



MAGÍSTER EN FILOSOFÍA POLÍTICA Y ÉTICA

Más allá de la angustia y la desesperación.

Consideraciones éticas a la luz del pensamiento de Sören Kierkegaard.

Autor: Félix Levin Alvial

Profesor guía: Alejandro Valenzuela Aldridge

Índice

<i>Agradecimientos.</i>	3
<i>Abstract.</i>	4
<i>Introducción.</i>	5
<i>Sören Kierkegaard.</i>	8
<i>Una existencia movilizada por la angustia y la desesperación.....</i>	8
<i>La angustia.....</i>	16
<i>La desesperación</i>	24
<i>La angustia y la desesperación categorías esenciales de la vida ética.....</i>	31
<i>Conclusión.....</i>	¡Error! Marcador no definido.
<i>Bibliografía.....</i>	50

Agradecimientos.

A Claudia y Rolando quienes me prepararon ayudándome a elaborar mis angustias para despertar en cuerpo, alma y espíritu.

A mis alumnos y seminaristas que me motivan a continuar cultivando el amor por la sabiduría y la sabiduría del amor.

Al Señor que me sonó en la posibilidad de ahondar en el mar del existir.

Abstract.

El siguiente proyecto de trabajo de tesina pretende explorar, a través del concepto de angustia y su relación con la desesperación, la dimensión ética del pensamiento existencial de Søren Kierkegaard (1813-1855). La elaboración de estos dos conceptos nos permite comprender la ética del pensamiento de su obra para el abordaje del desarrollo de una vida única, concreta, consciente y libre para el existente. Para confirmarla se analizaron dos obras del autor del autor: “El concepto de angustia” publicado en 1844, y “El tratado de la desesperación” en 1849. La centralidad de estas obras no obsta del recurso de otros textos del mismo autor con el fin de iluminar la tesis central de este estudio. Desde estos textos se realizó un vínculo entre la comprensión de la dimensión ética del autor y la emergencia de la angustia y la desesperación. Por medio de este trayecto se buscó explicitar que la vida ética del ser humano es una tarea personal que es habilitada por la angustia existencial, ya que permite la relación del hombre consigo mismo en cuanto expresión de máxima libertad.

Palabras Claves: Angustia – Desesperación – Existencia – Existencialización – Ética

Introducción.

La presente investigación busca indagar sobre el concepto de angustia y su relación con la desesperación al interior de la comprensión ética, según la obra de Søren Kierkegaard (1813-1855). Mi interés particular por este autor surge a partir de su relación crítica con la modernidad, ya que ve en ella un proceso que, más que proporcionarle desarrollo al ser humano, lo expulsa fuera de sí, separándolo específicamente de lo más propio, a saber: su existencia

A partir del diálogo establecido con otros pensadores modernos -entre los cuales destaca Hegel-, se ha buscado entender la centralidad del concepto de “angustia” en su desarrollo y cómo es necesaria para entender la emergencia de la “desesperación” en su obra, en la búsqueda del existente sobre sí mismo y su construcción con relación a los otros.

Planteamiento del Problema:

De esta manera, nos preguntarnos ¿La relación del concepto de angustia y la desesperación en Søren Kierkegaard es la base para pensar el desarrollo de la dimensión ética del ser humano?

Por medio de esta pregunta se busca dar cuenta de que el concepto de angustia en conexión con la desesperación ocupa un lugar sustantivo en la reflexión sobre la existencia que realiza el autor, ya que ubica al ser humano frente a su propia realidad inacabada, que requiere concreción en medio de un contexto que favorece vidas construidas sobre la exterioridad (Carlisle, 2021, p. 13). Se trata, por tanto, de una relación de corte originario, ya que hace posible la irrupción de la singularidad y con ello la aparición de la propia libertad en términos genuinos y existenciales (Vardy, 1996).

Todo este desarrollo ético corresponde a una intuición exclusivamente personal del autor; en ella se plasma su originalidad al momento de cuestionar su propia existencia y su despliegue de realización en el mundo (Muñoz, 2010).

Hipótesis:

Para llevar a cabo esta recuperación de la vida singular y concreta, se vuelve indispensable integrar el fenómeno existencial y psicológico de la angustia y desesperación, en el marco ético, para el despliegue y desarrollo de una vida única, concreta, consciente y libre.

Esta hipótesis, a su vez, se subdivide en los siguientes puntos: 1) el rendimiento ético y existencial que la angustia y la desesperación otorga como fenómeno que atañe al plano singular de la vida humana; 2) La angustia y la desesperación, al acontecer en la intimidad misma del sujeto, inaugura la posibilidad ética de una conciencia viva de existencia y carácter concreto; 3) A partir del enfrentamiento del existente con la propia angustia, dentro de la desesperación acontece la emergencia del yo capaz de concretar la existencia de manera singular y ética; 4) De esta manera, durante la obra de Kierkegaard se observa, por parte de los seres humanos, una falta de elaboración sustancial hacia el fenómeno de la angustia y desesperación; 5) Estos entrecruzamientos teóricos, a la luz de un ser humano actual, nos habilitan para comprender la ética del pensamiento en la obra de Kierkegaard; 6) Por lo tanto, la recuperación del concepto de angustia y su relación con la desesperación será el eje a partir del cual organizaré mi interpretación de la ética del filósofo danés y el diálogo con los comentaristas contemporáneos de su obra.

Objetivo General:

Describir la íntima relación entre la dimensión ética del ser humano y la conexión entre el concepto de angustia y desesperación formulado en el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Objetivos Específicos:

1. Plantear la situación problemática del ser humano en la modernidad, marcada por el desarrollo y progreso, que ha dejado en la marginalidad la realidad humana singular y su construcción.
2. Relacionar la experiencia de la nada y la respuesta subjetiva singular ante ella.
3. Describir y caracterizar la libertad y la emergencia del yo en el desarrollo ético de los seres humanos.
4. Analizar el concepto de angustia y desesperación desde la obra del autor.
5. Describir el vínculo existente entre angustia y desesperación desde la obra del autor.
6. Indagar la comprensión de la dimensión ética del autor y su repercusión en el existente singular concreto.

A fin de aproximarnos a estas temáticas es que esbozamos en el primer capítulo la vida de Sören Kierkegaard y su relación con el surgimiento de la angustia y la desesperación. En el segundo capítulo se propone un abordaje detallado del concepto de angustia, siendo éste articulado, posteriormente, en el capítulo tres, con el surgimiento de la desesperación.

Por último, en el capítulo cuatro se ha planteado la relación existente entre angustia y desesperación como categorías esenciales de la vida ética, generando una articulación y análisis profundo para entender, desde la ética, la importancia de estos dos conceptos en el desarrollo del existente y la construcción del sí mismo.

Estos dos conceptos, la angustia y la desesperación, se encuentran en una curiosa sincronía con el autor de la presente tesis, ya que el nombre del secretario de Kierkegaard durante el periodo (1844-1849) en que éste se ocupó de estos conceptos es, sorprendentemente, Israel Levin. Se encuentra el vínculo entre el apellido de aquel secretario y el actual escritor y estudiante de la obra del maestro Kierkegaard generando una inmersión singular en tanto tiempo y espacio en su obra. Hacer actual sus desarrollos, observarlos a la luz de la modernidad tardía y articularlos con la búsqueda del ser humano —que siempre será, al fin de cuentas, la búsqueda del sí mismo— Es una tarea crucial hoy para buscar una vida vivida con pasión y autenticidad.

Sören Kierkegaard.

Una existencia movilizada por la angustia y la desesperación

“Algún día, no sólo mis escritos, sino mi vida y todo el complicado secreto de su mecanismo será estudiado con minuciosidad”

(Kierkegaard, 1995)

El objetivo de este primer capítulo es doble. Por una parte, se busca introducir la figura de Sören Kierkegaard como un filósofo que, desde la experiencia ética reaccionó y pensó el desarrollo de la modernidad filosófica. Y por otro, exhibir la unidad existente entre la originalidad de su pensamiento y su propia singularidad existencial marcada por la angustia y la desesperación.

La biografía de Sören Kierkegaard permite comprender mejor su intrincada fisonomía psicológica que desde los primeros años de vida adquiere un tono particular, único, distinto a la mayoría de sus pares.

Nació en Dinamarca, un 5 de mayo de 1813, en el centro de Copenhague en el Mercado Nuevo (Nytov). Murió a los 42 años en 1855 después de desmayarse en la calle por extenuación (Theunissen, 2005). Fue el hijo menor de una familia conformada por su padre, de profesión comerciante, quien contrajo un segundo matrimonio con una trabajadora de su hogar, con la cual tuvo 7 hijos. Sören era el menor.

“Kierkegaard se llama a sí mismo ‘hijo de la vejez’ en un sentido espiritual y henchido de tristeza” (Bonifaci, 1963, p. 47). Su padre contaba con 57 años y su madre con 45; ninguno de ellos se encontraba en las mejores condiciones para darle a un hijo el vigor propio de la juventud necesario para la crianza. De su padre, Mikël Pedersen Kierkegaard, severamente pietista, heredó un temperamento caracterizado por la carga afectiva de la angustia. Este rasgo característico sobre su psicología y personalidad, pueden ser puestas en “primera escena” en este capítulo, porque es el mismo Kierkegaard quien escribe sobre estas vivencias personales en su *Diario íntimo*.

En las anotaciones del sábado 26 de agosto de 1848, el filósofo danés escribe en su diario personal,

¡Cuan terrible es para mí pensar, así sea por un solo momento, en los tenebrosos entretelones de mi vida desde los primeros años! ¡La angustia con que mi padre llenó mi alma, su tremenda melancolía, todas esas cosas que no puedo ni si quiera escribir!
(Kierkegaard, 1955, p. 252)

Se puede apreciar rápidamente la importancia que tuvo la figura paterna en el temple anímico de su hijo. La experiencia del padre, como afirmará décadas más adelante el mismo S. Freud, marcó el talante afectivo con el cual Kierkegaard experimenta su propia existencia, particularmente el modo de vincularse consigo mismo, con los demás y con Dios.

En efecto, durante su juventud, Mikël Pedersen Kierkegaard, en un momento de aflicción económica, desafió a Dios y lo culpó de sus desdichas. Este acontecimiento de ruptura con Dios, cuestión sumamente compleja para la sociedad danesa del siglo XIX, llegó a un nivel mayor cuando su padre maldice al Dios cristiano transmitido por la iglesia protestante danesa.

Este acto contra Dios, a ojos de Mikël, se convierte en un nuevo comienzo en su vida como comerciante, ya que, esta acción contra Dios, experimenta una vida de buen pasar económico. Este hecho, que fue guardado en secreto por Mikël, será recibido por Søren, causándole una aflicción espiritual compleja de elaborar en su vida. En efecto, el conocimiento de este secreto deja una herida en Søren, que se expresa –en el plano religioso existencial– en una profunda experiencia de culpa. Esta culpa, que él entiende como un legado familiar, será asumida y encarnada –con un dramatismo y sufrimiento sin igual– por Kierkegaard por el resto de su vida. Por estos acontecimientos, la autocomprensión kierkegaardiana de su propia vida en términos histórico-personales, se encontró marcada radicalmente por el agravio de su padre contra Dios, y que él mismo señala como el origen de sus desdichas y dolores.

En su Diario, Kierkegaard nos ofrece una descripción sobre su comprensión de esta desobediencia religiosa paterna, a raíz de la longevidad e insanidad de su padre. Ésta fue interpretada por su hijo como una culpa, “una cruz funeraria”, una condena dada por Dios a su padre.

