtió lo ilimitado de su pasión en un individuo existente: esto es, para Kierkegaard, una especie de desesperación y fracaso de la fe. Precisamente porque se ha convertido en un objeto que no está dispuesto a perder, debe demostrar su voluntad de perderla por completo. Su sacrificio no es diferente al de Abraham, excepto que Abraham, siendo un “caballero de la fe”, recibe a Isaac de nuevo, mientras que el joven, un verdadero “caballero de la resignación”, parece orquestar y sufrir una pérdida irreversible. Él sabe cómo sacrificar cosas finitas y evitar la desesperación que caracteriza la vida del esteta, así como la ética, pero no sabe cómo afirmar ese infinito que parece hacer que la existencia sea completamente absurda.

¿Qué significa que mientras que Abraham recibe a Isaac de regreso, el joven en *La repetición* no puede recuperar su amor? Tener fe significa no invertir más el significado absoluto en lo que es finito, ya sea una persona individual, un conjunto de objetos o posesiones, una patria, un trabajo, una familia. Todos estos sitios de inversión son finitos y perecederos, y cuando transferimos la pasión religiosa a esas cosas, según Kierkegaard, nos alejamos de Dios e invertimos las cosas de este mundo con un significado religioso desplazado y, por lo tanto, caemos en la desesperación. Si uno da el salto de la fe, uno invierte la pasión y el significado absolutos en lo infinito; esto implica una suspensión no sólo de lo ético, sino del ámbito finito por completo, ya que cualquier objeto finito de pasión se entenderá ahora como un obsequio del infinito y un regreso eventual a lo infinito. Para Kierkegaard, sólo cuando confirmamos la fugacidad y la contingencia (falta de necesidad) de lo

que amamos en este mundo, somos libres de amarlo en absoluto. Si Abraham recupera a Isaac, es porque ha suspendido sus apegos a lo que es finito, se ha referido a lo infinito, y por lo tanto entiende que nada de lo que existe en este mundo puede sustentar una pasión absoluta. Es en este sentido que Isaac siempre fue un regalo de Dios; la propia existencia es un regalo, y la de cualquier otra cosa existente.

Por supuesto, para reconocer que no hay una razón necesaria para que algunos seres existan y otros seres posibles no produzcan no sólo una sensación de asombro, sino también una sensación de terror. La idea de una vida existente como una contingencia, como un evento arbitrario que bien podría no haber sucedido o que podría pasar sin motivo, es un pensamiento que, estrictamente hablando, no puede mantenerse; es un pensamiento que se funda en sí mismo, porque ¿cómo puede un pensamiento pensar la contingencia del pensador que lo piensa? Pero es este pensamiento el que conduce a la angustia sobre la existencia, lo que lleva a la cuestión de la fe. Ver el mundo existente de esta manera, como un regalo aterrador y maravilloso, es saber que uno no es el autor de ese mundo, que el padre, en sentido estricto, no es el “origen” del hijo, y que no sólo todas las cosas se originan —absurdamente, maravillosamente— en el infinito, sino que todas las cosas existentes también vuelven allí.

Para Kierkegaard, este problema de la contingencia de la existencia tiene implicaciones para el amor humano, una pasión que raya en la fe, pero que se convierte en desesperación cuando se parece demasiado a la fe, a una pasión absoluta o infinita. Amar lo que existe sin saber al mismo tiempo la naturaleza frágil y contingente de la existencia es

estar desesperado; si uno trata de amar a un objeto humano como si fuera absoluto, uno proyecta una pasión religiosa sobre un objeto humano. El resultado, para Kierkegaard, es verse envuelto en una pasión desplazada y una constante sensación de pérdida. Kierkegaard describe este problema con cierta extensión en el primer volumen de *O lo uno o lo otro*. Considerado como parte de los primeros escritos de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro* está compuesto por dos volúmenes. El primero ofrece escritos que representan y exploran el punto de vista estético; el segundo volumen ofrece sermones y cartas desde el punto de vista ético. Ninguna de estas perspectivas es lo mismo que la fe, pero Kierkegaard, de manera inequívocamente hegeliana, sugiere que estas dos esferas, estas dos formas de acercarse al mundo, deben experimentarse para comprender los límites de cada una y la superioridad de la fe. No hay escritura en la perspectiva de la fe en ninguno de estos volúmenes, pero no está claro que tal escritura pueda existir; sin embargo, la fe está en los escritos como el camino no elegido, la manera de afirmar la paradoja que surge entre las perspectivas estéticas y éticas.

