

Núm. 29

Año XV
Enero-Junio
2014
ISSN 1665-3319

Acción y arrepentimiento en el *Filoctetes* de Sófocles

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Querer ser o no querer ser sí mismo...

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

“El espíritu absoluto debería tener también un cuerpo”...

HERNÁN G. INVERSO

La apropiación habermasiana y deleuzeana...

JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Más allá del bien y del mal. Un análisis
de la obra de Haruki Murakami

GUILLERMO LARIGUET

Dossier: Fenomenología

¡Ah, qué cosas éstas!...

(Respuesta a “Las cosas de la fenomenología”)

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Lecciones de Cosas. Seducción de la Facticidad
y Filosofía Primera en José Ortega y Gasset...

CÉSAR MORENO-MÁRQUEZ

Asociación pasiva y formación del temple de ánimo...

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

In memoriam: Luis Villoro

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN



UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”



Directorio



Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Salvador Jara Guerrero
Rector

Dr. Egberto Bedolla Becerril
Secretario General

Dr. José Gerardo Tinoco Ruiz
Secretario Académico

M. en D. Carlos Salvador Rodríguez
Camarena
Secretario Administrativo

Mtro. Teodoro Barajas Rodríguez
Secretario de Difusión Cultural

C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora
Tesorero

Dr. Luis Manuel Villaseñor Cendejas
Coord. de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”

Dr. José Jaime Vieyra García
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Lic. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
*Coordinadora del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez
Coordinadora de Publicaciones

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Dr. Federico Marulanda
Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año xv, Núm. 29, Enero-Junio 2014,
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista *Devenires* on-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Víctor Manuel Pineda Santoyo
Ana Cristina Ramírez Barreto
Eduardo González Di Pierro
Federico Marulanda
Alfonso Villa Sánchez
Luis Álvarez Falcón
José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek
Coordinadora de publicaciones: Esperanza Fernández Ramírez
Coordinación y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández
Formación: Olga Santana Ramos

Devenires, Año xv, núm. 29, enero-junio 2014, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Esperanza Fernández Ramírez. Reservas de Derechos al uso exclusivo núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Fray Antonio de Margil, Núm. 88, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 25 de marzo del año 2014 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.



Comité Asesor Nacional

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

CARLOS PEREDA

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

MAURICIO BEUCHOT

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

NÉSTOR BRAUNSTEIN

Facultad de Psicología, UNAM

ENRIQUE DUSSEL

UAM-Iztapalapa

LEÓN OLIVÉ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

MARÍA ROSA PALAZÓN

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

GUILLERMO HURTADO PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM



Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá

JOSEP MARIA BECH
Universitat de Barcelona



DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XV, NÚM. 29, ENERO-JUNIO 2014

Índice

Artículos

- Acción y arrepentimiento en el Filoctetes de Sófocles* 13
NURIA SÁNCHEZ MADRID
- Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en La enfermedad mortal de Kierkegaard* 41
PABLO URIEL RODRÍGUEZ
- “El espíritu absoluto debería tener también un cuerpo”.
Una revisión de la relación entre Epoché
y corporalidad en Husserl y Merleau-Ponty* 63
HERNÁN G. INVERSO
- La apropiación habermasiana y deleuzeana
de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle* 83
JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN

*Más allá del bien y del mal. Un análisis
de la obra de Haruki Murakami* 105
GUILLERMO LARIGUET

Dossier: Fenomenología

¡Ah, qué cosas éstas!...
(Respuesta a “Las cosas de la fenomenología”) 129
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

*Lecciones de Cosas. Seducción de la Facticidad y Filosofía
Primera en José Ortega y Gasset (seguido de un hipotético
encuentro entre Ortega, Gómez de la Serna y Duchamp)* 181
CÉSAR MORENO-MÁRQUEZ

*Asociación pasiva y formación del temple de ánimo:
aspectos de una fenomenología de la nostalgia* 217
IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

In memóriam

Luis Villoro (1922-2014) 251
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

Reseñas

Richard J. Bernstein, *Violence. Thinking without
Banisters*, Cambridge/Malden: Polity, 2013 259
OLIVER KOZLAREK

Edmund Husserl, <i>Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura</i> , Trad. Antonio Ziri6n y Jos6 Gaos, M6xico, FCE/UNAM, 2013 JETHRO BRAVO GONZÁLEZ	267
María Fernanda Matos Moctezuma, <i>Locura y muerte: el horror y lo sublime en la pintura de Martha Pacheco</i> , Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2013 JOSÉ LUIS LÓPEZ TORRES	280
Resúmenes - Abstracts	287
Colaboradores	299

Artículos

QUERER SER O NO QUERER SER SÍ MISMO: UN ANÁLISIS DE LA DESESPERACIÓN EN *LA ENFERMEDAD MORTAL DE KIERKEGAARD*

Pablo Uriel Rodríguez
Conicet – UM – UBA

En su argumentación a favor de la *legitimidad* de la época Moderna, Hans Blumenberg utiliza el concepto de “auto-afirmación” para definir la comprensión filosófica que la Modernidad realiza de sí misma como periodo histórico claramente diferenciado. “Auto-afirmación” es la nueva y más exitosa respuesta que encuentra el hombre moderno ante un problema que la matriz teórica del pensamiento medieval ya no podía resolver satisfactoriamente, a saber, la reaparición del desafío gnóstico bajo el ropaje de la teología nominalista. Para Blumenberg “la provocación de lo absoluto trascendente se transformaría, en el punto álgido de su radicalización, en el descubrimiento de lo absoluto inmanente”:¹ la auto-afirmación del yo se transformaba en el camino para recomponer la relación entre el hombre y el mundo. A mediados del siglo XIX, sobre el último tramo de su producción teórica, Kierkegaard² retoma el concepto de “auto-afirmación” y lo emplea en el marco de una crítica inmanente de la Modernidad, es decir, de una evaluación del proyecto moderno que, lejos de postular un abandono radical del mismo, admite la rehabilitación de ciertos elementos que le son intrínsecos. El filósofo

danés comparte con sus lectores una sospecha: en la filosofía moderna la iniciativa de “auto-afirmación” del sujeto deriva, en última instancia, en su “auto-negación”. Kierkegaard se sirve del concepto de “desesperación” (*Fortvivelse*) para dar cuenta de un ejercicio de auto-constitución del sujeto humano destinado al fracaso cuando el yo se cierra sobre sí mismo. La tesis de Kierkegaard es que la noción moderna de un *connatus* de auto-afirmación presente en el hombre está muy lejos de volver superflua la actividad fundamentadora de Dios respecto de sus criaturas; pero si exige que ésta acción divina sea conciliable con la participación de la criatura en la fundamentación de su propio ser.³