Tuvo lugar entonces el gran terremoto, la terrible sacudida que de improviso me impuso un nuevo principio de interpretación infalible de todos los fenómenos. Sospeché, entonces, que la avanzada edad de mi padre no era una bendición de Dios, sino una maldición, y que los eminentes dones de inteligencia de nuestra familia nos habían sido concedidos únicamente para extirparnos mutuamente los unos a los otros. Sentí entonces que el silencio de la muerte crecía en torno a mí: mi padre se me presentó como un condenado que sobrevivía a nosotros, como una cruz funeraria plantada sobre la tumba de todas las esperanzas. Alguna culpa debía pesar sobre la familia, un castigo de Dios se cernía sobre ella: tenía que desaparecer, extirpada por la omnipotencia divina, borrada como una tentativa frustrada. (Bonafici, 1963, p. 36)

Durante 1838, específicamente señalado en el diario personal de su hijo, en la noche del 8 de agosto fallece su padre. Este episodio, en palabras de Kierkegaard, es vivido en clave de reconciliación y de afecto filial aludiendo que fue “el último sacrificio de amor que haya hecho por mí, pues no me abandona con su muerte, sino que ‘ha muerto por mí’” (Kierkegaard, 1955, p. 63).

Su muerte, llevó a su hijo a pensar que se abre una posibilidad para liberarse de aquella carga negativa paterna, buscando hacer algo por sí mismo. No obstante, su primera reacción fue lanzarse al placer de los sentidos, y rebelarse ante su temperamento melancólico y triste, que lo mantenía encerrado en sí mismo (Bonifaci, 1963).

En este periodo de su vida, Søren, se presentó como un extravertido buscando algún punto de referencia en donde cimentar su existir. En cierto punto, experimentó una fuga a su temperamento, una huida a sí mismo bajo la forma de aventura; sin embargo, lo dejó sumido en la desesperación: “He sentido el poder casi irresistible con que, sucesivamente, un placer arrastra al otro, esa especie de entusiasmo pervertido, capaz de producir el hastío y desgarros subsiguientes” (Bonifaci, 1963, p. 62).

Otro acontecimiento importante es su relación amorosa con Regina Olsen¹, una joven danesa con la cual mantuvo un vínculo amoroso que no alcanzó a llegar a su realización total. En efecto, el temperamento de Søren, y su compleja forma de sentir y percibir el mundo de los afectos, lo

¹ Véase, Carlisle, 2021, pp. 39-55

llevaron a una situación de desesperación que, imposibilitaron desarrollar una relación amorosa que fuera conducente al matrimonio y, con ello, formar una familia. De hecho, la relación fue rota un año después de haberle pedido matrimonio a Regina.

A fin de no especular más sobre lo que de todas formas ha de llegar, sobre esto que, una vez llegado, me dará fuerzas a medida que éstas se requieran, aceptémoslo. Olvida ante todo a este que te escribe; perdona a un hombre el cual, aunque capaz de algo, sin embargo, no ha sido capaz de hacer feliz a una muchacha... En oriente remitir un cordón de seda significa la pena de muerte para el destinatario, remitir un anillo será sin duda aquí pena de muerte para aquel que lo envía. (Bonafici, 1963, p. 109)

Todos estos hechos, descritos hasta el momento, forman parte del contenido de su gran insatisfacción vital. No obstante, éstos fueron los mismos que lo condujeron al deseo de experimentar la plenitud, buscando darle posibilidades, siempre nuevas, cargadas de significado y a su modo de vivir la existencia. Como resultado, Søren descubrió en la reflexión filosófica y sus diversas expresiones, como la ética y la metafísica, una manera de comprenderse en honda autenticidad y unicidad.

Desde este punto, no resulta difícil entender que su temple anímico y la inquietud vital de Kierkegaard, hayan adquirido un rendimiento amplio y significativo en términos de elaboración filosófica existencial. Desde nuestra óptica, entendemos que la carga afectiva expresada en la angustia y desesperación, pertenecen a rasgos estructurales de su persona y, desde esta base anímica, el autor giró en dirección hacia su interior. En el cual, el pensamiento asistió al movimiento vital de su existir.

Søren Kierkegaard apareció en su juventud y adultez como un hombre de alta capacidad de introversión que se originó y tomó fuerza, en los requerimientos de atención propios de este *pathos*, provocados por la angustia y desesperación. En esta línea podemos afirmar, que es al interior de este padecimiento donde Søren incursionó en una posibilidad nueva, hasta el momento; la de habitarse como un ente individual, concreto, un sí mismo único e irrepetible en términos éticos. Es decir, a través de él se puede recuperar y aproximarse de un modo original a los aspectos subjetivos de la vida humana (Torralba, 2013).

En otras palabras, Søren, descubrió una polaridad inscrita en la realidad de la angustia y desesperación. Por una parte, se encontró desgarró y dolor. Por otra, se las puede considerar, contemporáneamente, como una solicitud de sentido que habilita para despertar, en cada uno de nosotros, el carácter sustancial de la construcción de una conciencia ética en medio de la realidad moderna que atomiza y hace vivir desde el exterior (Kierkegaard, 1955).

Es por esta razón que, la vida y reflexión de Kierkegaard da forma a un pensamiento existencial esencialmente ético. Para habitar la propia existencia se precisa, ante todo, de la relación con la propia realidad interna, consigo mismo como fundamento de cualquier dimensión ética del ser humano (Jolivet, 1946).

Para Kierkegaard, el problema de la vida no se resuelve en lo externo al sujeto, sino en la raíz misma de la inacabada existencia (Millas, 1956). Es decir, el ser humano tiene que hacerse a sí mismo eligiéndose. La vida es, por tanto, una búsqueda que se da en términos éticos, que dice relación con el modo en que el ser humano ha de habitarse a sí mismo, de lo que él es capaz de construir en sí como personalidad o carácter moral. (Theunissen, 2005.)

Otro aspecto que nos permite evidenciar la conexión estrecha entre lo vivido en primera persona y la obra de Kierkegaard es, la modalidad de su escritura.

La obra de Kierkegaard aparece primero y principalmente como un coloquio consigo mismo y como la expresión de un conflicto. Kierkegaard ha sido un problema a sus propios ojos. En su vida todo es misterio, ambiguo y dialéctico, calificativo, este último, que usa con frecuencia (Jolivet, 1946, p. 85).

En efecto, desde los escritos de Kierkegaard se puede apreciar una intuición existencial única. Para el pensador danés, escribir es liberación en cuanto éste dialoga y se predica a sí mismo. Es así como llega a la siguiente comprensión ética: existir es relación consigo mismo (Kierkegaard, 2008).

Todavía cabe señalar que desde esta óptica hay una temática que reafirma la idea planteada más arriba: los seudónimos ocupados por Kierkegaard. Estos como otros tantos medios tienen por finalidad poner directamente al lector delante de sí mismo. “Pongo a mis lectores en una situación tal que nada les sacará del embarazo sino el asimilársela ellos mismos, pues nadie madura su personalidad más que apropiándose ante todo lo verdadero sea quien fuere su

mensajero” (Jolivet, 1946, p. 78). Se da de esta manera porque es el mismo Søren quien en cada personaje se pone frente a sí mismo por medio de un diálogo de corte ficticio literario. Es una manera de experimentarse desde diferentes posiciones éticas de desarrollo humano a modo de liberación necesaria. “Los turbios pensamientos y las negras pasiones que todavía habitan en mí, dice, voy a ahuyentarlos en un escrito que se titulará: Consideraciones de un leproso sobre sí mismo” (Jolivet, 1946, p. 79).

Por lo que se refiere a la situación histórico-filosófica en la cual se enmarca este autor, acontece en un momento particular de la historia de occidente. Conoció un momento de madurez y optimismo del periodo moderno, marcado por el influjo decisivo de la razón que permeó diversos campos de la vida del ser humano, tales como: el filosófico, científico, social, político, económico e industrial, etc.

En este contexto, no obstante, un primer punto de referencia es su vínculo, en términos de crítica, con el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y del otro gran idealista de su época: Friedrich Schelling. Kierkegaard ve en el pensamiento del primero un sistema racional omniabarcante que termina por uniformar la realidad a partir del concepto de absoluto. Para Kierkegaard, el sistema hegeliano aborda la aprehensión de la realidad en términos de un idealismo absoluto, cuyo drama consiste en su concepto de libertad. De hecho, la pretensión absoluta del sistema hegeliano, a juicio de Kierkegaard, prescinde de los aspectos singulares, únicos y concretos de la existencia. En el caso de Hegel, “todo está en su filosofía tan bien ordenado, tan bien sistematizado, que en rigor no hay nada que cambiar, por lo menos desde el punto de vista de Hegel” (Carpio, 2021, p. 470). Y, páginas más adelante, especifica Carpio (2021) “todo es de índole relacional, ninguna realidad, ni ningún pensamiento poseen sentido - esto es, realidad y verdad- sino por su relación con otras realidades y pensamientos” (p. 474).

Por ello, para Kierkegaard, el sistema hegeliano abarca toda la realidad, pero no da cuenta de la especificidad del individuo, particularmente, su libertad.

Borbujo, Torralba, Zabalo (2014), explican sobre Schelling que, si bien, su presencia en la filosofía del filósofo danés es más de la que se cree, atendiendo al propio juicio de Kierkegaard, aquel autor fue, en los primeros años de la década del cuarenta del siglo XIX, un aliado contra Hegel; Schelling también tiene una fuerte raigambre sistemático absoluto y, por lo mismo, no

logra “(...) sustraerse de la idea de un sistema o filosofía del absoluto” (Borbujo, Torralba & Zabalo, 2014, p. 77).

En esta línea, Kierkegaard se entronca al grupo de críticos del idealismo absoluto de Hegel, como lo son L. Feuerbach y K. Marx, quienes reclaman a Hegel la primacía de la idea, en desmedro de la vida real y concreta de los seres humanos. En el caso de L. Feuerbach, en la filosofía del absoluto hegeliana late un mecanismo de proyección que termina por esconder la raíz antropológica de la teología. Y, para Marx y Engels, en la *Ideología alemana*, el pensar idealista es contrastado con la realidad histórico material. De allí que, en la famosa tesis contra Feuerbach, Marx extienda la crítica de Feuerbach hacia el mismo Hegel. Se trata, en definitiva, ya no solo de pensar el mundo. Por el contrario, de transformarlo.

En términos religiosos, la situación está marcada por la influencia de un protestantismo pietista en la Iglesia protestante danesa, cuyo rigorismo y poder estatal serán el flanco constante de la crítica de Søren.

Aquello deja en evidencia su inconformidad religiosa, como también su desencaje con la vivencia espiritual de su ambiente. La cuestión religiosa y/o teológica tiene una presencia destacada y muy marcada en el autor. Le llama la atención el carácter gratuito absolutamente irracional de la fe. La razón no lo es todo, posee sus límites, por lo tanto, una vida no puede ser fundamentada sólo en ella. Si bien, este punto no será desarrollado, *per se*, a lo largo de la tesis en extenso, es necesario, por lo menos, tenerlo a la vista y elaborarlo en función de la ética. Porque, cualquier tipo de reconstrucción o interpretación filosófica que se quiera hacer de la obra del autor, y que no remita al trasfondo religioso de Kierkegaard, termina por ofrecer una versión incompleta de su pensamiento. Sobre todo, porque los vínculos entre filosofía y teología, razón y fe se encuentran en su obra fuertemente entrelazados, formando una unidad de sentido difícil de soslayar. De hecho, se ha denominado una verdadera ontología del cristianismo, o una metafísica de cuño religioso la obra realizada por el autor. Los conceptos teológicos de culpa, pecado, gracia y salvación, como la presencia central de Jesucristo muestran una línea nuclear de su pensamiento.

Kierkegaard estudió teología protestante, recibió una formación de ministro cristiano. Al igual que otros filósofos modernos anteriores, la influencia de la *theologia crucis* de Lutero es crucial para entender su pensamiento. En otros términos, la posición del autor tiene una ambivalencia

que oscila entre dos polos, el primero, la crítica mordaz y furibunda a la fe institucionalizada y representada, para él, en la Iglesia de Dinamarca y; el segundo, en una penetración en la esencia existencial del cristianismo, cuya figura principal, Cristo, ocupa gran parte de sus obras. Y, en concreto, la Biblia fue una de las fuentes centrales para su reflexión sobre la existencia y su proyección ética.

De esta forma, la situación interpretativa del autor, es decir, su contexto histórico y sus influencias, nos indicaron, una primera figura sobre el sentido y alcance que poseen sus escritos y, al mismo tiempo, constituye la base para realizar nuestro trabajo de tesis.

