

Llegar a ser uno mismo: espíritu y libertad en Søren Kierkegaard

To become oneself: spirit and freedom in Søren Kierkegaard

Raquel Carpintero Acero
Universidad Pontificia Comillas (España)

Recibido: 27.11.2020

Aceptado: 04.01.2021

RESUMEN

El pensamiento de Kierkegaard impide de suyo el acercamiento a la realidad del ser humano desde una actitud meramente especulativa; puesto que el hombre es espíritu, la libertad está siempre presente, haciendo inadecuado cualquier acercamiento que ignore dicha condición. El ser humano no es una realidad estática, y por ello, para comprender su dinamismo propio, es necesario adentrarse en la aparente contradicción de ser misterio y tarea para sí mismo. El presente artículo seguirá esa misma dirección, a partir de las descripciones recogidas en *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*.

PALABRAS CLAVE

ESPÍRITU, LIBERTAD, PECADO, DESESPERACIÓN, FE, ANGUSTIA.

ABSTRACT

Kierkegaard's thought prevents an engagement with the reality of being human from a merely speculative attitude. Since man is spirit, freedom is always present, rendering any approach ignoring this condition inadequate. The human is not a static reality. Therefore, to understand his own dynamism, it is necessary for him to enter into the apparent contradiction of being both a mystery and a task for himself. This paper will follow that same direction, on the basis of the descriptions contained in *The Concept of Anxiety* and *The sickness unto death*.

KEY WORDS

SPIRIT, FREEDOM, SIN, DESPAIR, FAITH, ANXIETY.

Claridades. Revista de filosofía 14/1 (2022), pp. 41-66.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

I. INTRODUCCIÓN

HABLAR ACERCA DE EN QUÉ CONSISTA ser hombre es algo que, en sí mismo, conlleva un gran riesgo. Constituye una tarea costosa, si no imposible, que a la vez vuelve sobre uno mismo con el clamor de la llamada a un actuar responsable. Y es que todo discurso implica a quienes participan de él de un modo radical, puesto que se trata de una relación que se establece, no solamente entre quien escribe y su posible lector, sino también en el interior del propio autor: en el ejercicio de su escritura, este se ve inmerso en un inevitable diálogo consigo mismo.

Es por todo ello que Kierkegaard aborda sus escritos de un modo que no escapa a la dialéctica que tiñe la vida de todo hombre. Las mismas condiciones antropológicas a las que él alude en sus obras lo requieren. Y, por ello, la comunicación que de ello resulta no puede ser directa, objetiva, como si el objeto estuviera disponible en sí mismo, sin mediar la apropiación por parte de quien lo recibe¹; en definitiva, el proceso de entrega, de comunicación, de esforzada dialéctica y confianza no menos esforzada, no puede darse en la obra de Kierkegaard de un modo impersonal.

Pero ¿qué significa entonces, para Kierkegaard, ser hombre, ser un ser humano? ¿En qué consiste ese modo de recepción en el que este logra llegar a ser «individuo singular»², en el que llega a situarse en el camino de hacerse subjetivo? Ese modo de comunicación puede darse por medio de un proceso que poco tiene que ver con un camino prefijado que pudiera recorrer cualquiera, como un conjunto de premisas o máximas aplicables universalmente. El camino, si bien no puede darse al margen de los demás, del mundo y todas sus vicisitudes, ya sean profundamente dolorosas o

1 « [...] truth is inwardness; objectively there is no truth, but the appropriation is the truth. » S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p.77 (SKS VII, 77). Se citarán a pié de página los textos según la edición crítica inglesa de la editorial Princeton University Press, que contiene las traducciones de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Al final de cada cita, se incluye también la referencia a la última edición de las obras de Kierkegaard en danés, *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), seguido del tomo y la página en la que se encuentra. Por otro lado, las citas que aparecen en el cuerpo del artículo son fruto de una traducción libre de la autora de este, a partir del texto inglés.

2 En sus discursos, Kierkegaard se refiere a su lector como individuo singular, término que utiliza para referirse al hombre que ha entrado en el movimiento de la interioridad. Cf. S. Kierkegaard, *Without authority*, Princeton: Princeton University Press, 1997, p.3 (SKS XI, 9).

cargadas de dicha, consiste en un «pararse»³, en una separación de la multitud⁴ para entrar en el movimiento de la interioridad.

No obstante, cuando el hombre dirige la mirada hacia sí mismo, o hacia aquellas realidades que lo afectan, esa acción se ve alcanzada por una exigencia nueva. En el ejercicio de esa reflexión, el sujeto ya no puede ser un mero observador, sino que su implicación en aquello que considera da lugar a una nueva definición de la verdad, a la luz de una profundización mayor en la propia existencia.

La verdad, entendida como ese modo de relación del sujeto con lo real en la medida en que ello le afecta y le obliga a situarse, a tomar partido, se ve reflejada en el concepto de apropiación, en la paulatina asunción por parte del hombre de aquello que recibe, reduplicándolo en su vida. Así, el ser humano llega a ser, en el devenir de su existencia, aquello que ha escuchado y que se ha dicho a sí mismo y que, ahora, sigue expresando con su actuar en el mundo. La verdad es, entonces, la interioridad, la subjetividad, y no la delimitación objetiva de un enunciado asumible de un modo neutro.

Esa labor de apropiación, que vertebra la vida de todo hombre, es una tarea infinita, en que la identidad del sujeto se juega en esa relación entre lo que él es y la novedad que pueda ser capaz de asumir en su vida. Pero ¿qué relación se da en el hombre entre su propia identidad, que le hace ser quien es, y la alteridad, aquello que es absolutamente distinto del sujeto y que, por tanto, constituye para él una salida de sí, un comienzo, o un recomenzar constante, en que el hombre siempre llega más allá de donde él, con sus solas fuerzas, se creía capaz?

La palabra que aparece en la obra de Kierkegaard -especialmente, en boca de Johannes Climacus en sus *Migajas filosóficas*⁵- para expresar esta dinámica que hace posible que el individuo tenga historia, con sus avances y retrocesos, es «devenir» (*blive til*); y el verbo «*at blive*», en danés, tiene el significado tanto de permanecer, mantenerse en algo, como de llegar a ser⁶. Esta doblez de la palabra danesa expresa la raigambre de una paradoja inscrita en el núcleo de lo propiamente humano: la contradicción de ser

3 Cf. S. Kierkegaard, «The halt», en S. Kierkegaard, *Practice in Christianity*, Princeton: Princeton University Press, 1991, pp.23-66 (SKS XII, 37-78).

4 Cf. Ibid, p.39 (SKS XII, 52).

5 Cf. S. Kierkegaard, *Philosophical fragments*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

6 Dansk-Spansk Ordbog, Gyldendal, 2010, versión online.

«síntesis de lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, la libertad y la necesidad»⁷.

¿Qué significa que el hombre es una síntesis, una relación entre dos términos? En primer lugar, que no llega a ser él mismo por el hecho de ser un ser humano. El hombre es espíritu, es decir, es una relación que, a su vez, se relaciona consigo misma⁸, llegando a tomar cuenta de su condición y, así, tratando de vivir como tal. Siendo una síntesis, una relación entre dos términos, el ser humano no es todavía él mismo solo por el hecho de nacer, sino que tiene que llegar a serlo, en un esforzado camino en que la libertad adquiere todo su significado.