El esfuerzo vano de hacer de un ser humano un objeto de pasión absoluta e infinita es la difícil situación del esteta en *O lo uno o lo otro*. La alternativa en ese texto es convertirse en un ser puramente ético, que no se apega a nada finito, sino que actúa de acuerdo con una ley universal, una ley que se aplica a todos y que hace de su yo obediente un sujeto anónimo e impersonal. El esteta, por otro lado, valora lo que es más inmediato y finito como si fuera absoluto; la persona ética (también llamado el “caballero de la resignación infinita”) trata la ley humana como si fuera absoluta e invierte su pasión en la aplicación de esa ley. El de la fe, sin embargo, vive plenamente en el mundo finito,

pero afirma su contingencia al mismo tiempo. Esta es lo prodigioso que Kierkegaard afirma que no puede realizar, amar lo que existe y afirmar que puede perderse, que no puede servir como el último objeto de pasión, aquello por lo que uno vive. El amor humano requiere el conocimiento de la gracia, que lo que se nos da para amar no es nuestro y que su pérdida nos remite a lo que es el origen de todas las cosas finitas, incluyéndonos a nosotros mismos. Esto significa que para el que tiene fe, el amor es siempre un asunto angustiante e irónico, y no hay forma de ver directamente cómo esa fe infinita en lo infinito vive junto con el amor finito de lo que existe. “Transformar en caminar el salto de la vida, expresar a la perfección lo sublime en lo pedestre, eso sí lo consigue el caballero [de la fe] y ese es el auténtico prodigio”¹⁴.

Una implicación de la visión paradójica de la fe de Kierkegaard es que no es una forma de ascetismo. Kierkegaard no aconseja alejarse del mundo finito. Por el contrario, imagina que el caballero de la fe será aquel que habita en el mundo ordinario de las cosas, un “recaudador de impuestos”¹⁵, sugiere en *Temor y Temblor*. Uno no podría ver desde fuera que este individuo tiene fe, porque la fe, en virtud de su interioridad radical, es inexpresable. La totalidad del reino finito sería “devuelta” a tal individuo por la razón paradójica de que, a través de la fe, ya no teme la pérdida de lo que existe; en la fe, el individuo afirma el absurdo y la arbitrariedad por la cual el mundo existente nace y se desvanece de nuevo. Esa afirmación no es un tipo de sabiduría o conocimiento, sino una pasión irracional que surge en los límites de todo pensamiento.

¹⁴ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1987, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

El lenguaje paradójico de la fe

Aunque está claro que Kierkegaard escribe a favor de la fe, hay al menos dos preguntas restantes que inquietan a cualquier lector de sus obras. La primera pregunta se refiere al “qué” de la fe: ¿En qué tiene fe Kierkegaard? ¿Qué es este Dios que parece ser la posibilidad infinita o, más específicamente, infinita? La segunda pregunta está íntimamente relacionada con la primera: ¿cómo podríamos haber recibido una respuesta a la pregunta “¿En qué tiene fe Kierkegaard?” si esperamos que la respuesta *llegue al lenguaje*? Después de todo, ya hemos aprendido que la fe no puede expresarse en el lenguaje, que es la pasión infinita de la interioridad del yo. Pero ¿cuál es el estado de los textos de Kierkegaard, si entendemos el propósito de estos textos como una incitación a la fe? ¿Cómo funcionan estos textos? ¿Cómo logran su propósito si, desde el comienzo, sabemos que nunca pueden expresar la fe o, si afirman haber expresado fe, han fallado en esa misma tarea?

El Dios de Kierkegaard es infinito, lo que significa que este Dios nunca puede identificarse con uno de sus productos. Se dice que este Dios es el origen del mundo existente, pero este no es un Dios que, en una forma personificada, en algún momento de la historia, o antes de la historia, dijo “Hágase la luz”, y de repente la luz se hizo. Y no