Es entonces, “en la filosofía de la pura idealidad, donde no se habla para nada del hombre real e individual” (Kierkegaard, 2008, p. 122). El hombre moderno ha construido un mundo en donde él mismo no puede habitar plenamente, experimentándose como un ser que es vivido por un sistema o idea, por un lado; y por otro, por la certeza externa que otorga la objetividad científica (Collete, 2005). Ante ello, busca construir un puente entre vida y filosofía. De ahí la importancia de cohesión de su vida con su obra. Como el pensador danés buscó habitar la propia existencia, lo que indagó se encontró en una dirección distinta al desarrollo de la modernidad la que caracteriza como una fuerza desapasionada (Kierkegaard, 2001). En palabras de Søren,

La filosofía debe proporcionarme una verdad con la que pueda estar en comunión mi ser individual; que comprender esta verdad debe conducir a obrar; que no sería suficiente saber la verdad, sino ante todo importa estar en la verdad. No hay verdad para el individuo sino en cuanto él mismo la produce obrando (Jolivet, 1946, p. 70).

En conclusión, en la vida de Søren Kierkegaard queda de manifiesto que su singularidad irrumpe en medio de un contexto en donde las ideas en términos de sistema precedían el desarrollo moderno. Asimismo, su vida y obra se despliegan de la mano, enfatizando más aún que es imposible homologar la existencia humana, o subsumirla bajo la modalidad del concepto o formas de razón. Kierkegaard posee el mérito de hacer coincidir la vida y el pensamiento en una unidad de sentido ético comprendido como el existir.

La angustia.

“Si el hombre fuese un animal o un ángel,
no sería nunca presa de la angustia”

(Kierkegaard, 2016²)

El objetivo de este capítulo es explorar y delimitar el concepto de angustia desde la comprensión kierkegaardiana; a partir de su objeto: la nada. Aquella provoca angustia, y a su vez, hace emerger la posibilidad de la libertad en cuanto facultad del espíritu humano.

La estructura de este capítulo se compone de las siguientes partes: primero, la presentación del concepto de angustia como acceso a la subjetividad del existente; segundo, la relación de la angustia con su objeto, la nada; tercero, la irrupción del espíritu que considera la libertad en cuanto posibilidad de ser.

La angustia es uno de los conceptos fundamentales dentro de la obra de Kierkegaard, tanto así que se convirtió en el tema central de un tratado, “El concepto de angustia”. Éste fue publicado en el periodo de madurez de su pensamiento, específicamente el 17 de junio de 1844, cuando él tenía 37 años.

La obra fue escrita bajo el pseudónimo *Vigilius Haufniensis*, cuyo significado es el de Vigilante de Copenhague. Vigilante es aquel que se encuentra despierto mientras todos duermen, su función es la de proteger y cuidar a los demás en su vulnerabilidad para que nada los perturbe.

Además, éste se relaciona con la noche, momento en donde emerge con mayor fuerza la angustia, la cual provoca un estado de vigilia y alerta en quien la padece. De este modo, el pseudónimo parece ser una invitación al lector para realizar una incursión en una obra de difícil acceso para una conciencia en estado de sopor. Asimismo, se podría decir que Kierkegaard nos da una indicación para entrar en el discurso de la angustia, como lo puede ser el estar despiertos cuando todo es oscuro.

² Kierkegaard escribió esta obra bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis en el año 1844.

Kierkegaard mismo dice, “el presente escrito se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de ‘angustia’ de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario” (Kierkegaard, 2016, p. 135). Con esta aclaración intentó realizar una elaboración reflexiva de corte interno, con miras a interrogar el problema del pecado original.

No obstante, da lugar al tratamiento de la angustia bajo el dominio del terreno filosófico, que es lo que se busca relevar en el conjunto de este trabajo.

De acuerdo con Arne Grøn, especialista kierkegaardiano, la angustia es un concepto axial en el pensamiento de Kierkegaard, el cual ha tenido una elaboración a lo largo del tiempo.

Que el concepto de angustia tenga una posición central en la producción kierkegaardiana está relacionado con que la angustia es para él un concepto clave. Sin embargo, ya antes de *El concepto de angustia* este tema ya había sido tratado en la obra de Kierkegaard. Por ejemplo, en los papeles de “A” en *La alternativa*, se menciona que la angustia tiene un carácter ambiguo. ‘Extraño, con qué ambigua angustia de perder y de conservar se agarra a esta vida’, dice en *Diapsalmata*. (Grøn, 2008, p. 16)

Kierkegaard utiliza la categoría de angustia para referirse a los tópicos que se estudiaron de manera racional hasta el momento, como es la reflexión sobre *el ser humano*. De esta manera, el autor toma distancia del modo en cómo se ha hecho filosofía hasta el momento de manera racional respondiendo a un sistema idealista que separó al hombre de sí mismo.

El filósofo danés comenzó su reflexión sobre la realidad del misterio del ser humano y su libertad, desde el concepto de la angustia genera en el receptor de su obra, remitirse a uno de los recursos intelectuales más antiguos de la historia de la filosofía: la ironía de Sócrates.

La angustia, como categoría de pensamiento, al no provenir del universo filosófico occidental, hace poner en tensión la coherencia de la razón en cuanto fundamento de la realidad del hombre, dejando en suspenso su eficacia. “Su ironía era exactamente lo opuesto al dogmatismo; le servía para introducir la duda en los espíritus seguros excesivamente de sí mismos, para dislocar los eufemismos, para turbar las quietudes fáciles y desasosegar las conciencias instaladas” (Jolivet, 1946, p. 159).

En efecto, al constituir la angustia como categoría, la ubica en una posición diametralmente opuesta al pensamiento lógico y sistémico. Asimismo, nos indica la relación de la naturaleza del

ser humano en cuanto misterio para la razón misma. En otras palabras, pone de manifiesto la contradicción paradójica que acompaña a la experiencia y conocimiento de lo humano, instándolo a una comprensión mayor del existente en cuanto a realidad singular y libre. El experto en Kierkegaard de habla hispana, José García Martín, lo dice con las siguientes palabras.

La paradoja aquí surge justo cuando en el discurso racional se llega a la conclusión de que la razón no es suficiente, demandándote hacer un salto que representa el mismo suicidio de la razón, en el sentido de Kierkegaard. La cuestión, en el fondo y tal como yo lo entiendo, es que la “teoría”, el razonamiento, debe servir al final para llegar a la conclusión de que no es vida ... Es decir, la razón debe razonar que no se trata de razonar, sino de actuar. Con otras palabras, ninguna teoría es verdadera si no lleva a la auténtica praxis que nos transforme personal y existencialmente (García Martín, 1989, p. 54).

Para Kierkegaard, la angustia es una categoría del espíritu del hombre que no puede ser subsumida por la razón. En cuanto tal, no corresponde a la imperfección de la naturaleza humana, sino más bien es el lugar psíquico en donde irrumpe el espíritu. Así, “cuanto menos espíritu, menos angustia” (Kierkegaard, 2016, p. 103). Angustiar no es una imperfección de la naturaleza del ser humano, por el contrario, lo eleva en su condición. Esta realidad no es compartida con los demás seres del universo, ya que ellos no se angustian al enfrentar el aturdimiento que emerge cuando el sujeto toma conciencia de las infinitas posibilidades de ser que alberga en su existencia.

Desde esta perspectiva, el ser humano se presenta a sí mismo como una realidad que no puede ser asida por ningún sistema omniabarcante como el idealismo absoluto precedente. A este respecto, podemos decir que, Kierkegaard acusa una aproximación unilateral a la realidad y la vida del ser humano. La filosofía occidental se ha mostrado incapaz desde sus inicios de abordar al ser humano tratando de esclarecer su esencia. “Kierkegaard no puede ni quiere pensar según la representación absoluta; se encuentra en otro terreno, tras haber despertado del terreno del ‘pensamiento puro’ para ocupar el de la subjetividad existente” (Collete, 2005, p. 115).

¿Qué es la angustia para Kierkegaard? Ya sabemos que es un concepto (y uno importante), además de una experiencia. Si cabe, la angustia es el concepto de una experiencia y la experiencia de un concepto” (García Martín, 1989, p. 52). De este modo se busca posicionar a la angustia en cuanto fenómeno humano que al ser categorizado conceptualmente nos introduce

en la singularidad de su experiencia, abriendo paso, a la realidad de la subjetividad. “Así, la angustia se muestra precisamente como lo que es, como lo subjetivo. (Kierkegaard, 2016, p. 179).

A partir de esta delimitación, Kierkegaard destaca la dirección que la angustia posee en sí, nos dirige hacia aquello que sucede dentro de nosotros. La angustia en cuanto realidad subjetiva nos orienta a través de su fuerza, al interior de nosotros mismos, nos conduce hacia nuestros adentros; podemos afirmar que posee un horizonte de intimidad que transporta al ser humano, en cuanto sujeto, a su diferencia entitativa que lo distingue de la masa y lo hace comprenderse desde su realidad única y singular.

La angustia y su dirección hacia lo subjetivo nos evidencian que las ideas no pueden presidir la realidad de los seres humanos. Por el contrario, lo único que puede presidir a un ser humano, es aquella determinación que acontece desde el interior de sí, como sujeto existente en un espacio y tiempo concreto.

La angustia y su objeto: la nada.

Aranguren (1982) en su exposición sobre Kierkegaard nos dice que la angustia no sólo presenta una dirección hacia lo subjetivo, también una intencionalidad, un objeto:

La angustia es un estado ‘afectivo’, un temple psíquico que – aún cuando Kierkegaard no emplee esta terminología de origen escolástico, propia de Brentano y después de Max Scheler -, posee como otros sentimientos, una intencionalidad, una referencia u objeto intencional. Y así Kierkegaard habla, literalmente, de la “relación de la angustia con su objeto (Aranguren, en Kierkegaard 1982, p. 9).

A este punto, podemos preguntarnos por qué la angustia y no más bien el miedo, si éste también es de corte singular. Kierkegaard distingue a ambos a partir de su objeto. El miedo se encontraría referido a una cosa precisa que amenaza al sujeto, dejándolo en situación de alerta y provocando una reacción concreta: la protección como defensa. En cambio, el objeto de la angustia se presenta como algo indeterminado. “Si preguntamos ahora de modo más específico cuál es el objeto de la angustia, la respuesta debe ser aquí, como en todas partes, que es la nada. La

angustia y la nada se corresponden siempre” (Kierkegaard, 2016, p. 208). En efecto, Kierkegaard al preguntarse por los efectos de la nada, responde taxativamente: engendra la angustia. La nada activa la angustia ya que el sujeto descubre que no está clausurado, sino más bien enfrentado por la nada a un abanico de posibilidades de ser que reclaman apropiación.

En consecuencia, esta correspondencia conduce al sujeto a una comprensión de sí mismo, que sólo puede experimentarse de manera única y personal, a saber: la de estar inacabado y abierto a la posibilidad.

La angustia conduce al sujeto a enfrentarse con su irresolución de manera original; indica que la existencia no se encuentra cerrada sino en estado abierto de apropiación, “la angustia es originaria al nacimiento del ser, es una condición del hombre de la que este no puede librarse: lo configura ontológicamente” (Guevara, 2019, p. 933). A este respecto podemos señalar que, si la angustia corresponde a la configuración ontológica del sujeto, que se relaciona con su nada bajo la forma de ser inacabado e indeterminado, en términos estructurales la realidad del ser humano no puede ser otra que la de existencia. Debido a esto, de aquí en adelante utilizaremos la palabra existente para dirigirnos a la realidad del hombre.

Para puntualizar el análisis, Kierkegaard formula la angustia de la siguiente manera: “la angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática” (Kierkegaard, 2016, p. 160). Esto quiere decir que, el existente, por un lado, se siente hondamente atraído por ella, y por otro, huye porque también le teme por el poder que evoca que es capaz de determinar su existir.