Precisamente ese es el camino que se quiere tratar de recorrer en este artículo, de modo muy escueto, apuntando en la dirección de la paradoja que constituye la propia existencia, que hace que cualquier intento de aprehenderla se tope con la dificultad que la vida misma nos pone ante los ojos: que se trata de un camino de libertad, y que todo intento de salir de ella no es sino desesperación, una lucha, en vano, por renunciar a la propia condición, que clama siempre por ser adquirida, pues está ya dada desde siempre.

La dificultad es, en este punto, doble: por una parte, el ser humano no es algo estático, ya hecho, y todo intento de definición pasa por una toma de posición desde la libertad; por otra parte, ese mismo hecho hace que sea muy difícil dilucidar dónde empieza y acaba uno mismo, puesto que el espíritu es de algún modo un exceso para sí mismo; se busca, se presiente, se siente llamado, pero nunca se aprehende del todo. Nunca, si no es desde esa conciencia de relación, de puesta en marcha, de salida. Nunca, si no es también desde un acogimiento radical de aquello que le viene dado. Es una salida de sí para volver, es un avance hacia atrás, un encontrarse que poco tiene de acabamiento, sino que trae consigo todas las preguntas.

El mismo ser hombre, entendido como espíritu, es de un modo paradigmático la mayor de las afecciones: el ser humano se ve atrapado en un proceso de ir asomándose a lo que significa ser espíritu, de ir poniéndose en el lugar que le permitirá dar el salto a la libertad, pues, en efecto, ello implica un salto. Y, por ello, uno no puede recorrer esa senda sin más,

7 S. Kierkegaard, *Sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* Princeton: Princeton University Press, 1980, p.13 (SKS XI, 129).

8Ibid.

como si de algo evidente se tratara; no hay camino, no hay verdad, no hay palabra verdadera sin esa relación primordial que define la existencia, que la deja suspendida, haciéndole comprender que no hay modo de seguir avanzando si ella misma, a pesar de todo, queda ignorada.

A continuación, se intentará trazar una vía que vaya señalando en qué sentido se da esta dinámica en que consiste ser hombre, tratando de describir ese movimiento de libertad en que el espíritu deviene. Para ello, se atenderá especialmente a las descripciones que aparecen en *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*, obras en las que el tema de la libertad y su relación con el hecho de ser espíritu es ampliamente tratado por los pseudónimos Vigilius Haufniensis y Anti-climacus, respectivamente.

II. LIBERTAD Y ANGUSTIA

El acercamiento a la realidad del ser humano desde ese ser síntesis, relación entre dos extremos que, a su vez, se relaciona consigo misma, acompañará todas las consideraciones que van a hacerse a continuación.

Como se ha dicho ya en la introducción, ello implica la libertad, y el hecho de que la libertad se inscriba en las entrañas de lo propiamente humano hace que ese mismo ámbito de radicalidad se vea sumido en una ambigüedad absoluta: es lo que se ha venido en llamar «angustia» (*Angst*), aunque más bien debería de traducirse por «ansia», debido a las connotaciones negativas que el primer término tiene en nuestra lengua⁹. Así pues, la angustia es, precisamente, la situación anterior al despliegue de la libertad, el estado anterior del que ésta emerge, no de un modo inmediato, sino por medio de un salto mediante el cual la libertad se pone como tal.

Puede sorprender mucho, en este punto, que la libertad se describa no como una capacidad humana derivada de un cierto poder o facultad, sino

⁹ «Prefiero ansia, porque en español este término no connota hoy (enigmas de semántica histórica) lo mismo que su cultismo correspondiente, angustia. La angustia no es ambigua, pero el ansia sí. Me inspiran anhelo las posibilidades óptimas y me dan miedo las pésimas, pero, como el escritor kierkegaardiano dice, al ser la posibilidad una nada de realidad, el poder –e incluso más, el poder poder– se sitúa ante nada, y el afecto ante esta nada inminente (si me decido por ella) tiene que ser máximamente ambiguo (ni anhelo ni miedo), porque si no mi libertad para decidir quedaría radicalmente aniquilada.» M. García-Baró, «Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica», *El país*, libro 30, p.94, en A. Viñas, *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, Universidad Pontificia Comillas, 2017, p.61. En el presente texto, seguiremos traduciendo «Angst» también como «angustia», aunque debe tenerse presente el correctivo de la palabra ansia para entender que se trata aquí de una relación de ambigüedad ante la indeterminación absoluta.

como lo que hace que el hombre llegue propiamente a ser hombre, lo que lo conduce a entrar en esa relación que lo constituye, tomando la dirección del espíritu. La libertad no es lo opuesto a la necesidad, una fuerza indeterminada que se encuentra ante sí el bien y el mal como posibilidades¹⁰, sino que es, ella misma, una posibilidad, ante la que el espíritu tiembla, todavía dormido.

Y es que el espíritu empieza estando como en un sueño, en una situación de inocencia originaria, equivalente a la completa ignorancia. No se trataría de ignorar algo concreto, sino de una ignorancia absoluta en lo que respecta a la propia condición¹¹, un vivir sin libertad, y sin la seriedad que la vida adquiere cuando el hombre despierta a ella.

Kierkegaard -en la pluma de Vigilius Haufniensis- describe ese estado primigenio en Adán, el primer hombre. Mediante una observación detenida del relato del génesis, hace un recorrido psicológico del estado de inocencia como previo al salto en que la libertad entra, haciendo entonces imposible cualquier acercamiento pretendidamente científico. La psicología puede sólo llegar al límite que a uno lo sitúa ante lo que ya deja de ser un estado -pues lo que sigue al ansia ya no es algo que, como tal, pueda derivarse de una situación anterior, sino que se trata de una brecha, de un cambio absoluto al que no puede encontrarse una explicación causal, y que no puede objetivarse, inmortalizarse ofreciéndose a la mirada que lo observa, puesto que su dinamismo de acto libre hace que se repita constantemente en la realidad, sin que su ser se pueda retrotraer en ningún momento a un acto anterior-.

Antes de analizar ese movimiento al que sigue el despertar de la libertad, es necesario detenerse en el estado de inocencia: si bien Kierkegaard lo describe al hilo del relato del génesis, también lo hace más accesible y capaz de retrotraerse a la experiencia en la realidad del niño. Y es que, el hecho de que el ser humano sea espíritu da lugar a que, a su vez, sea él mismo y la especie: no determinado de antemano por lo que ya es «por naturaleza», en cuanto pertenece a una especie determinada, sino sólo inclinado, llevado por ella, pero sin restar el hecho de que él mismo es también la especie, y por tanto no es un mero añadido cuantitativo, sino que le otorga también

10 Cf. S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p.108 (SKS IV, 410).

11 Ibid., p.37 (SKS IV, 343).

su cualidad¹². De ello se deriva el hecho de que ese estado primigenio, junto con el despertar del espíritu, puedan reconocerse en la experiencia (aunque no de un modo directo, y esta es una constante en toda la obra kierkegaardiana¹³).

Dice el autor pseudónimo que «la inocencia es ignorancia»¹⁴. Pero ¿en qué consiste esta ignorancia? El estado de inocencia o ignorancia implica que el espíritu está soñando, dormido, en un estado de paz y de reposo. El hombre, por tanto, no está ahí determinado como espíritu, sino que lo está psíquicamente, en una unidad inmediata con su condición natural.

Sin embargo, a pesar de estar en una situación de calma, que no supone contienda alguna, sí hay algo en derredor que el hombre de algún modo presente. Aunque está soñando, el espíritu proyecta su realidad. Y esa realidad es nada, una nada que engendra angustia.