Con *La enfermedad mortal* Kierkegaard ofrece una descripción apolo-gética de la existencia cristiana. En este sentido, a pesar de la rigurosidad expositiva el objetivo del pseudónimo es *edificante*: alertar al lector de que sólo una vida vivida y examinada con el criterio del cristianismo es una vida auténticamente humana. La preocupación del danés, por tanto, no es filosófica sino religiosa. Con todo, esta preocupación edificante lleva a Kierkegaard, a través de alusiones indirectas, a trabar un diálogo polémico con algunas de las principales figuras del ambiente intelectual europeo y sus seguidores daneses. Así las cosas, el danés se vio obligado a desarrollar su propuesta religiosa empleando una serie de términos y argumentos de raigambre filosófica y, en consecuencia, a exponer su pensamiento a la confrontación filosófica. En otros términos, Kierkegaard no escribió un tratado filosófico; sin embargo, el mismo lenguaje y la estructura expositiva de su obra habilitan a un abordaje de la misma desde una perspectiva filosófica. En este sentido, el presente trabajo introduce en la lectura y reconstrucción de *La enfermedad mortal* un elemento foráneo a las intenciones de su autor. Partiendo del supuesto de que la definición del yo ofrecida por Kierkegaard al principio de la obra y el despliegue de esta definición en las páginas sucesivas *opera* como una prueba a favor de la existencia de Dios, se reconstruirá argumentativamente la exposición del danés y se evaluará críticamente este argumento reconstruido.

1. El problema de captarse como un yo

Con la publicación de *La enfermedad mortal* (*Sygdommen til doden*, 1849) Kierkegaard toma la palabra en un intenso debate que mantiene ocupado al idealismo alemán durante las primeras décadas del siglo XIX. Discusión que tiene como meta el esclarecimiento de la auto-conciencia. La teoría de la reflexión describía este fenómeno en los términos de un tipo específico de conciencia cuyo objeto es el propio yo; esta explicación, no obstante, presentaba una grave dificultad: en esta clase de experiencia tenemos acceso a un yo que ha sido despojado por completo de las notas características de la subjetividad. Expresado con otras palabras, bajo el modelo de la reflexión el yo no logra percibirse en tanto que sujeto y termina por conocer algo distinto a sí mismo.

Los máximos exponentes del idealismo alemán, Fichte, Schelling y Hegel, intentaron desarrollar, cada uno de ellos, una teoría de la auto-conciencia capaz de superar los inconvenientes implícitos en la filosofía de la reflexión sin recaer en un planteo del tipo sujeto/objeto. Kierkegaard insatisfecho ante estas soluciones va a retomar la ardua tarea de dilucidar el fenómeno de la autoconciencia. Es necesario resaltar que aquello que lo animó a enfrentarse con este problema fue, principalmente, un interés práctico existencial. El modelo de la reflexión que describe la autoconciencia en los términos de una relación cognitiva entre un yo/ sujeto y un yo/objeto era, para el danés, el signo teórico de una época en la cual los seres humanos conciben sus vivencias internas como fenómenos que pueden abordarse a cierta distancia en vez de hacerlo con la actitud requerida de compromiso existencial. Ya en *El concepto de la angustia* (*Begrebet Angest*, 1844) deja constancia sobre su preocupación ante el hecho de que la Modernidad comprende el “conócete a ti mismo” de los griegos como una exhortación a asumir ante el propio yo una perspectiva cientificista y cosificante.⁴ El idealismo alemán entendía al yo como el sujeto universal e impersonal del conocimiento; Kierkegaard, por su parte, entendía al yo como un sujeto singular y concreto, objeto

último de todas las preocupaciones del ser humano. Cinco años más tarde la convicción de que el hombre moderno es incapaz de relacionarse correctamente consigo mismo y se condena a experimentar sus más íntimas y propias vivencias como ajenas —es decir, la convicción de que el hombre moderno no logra desarrollar su existencia “en primera persona”— se transforma en el motivo central de *La enfermedad mortal*.⁵

La investigación del danés se vuelve hacia el fenómeno psicológico existencial de la “desesperación”. En la economía argumentativa de Kierkegaard la desesperación es un principio antropológico fundamental. *Poder* desesperar es uno de los más indubitables indicios de la diferencia esencial entre el hombre y el animal, *ser consciente* de la desesperación es lo que distingue al hombre natural del cristiano y, por último, *saber cómo* desesperar auténticamente es lo que permite distinguir entre un “sí mismo defectivo” (hombre natural) y un “sí mismo logrado”.⁶ El orden del razonamiento del danés parte de la constatación de un *factum*: la desesperación es un fenómeno humano universal. Lo sepan o no lo sepan, lo experimenten o no lo experimenten, todos los hombres están desesperados o han desesperado.⁸ “El último fundamento de todo esto —explica el danés— hay que ponerlo en que la situación del hombre, considerado como espíritu... siempre es una situación crítica”.⁹ Por ello, el orden expositivo de *La enfermedad mortal* se inicia con una definición del hombre como espíritu cuya finalidad es visibilizar de qué modo la realidad de todas las formas de la desesperación —es decir, la facticidad de las diversas variantes que puede adoptar una auto-relación cosificadora— se retrotrae, en todo momento, a su condición de posibilidad¹⁰ y esta última, a su vez, se funda en una estructura particular del yo humano. Esta estructura del yo humano debe funcionar, al mismo tiempo, como fundamento de la aniquilación de la desesperación, es decir, como condición de posibilidad de una relación no cosificadora del individuo consigo mismo. En las primeras páginas de *La enfermedad mortal* encontramos la definición del “sí mismo logrado” que dominará la totalidad de la obra de principio a fin: “la fórmula que describe la situación del yo

una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al auto-relacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera *transparente* en el Poder que lo ha creado”.¹¹