En esta línea, podemos afirmar que la angustia genera en el existente, la conciencia de relación consigo mismo. Por lo cual se transforma objetivamente en una cuestión del espíritu mismo del ser humano. Profundizando este razonamiento, se entiende que para evidenciar la realidad del espíritu, Kierkegaard explicita su comprensión antropológica basada en que el ser humano es una realidad compuesta por el cuerpo, el alma y el espíritu. El existente es “una síntesis de lo anímico y de lo corporal” (Kierkegaard, 2016, p. 161), El autor clarifica que para que se dé una síntesis, es indispensable que ambas realidades se unifiquen en un tercero. “Lo tercero es el espíritu” (Kierkegaard, 2016, p. 161), y lo comprende como un poder amistoso que relaciona, asocia y sintetiza.

Por lo tanto, el existente es relación consigo mismo porque a través de la angustia cohesiona su realidad concreta. Dicho de otro modo, la angustia manifiesta que el existente no sólo es cuerpo animal o vegetativo, ni tampoco, exclusivamente alma, como lo son los ángeles.

El existente es también espíritu con capacidad de angustiarse frente a sí y desplegándose, de manera concreta, en la síntesis singular. El existente dirige las posibilidades de las cuales apropiarse como existente en relación con su realidad corpórea y anímica. De este modo, el espíritu es quien demanda responsabilidad y seriedad ante el hecho de existir.

La angustia como condición para el desarrollo del espíritu y la libertad

Desde el punto de vista de García Martín, una de las funciones principales de la angustia es que, al ser una realidad que se da en el contexto del espíritu del existente, genera la ocasión para que irrumpa la libertad en el existente.

De manera poética, se podrá afirmar que la angustia es como la “vibración” del espíritu humano ante la llamada de la responsabilidad ... la angustia es la anticipación y la precipitación de la misma libertad del hombre que despierta del sueño de la inocencia. En este sentido, la angustia se refiere siempre a un estado, a una situación que tiene que ver, sin duda, con cierto tono o disposición vital. O expresado con otras palabras: la angustia pertenece a todo estado de ánimo, temple, sentimiento, emoción, ambiente humano que despierta al espíritu ante la posibilidad de la libertad. (García Martín, 1989, p. 53)

Estar enfrentado por medio de la angustia hacia la nada; es decir, estar inacabado, incompleto, hace que emerja dentro del existente la conciencia de libertad, ya que aparece frente a él un sin número de posibilidades de las cuales poder apropiarse y, por ello, de autodeterminarse una y otra vez.

Kierkegaard al evidenciar que la libertad otorga nuevas posibilidades a la existencia, la asocia con el vértigo. La libertad, que atiborra la existencia de posibilidades en el contexto del espíritu, activa en el existente el deseo de poder ser más, alterando contemporáneamente su equilibrio emocional y mental.

La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. Aquel cuya mirada se sume en la contemplación de una profundidad devoradora, siente vértigo. ¿Pero cuál es el motivo? Es tanto su mirada como el abismo, pues ¿qué pasaría si no hubiera mirado hacia abajo? Así, la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis, y he aquí que la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse. En ese vértigo la libertad se desmaya. (Kierkegaard, 2016, p. 176)

En efecto, la irrupción de la libertad genera vértigo al momento de vincular al existente con aquello que no es, pero que podría ser. Es decir, lo conmina a la tarea de elegirse en su condición finita, movilizándolo del *status quo* y actualizando en él la conciencia de sus posibilidades. María Fernanda Guevara lo dice con las siguientes palabras.

El vértigo de la libertad es abismal porque no se puede escapar de él aunque así se pretenda. Sobre esa infinitud de posibilidades, el hombre debe escoger desde su propia subjetividad, es decir, desde sí mismo, desde aquello que él considere como correcto. El hombre en Kierkegaard se encuentra replegado en su intimidad, presionado por el peso de su existencia. El peso de la existencia es tal porque en soledad el individuo debe construir la ‘verdad subjetiva’ ... Para Kierkegaard, esto supone un largo debate interior, donde la agonía de la angustia permite los saltos cualitativos de la existencia. (Guevara, 2019, p. 933)

La irrupción de la libertad lleva a la realidad del espíritu a considerar la posibilidad de poder, en cuanto a que el existente puede; “Aquello que pasaba delante de la inocencia como la nada de la angustia ha llegado a estar ahora dentro de él mismo y es, una vez más, una nada, la angustiosa posibilidad de poder” (Kierkegaard, 2016, p. 162). Es decir, “la posibilidad consiste en que se puede” (Kierkegaard, 2016, p. 166). ¿Y qué puede? Puede dar saltos cualitativos en sí mismo. En otras palabras, puede elegirse a sí mismo.

A este punto cabe mencionar que la elección de sí, que lleva al existente a dar saltos cualitativos, no sólo acontece en un instante concreto; sino que se da a lo largo de tiempo, es decir, en términos temporales; contemporáneamente a la libertad, el existente se determina a la vez como un ser histórico, dado que su ejercicio de la libertad lo conectan con su pasado y, a la vez, en apertura hacia el futuro en cuanto posibilidad. Esto. supone que la angustia habilita al existente

a comprenderse como un ser libre que se desarrolla a lo largo del tiempo. Es el mismo Kierkegaard quien enfatiza que la angustia estaría referida al futuro, ya que ésta involucra lo posible.

Lo posible se corresponde totalmente con el futuro. Lo posible es para la libertad, lo futuro, y lo futuro es, para el tiempo lo, posible. A ambos corresponde, en la vida individual, la angustia. Por eso un exacto y correcto uso del lenguaje vincula la angustia al futuro... Así, si me angustio por un incidente pasado, no es en la medida en que es pasado, sino en la medida en que puede repetirse, es decir, volverse futuro (Kierkegaard, 2016, p. 204).

Cabe señalar, por último, que por más esencial que sea la angustia en el existente, no significa que ha de estar presente permanentemente en su conciencia. Por un lado, “es resultado de la falta de significado con el cual el mundo se presenta al hombre, insertado en la propia infinitud de posibilidades existenciales” (Guevara, 2019, p. 932), y por otro, ésta se oculta cuando no es requerida.

Esto significa que a pesar de que la angustia pertenezca a la estructura ontológica del ser humano, y que produzca vértigo y desequilibrio, ésta cesa al momento de cumplir su función. En efecto, la angustia se vuelve innecesaria al precipitar la irrupción del espíritu que hace aparecer la posibilidad de la libertad. Así, “tan pronto como es puesta la realidad de la libertad y del espíritu, la angustia queda eliminada” (Kierkegaard, 2016, p. 208). Podríamos afirmar que la angustia es un fenómeno que aparece en escena sólo en los momentos decisivos del existente, invitándolo a dar saltos cualitativos de desarrollo y crecimiento.

En conclusión, la angustia en cuanto a fenómeno acontecido al interior de la realidad subjetiva del existente, haciéndolo enfrentarse con la nada, permite que en éste irrumpa la conciencia del espíritu humano en cuanto relación consigo mismo. Asimismo, lo habilita para considerar la libertad como realidad que le permite apropiarse de posibilidades de elección, arriesgando en cada una de ellas su propio ser.

La desesperación.

“Mientras el hombre desesperaba de algo,
lo que propiamente hacía no era otra cosa que
desesperar de sí mismo”.

(Kierkegaard, 2008³)

El objetivo de este capítulo fue explorar y delimitar el concepto de desesperación como una categoría ética que se encuentra en complementariedad con la categoría de angustia de acuerdo con el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Al igual que la angustia, la desesperación es un fenómeno que se da al interior de la existencia de manera universal, siendo una manifestación anímica de una relación insuficiente e incompleta del ser humano consigo mismo.

Nos adentramos al segundo concepto a tratar en esta tesina, la desesperación, que junto con el de angustia, forma parte de las nociones fundamentales de la obra kierkegaardiana dedicándole una de sus últimas obras escritas: *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*.

La enfermedad mortal

A la edad de 36 años, el 30 de julio de 1849, Søren publica *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, obra que tuvo por objetivo profundizar los contenidos estructurales desarrollados cinco años antes en *El concepto de angustia* (1844).

Estas obras tuvieron una separación de 5 años, tiempo que deja entrever la seriedad y dedicación reflexiva de Kierkegaard para elaborar el papel constitutivo de la libertad en la construcción de una vida auténtica, y el lugar que ocupan en ésta la angustia y desesperación.

De acuerdo con estos datos no es posible atender la angustia en el existente singular concreto sin vincularla con la desesperación. Porque en la comprensión de Kierkegaard operan de manera complementaria; ambas hacen emerger realidades internas estructurales en la unidad de la

³ Kierkegaard escribió su obra *La enfermedad Mortal* bajo el pseudónimo de Anti-Climacus, en el año 1849.

existencia. Este tópico será tratado en el próximo capítulo, por ahora atenderemos directamente la desesperación.

Antes de adentrarnos en las profundidades de la desesperación, comenzaremos con la cuestión respectiva al pseudónimo que Kierkegaard utilizó en esta obra.

Johannes Climacus versus Anti-Climacus

La obra en cuestión fue firmada bajo el pseudónimo de Anti-Climacus. Kierkegaard utiliza por primera vez este pseudónimo para tratar la temática de la desesperación. Un año más tarde también lo ocupa para firmar *Ejercitación del cristianismo*.

Es de manifiesto que Anti-Climacus hace referencia directa y explícita al anterior pseudónimo kierkegaardiano Johannes Climacus, autor de las siguientes obras; *Migajas filosóficas*, o *Un poco de filosofía*, de *Apostilla definitiva no científica*, y también protagonista del relato inédito proyectado años antes *Johannes Climacus* o *De omnibus dubitandum est* (Kierkegaard, 2008).

Climacus se presenta como un pensador no cristiano comparable a Hegel, de esta manera Kierkegaard toma una posición en el debate que mantiene ocupado al pensamiento occidental por medio del idealismo alemán durante las primeras décadas del siglo XIX.

Se entiende Climacus, como quien conoce el punto más alto, es decir, el idealismo en cuanto corriente de pensamiento que se instala en la madurez de la modernidad, del griego *klimax* que significa escalera.

En síntesis, Climacus es el paradigma del hombre que vive su existencia precedida por la idea, en cuanto manifestación de una vida abstraída y desconectada de la singularidad, de lo concreto.

De acuerdo con esta lógica, ¿quién sería entonces Anti-Climacus? En el pie de página de la nota preliminar al prólogo de la edición Kierkegaard, Óscar Parcero Oubiña nos dice al respecto:

No obstante, no debemos caer en el engaño de interpretar el sentido de este Anti-Climacus como un pseudónimo “opuesto a” Climacus, sino el “anti” significa aquí más bien “antes de”: Anti-Climacus está jerárquicamente “antes” o por encima de Climacus,

a la vez que “ante” él, es decir, teniendo presente su obra. (Parcero Oubiña en Kierkegaard, 2008, p. 9).

Entonces, correspondería a aquel que toma distancia consciente del curso de la modernidad filosófica, buscando corregir su dirección. Es decir, apostar por el desarrollo de un pensamiento que no se quede solamente en lo ideal, en lo puramente racional, sino que posea el potencial de ingresar en lo concreto de la existencia y su singularidad. En otras palabras, ese sentido sería el interior del existente mismo: su intimidad.

El mismo Kierkegaard explica la relación entre ambos autores, haciendo énfasis en el sentido humanizador y edificante de la tradición cristiana, en la cual Dios mismo se hace hombre; se encarna; se hace proceso de humanización; se constituye como existente singular concreto; consciente de sí mismo y del desarrollo que implica aquello.

“Anti-Climacus tiene varias cosas en común con [Johannes] Climacus; pero la diferencia es que mientras que [Johannes Climacus] se sitúa tan bajo que incluso dice de sí mismo no ser un cristiano, en [Anti-Climacus] parece poder detectarse que él se considera un cristiano en grado extraordinario” (Kierkegaard, 2008, p. 9).