La realidad del espíritu constantemente se insinúa, tentando su posibilidad, pero el hombre que sueña no puede aprehender esa realidad, pues está fuera de él, y sólo él podría hacerla actual. Esa posibilidad es, por tanto, una nada, una pura posibilidad, y conocerla ya implicaría encontrarse dentro de ella. Por eso, el hombre que presente su ser espíritu como posibilidad no sabe qué sea eso que lo angustia, y se angustia, como suele decirse, «por nada»¹⁵.

Puesto que la angustia de la que se está hablando no aparece ante algo determinado, no tiene tampoco nada que ver con el miedo, pues el miedo sí tiene un objeto más o menos definido. Por el contrario, la angustia es «la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad»¹⁶. Se trata de un estar abocado a un abismo que produce vértigo, a pesar de no saber qué hay al otro lado, hacia dónde caería uno. Y ni siquiera el símil del abismo podría tener cabida, puesto que la imagen ya puede dar sensación de peligro; la angustia, sin embargo, no es esa clase de inquietud.

12 Ibid., p.29 (SKS IV, 335).

13 S. Kierkegaard, «A Glance at a Contemporary Effort in Danish Literature», en S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 251-300 (SKS VII, 228-273).

14 S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 41 (SKS IV, 347).

15 Ibid., p.43 (SKS IV, 348).

16 Ibid., p.42 (SKS IV, 348).

Está abocada a la indefinición absoluta, y por eso es del todo ambigua: una «antipatía simpatética y una simpatía antipatética»¹⁷.

Esta angustia o ansia por la que el hombre se ve afectado en el estado de inocencia no tiene, así, nada que ver con la culpa, como si el hombre sí tuviera libertad suficiente y la angustia, además, fuera algo negativo; tampoco es una carga, ni un sufrimiento. En ambos casos, sería difícil ponerla en relación con el estado de inocencia y la beatitud que lo caracteriza¹⁸.

Observando a los niños, uno puede descubrir esa angustia insinuada en la forma de una búsqueda de lo fabuloso, de lo monstruoso y enigmático¹⁹. El hecho de que haya niños en los que esto no se observa tan fácilmente no contradice nada de lo dicho hasta ahora, puesto que, cuanto menos espíritu, menos se hace presente la angustia. De hecho, la angustia le pertenece tan esencialmente al niño, que no puede prescindir de ella; aunque lo angustia, también lo cautiva en su «dulce ansiedad»²⁰.

El hombre es una síntesis de lo anímico y lo corporal, unidos en un tercero. Y ese tercer elemento es el espíritu²¹. Es por ello por lo que todo gira aquí en torno a la aparición de la angustia. El espíritu está ya presente en la inocencia, en tanto que el hombre no es un mero animal (si así fuera, nunca llegaría a ser hombre). Mas está soñando, y por eso la relación se mantiene como algo inmediato. No obstante, la presencia del espíritu tiene un doble efecto. Por un lado, se trata de un poder hostil, que perturba la relación entre el alma y el cuerpo que, a pesar de persistir, no se mantiene si no es por él; por otro lado, y precisamente por ello, el espíritu no es sino el mismo poder que constituye la relación. Ese es el motivo por el que es el espíritu, su propia presencia, lo que produce angustia.

Esta aproximación a la realidad de la angustia, entendida como esa ansia ambigua que se deriva del ser espíritu (aunque no todavía como tal, sino en un estado previo de inocencia en que la libertad duerme) no puede salir de la ambigüedad sin dar un salto. El siguiente paso, la transición, se da hacia lo que Kierkegaard denomina pecado, culpa, que será más detenidamente tratada en adelante. Pero la explicación que se circunscribe al ámbito de

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid., p.43 (SKS IV, 349).

la psicología se queda en esta ambigüedad: quien se hace culpable por medio de la angustia se vería al mismo tiempo tan inocente -puesto que la angustia se apoderó de él, le hizo hundirse en ella- como culpable -por haber sucumbido a esa angustia que amaba y que temía²².

Hasta aquí llega la psicología, hasta el salto cualitativo que da lugar a una transición, sin poder dar más explicación que esa descripción ambivalente, que no basta en absoluto para dar razón de ella. Cualquier razonamiento que pretenda retrotraer ese salto al estado anterior, como si, poco a poco, uno pudiera deslizarse de la angustia a la culpa, se equivoca del todo, y pervierte al mismo tiempo la ética, convierte el salto de la libertad en algo inmediato que nada tiene que ver con ella²³.

Vigilius Haufniensis se pregunta, entonces, acerca de la relación que se da entre el hombre y ese poder ambiguo que es el espíritu. ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo? Y su respuesta es que «se relaciona como angustia»²⁴. La ignorancia en la que el hombre se encuentra en su estado de inocencia es una ignorancia marcada, determinada como espíritu, y eso es precisamente la angustia: una ignorancia acerca de nada, pero en la que el ser humano no puede desembarazarse de lo que él es. No puede escapar, pero tampoco aferrarse a ello. Lo ignora y lo busca y lo rehúye, en una forma de desconocimiento que no se asemeja en nada a la del animal, y que tampoco se refiere a un estado vegetativo de anulación absoluta de la propia condición.

Siguiendo el relato del génesis, se podría pensar que, al advertir Dios a Adán acerca de las consecuencias de probar el fruto del conocimiento del bien y el mal, éste entonces ya no se encontraba en la absoluta ignorancia, sino que precisamente la prohibición había despertado ya el deseo en él, y por tanto debía de tener un cierto conocimiento acerca de lo que deseaba²⁵. Pero no es así. Las palabras de Dios hacen que la angustia anide dentro del hombre, pues de repente, lo que era la nada de la angustia se vuelve ante él otra nada: «la angustiosa posibilidad de poder»²⁶.

22 Ibid.

23 Ibid.

24 «How does spirit relate itself to itself and to its conditionality? It relates itself as anxiety.» Ibid., p.44 (SKS IV, 349).

25 Ibid.

26 Ibid.

La angustia es siempre de nada, y por eso las palabras pronunciadas por Dios no significaron que Adán llegara a conocer algo más de lo que hasta el momento sabía. Y es que el lenguaje, ciertamente, hace posible para todos el hablar de las realidades espirituales. Incluso un niño puede referirse a ellas; puede hablar del bien, y del mal, sin que ese estado de inocencia e ignorancia haya desaparecido, llevándose la indeterminación y la ambigüedad del ansia.

Mucho dista la mera palabra humana de ser o engendrar vida; más allá de su validez en el mundo, su carácter de verdad se da sólo en la existencia, por mucho que puedan ser dichas miles de palabras acerca de lo más elevado del modo más abstracto, puramente estético. Y, por eso, a pesar de que el relato indica que las palabras que Adán oyó venían de fuera -era Dios quien le hablaba-, bien podría habérselas dicho él a sí mismo. Pero palabras como «bien» y «mal» sólo pueden comprenderse verdaderamente cuando la libertad ha entrado ya en juego, cuando ha experimentado ya la herida del posterior «aguijón en la carne»²⁷ que implica su puesta en marcha; entonces la libertad conoce ya el peligro, el ansia mueve hacia adelante, y la historia, en su sentido más propio, comienza.