Esta descripción de la salud existencial, como también la descripción de la enfermedad existencial, depende de la definición del yo. Pero ¿qué significa para Kierkegaard el “yo”? Una mera relación o síntesis de elementos heterogéneos (finito/infinito, temporalidad/eternidad, necesidad/posibilidad) no es *todavía* un yo. Para que pueda hablarse propiamente de un yo la síntesis o relación de elementos heterogéneos debe adquirir conciencia de sí misma. El yo queda introducido cuando “la relación se relaciona consigo misma”,¹² en otras palabras, el yo es auto-conciencia. Queda aún por determinar cuál es el origen de esta auto-relación. Por motivos que abordaremos críticamente en los próximos apartados, el danés descarta la posibilidad de que el yo se haya puesto a sí mismo y afirma que esta auto-relación que es el yo “ha sido puesta por otro”.¹³

Al definir la subjetividad como una *relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por un tercero* nuestro autor pretende superar la solución que el idealismo alemán había encontrado al problema de la auto-conciencia.¹⁴ Dejando en suspenso, por una parte, la cuestión de si el danés comprendió correctamente a sus antecesores y, por otra parte, la cuestión de si efectivamente su propuesta supone una cabal superación del modelo idealista, podemos preguntar con base en qué novedad se legitima esta presunta superación. El punto de partida de *La enfermedad mortal* es tributario de un tema que alcanza en Fichte¹⁵ su primera formulación lúcida: el yo es esencialmente actividad. En obras anteriores Kierkegaard había hecho hincapié en una cuestión fundamental: la relación que el yo establece consigo mismo no es meramente contemplativa sino que supone una acción.¹⁶ Esta idea reaparece en *La enfermedad mortal* con un cariz particular: la acción del yo es una acción reflexiva, es decir, una acción que parte del yo y recae en el mismo yo. El yo se relaciona consigo mismo a través de su voluntad, es decir, afirmándose o no afirmándose a sí mismo: “un hombre que no tiene voluntad no es un yo”, para agregar a continuación que

“cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo”.¹⁷ El danés piensa que para escapar de una auto-relación cosificante no alcanza con postular que la experiencia más originaria del yo es la de captarse en el acto de afirmarse a sí mismo. Kierkegaard dispone una *escena inicial* de la subjetividad radicalmente distinta a partir de la cual la experiencia de la auto-afirmación se revela como derivada y parcial. El texto de *La enfermedad mortal* sostiene que el yo ha sido puesto por un otro; esta afirmación, con todo, es un tanto equívoca y requiere de cierta elucidación. Si, en efecto, ese fuese el caso, el hombre obtendría pasivamente su yo como quien recibe un objeto externo, lo que equivale a decir que no había conquistado su auténtico yo. Por este motivo, debemos comprender la *escena inicial* kierkegaardiana como aquella en la cual, frente a un tercero, el yo se capta como el “tú” de un otro “yo”.¹⁸ Que ese otro yo no reduzca al yo a un objeto sino que considerándolo un “tú” lo comprenda como un *existente concreto*, será para el danés la condición de posibilidad de que el yo asuma la conducción de su propia existencia alcanzando una relación auténtica consigo mismo. Kierkegaard, de este modo, no *censura* la *escena* de la auto-afirmación, pero sí la hace depender de un momento previo. Pero, de este modo, la plantea, al mismo tiempo, como una tarea constante. El yo sólo puede afirmarse a sí mismo positivamente en la medida en que en todo momento se reconozca bajo la mirada de un otro que lo considera capaz de conducir su existencia en primera persona. La auto-relación que es el yo, por tanto, no se agota exclusivamente en la afirmación de sí, en el movimiento por el cual el yo se refiere a sí mismo, sino que incluye un movimiento por el cual el yo trasciende su propia realidad en dirección a un tercero.

La fórmula con la cual cerramos el párrafo anterior supone una traducción de la ofrecida por Kierkegaard como descripción del estado en el cual la

desesperación es superada. Podría objetarse que en la medida en que para alcanzar una constitución positiva de sí mismo el yo humano precisa de otro yo *ya* positivamente constituido, el danés no hace otra cosa más que *patear el problema hacia adelante*. La resolución kierkegaardiana depende de un compromiso dogmático: el yo divino que vuelve posible la constitución de un yo humano auténtico no está afectado por la posibilidad de la desesperación. La solución que Kierkegaard no se decidió a recorrer consiste en plantear la posibilidad de una constitución recíproca a partir de una relación sujeto - sujeto en un plano de inmanencia.¹⁹

2. Las dos modalidades fundamentales de la desesperación

En uno de los pasos fundamentales de su argumentación, Kierkegaard pregunta si la auto-relación que el hombre es se ha puesto a sí misma o ha sido puesta por otro. Bajo el supuesto subyacente de que la estructura del yo debe poder funcionar como condición de posibilidad de *todas y cada una* de las modalidades de la desesperación,²⁰ el danés procede a dirimir la cuestión distinguiendo entre dos formas de desesperación: “Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma [de desesperación]: la de *no querer uno ser sí mismo*, la de querer liberarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que *uno quiera ser sí mismo*”.²¹

Este pasaje pretende demostrar el carácter derivado del yo —lo que, conforme a la matriz teórica kierkegaardiana, equivale a probar la existencia de ese otro que ha puesto al yo—²² a partir de cierta “evidencia psicológica”, a saber, la constatación fáctica de que el yo puede experimentar la desesperación queriendo ser sí mismo. Todo ello nos lleva a concluir que cierta dimensión de la descripción de la subjetividad humana de *La enfermedad mortal* depende en última instancia de la distinción que existe entre, por un lado, *a)* desesperar “no queriendo ser sí mismo” o desesperación-debilidad y, por otro lado, *b)* desesperar “que-

riendo ser sí mismo” o desesperación-desafío. Si *cayera* esta distinción estaríamos en condiciones de concluir que el danés no aporta motivos filosóficamente convincentes para aceptar la *totalidad* de la estructura del yo que él propone para superar el fenómeno de la auto-cosificación. Kierkegaard no hace más que confirmar este compromiso argumentativo cuando sostiene la prioridad de la desesperación-desafío: “esta segunda forma de la desesperación —explica el danés— lejos de constituir una peculiar especie de desesperación, representa por el contrario una forma de tal carácter que en definitiva todas las formas de desesperación se resuelven y convergen en ella”.²³ Resulta, entonces, extremadamente llamativo encontrar diversos pasajes en los cuales nuestro autor ensaya diferentes fórmulas globales de la desesperación que reducirían el “querer ser sí mismo” a otras modalidades de la desesperación.