El título de *La Enfermedad mortal*, es una referencia directa a un pasaje extraído de las fuentes de la tradición cristiana proveniente del Evangelio de San Juan, en la cual, Lázaro, amigo de Jesús, padece una enfermedad mortal; acto seguido, muere siendo depositado en un sepulcro. Es Jesús quien interviene en esta escena para revivir a Lázaro, arguyendo que esta enfermedad no es una enfermedad de muerte, sino que lo que padece es, más bien, una muerte espiritual que lo conducirá hacia una toma de conciencia nueva, hacia un renacimiento interno, hacia un despertar vital sobre quién es él mismo (Biblia de Jerusalén, 2009, Juan 11, 4ss).

Anti-Climacus se sirve de este episodio para describir que, en las infinitas posibilidades humanas, el despertar a una vida consciente, vivida en primera persona, precisa de la antesala de la angustia y desesperación, experiencia que se dibuja y retrata a través del nuevo despertar de Lázaro.

La desesperación en el centro de la reflexión de Kierkegaard

Retomando lo analizado en el subtítulo anterior, se entiende que el concepto de la desesperación viene a ser un complemento a la indagación existencial comenzada por la angustia; la desesperación entra a formar parte de la médula del pensamiento kierkegaardiano, en cuanto a que posee la capacidad de ser un resorte para desarrollar la intuición filosófica de Kierkegaard, en cuanto al misterio de la existencia y su libertad.

Kierkegaard eleva la desesperación al concepto, es decir, ésta pasa a ser de un fenómeno humano una categoría que por su naturaleza nos introduce en la intimidad de la persona humana (García Martín, 1989). Es decir, no sólo conduce al interior del existente, sino también proyecta un alcance y rendimiento mayor a lo estrictamente racional.

La desesperación en cuanto disposición anímica va más allá de lo racional, y provoca en el existente una desestabilización que lo mueve a buscar una resolución a su incomodidad con respecto a sí mismo ya que ocurre en su interioridad.

Para el filósofo danés el objeto de la desesperación es el espíritu. Éste, a su vez, hace emerger la conciencia de uno mismo bajo la forma del yo. ¿En qué consiste el espíritu para Anti-Climacus? Éste lo expresa de esta manera: “El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo” (Kierkegaard, 2008, p. 13).

La desesperación actúa, entonces, como un dispositivo que activa el espíritu. Por una parte, Kierkegaard está apelando a la estructura antropológica de la tradición bíblica ubicando al espíritu como una realidad latente en el ser humano compuesto, además, de alma y cuerpo. Por otra, explicita que el espíritu es conciencia interna de sí, de ahí que lo identifique con el yo. Entonces, la desesperación se presenta con la cualidad de despertar el yo. Este yo por lo tanto no apela a la dimensión racional, solamente, por el contrario, busca hacerse cargo de la totalidad de la existencia. En términos bíblicos, el espíritu es quien conduce en libertad al cuerpo y al alma.

En síntesis, la desesperación es una disposición anímica radical, una cuestión del espíritu con respecto a sí mismo.

La irrupción del yo como centro de conciencia

Anti-Climacus apunta a entender la desesperación como una enfermedad del espíritu de la siguiente forma:

La desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, por lo que puede revestir tres formas: la del desesperado que ignora poseer un yo (desesperación impropriamente tal), la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del desesperado que quiere ser sí mismo. (Kierkegaard, 2008, p. 33)

Queda claro que la desesperación es un malestar, un padecimiento del espíritu respecto a la conciencia de uno mismo, cuyo centro es el yo. Hay que mencionar además que posee diversas formas de expresión que pasan por la inconciencia: la falta de voluntad o debilidad; el deseo y desafío de llegar a constituirse en cuanto ser único, singular y diferenciado frente a la totalidad de todo lo que existe y es.

En los tres casos, la desesperación se estructura en torno a un yo, ya sea por ausencia o deseo. El especialista Arne Grøn especifica más aún esta estructura indicando que “la desesperación es una relación errónea en la auto-relación” (Grøn, 2008, p. 91). Con esto agrega que la desesperación deja en evidencia que el yo posee la capacidad para autorrelacionarse, pero más aún, la capacidad de ser autoconsciente por medio de estar relación. Entonces, la desesperación se convierte en necesaria para dejar en evidencia que el existente es relación consigo mismo, y que esta relación adquiere la forma de errónea cuando ésta no llega a puerto.

¿Qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera; es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. (Kierkegaard, 2008, p. 33)

Así el yo, que es el espíritu, es capaz de relacionarse consigo mismo. Es decir, el yo toma distancia de sí para volver a sí, activando no sólo la conciencia, sino más bien la autoconciencia. La desesperación sería el indicador por excelencia de que lo que falta en el existente es la conciencia de sí en cuanto relación íntima. Cuando Kierkegaard invoca al yo, lo hace comprendiéndolo como relación consigo mismo. Con esto estamos diciendo que el existente se realiza a sí mismo al momento de relacionarse consigo conscientemente. Aquello le permite optar los modos de seguir siendo él mismo. En otras palabras, Kierkegaard se sirve del concepto

de la desesperación para dar cuenta del ejercicio de autoconstitución del sujeto humano que, cuando su yo se cierra sobre sí mismo se encuentra destinado al fracaso (Rodríguez, 2014).

El yo en la tradición idealista

Se considera importante consignar que el surgimiento del yo en Kierkegaard manifiesta una ruptura con la tradición antecedente a él. Como se sabe, la modernidad es caracterizada por la aparición, desarrollo y consumación del camino hacia la subjetividad. Descartes, llamado el padre de la modernidad, desarrolló un método para acceder correctamente al yo, y de esta manera fundar un conocimiento cierto e indubitable. Kant y Hegel, siguen, cada uno a su modo, esta senda abierta por Descartes.

En el caso de Kant, el yo va aparejado del pensar y acompaña todas las representaciones. Desde Hegel, se entiende a Descartes como una figura señera filosóficamente porque abre la ruta hacia la subjetividad en cuanto acceso al absoluto. De hecho, en las *Lecciones de la Historia de la Filosofía*, Hegel dice que Descartes es el verdadero titán del pensamiento filosófico.

Por lo mismo realizando un contraste, el gesto existencial de Kierkegaard es claramente una ruptura con esta forma de pensamiento; es aquí donde emerge el yo del desgarramiento más singular e individual que puede existir para el ser humano; a saber, la angustia y la desesperación. Rodríguez lo articula de esta manera:

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 (Rodríguez, 2014, p.44)

La noción de yo en Hegel se puede sintetizar bajo la idea del absoluto y la conciencia absoluta. Se trata, de la postura de un yo que abarca -de forma omniabarcante y omnisciente- la totalidad de la realidad.

La pretensión hegeliana consiste en la verdadera aprehensión de la realidad desde un yo que se identifica con ella. Por lo cual, el yo hegeliano comprende el fenómeno singular y la existencia como un momento de la totalidad del absoluto. No obstante, este yo, en términos de nuestro

autor, no penetra en la realidad misma del ser humano, ni mucho menos se vive o experimenta como tal.

Se entiende, entonces, que, en la experiencia concreta de la desesperación, según Kierkegaard, emerge una concepción particular y única del yo, en cuanto a la tradición moderna. A este punto es importante señalar el estudio de Jean-Luc Nancy, *¿Un sujeto?* (2014), en el cual relee el desarrollo de la filosofía occidental desde la figura de la relación consigo mismo, indicando que esta es la figura que funda el sujeto en la modernidad.

En definitiva, el papel que cumple la desesperación para Kierkegaard consistiría en un momento crucial para la verdadera y auténtica configuración de la identidad personal del individuo de manera consciente. En otros términos, se trata de una auto-constitución, una construcción, enraizada en la existencia finita, concreta y singular de éste, que es articulada desde el yo en cuanto espíritu.

En conclusión, el papel de la desesperación permite visualizar que este fenómeno psicológico emocional, tematizado y tratado por Kierkegaard, permite ver el fenómeno de la existencia como relación y por ello, como una posibilidad de apropiación existencial en primera persona. Sobre todo, porque a partir de la irrupción de la autoconciencia de ser, el ser humano se aleja de cualquier tipo de auto-instrumentalización, como puede ser el considerarse o tratarse como objeto. Lejos de esa auto-instrumentalización, del sujeto puede emerger un yo consciente de sí, de su singularidad en una permanente auto-relación como explica Anti-Climacus: “El yo es una relación que se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, 2008, p. 33)

La angustia y la desesperación categorías esenciales de la vida ética.

Vendrá un tiempo en que en el mundo
se elevará un Yo que dirá con vigor “yo”,
y hablará en primera persona.

(Kierkegaard, 2017)

El objetivo de este capítulo es poner en tensión las categorías de angustia y desesperación tratados a lo largo de la tesis. Al hacerlo se buscó dejar en evidencia que estas categorías pertenecen a la vida ética de la existencia. En esta tensión se expondrán las similitudes y diferencias que, estudiadas en clave ética, conducen a una vivencia existencial singular; la cual se denominó bajo el concepto de “proceso de existencialización”. A nuestro parecer, esta expresión logra capturar el progreso que emerge en el existente, es decir, que emerge en el existente la forma de consciencia que conduce hacia la concreción autoconsciente en el yo.

Como se ha desarrollado hasta el momento, la angustia y la desesperación no sólo forman parte de las categorías más conocidas del pensamiento kierkegaardiano⁴, sino que también forman parte de su postura crítica al desarrollo de la filosofía en Occidente, cuyo momento culmen es el idealismo, en cuanto sistema absoluto (Hegel). De esta manera, se procedió analizar comparativamente estas categorías estableciendo sus similitudes y diferencias.

Análisis comparativo de la angustia y la desesperación

En primer lugar, ambas categorías se diferencian, como hemos visto, a partir de la relación intencionada con su objeto. A la angustia le pertenece como objeto la nada. “Si preguntamos ahora de modo más específico cuál es el objeto de la angustia, la respuesta debe ser aquí, como en todas partes, que es la nada. La angustia y la nada se corresponden siempre” (Kierkegaard, 2016, p. 208). El objeto de la desesperación, en cambio, es el espíritu. “La desesperación

⁴ Sobre esta aseveración, los siguientes estudios son muestra de aquello: (aquí pondré los autores con sus artículos)

consiste precisamente en que el hombre no tenga conciencia de estar constituido como espíritu” (Kierkegaard, 2008, p. 46).

Ambos conceptos se diferencian temporalmente en su aparición. La angustia, al ser un estado afectivo, un temple. La angustia en relación a su objeto, como fuerza motriz, da la condición de posibilidad para la emergencia de la desesperación.

La angustia y la desesperación son diferentes en tanto una es sucesiva de la otra.

A partir de la angustia, es que en la interioridad de la existencia se despierta una dimensión sustancial, el espíritu. Éste se encuentra latente en el ser humano, irrumpe en la medida en que ha sido impelido a través de la angustia. Kierkegaard, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis, en el capítulo I del *Concepto de angustia*, expresa este orden secuencial entre la angustia y la desesperación con las siguientes palabras.

En la inocencia, el hombre no está determinado como espíritu, sino que está anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu, en el hombre, está soñando... En ese estado, hay paz y reposo; pero al mismo tiempo hay otra cosa, algo que no es guerra ni combate, pues, al fin y al cabo, no hay nada... La angustia es una determinación del espíritu que sueña...Por eso no hallará uno la angustia en el animal, justamente porque este, en su naturalidad, no está determinado como espíritu. (Kierkegaard, 2016, p. 159)

En segundo lugar, consideramos necesario aclarar que no sólo el espíritu entra en vigor a través de la angustia. Como se aprecia en el pasaje recién citado.

También aparece la libertad. La nada hace que el existente, contemporáneamente, se experimente inacabado y abierto frente al despliegue de posibilidades que surgen en esta confrontación. Por ello, el autor señala que “la libertad es infinita y surge de la nada” (Kierkegaard, 2016, p. 222).

En tercer lugar, los dos conceptos en cuestión se diferencian en cuanto a que activan y provocan distintas realidades. La angustia habilita la irrupción del espíritu, en cambio, la desesperación, la emergencia del yo.

En otros términos, de la angustia y la desesperación emerge realidad del espíritu dotado de consciencia de sí bajo la forma del yo.