es que Kierkegaard dispute la verdad de la Biblia, pero insiste en que la verdad de la Biblia no se encuentra en el lenguaje del texto. En este sentido, Kierkegaard está en contra de una lectura literal de la Biblia, una que toma cada palabra impresa allí como la palabra transmitida de Dios. Por el contrario, la “verdad” de la Biblia no está, propiamente hablando, *en* el texto, sino que se encuentra *en el lector*, en los diversos actos mediante los cuales los diversos mandatos de la fe son *apropiados* y tomados por quienes leen el texto. La verdad de la Biblia se encuentra en la fe de quienes leen la Biblia. El texto es una *condición* por la cual se realiza un cierto tipo de instrucción en la fe, pero la fe nunca puede lograrse aprendiendo lo que dice la Biblia, sólo al alejarse finalmente de ese texto y volverse hacia adentro para descubrir la infinita pasión que emerge de la demanda para afirmar contingencia. En *Migajas filosóficas*, la Biblia y la erudición bíblica se tratan con ironía: estos textos no pueden ofrecer ninguna verdad *histórica* de interés para la persona interesada en la fe, ya que ninguna documentación histórica sobre la existencia o enseñanzas de Jesucristo puede convencer a una persona de fe. La fe no llega como resultado de un argumento persuasivo; la fe (junto con su alternativa, la desesperación) es precisamente lo que tiene la oportunidad de surgir cuando falla toda la argumentación y prueba histórica¹.

¹ Nótese el tono irónico de Kierkegaard en su escrito contra los esfuerzos históricos por proporcionar una prueba de la existencia de Dios: “¿Y cómo ahora aparece la existencia de Dios por una prueba? ¿Acontece todo tan sencillamente? [...] Mientras la sostengo (es decir, mientras continúo probando), la existencia no aparece sin otra razón que por estar ocupado en probarla; mas en cuanto suelto la prueba, la existencia está ahí. El hecho de soltar es también algo, es *meine Zuthat*. Por breve que sea —no se necesita que sea más largo— no tendría que tenerse en cuenta este pequeño instante, puesto que es un salto. Por pequeño que

Pero hay una dificultad adicional con un enfoque histórico de la fe. Algunos eruditos cristianos sostienen que se puede probar que Jesucristo vivió, que vino al mundo y que él era el hijo de Dios. Sin embargo, la prueba de que “él” existió no es suficiente para Kierkegaard. Esa afirmación simplemente lo lleva a formular una serie de preguntas filosóficas que la investigación histórica no puede responder: ¿qué significa que algo “llegue a la existencia”? Si se puede decir que algo “viene a la existencia”, entonces en algún momento temprano, no existió en absoluto. ¿Cómo, entonces, puede algo que no es ser transformarse en ser? Esta es, por supuesto, la pregunta que nos preocupaba anteriormente cuando consideramos cómo el asombro filosófico se centra en el absurdo aparente de que existen algunas cosas, más que nada, que ciertas posibilidades se vuelven reales o finitas, mientras que otras posibilidades siguen siendo meramente posibles. La posibilidad y la realidad son estados mutuamente excluyentes, es decir, una cosa es posible o real, pero no tendría sentido decir que es ambas a la vez. Por lo tanto, decir que una cosa dada ha llegado a la existencia implica que ha pasado de un estado de posibilidad a uno de realidad. Esta transición no se

sea este momento, aunque fuese en el mismo ahora, este mismo ahora tendría que tomarse en cuenta. KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1997, pp. 55-56.

Aquí Kierkegaard juega con el doble significado del acto de dejar que sea “mi contribución” [*meine Zuthat*]. Por un lado, esta es su contribución filosófica a la crítica del racionalismo, y “el salto” es un concepto que introdujo en el pensamiento filosófico y el discurso religioso. Por otro lado, está sugiriendo que ninguna persona, incluido él mismo, puede llegar a la fe sin hacer una contribución de sí mismo. Y esta contribución, siendo una de pasión, tiene que provenir de la interioridad del yo y dirigirse hacia una fe que ninguna “prueba” puede producir automáticamente.

puede “pensar”, dice Kierkegaard, sino que es una contradicción, una que acompaña a todo “llegar a existir”.

En *Migajas filosóficas*, Kierkegaard considera la paradoja altamente significativa de que en la persona del Salvador (cuyo estado histórico permanece incierto, o al menos irrelevante), parece que lo eterno ha llegado al tiempo y que lo infinito ha aparecido en forma finita. Mientras que Hegel afirmaría que la aparición finita en esta instancia consecuente expresa y actualiza el infinito, que esta persona en el tiempo, envejeciendo y mortal, expresó lo que nunca puede morir, Kierkegaard se opone a tal noción, argumentando que esta ocurrencia es completamente paradójica, que los aspectos humanos y divinos de la figura de Cristo nunca pueden reconciliarse; en la medida en que es infinito, no puede aparecer en forma finita sin perder su condición de infinito; y en la medida en que es finito, no puede volverse infinito, porque la finitud implica la mortalidad.