Repasemos brevemente estas definiciones: 1) La primera de ellas la encontramos en el capítulo que tiene como objetivo explicitar el significado de la expresión que da título al libro “*sygdommen til døden*”.²⁴ En ese contexto, se define a la desesperación como “una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere”.²⁵ 2) El segundo pasaje lo encontramos tan sólo unas páginas más adelante cuando Kierkegaard anota que “desesperar uno de sí mismo, querer uno desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación”.²⁶ 3) La tercera fórmula aparece en el capítulo con el cual se cierra la primera parte de *La enfermedad mortal*, donde se señala que “la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo... es la verdadera desesperación y la fórmula de toda desesperación”.²⁷ A la luz de una observación minuciosa puede detectarse que estas tres formulaciones remiten, en última instancia, a la definición de la desesperación-debilidad. La “autodestrucción” del yo de la cual nos habla la fórmula del primer pasaje equivale al intento de “deshacerse” del propio yo del cual nos habla la fórmula del segundo pasaje. Es el mismo Kierkegaard quien establece que querer “deshacerse” del propio yo implica “no querer ser sí mismo”.²⁸ Esto ya había sido establecido por Kierkegaard al comienzo de la obra.²⁹ Por

último, la “desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo” es la forma más extrema de la negación de sí en la cual el *yo se desespera al constatar su propia debilidad*.³⁰

Existen, por tanto, fundadas razones textuales para señalar que Kierkegaard a pesar de manifestar explícitamente su preferencia por la desesperación-desafío como fórmula global de la alienación existencial abre la puerta a una interpretación diferente.³¹ El riesgo de esta interpretación alternativa es que ella —al ofrecer una comprensión de la desesperación-desafío reductible a la desesperación-debilidad— impediría dar el paso argumentativo que va desde la “evidencia psicológica” (el fenómeno de la desesperación-desafío) hacia su condición trascendental de posibilidad (la estructura del *yo*) y nos obligaría, por tanto, a abandonar aquel aspecto de la definición de la subjetividad humana que recalca el carácter derivado del *yo* o, cuando menos, a no aceptar dicha determinación en los términos en que el mismo Kierkegaard lo entiende.

3. La desesperación-rebelión: el *yo* ante Dios

Para demostrar que, como él lo entiende, el *yo* es puesto por otro, Kierkegaard no necesita reducir todas las formas del sí mismo defectivo a la desesperación-desafío ni demostrar la presencia de cierto grado de actitud desafiante en los diversos tipos de desesperación; sólo necesita probar que efectivamente existe un caso del “querer ser sí mismo” que no puede resolverse en una modalidad *no* desafiante de la desesperación. El danés sostiene que “querer ser el *yo* que *uno es en verdad* representa cabalmente todo lo contrario de la desesperación”.³² Esto vale como superación tanto de la desesperación en la cual el *yo* “no quiere ser sí mismo” como de la desesperación en la cual el *yo* “quiere ser sí mismo”. Esta descripción del estado en el cual la desesperación queda superada sólo tiene sentido si comprendemos que en la desesperación-desafío el *yo quiere* ser un sí mismo que no es su sí mismo verdadero: en efecto, en

este caso el yo *quiere ser un yo que él no es*.³³ Pero, ¿cuál es este *yo inauténtico* que el desesperado quiere ser?

Al comienzo de la elucidación de la desesperación desafiante, leemos que el yo que el desesperado *quiere ser* es el “yo infinito”: “Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es propiamente sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser”.³⁴ A este “yo infinito” hay que entenderlo en contraposición al “yo concreto”: ese *yo que es algo completamente determinado, que tiene estas o las otras cualidades, estas o las otras disposiciones y que está delimitado por unas circunstancias concretas*.³⁵ Es necesario recalcar que esta diferencia entre un yo determinado en forma heterónoma y un yo auto-determinado es una distinción que el danés quiere conservar; de hecho, en este pasaje cuando se habla de un *yo inauténtico* en realidad se critica un modo específico de relación entre estos dos niveles del yo. Todo se trata, en efecto, de superar la escisión entre un yo y el otro. La tarea del “yo infinito” consiste en identificarse con el “yo concreto”. En el caso de la auto-afirmación desesperada esta identificación deviene un intento del “yo infinito” por definir a partir de sí todas las determinaciones del “yo concreto”: “Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinado a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar”.³⁶ Pero, ¿qué es lo que se esconde por detrás de esta intención de auto-producción?

Esto significa que nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino *en el principio*. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita.³⁷

Lo que aquí aparece denunciado es la *ilusión de un inicio absoluto* en el cual el yo podría disponer de sí mismo a voluntad desde el comienzo. Para

nuestro autor, por el contrario, el yo nunca puede disponer por completo de sí y ello porque siempre está *por detrás* de sí mismo.³⁸ La *actitud experimental*³⁹ que el “yo infinito” asume con respecto al “yo concreto” impone una distancia insalvable entre ambos: el “yo infinito” no logra encarnarse en el “yo concreto” y asume con respecto a sí mismo una actitud de mera auto-observación.⁴⁰ Por esta razón, la auto-afirmación desesperada está condenada al fracaso: “por este camino —anota nuestro autor— el yo está tan lejos de lograr llegar a ser cada vez más sí mismo, que en realidad lo único que hace es dejar cada vez más al descubierto que se trata de un yo hipotético”.⁴¹ Kierkegaard parece querer recordarnos lo que ya había sido dicho en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* desde una perspectiva ética: “yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo”.⁴² De hecho, un par de páginas antes, en el análisis de la desesperación-debilidad, la categoría ética de la elección había sido introducida como superación del “sí mismo defectivo”. Allí se decía que la desesperación era aniquilada a través del *proceso en el cual el yo asumía infinitamente su yo real con todas sus dificultades y ventajas*.⁴³