En cuarto lugar, se diferencian en cuanto fenómeno afectivo. La angustia se manifiesta como un estado anímico, caracterizándose por envolver al existente en una intensa incomodidad que altera la armonía mental; corporal; y anímica. En este sentido, es de mayor alcance que estados afectivos como el miedo, que se avoca exclusivamente a lo emocional; o la duda, que afecta sólo a la mente. La angustia se presenta como una poderosa fuerza afectiva que moviliza al existente de manera completa.

En cambio, la desesperación no sólo es una realidad afectiva, Kierkegaard la considera una enfermedad del espíritu.

La desesperación que aparece de manera posterior al asentamiento de la angustia apunta directamente a resolver un conflicto, cuya raíz es estructural y que pertenece a la vida de la existencia.

Si la desesperación es ulterior a la angustia, entonces la temática de fondo a tratar es concerniente al espíritu, para Kierkegaard: el yo. Si el yo posee la facultad de relacionarse consigo mismo, por lo tanto, la desesperación es una enfermedad de la relación del ser humano con respecto a sí mismo. En efecto, se manifiesta como la intensificación de la angustia produciendo una inestabilidad, que anuncia y evidencia una discordancia interna.

A fin de esclarecer esta idea, Kierkegaard bajo el nombre de Anti-Climacus expresa: “el espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, 2008, p.33).

Se entiende que el yo es relación consigo mismo que activa autoconciencia. Entonces, en la medida que existe la desesperación, el espíritu en un estado de deficiencia relacional consigo mismo llama e invita a una nueva realidad de conciencia. Es en ese preciso instante donde hace su aparición la consciencia de uno mismo, bajo la forma del yo.

En relación a las similitudes de estas dos categorías descritas se encuentra, por una parte, que ambas corresponden a estados que se expresan en la vida afectiva del existir.

Para Kierkegaard, ellas no se circunscriben a las lógicas tradicionales de comprensión sobre lo humano, que hasta el momento han operado sobre la base de lo estrictamente racional. Al ser afectivas, ellas están sujetas a los vaivenes de la emoción y la pasión, en contraposición a lo estable de los sistemas de razón idealista.

En esta línea, podemos agregar que, no por el hecho de ser afectivas y estar sujetas a ciclos y cambios, no busquen lo estable, lo consistente. De hecho, tanto la angustia como la desesperación encaminan a una reciedumbre interior, y permiten que el ser humano se ejercite en la capacidad de sostener con entereza el peso y la densidad de existir. En medio del desequilibrio que provocan, internamente promueven el equilibrio.

Por este motivo, ellas cumplen una función pedagógica siempre y cuando se les dé espacio e, internamente, se vinculen dialógicamente entre ellas. En este sentido, de ellas se puede extraer una enseñanza que no aborda lo abstracto, sino más bien aquello que necesita atención y reclamo, a saber, la existencia singular y concreta del ser humano.

En segunda instancia, la realidad de la angustia y la desesperación siguen la ruta de aquello que se encuentra en lo interno del existir; lo íntimo; lo subjetivo en vez de lo científicamente objetivo.

En efecto, por la intensidad de sus manifestaciones, la angustia y la desesperación capturan la atención del existente que las padece y, de esta forma, ambos estados afectivos se establecen como preámbulos de la existencia vivida de manera original y única. Relativo a ambas categorías es interesante destacar que, por el simple hecho de ser subjetivas, la angustia y la desesperación, no significa que sean fenómenos meramente particulares. Estas dos categorías son: la angustia y la desesperación son realidades experimentadas por todos los seres humanos. En palabras del autor,

se considerará desesperado a quien diga que lo está, y como no desesperado a quien opine que no lo está. *Ipsa facto* la desesperación se convierte en un fenómeno muy raro, cuando en realidad se trata de un fenómeno muy universal. Lo raro no es que alguien esté desesperado; al revés, lo raro, lo rarísimo está en que podamos encontrar a uno que de verdad no lo esté. (Kierkegaard, 2008, p. 44)

En tercera instancia, la angustia y la desesperación son categorías que expresamente pertenecen al contexto del espíritu humano. Ellas no forman parte exclusiva de la vida anímica del hombre, tampoco de lo meramente biológico, sino de ambas reunidas en el contexto del espíritu.

Como ya se ha señalado en el capítulo de la desesperación, esta realidad en el ser humano proviene de la antropología judeocristiana, en la cual el espíritu es aquello en donde se manifiesta, al interior de la vida de la existencia, lo infinito y trascendente. Como dice el autor, “el hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu” (Kierkegaard, 2016, p. 159).

Por último, ya al interior del contexto del espíritu, ambas aportan al desarrollo de la autoconsciencia. En efecto, para Anti-Climacus, el espíritu es el yo, y éste es una relación consigo misma. De esta forma, desde una perspectiva antropológica, el espíritu se muestra como el lugar donde emerge la consciencia individual, la consciencia de sí, es decir, el yo. Al ser consciencia individual, que se relaciona consigo misma, el espíritu reúne y aúna de modo singular la vida anímica y corporal.

Finalmente, se entiende que la existencia no puede ser reducida o atendida de manera unívoca. Para Kierkegaard es indispensable que el existente sea visto como una integralidad que es cohesionada en la autoconsciencia del yo. El hecho de que la consciencia, que emana del espíritu humano, se dé al interior del mundo subjetivo no significa que no se le pueda considerar universal. De hecho, y tal como se afirmó anteriormente, todos los seres humanos, estructuralmente, poseen espíritu.

La autoconsciencia en la existencia permite que la vida pueda ser experimentada en primera persona, y no de modo abstracto e ideal. Por este motivo, “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” (Rodríguez, 2014, p. 44).

Una articulación posible entre angustia y desesperación

Hasta el momento, se ha tematizado y presentado la angustia y la desesperación dentro de la concesión filosófica del autor, estableciendo algunos puntos de discrepancia con el pensamiento de la época en la cual vivió Søren Kierkegaard.

Se ha considerado pertinente señalar las diferencias y las similitudes, con el propósito de establecer una vinculación filosófica existencial entre ambas. A continuación, se abordó otro momento del análisis de esta tesina, a saber, se trata de preguntarse por la posibilidad de la complementación entre la angustia y la desesperación respectivamente

De hecho, los estudios revisados sobre el pensamiento del autor evidencian que se ha estudiado poco los puntos de contacto y de diferenciación entre ambas categorías. Más aún, también resulta problemático la falta de profundización en el siguiente tópico: el por qué Kierkegaard emplea las dos categorías en conjunto y no solamente una.

Por ejemplo, Arne Grøn ha reflexionado sobre el ser humano como un yo en devenir que tiene que elegirse abordando el concepto de angustia, sin embargo, no lo articula con la desesperación como sucede en la presente tesis. En el caso de Dunning (1985) se realizó una exposición sistemática, un detalle exhaustivo sobre el concepto de angustia, pero tampoco se realiza un abordaje en conjunto, encontrando una vacancia sobre el estudio de la desesperación. Parecido a lo que estos dos autores seleccionaron, Guerrero Martínez (1993) ha desarrollado el concepto de angustia en el contexto de los presupuestos antropológicos en el devenir existencial. Por su lado, Theunisen (2005) escribió sobre el concepto de desesperación en cuanto a irrupción del yo.

A diferencia de estos casos, nos encontramos con lo postulado por Marino (2004) quien ha abordado esos dos conceptos pero de manera separada, no hay registro de que sean elaboradas comparativamente.

A. Del *pathos* a la *pathología*

En el último año de su vida, Søren Kierkegaard escribe *El instante*, obra en la cual, al momento de hablar sobre el papel que tiene un escritor cristiano en la labor de despertar consciencia, éste menciona, de manera sugestiva, el modo en cómo él ha buscado realizar esta cuestión, y que puede servirnos en la tarea que nos empeña:

hacer lo que se pueda para aclarar los conceptos de los hombres, instruirlos, conmoverlos con ayuda de ideales; por medio del *pathos*, conducirlos a un estado *pathologico*, avivarlos mediante el aguijón de la ironía, la burla, el sarcasmo, etc, etc, etc. (Kierkegaard, 2012, p. 30)

La formulación “conducir al lector por medio de un *pathos* a un estado *pathologico*”, expresa el grado de complemento y de interconexión entre ambas categorías. Si miramos la angustia como *pathos*, y la desesperación como *pathología*, nos permite detectar un desarrollo continuo que comienza desde un dolor, un malestar propio de la realidad del ser humano que se experimenta así mismo como frágil, finito y que desemboca en una enfermedad.

El *pathos* emerge de un dolor connatural en el ser humano, que no apela a avivar exclusivamente la vida racional. Todo lo contrario, el *pathos* busca el despliegue de una vida apasionada preñada de posibilidades de ser. De hecho, la desesperación es considerada en *Enfermedad Mortal* como una enfermedad de carácter global, la cual es preciso diagnosticar y atender.

En la enfermedad hay algo que es preciso: salvar para una correcta evolución y desarrollo personal. La enfermedad, como tal, afecta al debido funcionamiento de un ser vivo; posee una sintomatología y una evolución previsible.

En cuanto metáfora, se puede vislumbrar una forma de ver el complemento entre angustia y desesperación de la siguiente forma: la enfermedad existencial posee síntomas que indican una posible cura. Si no se obtiene el remedio, volver a sí mismo para ser sí mismo, aquello derivará en una enfermedad que lo alejará rotundamente de la vida, una enfermedad mortal.

Esta imagen se ajusta a la comprensión que Søren Kierkegaard tiene de sí como un escritor edificante; por medio del uso de la palabra buscó seducir e introducir a sus lectores por la vía indirecta, a lo más profundo del ser personal.

Entonces, si comprendemos la angustia y la desesperación bajo la imagen del *pathos* y la *pathología*, ocurre que el lector, el receptor de la obra, en libertad deja su *status quo* para movilizarse internamente y cuestionarse sobre lo más propio y genuino de sí, su yo. Este movimiento se puede confirmar en el subtítulo de la *Enfermedad Mortal*: “Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar”.

Así, la angustia por sí sola no adquiere tanta relevancia como lo hace si se la complementa con la desesperación. Juntas operan estratégicamente para el desarrollo de la vida humana singular bajo la dirección de la consciencia de sí. Por ello, el autor puede afirmar que “la angustia es el primer reflejo de la posibilidad, un relámpago, que sin embargo posee un tremendo encanto”. (Kierkegaard, 1955, p. 303)

B. De la existencia a la existencialización

En el análisis comparativo de las dos categorías en cuestión, hay otro aspecto que surge de la comprensión y que se obtiene si las ponemos en perspectiva temporal. En *Concepto de angustia*, Kierkegaard define la angustia como la realidad que tiene el potencial de ubicarnos lucidamente en el tiempo, ya que abre posibilidades que se encuentran presentes en el existir, y que sólo han de realizarse en el futuro.

Lo posible se corresponde totalmente con el futuro. Lo posible es para la libertad, lo futuro, y lo futuro es, para el tiempo, lo posible. A ambos corresponde, en la vida individual, la angustia. Por eso un exacto y correcto uso del lenguaje vincula la angustia al futuro. (Kierkegaard, 2016, p.204)

Es decir, en el tiempo ocurre un despliegue en el cual la existencia se muestra con la capacidad de abrazar posibilidades, es decir, ella se encuentra preparada para recibir el futuro. En esta línea, podemos destacar que la existencia en el tiempo abre sus posibilidades de ser, de manera paulatina, a través de un proceso. La angustia y la desesperación sugieren un itinerario en el cual existente se ve involucrado por completo

Si la angustia despierta en la existencia la realidad del espíritu, y por otra parte la desesperación, al yo en cuanto relación consigo mismo, ambas categorías nos conducen a contemplar que la existencia es un proceso que deviene para configurar la consciencia de sí. Ésta, a través del recorrido que realiza desde su gestación hasta su aparición en la existencia, no sólo se hace cargo de sí, sino de la totalidad en la cual se ha manifestado. Al hacerlo, alberga una nueva posibilidad, la de cohesionar la vida del existente en una unidad desarrollada en el tiempo.