Lo sorprendente de la escritura de Kierkegaard en *Migajas filosóficas* es que el llamado milagro de Dios que viene a la existencia se repite en todo momento que algo finito “nace”. Cristo no es la excepción a este movimiento paradójico, pero tampoco es singular. Después de todo, cada ser humano emerge de un conjunto de posibilidades infinitas y así se mueve del infinito (que es el no ser, lo que aún no es finito y todavía no tiene un tipo específico de ser) a lo finito (o ser). De hecho, todo lo que llega a la existencia es milagroso por las mismas razones que expusimos arriba en nuestra discusión de lo prodigioso. Al hacer este movimiento, Kierkegaard parece tomar una distancia casi arrogante de las autoridades eclesiásticas, las Escrituras y las autoridades religiosas, cuya tarea es resolver los detalles históricos sobre la estadía de Cristo en la tierra. De hecho,

Kierkegaard llega al extremo de someter los conceptos clave del cristianismo a un nuevo conjunto de definiciones, ideadas por él. Kierkegaard no está interesado en probar sus interpretaciones en contra de la Biblia o en contra de interpretaciones anteriores; él idea y establece las propias. A lo largo del capítulo introductorio de *Migajas filosóficas*, Kierkegaard parece asumir el poder de nombrar que pertenecía propiamente a Dios en el libro de Génesis. En Génesis, Dios habló y dijo: “Que haya... luz, hombre, mujer, bestias, etc.,” y el poder mismo de su voz fue suficiente para dar vida a estas entidades. Kierkegaard parece apropiarse de este poder de nombrar por sí mismo, pero las entidades que trae a la existencia a través de sus escritos son conceptos cristianos. Como resultado, *nombra* estos conceptos y, en la denominación, revisa su significado de acuerdo con su propio esquema interpretativo: “¿Cómo denominaremos a un maestro que da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador* [...] también un *redentor*”². Se ofrecen definiciones adicionales para “conversión”³, “arrepentimiento”, “renacimiento”⁴ y otras más.

¿Qué vamos a hacer con esta voluntad kierkegaardiana de fabricar nuevos significados para los términos ortodoxos del cristianismo? ¿No es una especie de arrogancia u orgullo ofrecer nuevas interpretaciones para tales palabras? ¿Con qué derecho Kierkegaard procede con un entusiasmo tan evidente para crear nuevos significados para

² KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 1997, p. 33.

³ *Ibid.* p. 34.

⁴ *Ibid.*

las viejas palabras? ¿Es esta una manera creativa con palabras relacionadas con la enigmática carrera de Kierkegaard como autor?

¿Cuál es la autoridad del autor? Para Kierkegaard, la fe no se puede comunicar, por lo que cualquier esfuerzo por escribir un libro que comunique la fe tendrá, por definición, que fracasar. De esta manera, entonces, Kierkegaard debe escribir un libro que constantemente falla en comunicar la fe, un libro que insistentemente renuncia a su propia autoridad para expresar lo que es la fe, un texto que se vuelve sobre sí mismo y efectivamente desea su propio fracaso. Si el lector de su libro sabe que el libro no puede traspasar el conocimiento de la fe, entonces ese lector se dejará seducir por la promesa de ese conocimiento solamente, para sentirse decepcionado de una manera instructiva. El lenguaje de Kierkegaard debe, entonces, realizar la tarea paradójica de representar los límites del lenguaje mismo. El autor que desea señalar el camino de la fe debe resistir cada esfuerzo para comunicar la fe directamente; en otras palabras, ese autor debe tener el fracaso de su propio libro, y en ese mismo fracaso conocer su éxito.

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard considera el tipo peculiar de desesperación que aflige a los “poetas” y a los creadores de ficción. Podemos leer en este diagnóstico una confesión autobiográfica poco velada. Consideremos que Kierkegaard es una especie de poeta⁵, que produce un narrador ficticio para la mayoría de sus primeros textos mediante la construcción de varios seudónimos. Luego produce “ejemplos” de fe y desesperación, fabricando “tipos”

⁵ Cfr. MACKEY, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

de individuos, embelleciendo personajes bíblicos y clásicos: Abraham, Don Juan, etc. Y ahora consideremos el diagnóstico de Kierkegaard de la persona que sufre de desesperación desafiante, la voluntad de ser uno mismo, es decir, la voluntad de ser el único terreno y el poder de la propia existencia y, por lo tanto, para tomar el lugar de Dios:

Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal poder exista [...] pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador⁶.