Si el análisis de la desesperación desafío concluyese aquí no habría manera de defender el carácter derivado del yo en los términos en que nuestro autor lo entiende puesto que la “evidencia psicológica” que debía ser explicada únicamente a través de la hipótesis de un yo que ha sido puesto por otro podría ser clarificada sin recurrir a dicha hipótesis. Bastaría, por ejemplo, con insistir en los condicionamientos fácticos de la existencia y la libertad humanas.⁴⁴ Sin embargo, el texto presenta una última forma de la desesperación-desafío que coloca bajo una nueva perspectiva todas las demás modalidades de la desesperación. Se trata de una transformación, por acentuación, del desafío en rebelión.⁴⁵ El “yo infinito” que *experimenta* consigo mismo tropieza con un límite infranqueable; en otras palabras, hace la experiencia de su impotencia radical para producir a partir de su propia voluntad un “yo concreto”. Ese “daño fundamental” de su ser *le es tan esencial que no puede hacer abstracción del mismo*.⁴⁶ Al margen de un movimiento que lo libere de la desesperación,

llegado a este punto, al yo le quedan dos alternativas: 1) *querer deshacerse de su propio yo*, o sea, recaer en la debilidad del “no querer ser sí mismo” o 2) “querer ser sí mismo”. Pero, ¿en qué se diferencia esta nueva afirmación rebelde de la anterior afirmación desafiante? El yo desafiante se afirmaba a sí mismo con el firme propósito de alcanzar lo que él consideraba, aunque equivocado, una nueva y más completa expresión de su yo. El yo desafiante obraba “con un afán autodivinizador –lo que equivaldría a querer ser sí mismo de una manera ciertamente engañosa, pero al fin de cuentas buscando en cierto sentido la propia perfección–”.⁴⁷ El yo rebelde, por el contrario, se desentiende de cualquier proyecto de perfeccionamiento de sí y se afirma tal cual es, aferrándose, de ese modo, a su imperfección. La identificación del yo rebelde con la falla estructural de su propio ser le reporta al desesperado una suerte de *consuelo psicológico*. Paradójicamente, el yo rebelde encuentra un *sentido* para su existencia en la conservación intacta de esa misma existencia caracterizada por la imperfección:

Supongamos que un autor cometiera una errata y que ésta llegara a tener conciencia de que era una errata... La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desaffo: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como *un testigo de cargo contra ti, como un testigo febaciente de que eres un autor mediocre!*⁴⁸

El danés define esta última figura de la conciencia desesperada en los términos de una rebelión deliberada del yo “contra” el Poder que lo ha creado.⁴⁹ Con esta descripción del yo rebelde, no se hace otra cosa más que *adelantar el comienzo* de la sección teológica de *La enfermedad mortal* al introducir subrepticamente en el análisis de la desesperación la categoría central del cristianismo: el “delante de Dios”.⁵⁰ Todo esto nos revela como artificial e ilusoria aquella distinción a partir de la cual Kierkegaard explica el contenido de la primera y segunda parte de *La enfermedad mortal*: “Ese crecimiento gradual de la conciencia, se movía dentro de la categoría del yo humano... Ahora ese yo ha dejado de ser

simplemente un yo humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar –con la esperanza de que no se me comprenda mal– el yo teológico”.⁵¹ Debe decirse, más bien, que desde el comienzo del libro estamos en presencia de un “yo teológico” en la medida en que el análisis de la desesperación se realiza a partir de la perspectiva de la última modalidad de la misma. Al mismo tiempo, el danés *adelanta* la identificación entre desesperación y pecado que inaugura la segunda parte de su libro: “Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo”.⁵² Resulta claro que la categoría del “ante de Dios” es la que re-califica como pecado todas las modalidades de la desesperación. Es, precisamente, a partir de esta concepción que Kierkegaard puede afirmar “no existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío”.⁵³ Obviamente que así como existen grados en la conciencia de la desesperación existen grados en la conciencia del pecado. Pero, al introducir la categoría de pecado en su análisis antropológico del yo introduce el concepto de una voluntad corrupta e impotente a partir de la cual se puede explicar porque cuando el ser humano

pretende con todas sus fuerzas, por sí mismo y nada más que por sí mismo, eliminar la desesperación, no podrá por menos de verificar que a pesar de todo permanece en la misma y que lo único que logra con su enorme esfuerzo supuesto no es otra cosa que irse hundiendo más profundamente en una todavía más profunda desesperación.⁵⁴

Kierkegaard *crea probar* la estructura del yo presentada al inicio del libro ofreciendo la descripción de la desesperación-rebelión, es decir, la desesperación de un yo *puesto por* Dios. Sin embargo, su expectativa en este punto es exagerada; puesto que para explicar la existencia de la desesperación-rebelión no es necesario que el yo sea efectivamente una realidad establecida por un tercero; alcanza con que el yo *se conciba a sí mismo* como una realidad establecida por un tercero. La desesperación-rebelión, en la medida en que depende de un supuesto dogmático, no

prueba filosóficamente ninguna estructura del yo humano, solamente da testimonio de una “auto-comprensión psicológica”. En el plano estrictamente filosófico la argumentación del danés estaría *viciada de circularidad*. Kierkegaard había dicho que el yo humano era un yo derivado porque podía desesperar “queriendo ser sí mismo”; ahora nos dice que puede desesperar “queriendo ser sí mismo” porque es un yo derivado. Una auto-comprensión psicológica por más vívida y real que sea no prueba nada más allá del plano subjetivo. Esto, sin embargo, revela un aspecto crucial de cierto tipo de subjetividad: tal vez, el hombre rebelde está equivocado cuando cree que aquello a lo cual se opone es *de hecho* Dios, pero no está ni puede estar equivocado cuando cree que aquello a lo cual se opone es *para él* Dios.⁵⁵ La teoría de la subjetividad humana ofrecida en *La enfermedad mortal* no puede contar como una descripción estrictamente filosófica de la estructura ontológica del “yo humano”; sin embargo, sí nos ofrece una descripción filosófica del modo en que un cristianismo, atento a las exigencias de la filosofía, debería concebir y experimentar la estructura ontológica del yo humano tras la crítica feuerbachiana de la religión.⁵⁶

Apéndice: la captación de la desesperación

Quisiera señalar, a modo de apéndice conclusivo, una nueva dificultad en la argumentación del danés. Habíamos mencionado que la comprobación de la estructura ontológica del yo humano con la cual se iniciaba la obra dependía de la corroboración de una “evidencia psicológica”: la existencia fáctica de la desesperación-rebelión.