En palabras de Kierkegaard, el yo se vuelve concreto, no porque se expresa de forma material o biológica, sino porque se ha acompañado en su crecimiento. Con ello le da más fuerza a la

expresión de concretar haciéndola coincidir con su etimología es “*con-crescere*”. En este itinerario, cuerpo, alma y espíritu se unifican conformando la existencia que, consciente de sí, busca desenvolverse concretando autoconscientemente el yo (Binetti, 2003).

Habiendo descrito el curso que la consciencia asume desde sus inicios al interior de la existencia, llegamos a un punto de poder conceptualizar todo este recorrido. En primer lugar, queda claro y es evidente que el concepto de existencia en Kierkegaard encierra un movimiento temporal, un proceso. Éste último, es desencadenado por la angustia que promueve el devenir del espíritu y desemboca en la aparición del yo que toma consciencia de su irresolución, de su estado de apertura en medio de su contingencia y finitud.

Kierkegaard plantea que la existencia es movimiento temporal; el camino temporal, siguiendo sus desarrollos, puede ser descrito bajo un concepto que reúna el recorrido detallado y considera la irrupción del yo en el existir como un ingrediente constitutivo del despliegue temporal de la existencia. La expresión conceptual que se ajusta a esto es “proceso de existencialización”. A nuestro parecer, la introducción de esta expresión conceptual permite reunir y articular razonablemente aquellos elementos destacados en este análisis comparativo.

En síntesis, se trata del proceso existencial que arranca con la angustia y desesperación, pasando por la libertad y el espíritu, hasta llegar a la relación del yo consigo mismo de manera concreta. Este último nos conecta con el apartado final de este capítulo, cuyo propósito consiste en responder si las categorías de angustia y desesperación pueden ser consideradas como categorías éticas en el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Consideraciones éticas de la angustia y la desesperación

Antes de seguir con el desarrollo de esta sección, es conveniente señalar los pasos que se han dado en este capítulo, con el propósito de conectar los aspectos filosóficos del autor con la proyección en el plano ético de esta tesis.

Sobre lo anterior, se ha establecido el nivel de complementación de la angustia y la desesperación por medio de la caracterización del *pathos* y la *pathología*. Además, se ha propuesto la expresión conceptual “proceso de existencialización” para condensar en una unidad

el proceso que vive el existente hasta constituirse como un yo. Por ende, queda por ver cómo estas categorías pueden ser interpretadas en clave ética.

En primer lugar, se considera necesario exponer el significado que el autor le atribuye a la vida ética en el conjunto de su obra. En Kierkegaard, la experiencia ética tiene que ver con lo que el hombre construye y edifica en relación consigo mismo. Según el autor, la personalidad moral se corresponde a la construcción que el ser humano hace de sí. Este proceso constructivo se lleva a cabo en tanto que es espíritu abierto y libre en estado de apropiación, permanente, de posibilidades. El ser humano posee un espíritu que le permite sintetizar la vida anímica y corporal en la consciencia del yo. Por lo mismo, éste no está determinado en ningún caso, por el contrario, la característica del ser humano es su autodeterminación.

Ahora bien, este proceso de autodeterminación puede ser ligado perfectamente con la ética. Pero ¿en qué consiste la ética?, ¿qué entendemos por ella?

La palabra “ética” procede del griego *ethos*, que significaba originalmente “morada”, “lugar en donde vivimos”, pero posteriormente pasó a significar “el carácter”, el “modo de ser” que una persona o grupo va adquiriendo a lo largo de su vida⁵. (Cortina, 2001, p. 21)

Siguiendo lo propuesto por la autora, por ética habría que entender un ejercicio humano que implica la interacción de distintos conceptos que, a su vez, pertenecen al ámbito del filosofar. En otros términos, al actuar éticamente, los seres humanos nos hacemos cargo de nuestra configuración personal y buscamos movernos en el espacio de la libertad. En último término, la ética desborda el plano meramente normativo y alcanza el plano del sentido de la existencia humana⁶.

⁵ La cita completa es la siguiente: Por su parte, el término “moral” procede del latín “*mos, moris*”, que originalmente significaba “costumbre”, pero que luego pasó a significar también “carácter” o “modo de ser”. De este modo, “ética” y “moral” confluyen etimológicamente en un significado casi idéntico: *todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter* adquirido como resultado de poner en práctica unas costumbres o hábitos considerados buenos. [...] No obstante lo anterior, proponemos reservar -en el contexto académico en que nos movemos aquí- el término “Ética” para referirnos a la Filosofía moral, y mantener el término “moral” para denotar los distintos códigos morales concretos. (Ética, Cortina, 1996, p. 21)

⁶ Según A. Cortina: Una vez desplegados los conceptos y argumentos pertinentes, se puede decir que la Ética, la Filosofía moral, habrá conseguido dar razón del fenómeno moral, dar cuenta racionalmente de la dimensión moral humana, de modo que habremos crecido en saber acerca de nosotros mismos, y, por tanto, habremos alcanzado un mayor grado de libertad. En definitiva, filosofamos para encontrar sentido a lo que somos y hacemos; y buscamos

En la perspectiva de Kierkegaard, la ética consiste en estar en sí mismo. Vale decir, la ética es pensada por el autor dentro de la dinámica del existir humano. En este sentido, se puede colegir que la filosofía es existencia, esto es, pensar la vida y vivir esa vida reflexionada desde la conciencia de sí.

A su vez, esta existencia es esencialmente ética, ya que promueve que el ser humano vuelva a ser el mismo, a morar o habitar su propia vida. Pero ¿cómo llevar a cabo este proceso de apropiación ética del existir? La respuesta que se puede obtener del autor es mediar el despertar a la vida singular por medio de la desesperación.

A. Una ética del desesperar para despertar

La primera consideración ética sobre Kierkegaard retoma las categorías existenciales de la angustia y la desesperación para mostrar cómo ellas pueden despertar una existencia ética a partir de un acontecimiento de despertar a la vida o, si se quiere, de un nacimiento existencial.

En esta línea, Torralba señala acertadamente este núcleo kierkegaardiano cuando explica que la comunicación existencial “no consiste en transmitir una teoría ética determinada, sino vivir y existir éticamente”. (Torralba, 2013, p. 22).

Según esta aproximación interpretativa, una ética existencial inspirada en el pensamiento del filósofo danés tiene que transitar hacia aquellos fenómenos caracterizados por la angustia y la desesperación. La razón de ello consiste en una cuestión muy sencilla y fundamental a la vez: por medio de ambas categorías, el ser humano toma conciencia de sí al interior de su finitud y temporalidad. Y, en este instante, se abre la posibilidad de abrir los ojos por primera vez para una existencia concreta y decidida. Esto último es expresado bajo el término de despertar.

Por lo tanto, la ética tiene, a su haber, una forma de crisis de la existencia; una experiencia de la angustia y desesperación que puede ser tomada en clave existencial, despertar para la vida propia.

sentido para colmar nuestras ansias de libertad, dado que la falta de sentido la experimentamos como cierto tipo de esclavitud. (Cortina, 1996, p. 9)

Todo lo anterior explica la razón por la que Kierkegaard se autocomprende como un escritor edificante⁷. Los discursos filosóficos que apuntan a un sistema omniabarcante, según el autor, han terminado por desexistencializar la vida y llevarla al reducto de la mera contemplación teórica. Por lo mismo, de un filósofo de este estilo, se esperaría una comunicación abstracta y despersonalizante. La ética kierkegaardiana apunta directamente al desarrollo de la conciencia particular que se va haciendo cargo de sí misma, en cuanto totalidad existencial cohesionada. En este desarrollo el existente llega a un punto crucial: reconocerse a sí mismo como una unidad que se va haciendo, erigiéndose a sí mismo bajo la dirección del yo.

B. Una ética de la conciencia de sí para una conciencia de los demás

La segunda consideración ética versa sobre la posibilidad de reconocer a otros en cuanto seres existenciales y concretos, ya que el trayecto que realiza el yo para llegar a constituirse conscientemente permite que éste reconozca a los demás como otros, iguales en cuanto a existentes concretos, y diferentes en sus elecciones de sí y en sus trayectos temporales.

Veamos este punto con mayor detención. En primer lugar, el yo por medio de la angustia y la desesperación, comienza un diálogo consigo mismo, haciendo que éste se reconozca a sí como ser consciente y abierto a posibilidades de ser.

Hasta aquí todo quedaría en un individualismo, no obstante, Kierkegaard profundiza aún más. Lo que sucede es que este movimiento faculta al yo para proyectar en los demás su realidad consciente.

En otras palabras, el movimiento de apropiación del sí mismo impacta en su relación con los demás reconociéndolos como otros yo. Es decir, sólo un ente que ha llegado a ser un yo, y reconocerse como tal, puede reconocer a otro yo, bajo la forma de tú. Se trata de un movimiento existencial que revierte en la acción ética.

En esta línea, hay una diferencia crucial con F. Hegel, ya que, en su *Fenomenología del Espíritu*, el autor describe el encuentro de dos seres autoconscientes expresado en la tensión dialéctica del señorío y la dominación, por medio de la relación entre el amo y el esclavo.

⁷ Véase “*La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*” (Kierkegaard, Herder, 2017)

En este vínculo, la idea de reconocimiento pasa por la superioridad del amo y la autoconciencia del esclavo como sometido.

Sin embargo, éste tipo de reconocimiento no concluye en términos iguales⁸. Como se aprecia en Kierkegaard, su dialéctica, desarrollada a través de sus textos éticos-religiosos, es de otro orden. Es decir, el reconocimiento del otro pasa por su carácter personal y singular, el encuentro con un tú existente. El filósofo danés en 1847 explicando su dialéctica de la comunicación a través de su oficio de escritor dice lo siguiente:

Una de las desgracias del mundo moderno está en la supresión del “Yo”, del yo personal; justamente por eso, la comunicación ético-religiosa ha desaparecido del mundo. Pero la verdad ético-religiosa se relaciona básicamente con la personalidad; no puede ser transmitida de otra forma sino de un “Yo” a otro “Yo” [...] es hacia la personalidad donde tenemos que ir. Tengo el mérito de haber introducido personalidades ficticias (mis pseudónimos) que dicen “yo”, un Yo personal (no aquel puro fantástico yo y su ventriloquía) (Kierkegaard, 2017, p. 83).

En resumen, el despertar a la propia consciencia habilita al existente para estimular y activar el mismo proceso en los demás; llegando al punto de reconocerlos libremente como otros yoes, que precisan seguir el mismo recorrido hasta constituirse conscientes de sí. Así, el yo se ve necesitado de otros yoes que comparezcan en esta comunidad de auténticos sí mismos.

C. Una ética existencial para una existencialización

Una tercera consideración ética se corresponde con el término conceptual de existencialización que ha sido introducido en esta tesina. En síntesis, este proceso se ajusta al devenir del espíritu individual que se desenvuelve de manera regia en la existencia singular y concreta. Analizado de este modo, el recorrido que hace el espíritu desemboca en una ética existencial que existencializa a quien la estudia, la comprende o la abraza.

Detallémoslo de la siguiente forma: Kierkegaard, después de haber realizado un balance del pensamiento moderno y sus consecuencias en el plano práctico, buscó provocar un giro

⁸ Véase, *Fenomenología del espíritu*, Hegel, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 117-9.

existencial, que dé cuenta de la realidad -propia y genuina- del ser humano. De allí, se entiende, que considere la época en la cual vive como desesperada.

En la *Dialéctica de la comunicación ético y ético-religiosa* identifica al idealismo absoluto como un error grave al buscar científicamente la objetivación del Espíritu: “Los modernos -y ahí radica uno de los errores fundamentales más graves- han suprimido la personalidad, y lo han convertido todo en objetividad” (Kierkegaard, 2017, p. 90). En el mismo texto también señala en cuanto a la cuestión de la autoconsciencia, que el sistema de Hegel no tiene ninguna implicancia ética, es decir existencial. Lo expresa así: “en lo que concierne a la confusión en el pensamiento con la autorreflexión, la ética es su única salvación; sin embargo, Hegel no entendió nada de ética” (Kierkegaard, 2017, p.49).