Kierkegaard luego explica que este tipo de individuo desesperado fantasea regularmente con que él o ella son todo tipo de cosas que no son: “el yo desesperado [...] siempre se relacionará consigo mismo de una manera experimental”⁷. Este productor de ficción del yo puede convertirse en “un auténtico Dios que hace experimentos”⁸, pero este yo por lo tanto “no hace más que construir castillos en el aire [...] luchando en las nubes”⁹. En un extremo, esta desafiante forma de desesperación se convierte en desesperación *demoníaca*, y aquí, la voluntad de fabricar y ficcionalizar se afirma en una clara decepción, incluso odio, de Dios. ¿Existe, para Kierkegaard, una cruda oposición entre la vida de fe y la ficción? ¿Y puede el mismo Kierkegaard abandonar sus construcciones imaginarias para vivir la vida de la fe, una que sabemos, por la consideración de Abraham, es una vida de silencio?

⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Op. Cit.*, 2008, p. 93.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*

La desesperación demoníaca, que Kierkegaard llama la forma más intensa de desesperación, tiene sus raíces “odiando a la existencia”: “No, no quiere ser sí mismo simplemente de una manera desafiadora y obstinada, sino que lo quiere ser haciendo hincapié con todas sus fuerzas en el desafío mismo”¹⁰. ¿Y qué evidencia tiene esa persona contra la existencia? El que está en desesperación demoníaca es él mismo la evidencia que justifica su odio a la existencia. Esto parece implicar que el que está en la desesperación demoníaca, ese incesante creador de ficciones se *odia a sí mismo* por producir una construcción imaginaria de sí mismo, sin embargo persiste en esta auto-fabricación. Este es un yo que, a través de la ficción, se postula como el creador de su propia existencia, negando así el lugar de Dios como el verdadero autor de la existencia humana. Pero este ser demoníaco también debe despreciarse por tratar de tomar el poder de Dios. Este yo en la desesperación demoníaca alterna entre auto-creación y auto-odio. En la medida en que este demoníaco es un autor, y es el mismo Kierkegaard, él produce una ficción sólo para derribar entonces la construcción que acaba de hacer. El que está en la desesperación demoníaca puede reconocer la autoría divina que habilita su propia ficción, su obra seudónima, sólo al admitir que lo que ha producido es un fraude necesario.

Al final de la primera parte de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard parece comenzar esta negación de su propia producción, allanando el camino para una apreciación de Dios como el único “autor de primera clase” en la ciudad, reconociendo que el trabajo de Kierkegaard siempre debe ser entendido como derivado del poder que lo constituye,

¹⁰ *Ibid.*, p. 99.

un poder que precede y habilita su propia producción imaginaria:

Supongamos que un autor cometiera una errata y que ésta llegara a tener conciencia de que era una errata. Entre paréntesis digamos que en realidad quizá no fuera una errata, sino algo que mirándolo desde muy alto formaba parte esencial de la narración íntegra. La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por el odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desafío: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre!¹¹.

Escrito en 1848 y publicado en 1849, el texto nos muestra la intención evolutiva de Kierkegaard de resistir la seducción de la autoría. Dos años antes, escribió en su diario: “Muy cierto es que mi ideal fue el de casarme y llevar perfecta vida conyugal. Y ahora que desespere de lograrlo, me hago escritor, tal vez escritor de categoría. Mi último ideal es el de hacerme pastor”¹². Parece que Kierkegaard abandonó su carrera como autor literario y filosófico después de *La enfermedad mortal* y perseveró al escribir tratados puramente religiosos. ¿Había logrado la fe? ¿Él superó la desesperación? ¿Fue su escritura tan convincente después del salto, o resultó ser que requirió la misma desesperación que trató de superar?

¹¹ *Ibid.*

¹² KIERKEGAARD, Søren. *Diario íntimo*. Barcelona: Editorial Planeta, 1993, p. 150.



ennegativo ediciones
Medellín
2020

La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard

BUTLER

“Postularse como un ser radicalmente autogenerado, ser el autor de la propia voluntad y conocimiento, es negar que uno está constituido en y por lo que es infinitamente más grande que el individuo humano. Kierkegaard llamará a esta fuente más grande que todo lo humano 'Dios' o 'el infinito'. Negar que uno está constituido en lo que es más grande que uno mismo es, para Kierkegaard, estar en una especie de desesperación”.

Judith Butler.