III. DE LA ANGUSTIA A LA DESESPERACIÓN

La angustia se sitúa en el vértice de la posibilidad, insinuando un secreto inaudible, velado. Pero, a pesar de que la posibilidad de ser espíritu le era a él mismo desconocida; aunque éste permanecía dormido, ausente para sí mismo y, por tanto, sin capacidad alguna de vivirse como tal, su realidad ya entonces empezaba a pedir espacio.

El espíritu dormía, pero en ese sueño estaba ya alterando la relación que él mismo había fundado y que clamaba por hacerse explícita, abocándola a esa aspiración a darse para sí misma, a relacionarse consigo misma, y no a permanecer ignorada e ignorante.

Y cuando el hombre sucumbe a la angustia, desespera. La posibilidad da lugar a una imposibilidad desbordante, el vértigo da lugar a la desesperación. Y a pesar de que, siguiendo el hilo de lo dicho hasta el momento, no es posible dar una explicación de esta transición angustiante (puesto que se

27 «The thorn in the flesh», en S. Kierkegaard, *Eighteen upbuilding discourses*, Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 327-347 (SKS V, 317-335).

trata de un movimiento de la voluntad²⁸, que ni perdura por sí mismo ni viene a sí desde algo distinto y anterior), su realidad es palpable en la vida del hombre, en tanto que la tiene irremediabilmente atrapada

En *La enfermedad mortal* se pone de manifiesto que todo hombre está desesperado, aunque siempre en mayor o menor medida. De hecho, del mismo modo que la desesperación absoluta parece algo imposible²⁹ (pues ello requeriría de uno mismo la transparencia absoluta ante sí), tampoco la beatitud completa parece posible en este mundo³⁰. El ser espíritu es, como tal, un ser siempre en movimiento, una tarea infinita, y por eso todo acabamiento acabaría *per se* con su propia realidad.

Hay que asumir, por tanto, que la desesperación forma parte de la vida del hombre. Sin embargo, no por ello se vuelve algo necesario, perteneciente a su ser más propio. La posibilidad de la desesperación es lo único que sí se encuentra intrínsecamente ligado al hombre; y no como una fatalidad, sino como la más alta dicha, puesto que le brinda una mayor capacidad de excelencia, elevándolo por encima de los otros seres³¹.

No obstante, y a pesar de que la posibilidad de la desesperación se dé la mano con la existencia del hombre como espíritu (puesto que es por ello, por ser espíritu, por lo que éste tiene la capacidad de desesperar), el hecho de que el espíritu caiga realmente, de forma efectiva, en la desesperación, no es sino la mayor de sus desgracias, peor que cualquier daño físico y moral, que cualquier otro mal que a uno pueda ocurrirle. Y es que la desesperación no viene de fuera, sino que es un mal que uno se inflige a sí mismo, y del que sólo uno mismo puede salir. Por eso, es incluso peor que

28 S. Kierkegaard, *Sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p.95 (SKS XI, 208).

29 Cf. A. Viñas, «Notas sobre la antropología de Kierkegaard», *Daimon* (2017), 155-162.

30 «Just as a physician might say that there very likely is not one single living human being who is completely healthy, so anyone who really knows mankind might say that there is not one single living human being who does not despair a little [...]». S. Kierkegaard, *Sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 22 (SKS XI, 138).

31 «Is despair an excellence or a defect? Purely dialectically, it is both. If only the abstract idea of despair is considered, without any thought of someone in despair, it must be regarded as a surpassing excellence. The possibility of this sickness is man's superiority over the animal, and this superiority distinguishes him in quite another way than does his erect walk, for it indicates infinite erectness or sublimity, that he is spirit.» Ibid., p.15 (SKS, XI, 130-131).

la muerte física. A pesar de todos los pesares, la desesperación es, en sentido propio, la única «enfermedad mortal». Pero ¿en qué consiste realmente la desesperación? ¿qué significa que sea una enfermedad para la muerte?

La desesperación es posible porque el hombre es espíritu, relación que se relaciona consigo misma. Pero esa relación, a su vez, ha sido establecida, no por ella misma, sino por un poder ajeno, y por eso el hombre no puede deshacerse completamente de lo que él es -aunque su ser consista más bien en un estar llamado a ser, a vivirse como tal-.

Por el hecho de ser una relación derivada y dependiente, en su acción de relacionarse consigo mismo el espíritu se relaciona también con algo otro³², con el poder que lo estableció³³. La fórmula que expresa el estado del yo cuando la desesperación ha sido, en él, erradicada del todo, es la siguiente: «relacionándose consigo mismo y queriendo ser él mismo, el yo descansa transparentemente en el poder que lo estableció»³⁴. Y, por el contrario, la desesperación consistiría en una fractura, una discordancia en esa relación que es el espíritu, en esa síntesis que se relaciona consigo misma³⁵.

Esa posibilidad de que la relación no se dé en concordancia consigo misma está siempre presente; la desesperación no es una posibilidad como la mayoría, cuya perfección consiste ni más ni menos que en su ansiada actualización, en su transición del ámbito de lo posible al de la realidad efectiva. En el caso de la desesperación, si bien su posibilidad es una ventaja

32 La antropología que se desprende de la presente descripción es marcadamente relacional. Y si bien Dios juega un papel fundamental en dicha antropología, pues es el poder fundante que establece ontológicamente al sujeto, al tiempo que la relación con Él es expresión del mayor desarrollo del ser humano como tal, la relación en que consiste el ser espíritu no se dirige sólo a Dios, reclusando al sujeto en su sola individualidad frente a Él; por el contrario, cabe decir que Dios no es el único «otro», sino que la estructura relacional del hombre se extiende también de un modo intrínseco a la relación con sus semejantes. Cf. C. S. Evans, «Who is the other in *Sickness Unto Death*? God and human relations in the constitution of the self», *Kierkegaard Studies Yearbook* (1997), 1-15. A propósito del concepto de relacionalidad personal en Kierkegaard: Cf. S. Huvelle, *El concepto de relacionalidad personal en S.A Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid, 2019.

33 Cf. S. Kierkegaard, *Sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 15-16 (SKS, XI, 132).

34 «[...] in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it». *Ibid.*, p. 14 (SKS, XI, 130).

35 «Despair is the misrelation in the relation of a synthesis that relates itself to itself». *Ibid.*, p. 15 (SKS, XI, 131).

del espíritu (que, por el hecho de serlo, puede desesperar), su actualización no es sino la ruina de este último, una caída de esa relación que está llamada a relacionarse consigo misma reposando, a su vez, en algo distinto de sí.

Ser espíritu es tenerse uno en sus propias manos, ciertamente. Sin embargo, esa tenencia de sí nunca se da del todo, por un lado; y, por otro, a su vez el espíritu no se ha dado esa posibilidad a sí mismo, no ha podido elegir esa dinámica en que consiste su posibilidad más íntima, que lo llama, además, a llegar a ser él mismo. Y es que esa dinámica de libertad en que consiste ser hombre reposa, a su vez, en algo ya dado. El espíritu no puede deshacerse de esa relación, y de ahí se deriva el hecho de que uno de los modos de la desesperación sea «no querer ser uno mismo»³⁶; un empeño por deshacerse de sí, por llegar a ser algo completamente distinto de lo que se es.

Y aún hay otra forma de la desesperación, a la que cualquier modo de estar desesperado puede siempre retrotraerse, y que pone de manifiesto ese carácter derivado del espíritu. Esta forma consiste en lo siguiente: «en la desesperación, querer ser uno mismo»³⁷.