Kierkegaard afirma que lo que más impresiona de la desesperación es su invisibilidad: “No sólo que el que la padece puede desear ocultarla y lo consiga, sino que pueda darse en un hombre de tal manera que nadie, absolutamente nadie lo descubra..., es más, que de tal manera puede ocultarse en el interior de un hombre, que ni siquiera él mismo lo

sepa”.⁵⁷ La invisibilidad de la desesperación es directamente proporcional con la agudeza del fenómeno. Así,

las formas inferiores de la desesperación, en las que propiamente no había ninguna interioridad —o en todo caso una interioridad tan pobre que no había nada que decir acerca de la misma— tenían que ser expuestas hablando algo del atuendo exterior de semejantes desesperados. Pero cuanto más se espiritualice la desesperación y cuanto más se convierta la interioridad en todo un mundo para sí dentro del hermetismo, tanto más indiferentes serán también todos los signos exteriores bajo los cuales se oculta la desesperación.⁵⁸

Esta escala ascendente alcanza su grado máximo con la desesperación-rebelión: “¿Cuál es en este caso el atuendo exterior correspondiente? Pues muy sencillo, que no hay nada externo que le ‘corresponda’, puesto que una correspondencia exterior respecto del hermetismo sería una flagrante contradicción... Por eso todo signo exterior es aquí completamente indiferente”.⁵⁹

De ello se sigue que la desesperación-rebelión sólo puede ser captada por el individuo que la padece. Esto implica un grado de claridad del yo con respecto a sí mismo que parecería ser incompatible con el estado de desesperación: “Cabría preguntarse —escribe Kierkegaard—: ¿no debiera esa lucidez de conocimiento, y de conocimiento propio, arrancarlo a uno de las oscuras garras de la desesperación? ¿No debiera llenarlo de pavor para consigo mismo, de suerte que cesara de estar desesperado?”.⁶⁰ Sin embargo, el desesperado puede “ser lúcido” con respecto a sí mismo y, aún así, continuar desesperado. La explicación a esta situación la ofrece Kierkegaard contraponiendo la concepción cristiana del pecado a la concepción socrática del pecado. El mal no tiene como origen un error intelectual sino una obstinación de la voluntad, por lo cual se puede conocer el bien y, de todos modos, *hacer el mal*. Ahora bien, parecería ser que dada una transparencia absoluta del yo con respecto a sí mismo sólo es posible permanecer desesperado si también se da una obstinación absoluta: “La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas;

en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante y por eso su desesperación es la más absoluta de todas. Este es el grado máximo de la desesperación”.⁶¹ En todo caso, para poder percibir e identificar correctamente como tal⁶² la desesperación-rebelión es necesario presuponer aquello que esta desesperación debía demostrar, a saber, el carácter derivado del yo.

Notas

¹ Blumenberg H., *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 178.

² Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), Copenhague, Gad, 1997-2009. Ofrecemos entre corchetes la paginación correspondiente de las siguientes traducciones al castellano: *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007 [EE]; *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984 [EM]; *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984 [CA].

³ Las siguientes palabras del teólogo contemporáneo Wolfhart Pannenberg se aplican con toda justeza a la tesis kierkegaardiana: “la labor creadora y conservadora de Dios debe ser pensada de modo tal que tenga precisamente como fin la autonomía de la criatura, autonomía que se expresa en la autorreferencia no sólo teórica, sino también práctica, en las condiciones de su propia existencia y en su continuación” (Pannenberg W., *Metafísica e idea de Dios*, trad. Abella, Madrid, Caparrós Editores, 1999, p. 57).

⁴ SKS 4, 382 [CA: 107-108].

⁵ Un par de años antes de la aparición de *La enfermedad mortal* nuestro autor denunciaba a la “época presente” como un momento histórico signado por una radical despersonalización del hombre.

⁶ Habermas, siguiendo el análisis de Theunissen, indica que Kierkegaard define la existencia auténtica a través de un discurso que se asemeja al proceder de la teología negativa, a saber, la *salud* es definida como superación de la *enfermedad*: “En cuanto lo-que-no-debe-ser por antonomasia, la desesperación deja ver también algo sobre su malogrado contrario: el ‘ser-uno-mismo’ logrado. Por eso, la abundancia de los fenómenos de desesperación puede servir como material de partida sobre el que Kierkegaard apoye su análisis bajo el punto de vista de una afección del sí-mismo [*Selbst*], incluso antes

de que él dispusiera de un concepto normativo del sí-mismo” (Habermas J., “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen” en *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, trad. Mendieta, Madrid, Trotta, 2001, p. 150).

⁷ Cfr. SKS 11, 129 [EM: 35].

⁸ “Del mismo modo que los médicos dicen que probablemente no hay ningún hombre que esté del todo sano, así también podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado... Y en todo caso, nadie puede vivir, ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado; ni tampoco se librarán nadie de serlo, aunque viva dentro de la cristiandad, si no es un cristiano auténtico, pues quien no lo sea íntegramente, siempre tendrá algo de desesperado” (SKS 11, 138 [EM: 49]).

⁹ Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 52.

¹⁰ “Cada uno de los instantes reales de la desesperación tiene que ser referido a la posibilidad de la misma, y del hombre desesperado se puede afirmar que en cada uno de los momentos de su desesperación duradera, la está atrapando” (SKS 11, 132 [EM: 41]).

¹¹ SKS 11, 130 [EM: 37]. Siguiendo la sugerencia de Darío González preferimos el término “transparente” al término “lúcida” como traducción del término danés *gjennemsigtigt* (Cfr. González D., “Estudio Introductorio” en Kierkegaard S., *Kierkegaard*, trad. Rivero, Madrid, Gredos, 2010, p. LXIX).

¹² SKS 11, 129 [EM: 35].

¹³ SKS 11, 130 [EM: 36].

¹⁴ Fichte rechaza las objeciones planteadas al modelo reflexivo a partir de su teoría de la autointuición intelectual: el yo se hace presente a sí mismo como voluntad espontánea. El Schelling del *Sistema del idealismo trascendental* entiende la autoconciencia en los términos de una intuición estética autocreadora. Hegel, por último, plantea la autoconciencia como el resultado de una experiencia por la cual el yo se recupera a sí mismo a partir de lo otro. En los tres casos la relación autorreferencial rebasa el modelo estático sujeto/objeto *dinamizando y enriqueciendo su contenido* (Cfr. Düsing K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa” en *Azafes. Revista de filosofía*, trad. Hernández Marcos, Núm. 4, (2002), ISSN: 0213-3563, pp. 97-121).