En otros términos, Kierkegaard por medio de la ética existencial manifiesta una distancia radical con el pensamiento imperante en su tiempo, donde el desarrollo de la razón ha impedido que el ser humano pueda liberarse de su estado abstracto para alcanzar su mismidad. Las consecuencias en este sentido son evidentes: yo es vacíos de humanidad, de individualidad, en definitiva, de existencia.

Una ética existencial para la existencialización es aquella que despierta la autoconsciencia, operando desde lo finito, lo inacabado. Así, el existente para operar precisa apresar posibilidades para sí. Es decir, tiene que elegirse. Y aquello lo hace responsable de sí mismo, de su propia vida. Lo opuesto al idealismo vendría siendo la concreción autoconsciente del yo. Ya que, lo que realmente problematiza al ser humano, no coincide con un proceso dialéctico de superación en una conciencia absoluta. La única superación posible del existente se encuentra en la medida que se escoge, se elige, se concreta.

Es decir, el existente renuncia a ciertas posibilidades porque necesita definirse cargando con su continuidad temporal. Aquello angustia y desespera, ya que esto no se puede realizar sin aceptar la falibilidad, la posibilidad del error.

Existencializarse es asimilar que no lo podemos todo, que no somos dioses. Es asumir la finitud de la existencia, sus condiciones, y lo que nos podemos imaginar como contingencias de la vida. Entre ellas se encuentran nuestros orígenes, nuestra genética, nuestro tiempo, entre otros. Por ello es que la discordia de Kierkegaard con Hegel es decisiva, ya que éste pasa por alto el hecho

de que el ser humano tiene que elegirse en la realidad variopinta de la contingencia sin perder de vista el propio existir.

D. Una ética de la existencialización para existencializar la ética

Llegamos a la última consideración ética que se encuentra vinculada con la existencialización de la reflexión ética. Bajo esta formulación pueden comprenderse los esfuerzos apasionados de Kierkegaard por enmendar el camino trazado por la modernidad, en cuanto al desarrollo de una cultura que no ha creado las condiciones que permitan a los seres humanos llevar una existencia consciente de sí, llegando a ser sí mismos cada instante de sus vidas, y determinándose concretamente a lo largo del tiempo.

Precisando este punto, Kierkegaard, en cuanto escritor edificante, se sirve de la comunicación existencial para remover los cimientos de un pensamiento objetivante construido sobre la razón absoluta.

Para el filósofo danés, las consecuencias de este desarrollo tuvieron un impacto ético que fue en desmedro directo de la vida práctica de las personas. Descubrió en la comunicación de su punto de vista un arma poderosa, que activaba la consciencia ética, así como lo hizo su referente filosófico, Sócrates, a través de la mayéutica.

En efecto, el maestro de Platón tenía como misión despertar la consciencia de sí por medio de su testimonio y el uso de la palabra. Kierkegaard asimila su estilo y lo hace suyo por medio de sus escritos. Recurriendo a la pseudonimia contemplamos a distintos personajes que, en medio de sus contingencias, potenciaron la capacidad de vivir una vida en primera persona. De este modo, Kierkegaard construye una forma de comunicación existencial en contraposición a la comunicación de saber, que se mueve en el terreno de lo teórico y abstracto. (Torralba, 2013, p. 29)

Kierkegaard, pavimentando el camino de la reflexión existencial por medio de la comunicación, promueve un estilo de pensar que suscite en sus lectores el deseo de una vida plena. A través de la categoría de existente, se aleja del ideal moderno y su instrumental conceptual, optando por categorías nuevas que puedan albergar en sí la densidad del misterio humano. Entre estas categorías se encuentra la angustia y la desesperación, que no provienen de la tradición filosófica

moderna. Es interesante señalar, para reforzar este punto, la exposición de Jean-Luc Nancy que refiere al uso de la categoría de sujeto, acuñada en el corazón de la modernidad, como categoría insuficiente para señalar el existir, ya que no logra capturar la irreductibilidad⁹.

La existencialización de la ética es una llamada a estar presentes, de manera personal, en la construcción de vidas edificantes que se cimienten y anclen en lo más propio del ser humano, su interioridad como ser humano. Es poner en cuestión los constructos teóricos que hacen que los hombres y mujeres se piensen exclusivamente desde la razón, y que actúen dejando afuera la fuerza de la pasión. Haciéndolos experimentarse vacíos y desprovistos de sentido alguno. La existencialización de la ética se presenta así, como la eclosión de la vida que se da en la intimidad del existir, si la sabemos despertar en todo su esplendor en nuestro existir.

⁹ Véase la exposición de Jean-Luc Nancy: ¿Un sujeto? (2014)

Conclusión.

Se ha buscado, a lo largo de la investigación, plantear la emergencia de los conceptos angustia y desesperación en la obra de Kierkegaard a fin de mostrar cómo la realidad ética del ser humano requiere de una instancia existencial. Se trató de hacer palpable que los discursos éticos remitieran a un plano existencial que influye considerablemente en la ejecución de la vida del ser humano.

A lo largo del trabajo realizado sobre la obra de Kierkegaard, encontramos que el existente está captando que hay una realidad que va más allá de la angustia y la desesperación; es una realidad tácita. En este encuentro, entiende que debe ir hacia ese más allá, trascenderlo; ya que, el camino hacia uno mismo está más allá de la angustia y la desesperación; el camino hacia sí mismo se encuentra en una búsqueda constante que emerge al haber trascendido estas dos categorías.

De esta manera, estando más allá de estas dos, el existente subyace y se encuentra con un nuevo proceso, el proceso de existencialización que le permite enfrentarse a la angustia y la elaboración mediante el tránsito de la elaboración hacia la realización de sí mismo.

De esta manera, a lo largo del recorrido de la presente tesis, se ha buscado responder la pregunta conductora de la investigación, asumiendo que en esta interrelación entre el concepto de angustia y desesperación no sólo encontramos la base para entender la dimensión ética del ser humano, sino también una vía en la búsqueda interna del existente hacia su proceso de existencialización, que va más allá de la angustia y la desesperación, generando así el desarrollo de una vida única, concreta, consciente y libre.

Con relación a los lineamientos generales de la tesis, se considera que todos los objetivos planteados se han podido alcanzar. A saber, el objetivo general proponía la descripción de la dimensión ética del ser humano y la conexión de ésta con el concepto de angustia y desesperación para Kierkegaard. Este objetivo ha sido estudiado desde el primer capítulo hasta el final, utilizando diferentes recursos como fue el abordaje de su propia vida, el uso de pseudónimos, y el contexto social, académico y cultural en el que se encontraba a la hora de plantear estas categorías.

Esto fue posible gracias al estudio de los siguientes seis objetivos específicos; a saber, 1) Plantear la situación problemática del ser humano en la modernidad, marcada por el desarrollo

y el progreso, que ha dejado en la marginalidad la realidad humana singular y su construcción. 2) Relacionar la experiencia de la nada y la respuesta subjetiva singular ante ella; 3) Describir y caracterizar la libertad y la emergencia del yo en el desarrollo ético de los seres humanos; 4) Analizar el concepto de angustia y desesperación desde la obra del autor; 5) Describir el vínculo existente entre angustia y desesperación desde la obra del autor; 6) Indagar la comprensión de la dimensión ética del autor y su repercusión en el existente singular concreto.

El abordaje de estos conceptos y el armado de la presente tesis se considera relevante por encontrarse un vacío en el abordaje y la articulación de estas dos categorías en estudios sobre la obra de Kierkegaard. De esta manera, se desarrolló un estudio profundo sobre su obra proponiendo un nuevo concepto para entender el proceso del sujeto hacia su propio camino, a saber: proceso de existencialización.

A lo largo de este viaje de aprendizaje, lectura y análisis, nos hemos encontrado con diferentes interrogantes que nos serán de utilidad para futuras investigaciones.

- ¿Cuáles son los puntos de contacto y de diferencia del concepto de espíritu entre Kierkegaard y la tradición idealista?
- ¿Existe originalidad en la comprensión del yo en el pensamiento de Kierkegaard?
- ¿Cuáles son los rasgos particulares del yo en cuanto auto-relación y cuál es la diferencia con la noción de sujeto en la tradición moderna?
- ¿Cómo Kierkegaard concibe el fenómeno de la conciencia en comparación a la comprensión que Hegel tiene de ésta?
- ¿Cómo Kierkegaard concibe la dialéctica y en qué se distingue a la dialéctica de Hegel?
- ¿Cómo Kierkegaard interpreta las bases antropológicas del cristianismo a la luz de sus conceptualizaciones?

Se considera importante el abordaje de estos conceptos en la sociedad contemporánea, retomar los desarrollos filosóficos para encontrar posibles caminos de guía, de preguntas, el camino hacia uno mismo recordando al interior de la existencia. En sociedades como las que se habitan en el mundo actualmente, retomar los desarrollos de Kierkegaard nos conduce a replantear el lugar que ocupamos en el mundo a la luz de los diferentes discursos que nos rodean y nos conducen a un ideal que se aleja a lo construido y propuesto por Kierkegaard. De esta manera, consideramos que la presente tesis ha ayudado, mediante su elaboración, a preguntarnos, a salir

en búsqueda de cuestiones que nos enfrenten a aquellos discursos socialmente aceptados que hoy en día pueden hacernos caminar lejos de estas propuestas de encuentro con el sí mismo. En último término, lo que se pretende es mostrar la necesidad de que la ética transite desde su plano teórico-práctico hacia la experiencia misma del ser humano: su existencia singular concreta.

Bibliografía.

- Aranguren, "Introducción", en Kierkegaard S. Concepto de la Angustia, Madrid, Edición Espasa Calpe, 1982.
- Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.
- Binetti, "Hacia un nuevo Kierkegaard la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart", *revista de filosofía CONICET n° 44*, 2003.
- Bonafici, *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Editorial Herder, 1963.
- Carlisle, Clare. *El filósofo del corazón*. Londres: Penguin Random , 2021.
- Carpio, A. *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Paidós, 2021.
- Collete Jacques, "Kierkegaard" en Belaval La historia de la filosofía: la filosofía en el siglo XXI, Buenos Aires, Siglo XXI 2005
- Cortina, *Ética*, Madrid, Akal, 2001
- García Martín, "Kierkegaard: la soledad y la angustia del individuo singular" *La mirada Kierkegaardiana*, n°1, 2008, pp. 48-59.
- Grøn, Arne, *El concepto de ansiedad en Søren Kierkegaard*, Georgia, Mercer University Press, 2008.
- Guevara, "Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en La enfermedad mortal de Kierkegaard", *Pensamiento*, vol. 75, n° 285, pp. 931-945
- Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Jolivet, Régis. *Introducción a Kierkegaard*. Madrid: Gredos, 1946.
- Kierkegaard, *Diario íntimo*, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1955.
- Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Introducción y notas de Fernando Pérez-Borbujo, Francesc Torralba, y Jacobo Zabalo, Madrid, Editorial Trotta, 2014.
- Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.
- Kierkegaard, *La época presente*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001
- Kierkegaard, *El concepto de angustia*, Madrid, Trotta, 2016.
- Kierkegaard, *El instante*, Madrid, Trotta, 2012.
- Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona, Herder, 2017.
- Millas, Jorge. «Kierkegaard o el vértigo prefilosófico.» *Revista de filosofía; Vol 3, No 2 (1956):* 3-18.

Muñoz, Fonnegra. «La Elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant.» *Estudios de Filosofía* (2010): 81-109.

Nancy Jean-Luc, *¿Un sujeto?*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2014.

Parcero Oubiña, "Nota preliminar" en Kierkegaard *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008

Rodríguez, P. U., Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en 'La Enfermedad Mortal' de Kierkegaard. *Devenires*, 15(29), 41-62. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014. <http://hdl.handle.net/11336/35824>

Theunissen, *el perfil filosófico de Kierkegaard*, Estudios de Filosofía, n° 32, 2005.

Torralba, Francesc. *La ética como angustia*. Barcelona: Proteus, 2013.

Torralba, Francesc. "José Luis López Aranguren, lector de Kierkegaard" *PENSAMIENTO* (2012): 25-49.

Vardy, Peter. *Kierkegaard*, Barcelona: Herder, 1996.