Querer ser uno mismo sin más apoyo que las propias fuerzas, afirmarse de forma absoluta en la desnudez de lo que uno mismo es, esa es la desesperación mayor. No querer ser uno mismo, en el fondo, puede remontarse a esta segunda forma de desesperación, puesto que no es otra cosa que negarse a recibir la propia condición dada, que equivale a querérsela dar uno a sí mismo, rompiendo todo equilibrio y precipitándose en un abismo del que es imposible salir.

Si la desesperación es enfermedad mortal, no es sólo por ser aún peor que la muerte física (esta última, para el cristiano, no sería sino una entrada en la vida, y no comportaría de suyo una pérdida o ruptura de la relación en que consiste ser espíritu, puesto que es algo que sobreviene al hombre desde fuera). La desesperación se asemeja más bien a la situación del hombre que sufre hasta tal punto que la muerte sería para él una liberación; solo que, en el caso del hombre que desespera, esa liberación no llega nunca. Y este es el mayor sufrimiento que caracteriza al hombre desesperado: que,

36 Cf. *Ibid.*, p. 14 (SKS, XI, 130).

37 *Ibid.*

en la situación en la que se halla, se hace incapaz de poner fin a su propio sufrimiento³⁸.

El hombre desesperado puede llegar a darse cuenta del hecho de haber caído en la desesperación, e incluso puede experimentar el ferviente deseo de salir de ella. Pero si trata de hacerlo, de nuevo, por sus propias fuerzas, su dedicado empeño no lo conducirá más lejos del lugar en que la desesperación lo ha apresado, sino que tendrá como efecto un hundimiento todavía mayor en su sustancia. El hombre desesperado que, estándolo, lucha por salir de su estado, sólo consigue avanzar hacia una desesperación cada vez más profunda³⁹.

Por eso la desesperación es una enfermedad para la muerte, porque una vez que el hombre ha caído en ella, no hay ya vuelta atrás, no hay salida, a menos que la relación vuelva a restaurarse. La síntesis en que consiste el ser espíritu no constituye en sí misma desajuste alguno, sino que lleva consigo la mera posibilidad de que el hombre sucumba a la desesperación; y, en este sentido, la desesperación sólo puede evitarse mediante una destrucción continua de su posibilidad (en sentido inverso al modo en que la posibilidad se relaciona, normalmente, con su advenimiento real⁴⁰). En este caso, la tarea consistiría en anular una posibilidad que, dándose la mano con la capacidad de la dicha más elevada, a su vez implica una caída en el abismo más profundo cuando su posibilidad se hace real en la vida del hombre. Evitar la desesperación equivaldría, entonces, a acometer una destrucción continua de esa posibilidad, librándose de su advenimiento real.

Y es responsabilidad del hombre que esa destrucción tenga lugar, una y otra vez. La desesperación, como realidad actual, no forma parte de la naturaleza humana, no es algo que le sobreviene al hombre sin remedio, hiriéndolo desde fuera, sino que, pensando así, éste último se engaña a sí mismo. En cada momento de desesperación, es el mismo hombre quien la está trayendo sobre sí, en presente⁴¹. Y es que la desesperación no es un estado que se despliega sin más, como una enfermedad que se contrae y que, después, continúa estando en el cuerpo, sin que ello signifique que el hombre la siga contrayendo a cada momento. Por el contrario, esta

38 Ibid.

39 Ibid.

40 «[...] although actuality in relation to possibility is usually a corroboration, here it is a denial. » Ibid., p.15 (SKS XI, 131).

41 Cf. Ibid., p.17 (SKS XI, 132).

enfermedad mortal se hace presente en el hombre como una posibilidad que se vuelve real a cada segundo; consiste en un hundimiento progresivo, pero no inmediato, en que la disfunción en la relación de síntesis en que consiste el espíritu trae la desgracia sobre sí. Es como un goteo que uno mismo se impone cada vez, cuya carga va cayendo en un movimiento continuo que, en su constancia, se va repitiendo, renovándose una y otra vez.

Mientras que la muerte física supone siempre el final del sufrimiento, la desesperación es un estar muriendo, tener la experiencia de un morir que no acaba nunca, que jamás da paso a la liberación, puesto que el hombre, por mucho que lo intente, no puede deshacerse de sí mismo, y siempre acaba llegando al mismo punto en que se encontraba⁴²; y, cada vez que se contempla de nuevo en el mismo lugar, a pesar de sus intentos por desembarazarse de sí, se sabe impotente, y desespera aún más. Ese movimiento, que es como un fuego que el hombre prende sobre sí, pero que no logra consumirlo, es el que caracteriza la desesperación como enfermedad mortal⁴³.

Así pues, el estado de desesperación nace de nuevo en cada instante que se repite, en una cadena de actos sucesivos que hacen que el hombre se hunda cada vez más en ella, siempre de su propia mano. El querer deshacerse de sí es la fórmula básica para toda desesperación; por eso, la auténtica desesperación no se encuentra ligada a ningún suceso particular⁴⁴. Como la angustia, no se refiere a algo determinado: las circunstancias pueden abocar al hombre a la desesperación, pero sólo si éste último ya estaba desesperado⁴⁵.

Del mismo modo que la enfermedad física debe ser diagnosticada por un médico experto, que sepa reconocerla incluso cuando sus síntomas no son manifiestos para quienes no poseen su instrucción, también la enfermedad de la desesperación suele ser invisible a ojos de la gente; incluso a los ojos de

42 El hecho de que no haya escapatoria para la desesperación, puesto que el yo nunca puede deshacerse de sí mismo, es para Kierkegaard prueba de la eternidad del espíritu. Cf. *Ibid.*, 21 (SKS XI, 136).

43 Cf. *Ibid.*, p.18 (SKS XI, 134).

44 «An individual in despair despairs over something. So it seems for a moment, but only for a moment; in the same moment the true despair or despair in its true form shows itself. In despairing over something, he really despaired over himself, and now he wants to be rid of himself». *Ibid.*, p.19 (SKS XI, 134).

45 Cf. *Ibid.* (SKS XI, 134-135).

aquél que la posee⁴⁶. Pero, tan pronto como se manifiesta, se hace entonces patente que esa persona estaba ya desesperada.

Pero, si la desesperación es la verdadera enfermedad mortal, y todo hombre se encuentra desesperado en alguna medida, ¿se desprende de ello que la antropología kierkegaardiana no es sino marcadamente negativa, puesto que el ser humano estaría abocado, irremisiblemente, a una muerte continua, de la que ni siquiera la muerte física podría librarlo?

A continuación, mediante una pequeña aproximación a las nociones de pecado y fe (en su relación con los conceptos que se han ido abarcando hasta el momento; en especial, los de desesperación y angustia), se pondrá de manifiesto que, precisamente, el hecho de que el ser humano esté siempre desesperado en alguna medida no es sino reflejo de su grandeza, de su ser y estar llamado a vivirse como espíritu: una infinita concesión hecha al hombre y, al mismo tiempo, la más seria exigencia que uno puede recibir sobre sí⁴⁷.

IV. LA DESESPERACIÓN COMO PECADO Y LA FE

Hasta aquí se ha considerado la desesperación desde su raíz, desde aquello que la caracteriza más esencialmente. No obstante, también se ha dicho ya que existen distintos niveles de desesperación. Propiamente, ésta puede considerarse desde dos puntos de vista.