¹⁵ Cfr. Kangas D., “J. G. Fichte: From Trascendental Ego to Existence” en Stewart J. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 6: Kierkegaard and his German contemporaries. Tome I: Philosophy*, Great Britain, Ashgate Publishing Limited, 2007, p. 78.

¹⁶ “El individuo ético se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según su necesidad; es un

recapitular sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tomé el cuidado de utilizar la expresión ‘elegirse a sí mismo’ en lugar de ‘conocerse a sí mismo’” (SKS 3: 246 / EE: 232) y “Esta conciencia del yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se entendió a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad” (SKS 4: 443 / CA: 178).

¹⁷ SKS 11, 145 [EM: 57].

¹⁸ En *Las obras del amor* este fenómeno se transformará en la base de la tarea ética cristiana: *tú debes amar al prójimo*.

¹⁹ Sobre esta cuestión puede consultarse un trabajo de nuestra autoría en el cual confrontamos con posibles objeciones a esta afirmación a través de un análisis de *Las obras del amor*: Rodríguez P., “La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Núms. 23-24, (Junio 2013), pp. 223-243. También puede consultarse: Evans Ch., “Who is the Other in *The Sickness unto Death*? God and Human Relations in the constitution of the self”, *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Texas, Baylor University Press, 2006, pp. 263-275.

²⁰ John Glenn afirma que “La definición del yo no es solo crucial para comprender los demás conceptos de *La enfermedad mortal*, también es la clave de la estructura completa de la obra” (Glenn J., “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work” en Perkins R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death. Volume 19*, USA, Mercer University Press, 1987, p. 6). A las tres dimensiones de la definición del yo, *a*) el yo como síntesis, *b*) el yo como síntesis auto-consciente y *c*) el yo como referido a un otro, le corresponde un tratamiento específico de la desesperación: *a*) “La desesperación considerada no precisamente en cuanto se reflexiona sobre el hecho de si es o no consciente, sino solo reflexionando sobre los momentos que constituyen la síntesis”, *b*) “La desesperación considerada bajo la categoría de la conciencia” y *c*) “La desesperación es el pecado”.

²¹ SKS 11, 130 [EM: 36] (el resaltado es nuestro).

²² La respuesta a esta cuestión implica, como ciertos comentaristas advierten, una argumentación antropológica a favor de la existencia de Dios. Theunissen detecta con claridad esta cuestión (Cfr. Theunissen M., *Kierkegaard’s concept of despair*, trad. Harshaw & Illbruck, New Jersey, Princenton University Press, 2005, p. 11). Para un análisis de esta cuestión puede consultarse Schutz H., “A Phenomenological Proof? The challenge of arguing for God in Kierkegaard’s pseudonymous authorship” en Hanson J. (ed.), *Kierkegaard as phenomenologist. An experiment*, Illinois, Northwestern University Press, 2010, pp. 101-127.

²³ SKS 11, 130 [EM: 36].

²⁴ Demetrio Rivero tradujo el título del libro al castellano como *La enfermedad mortal*. Sin embargo, esta expresión no es del todo satisfactoria y no recoge el matiz de movimiento presente en el texto danés que sí asimilan las traducciones al alemán “*Die Krankheit zum Tode*” y al inglés “*The Sickness unto Death*”. La frase danesa podría traducirse como “enfermedad para la muerte”; no obstante, esta traducción resultaría, entre nosotros, demasiado cargada de resonancias heideggerianas (“ser-para-la-muerte” o “*Sein zum Tode*”). Otras variantes podrían ser “enfermedad hacia la muerte” o “enfermedad hasta la muerte”; en todo caso debe tenerse siempre en claro que la desesperación es una enfermedad que no tiene como desenlace la muerte.

²⁵ SKS 11, 134 [EM: 44].

²⁶ SKS 11, 136 [EM: 46].

²⁷ SKS 11, 175 [EM: 98].

²⁸ Cfr. SKS 11, 136 [EM: 46].

²⁹ Cfr. SKS 11, 130 [EM: 36].

³⁰ Cfr. SKS 11, 176 [EM: 99].

³¹ Cfr. Hannay A., “Basic Despair in *The Sickness unto Death*” en Cappelørn & Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1996, p. 16.

³² SKS 11, 136 [EM: 46] (el resaltado es nuestro).

³³ “El yo que aquél desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es...” (SKS 11, 136 [EM: 46]). Esta nueva y más específica formulación permite la reducción del desafío a la debilidad puesto que decir que queremos ser lo que no somos equivale a decir que no queremos ser lo que somos (Cfr. Theunissen M., *op. cit.*, p. 13 y cfr. Hannay A., *op. cit.*, p. 25).

³⁴ SKS 11, 182 [EM: 106 -107].

³⁵ Cfr. SKS 11, 182 [EM: 107].

³⁶ SKS 11, 182 [EM: 107].

³⁷ SKS 11, 182 [EM: 107] (el resaltado es del original).

³⁸ “Podría decirse que en el interior del yo de Kierkegaard hay algo así como un retraso temporal, un quiebre en la presencia, que no puede ser concebido en conformidad con el *Thathandlung* de Fichte o la intuición intelectual. El ego de Fichte coincide absolutamente consigo mismo; constituye el fundamento incondicional de toda la realidad. El yo de Kierkegaard queda por detrás de sí desde el comienzo” (Kangas D., *op. cit.*, p. 86 [la traducción es nuestra]).

³⁹ “La forma negativa del yo ejercita tanto el poder que desliga como el poder que ata; y por esta razón puede en todo momento y de la manera más arbitraria volver a empezar de nuevo, al mismo tiempo que por mucho que se persiga una idea siempre quedará la acción correspondiente encerrada dentro de una hipótesis” (SKS 11, 183 [EM: 108]).

⁴⁰ “El yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo, con el único propósito de prestar a todas sus empresas un interés y significados infinitos” (SKS 11, 183 [EM: 108]).

⁴¹ SKS 11, 183 [EM: 108].