Desde el punto de vista de los elementos que conforman la relación que es el espíritu⁴⁸, la desesperación (ese deseo de desembarazarse del peso de lo que uno mismo es, sin remedio), puede verse definida por la relación entre finitud e infinitud, cuando el yo prescinde -o quiere prescindir- de una de ellas; por otro lado, la desesperación también puede medirse desde el punto de vista del equilibrio que se establece en la relación entre la

46 No ser consciente de ello es ya, de hecho, estar desesperado. Cf. *Ibid.*, p.23 (SKS XI, 139).

47 Cf. *Ibid.*, p.21 (SKS XI, 137).

48 A pesar de la profundidad con la que *Anti-Climacus* describe la desesperación desde este punto de vista, una exposición exhaustiva excedería las posibilidades de este escrito; con el objetivo de mantener el hilo argumental, el presente artículo se detendrá un poco más en la desesperación considerada desde el punto de vista de la conciencia, para poder llegar así a la definición de pecado (a pesar del interés que también tendría un detenimiento más explícito en la relación dialéctica entre los componentes de la peculiar síntesis que es el espíritu). Aún así, dicha relación no se perderá de vista en los posteriores desarrollos.

posibilidad y la necesidad, pues también ambas forman parte de la vida del espíritu. Y es que el ser humano, para llegar a ser él mismo, debe aceptar lo que le viene dado como necesario, las limitaciones y condicionamientos recibidos, y al mismo tiempo debe confiar en que, a pesar de ello, todo es posible⁴⁹. La desesperación puede darse, entonces, en tanto que uno de los componentes de la síntesis (finitud e infinitud, libertad y necesidad) se ausenta, rompiendo su equilibrio en el hombre.

En segundo lugar, la desesperación también puede considerarse en relación con la categoría de la conciencia: en función del mayor o menor grado de conciencia que el hombre desesperado muestra acerca de la condición en la que se encuentra. Este es el criterio primario, la cualidad más certera a la hora de esgrimir las diferencias o grados de la desesperación. Y es que «cuanto mayor es el grado de conciencia, más intensa es la desesperación»⁵⁰.

La desesperación, en su menor grado, ignora casi completamente su estado; se trata de una ignorancia acerca de ser espíritu, de tener un yo íntimamente ligado a lo eterno. La persona desesperada a este nivel no se atreve, no puede soportar el peso de ser espíritu. Vive con el listón puesto sobre lo meramente sensible, sin otra aspiración. Y, sin embargo, a pesar de que uno ignore que está desesperado, su condición no cambia: aunque sin saberlo, su vida se sostiene de todas formas sobre la desesperación⁵¹.

La desesperación subyace al aparente sentido de seguridad, e incluso de dicha, que sobrecoge a la persona que ignora que está atrapado en ella. Y es que no sólo su dialéctica es distinta, como ya se vio, a la de la enfermedad, sino que todos sus síntomas son dialécticos⁵². Así pues, la más cándida tranquilidad y calma puede ser sinónimo de desesperación, y quien en una preocupada inquietud afirma estar desesperado es posiblemente quien más cerca esté de conocerse a sí mismo.

A pesar de que estar en la desesperación sabiéndolo es más grave y aleja más, en este sentido, de la liberación, la persona ignorante se encuentra también lejos de ella, puesto que ni siquiera barrunta que la está necesitando. La falta de conciencia de ser uno mismo espíritu es,

49 Cf. *Ibid.*, p.38 (SKS XI, 153).

50 «[...] the greater the degree of consciousness, the more intensive the despair. » *Ibid.*, p.42 (SKS XI, 157).

51 Cf. *Ibid.*, p.44 (SKS XI, 159).

52 Cf. *Ibid.*, p.24 (SKS XI, 140).

precisamente, la desesperación, sea cual sea el modo en que el desesperado que es ignorante de ello despliegue su vida⁵³. Y la forma de desesperación más común es, precisamente, la que se ignora a sí misma⁵⁴.

No obstante, el individuo que cae en dicha enfermedad puede encontrarse también en un estado de conciencia superior con respecto al hecho de estar desesperado. En este caso, el ser humano es consciente de ello (a su vez, en mayor o menor medida, pues los casos extremos, en ambos sentidos -ser completamente consciente o no serlo en absoluto- no son habituales⁵⁵), y por lo tanto tiene también una mayor conciencia de que en su ser hay algo eterno, de que no puede vivir al margen de su ser espíritu (relación que, a su vez, se relaciona consigo misma, y relación que no sólo implica eternidad, sino que también en sus componentes se ve absolutamente concernida por ella).

Así pues, el hombre que se encuentra en esta situación puede tomar dos direcciones⁵⁶: en su desesperación no querer ser él mismo, o bien, hundido en ella, querer serlo a toda costa y por sus propias fuerzas. A la desesperación que se encuentra en el primer caso, Anti-Climacus la caracteriza como debilidad; la segunda la caracteriza como desafío.

En la desesperación-debilidad, el hombre es consciente de no poder aceptar algo referente a sí mismo, aunque se mueva dentro del terreno de lo temporal y mundano; pero, siendo consciente de ello, puede ir incluso más allá y, viéndose en ese estado tan penoso, no poder soportarse de nuevo. Entonces el hombre desespera todavía más: no sólo en la debilidad de no poder aceptar algo sobrevenido (un defecto propio, un acontecimiento doloroso o incluso un golpe de suerte que suscita el miedo a que esa suerte cambie⁵⁷), sino que desespera sobre sí mismo, sobre su propia debilidad⁵⁸. Así pues, en este caso el hombre no puede aceptar ya ni siquiera el hecho

53 Cf. *Ibid.*, p.45 (SKS XI, 159-160).

54 «This form of despair (ignorance of it) is the most common in the world [...]». *Ibid.* (SKS XI, 160).

55 Cf. *Ibid.*, p.48 (SKS XI, 163).

56 A pesar de ser dos direcciones que pueden diferenciarse, ambas guardan una estrecha relación, hasta el punto de que ninguna de ellas puede darse del todo sin que en ella se dé también en parte la otra. Cf. *Ibid.*, p.49 (SKS XI, 165).

57 Cf. *Ibid.*, p.51 (SKS XI, 166-167).

58 Cf. *Ibid.*, p.61 (SKS XI, 176).

de estar cayendo en la desesperación, y arrogantemente se niega a dar un paso a un lado y salir de ella⁵⁹.

Por otro lado, en la desesperación-desafío todavía es mayor la intensidad en la caída: la no aceptación de sí iría en este caso hasta el extremo de la autoafirmación más radical, un querer permanecer en donde se está, sin que nada ni nadie lo pueda a uno liberar. Esta forma de desesperación se encuentra ya dentro de la cualificación del espíritu; implica, por parte de quien se ve inmerso en ella, una conciencia mayor, hasta el punto de que su ser espíritu se le hace ya manifiesto como tal. Sin embargo, lo más propio del espíritu, que es su relación con lo eterno, aquí queda del todo extraviado, a pesar de que ese extravío o esa pérdida lo ponga de manifiesto de un modo más explícito que en las formas anteriores de desesperación. Y es que implica una toma de conciencia de la desesperación propia como acto, y no ya como algo sobrevenido⁶⁰; por lo tanto, también se hace más manifiesto el ser del hombre como espíritu, aunque éste trate de cercenar cualquier forma de relación que lo haga dependiente, no reconociendo poder alguno distinto del propio en el desarrollo de su ser, como si la tarea en la que éste último consiste no fuera una tarea recibida. Trata de hacerse a sí mismo a cualquier precio, e incluso ante circunstancias adversas, ante la imposibilidad de llevar a cabo su cometido él solo, continúa afirmándose, hasta sus últimas consecuencias, consumiéndose en su sufrimiento y sin aceptar ayuda alguna que pudiera comprometerlo⁶¹.

Sin embargo, y a pesar del carácter catastrófico de las últimas descripciones, la mayor intensificación de la desesperación se da con el concepto de pecado; el pecado es la desesperación misma, pero en un grado superior derivado de la conciencia, no sólo de estar desesperando, sino de estar haciéndolo «ante Dios»⁶². En definitiva, lo que hace de la culpa humana pecado, en sentido propio, es la conciencia de estar existiendo ante Él⁶³.

Si realmente el espíritu no es una relación que se ha puesto a sí misma (por mucho que esté llamada a relacionarse consigo misma libremente), la

59 Ese salto se daría a través de la fe, como se verá más adelante. Cf. *Ibid.*, p.49 (SKS XI, 164).

60 *Ibid.*, p.67 (SKS XI, 181).

61 *Ibid.*, p.71 (SKS XI, 185).

62 «Sin is: before God, or with the conception of God, in despair not to will to be oneself, or in despair to will to be oneself». *Ibid.*, p.77 (SKS XI, 191).

63 Cf. *Ibid.*, p.80 (SKS XI, 194).

existencia ante Dios es la única que puede llevar al sujeto a un conocimiento más certero de sí mismo (y ello implica, por tanto, una acción más seria, en la medida en que el espíritu se conoce en tanto que actúa como tal, en tanto que la libertad es puesta). Y, así, la desesperación en este punto es más auténticamente desesperación, puesto que el espíritu lo es también en mayor medida.

Y aquí emerge, de nuevo, el problema apuntado más arriba: ¿cómo es posible que el hombre se pierda más irremisiblemente a sí mismo cuanto más ha despertado a su propia condición? ¿Por qué la desesperación mayor se da la mano con una mayor conciencia de sí? Parecería que, puesto que todo hombre está en alguna medida desesperado, para entrar en el movimiento al que está llamado en tanto que espíritu la desesperación aparecería como algo pertinente, e incluso necesario.

No obstante, la enfermedad mortal de la que se ha hablado hasta ahora sí tiene remedio, y éste es tan dialéctico como ella misma: lo opuesto a la desesperación, lo único que puede combatirla, no es sino la fe⁶⁴. Siendo lo contrario a la desesperación, su definición es también la opuesta: «relacionándose consigo mismo y queriendo ser él mismo, el yo permanece transparente en el poder que lo estableció»⁶⁵.

Todo se juega, por tanto, en la aceptación de la fuente de la libertad y del bien, del equilibrio o transparencia del espíritu consigo mismo. Pero el camino para esa liberación, para la salud -continuando con el símil de la desesperación como enfermedad- no puede darse de un modo directo. Ello vulneraría el ser del hombre como espíritu. Y, por eso, de nuevo el símil falla, y no es posible considerar al hombre «sano» desde el punto de vista espiritual (el más propiamente humano) desde un inicio, como si su caída posterior fuera un añadido que le resta ser, como si se tratara de una negación de lo que permanecía intacto.

El ser humano tiene que aprender a vivirse, puesto que en ello consiste su realidad, que no es algo estático. Por ello el estado de inocencia no es

64 Como suele ocurrir con los temas que aparecen en la obra de Kierkegaard (tanto en sus escritos pseudónimos como en los firmados con su propio nombre) es este un concepto transversal que está presente en ella de principio a fin.

65 «[...] this formula is also the formula for faith: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it [...]. » S. Kierkegaard, *The Sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p.49 (SKS XI, 164).

el de un hombre perfecto y ya hecho, que después se malogra; su estado primigenio no es sino la angustia. En ella, el hombre se asoma de algún modo a lo desconocido. Y eso lo lleva a reconocerse, en el instante siguiente, como culpable⁶⁶.

La culpa expresa la dimensión primordial del ser humano, que es la de una existencia que todavía no se ha encontrado. El pecado como condición esencial del hombre⁶⁷ tiene ese significado: aunque en el mundo haya mal (y también acciones buenas que lo combaten), el pecado, entendido como el mal en su sentido más propio -el que lo vuelve a uno mismo malo, dejándose afectar por el mal que lo rodea- viene realmente al mundo en cada acto concreto, individual, en el que el hombre sucumbe a la angustia y encadena su propia libertad.

Así pues, el pecado como condición humana no hace referencia sino a lo irremediable que resulta que la lucha por la libertad continúe a cada momento; el ansia da lugar a la desesperación, pero esta última, en tanto que posibilidad siempre abierta en cada paso que el hombre da en su vida, puede ser aniquilada por la fe, también, a cada paso.

Y es que la aceptación de su condición no le viene dada al espíritu de modo directo, puesto que los términos de la relación que lo constituye (finitud e infinitud, necesidad y libertad y, en definitiva, cuerpo y alma) implican la paradoja casi inasumible de que la eternidad, de la que el espíritu y su libertad participan, se dé en la historia⁶⁸, en un proceso en que éste va adueñándose de sí; superando, mediante la fe, la devastadora posibilidad de la desesperación, que siempre lo acecha.

Y, entonces, la fe aparece como la única posibilidad capaz de rescatar al hombre de la angustia. Y no porque de hecho la aniquile, sino porque es capaz de desembarazarse de ella en cada instante, realizando la síntesis,

66 «But innocence is lost only by guilt». Cf. S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p.36 (SKS IV, 342).

67 Acerca del pecado como condición esencial del hombre, Cf. S. Kierkegaard, *Philosophical fragments*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

68 De ello se deriva que el espíritu esté constituido por la síntesis entre finitud e infinitud, en un doble movimiento que es en realidad uno solo: como espíritu, el ser humano se relaciona con el tiempo, de manera que se encuentra expuesto o inmerso en él; así pues, el espíritu puede ganarse o perderse en el tiempo, y esa ganancia o pérdida es entonces infinita. El movimiento del espíritu trasciende lo temporal; pero, siendo infinito, no tiene lugar sino en el tiempo, en una íntima relación con él. Cf. A. Grøn, «Spirit and temporality in The Concept of Anxiety», *Kierkegaard Studies Yearbook* (2001), pp.128-140.

viviéndose cada vez más como espíritu en la confianza de que ello es posible. Y es que la fe es «la certeza interna que anticipa la infinitud»⁶⁹.

La angustia no sólo tiene un papel primordial en la vida del hombre⁷⁰, sino que también viene de algún modo en su ayuda, educándolo, haciéndole sentir su peso, que es mayor que el de la misma realidad⁷¹. Y lo es porque, cuando el hombre es educado por la posibilidad, comprende que la desgracia, la miseria, el sufrimiento, se dan la mano con la existencia humana, y que uno, entonces, no puede esperar de ella nada, puesto que siempre puede llevarlo a niveles todavía mayores de padecimiento. En cambio, la angustia pone al hombre frente a la posibilidad en toda su radicalidad, de manera que éste es educado por ella, percibiendo todo lo finito desde el prisma de la infinitud. ¿Cómo? Asumiendo que la posibilidad siempre está ahí; tanto la posibilidad de la alegría más grande como la del mayor de los sufrimientos. Vivir al margen de esa última posibilidad es un engaño, y la angustia siempre está, en este sentido, al acecho.