⁴² SKS 3, 207 [EE: 196]. Como explica Habermas en referencia a estas dos obras (*O lo uno o lo otro* y *La enfermedad mortal*), en la filosofía de Kierkegaard la auto-posición fichteana queda completamente modificada: “El acto de posición de sí mismo ha de hacerse recaer ahora sobre un individuo envuelto en la historia; el ‘sí mismo’ situado, devenido histórico, tiene en cierto modo que recogerse de la facticidad de una configuración biográfica de carácter cuasinatural y elevarla a sí mismo o convertirla en él mismo” (Habermas J., *Pensamiento postmetafísico*, trad. Redondo, Taurus, México, 1990, p. 203).

⁴³ Cfr. SKS 11, 170 [EM: 91].

⁴⁴ Este es, por otra parte, el camino que elige Theunissen cuando afirma que el sí mismo verdadero que no queremos ser es la *facticidad* en la cual nos encontramos siendo (Cfr. Theunissen M., *op. cit.*, p. 6). Vermal sintetiza con las siguientes palabras el descubrimiento de Kierkegaard: “El sí mismo no es necesidad, no está determinado inmediatamente sino que es libertad, pero esa libertad le viene dada necesariamente, no es algo que está a su vez en condiciones de producir. La omnipotencia del yo productor que no podía comprenderse a sí mismo deja lugar a la impotencia de un sí mismo que precisamente por iluminarse en su interior como libertad se reconoce puesto por un poder ajeno” (Vermal J., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard” en *Taula. Quaderns de Pensament*, Núms. 7-8, (1987), p. 210).

⁴⁵ Tomo esta distinción terminológica de Theunissen (Cfr. Theunissen M., *op. cit.*, p. 13).

⁴⁶ Cfr. SKS 11, 184 [EM: 110].

⁴⁷ SKS 11, 187 [EM: 113].

⁴⁸ SKS 11, 187 [EM: 114] (el resaltado es nuestro). Esta figura de la conciencia desdichada propuesta con Kierkegaard funciona como una suerte de *inversión desveladora* del carácter teológico de lo que Odo Marquard denomina “ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*” y que constituye el secreto oculto de la filosofía de la historia moderna (Cfr. Marquard O., *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 59-73). A diferencia de las teodiceas seculares, que responsabilizaban al hombre del mal en el mundo para salvaguardar la bondad divina; el yo rebelde le imputa a Dios el mal del mundo.

⁴⁹ En último término, este “querer ser sí mismo” es, en rigor de verdad, una forma de relación negativa del yo con el otro que lo fundamenta: “Por eso, tampoco quiere simplemente por obstinación soltar su propio yo del Poder que lo fundamenta, sino que haciendo hincapié en la obstinación quiere imponérsele, desafiándolo y *permaneciendo vinculado* a Él en fuerza de malicia” (SKS 11, 187 [EM: 113]).

⁵⁰ Cfr. SKS 11, 196-197 [EM: 126].

⁵¹ SKS 11, 193 [EM: 121].

⁵² SKS 11, 191 [EM: 117].

⁵³ SKS 11, 164 [EM: 84].

⁵⁴ SKS 11, 130 [EM: 36].

⁵⁵ Cfr. Schutz H., *op. cit.*, p. 117.

⁵⁶ *La enfermedad mortal* de Kierkegaard reactualiza desde un punto de vista existencial el tema de la tercera *Meditación* cartesiana. Dios, para Kierkegaard, *no debe ser considerado como algo exterior* a la subjetividad humana (Cfr. SKS 11, 194 [EM: 123].), sino como uno de sus elementos constitutivos. La relación entre la idea del yo y la idea de Dios es esencial: “cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene, tanto mayor será el yo que se posea; y viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga” (SKS 11, 194 [EM: 123]).

⁵⁷ SKS 11, 143 [EM: 55].

⁵⁸ SKS 11, 186 [EM: 112].

⁵⁹ SKS 11, 186 [EM: 112].

⁶⁰ SKS 11, 162 [EM: 82].

⁶¹ SKS 11, 157 [EM: 75].

⁶² “Porque muy bien puede suceder que tal sujeto, conforme a la idea que se ha formado, tenga derecho a llamarse un desesperado y que incluso tenga razón cuando afirma que está desesperado, pero con esto no queda dicho que posea la verdadera idea de la desesperación” (SKS 11, 162 [EM: 81]).

Bibliografía

BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008.

DÜSSING, K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa” en *Azafea. Revista de filosofía*, trad. Hernández Marcos, Núm. 4, (2002)

EVANS, Ch., “Who is the Other in *The Sickness unto Death?* God and Human Relations in the constitution of the self”, *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Texas, Baylor University Press, 2006

GLENN, J., “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work” en Perkins R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death. Volume 19*, USA, Mercer University Press, 1987.

GONZÁLEZ, D., “Estudio Introductorio” en Kierkegaard S., *Kierkegaard*, trad. Rivero, Madrid, Gredos, 2010.

HABERMAS, J., “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen” en *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, trad. Mendieta, Madrid, Trotta, 2001.

—————, *Pensamiento postmetafísico*, trad. Redondo, Taurus, México, 1990.

HANNAY, A., “Basic Despair in *The Sickness unto Death*” en Cappelørn & Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1996.

KANGAS, D., “J. G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence” en Stewart J. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 6: Kierkegaard and his German contemporaries. Tome I: Philosophy*, Great Britain, Ashgate Publishing Limited, 2007.

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

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

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

—————, *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*, Copenhagen, Gad, 1997-2009.

MARQUARD, O., *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007.

PANNENBERG, W., *Metafísica e idea de Dios*, trad. Abella, Madrid, Caparrós Editores, 1999.

RODRÍGUEZ, P., “La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Núms. 23-24, (Junio 2013).

SCHUTZ, H., “A Phenomenological Proof? The challenge of arguing for God in Kierkegaard’s pseudonymous autorship” en Hanson J. (ed.), *Kierkegaard as phenomenologist. An experiment*, Illinois, Northwestern University Press, 2010.

THEUNISSEN, M., *Kierkegaard’s concept of despair*, trad. Harshaw & Illbruck, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

VERMAL, J., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard” en *Taula. Quaderns de Pensament*, Núms. 7-8, (1987).



Recepción: 15 de octubre de 2013

Aceptación: 11 de febrero de 2014