La existencia se mueve en el terreno de la finitud, pero la fe es el único movimiento por el cual el hombre, entrando en la relación que lo constituye, tomando parte en ella, es capaz de anticipar la infinitud en su propia historia. La fe, que vence a la angustia, lo hace de la mano de ésta última, permitiendo que la conduzca hasta el abismo en que la mera finitud se estrella, para recogerla en la forma de una certeza absoluta que nace unida a la experiencia de la libertad.

El hombre, ya inmerso en la dinámica que nace de la puesta en marcha de la libertad, es capaz de anticipar la infinitud en su obrar; tanto en la aceptación de su condición más propia como, también, en sus relaciones en el mundo y con los demás seres humanos, puesto que lo primero no puede darse al margen de ello. Y esa acción la lleva a cabo por la fe; descansando en el poder que lo estableció, el hombre evita llevar a cabo ese empeño esforzado por sí mismo, deslizándose hacia la desesperación y

69 «By faith I understand here what Hegel somewhere in his way correctly calls the inner certainty that anticipates infinity», S. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p.157 (SKS IV, 456).

70 Tras la entrada de la libertad, la angustia no desaparece, sino que, como se ha visto, continúa. Sin embargo, una vez que la libertad ha sido puesta, la angustia pierde su ambigüedad, puesto que con la libertad también es puesta la diferencia entre el bien y el mal. Cf. *Ibid.*, p.111 (SKS IV, 413-414).

71 Cf. *Ibid.*, p.156 (SKS IV, 455).

cayendo de nuevo en las redes de la finitud que trata de desembarazarse de sí, negándose a aceptarse en lo que es: un ser finito que anticipa la infinitud en su condición de espíritu a través del carácter educativo de la angustia.

Así pues, la angustia es reflejo del enorme exceso que el hombre es para sí. Pero es también su única vía de salvación, de recogimiento y aceptación de sí (al tiempo que esa recepción se da en la vida por medio de su actuar en el mundo) cuando la desesperación es vencida con un coraje que sólo proviene de la fe, y que lo insta a reconocerse en una incansable lucha en que lo eterno se anticipa pacientemente en los límites del tiempo.

V. CONCLUSIONES

La tarea de describir al ser humano se da la mano con la consideración acerca del hombre que uno mismo es; y no sólo como labor de introspección, de cuidadosa observación, puesto que la mera observación no puede llegar, por sí misma, a la libertad que define al hombre más radicalmente.

El presente escrito no tiene la pretensión de exhaustividad; los mismos temas que trata (la libertad, el ser espíritu, la angustia, la desesperación o la fe) aparecen de forma recurrente en toda la obra kierkegaardiana, y aquí no han sido ni mucho menos agotados en toda su profundidad. Al mismo tiempo, son numerosas las cuestiones que pueden surgir a la luz de las consideraciones que aquí se han hecho; siguiendo el hilo de lo dicho acerca de la verdad como apropiación, y de la libertad que debe impulsar cualquier consideración acerca del ser humano, sería pertinente descender estas descripciones a una discusión, en la actualidad, acerca de sus implicaciones para la vida de hoy, pues de ellas se deriva todo un modo de ser y actuar en el mundo que clama por ser constantemente revisado y renovado en la vida de todo hombre.

A pesar de ello, se ha querido poner de manifiesto la estrecha unión que existe entre la reflexión acerca del ser humano y la libertad que lo caracteriza, pues esta relación se hace patente, una y otra vez, en toda la obra kierkegaardiana, y tiene que ser tenida en cuenta en toda consideración antropológica que de ella se derive. Y es que el hombre, siendo espíritu, tiene que llegar a ser él mismo, y toda búsqueda que aspire al mismo tiempo a la seriedad se encuentra con esa constante dificultad. Por eso, la realidad del hombre no es aprehensible en una definición, sino que se hace

accesible en un juego de luces y sombras en que la exigencia de una vida plena ofrece constantemente su arriesgada invitación.

Esta difícil tarea, no exenta de riesgos, se refleja sin embargo en la noción de espíritu como síntesis, en la medida en que ello expresa el carácter dialéctico de su realidad propia, mediada por la libertad. Y esa noción, aunque esté presente, de una u otra forma, en toda la obra de Kierkegaard, se refleja de un modo explícito en las dos obras que han dominado el desarrollo de este escrito: *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*. Así, en ambas obras se refleja la dinámica del hombre como espíritu, como relación entre finitud e infinitud, cuerpo y alma, tiempo y eternidad; relación que, a su vez, se relaciona consigo misma, tomando conciencia de sí en ese difícil equilibrio en que la aceptación de lo que a uno le es más propio no pasa sino por la recepción de lo que a su vez es anunciado y sólo efectivamente recibido en la anticipación confiada de su advenimiento.

De todo lo dicho se deriva que el ser humano es un exceso para sí mismo, pues se mueve entre la identidad y la alteridad más radical: él es, en cierto modo, lo más ajeno a sí mismo, y eso no lo convierte sino en tarea para sí. Cómo se desenvuelva esa vida que, poco a poco, se va encontrando, cómo se dé en concreto esa lucha por mantener el equilibrio, por permanecer en la libertad y en el bien; estas cuestiones exceden, por el momento, el alcance de este escrito. Si embargo, todo el devenir de la historia del individuo sí tiene, como raigambre en la que debe establecerse, esa enmarañada dinámica en que la libertad se busca.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dansk-Spansk Ordbog (2010). Gyldendal. Versión online.

Evans, C. S. (1997): «Who is the other in *Sickness Unto Death*? God and human relations in the constitution of the self. », *Kierkegaard Studies Yearbook*, pp.1-15.

García-Baró, M. (2017): «Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica», *El país*, libro 30, p. 94.

Grøn, A. (2001): «Spirit and temporality in *The Concept of Anxiety*», *Kierkegaard Studies Yearbook*, pp. 128-140.

Huvelle, S. (2019): *El concepto de relacionalidad personal en SA Kierkegaard*. Universidad Complutense de Madrid.

Kierkegaard, S. (1980): *Sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1980): *The concept of anxiety*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1985): *Philosophical fragments*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1990): *Eighteen upbuilding discourses*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1991): *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1992): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1997): *Without authority*. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1997-2013): *Søren Kierkegaards Skrifter*. Gads Forlag. Disponible en www.sks.dk

Viñas, A. (2017): *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*. Universidad Pontificia Comillas.

Viñas, A. (2016): «Notas sobre la antropología de Kierkegaard», *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, pp. 155-162.

RAQUEL CARPITERO ACERO es doctoranda en filosofía por la Universidad Pontificia Comillas, y becaria de la Fundación Oriol Urquijo. Estudió el Grado y el Máster en Filosofía en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, y realizó también una estancia en el Institut Catholique de Paris. Durante el doctorado, ha llevado a cabo una estancia de investigación en el Søren Kierkegaard Research Centre de Copenhague, así como en la Hong Kierkegaard Library en St. Olaf College, Minnesota.

Líneas de investigación:

- Fenomenología francesa
- S. Kierkegaard
- Existencialismo

Publicaciones recientes:

- «El arte como respuesta: acercamiento ético a la creación artística desde el pensamiento de María Zambrano», *Metafísica y Persona*, Núm. 14 (2015).

- *Palabra y Cuerpo: La recepción de la verdad en Levinas y Kierkegaard*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2020.

Dirección electrónica: rcarpinteroacero@gmail.com