



EL CONCEPTO DE LA DESESPERACIÓN Y EL AMOR COMO PROYECTO ÉTICO EN SØREN KIERKEGAARD

DIEGO ORLANDO HOYOS CARDONA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cdak

RESUMEN

En *La enfermedad mortal* Anti-Climacus describe enfáticamente la desesperación como la consecuencia de la negación de la posibilidad producida por el deseo humano cuando este insiste en ser sí mismo u otro sin Dios. Esta negación genera una relación no efectiva del individuo consigo mismo y con los otros, dando lugar a la condición del pecado, entendido en su connotación religiosa. Lo anterior conduce al problema de cómo llegar a ser un verdadero cristiano en el marco de una crítica, realizada frecuentemente por el pensador danés, del egoísmo moderno. En el siguiente artículo realizaré un análisis hermenéutico de la desesperación considerando el contexto de la objetividad moderna, en contraposición al concepto del amor planteado por Kierkegaard como un proyecto ético-existencial en *Las obras del amor*.

Palabras clave: desesperación; yo; finitud; infinitud; amor

* Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Correo electrónico: diehc9@gmail.com

Para citar este artículo: Hoyos Cardona, D. (2022). El concepto de la desesperación y el amor como proyecto ético en Søren Kierkegaard. *Universitas Philosophica*, 39(78), 135-161. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cdak



THE CONCEPT OF DESPAIR AND LOVE AS AN ETHICAL PROJECT IN SØREN KIERKEGAARD

ABSTRACT

In *The Sickness Unto Death* by Anti-Climacus, despair is a concept emphatically defined as a consequence of the denial of possibility produced by the desire of the human being to insist on being himself or another without God. This denial creates an ineffective relationship of the individual with himself and others, giving rise to the condition of sin, understood in its religious connotation. This leads to the problem of how to become a true Christian in the context of modern egoism, so frequently criticized by the Danish thinker. In the following article I will carry out a hermeneutical analysis of despair considering the context of modern objectivity, as opposed to the concept of love proposed by Kierkegaard as an ethical-existential project in his *Works of Love*.

Keywords: despair; self; finitude; infinity; love

1. Introducción

LA DESESPERACIÓN es la enfermedad mortal que padece el ser humano como espíritu, al no lograr una relación efectiva entre el yo, el cuerpo y el alma¹. También es, en términos existenciales, la negación de la posibilidad en el ámbito de lo finito o lo infinito. La noción de desesperación es uno de los puntos culmen en el pensamiento filosófico de Søren Kierkegaard y es elaborada en *La enfermedad mortal*, obra firmada por Anti-Climacus, que se tiene como una de sus obras de madurez más importantes y que se clasifica como una obra filosófico-religiosa. Según su autor, el nombre del libro está basado en el evangelio según San Juan (*Jn* 11:4), específicamente en el pasaje en el que Cristo dijo: “la enfermedad de Lázaro no es para la muerte sino para la gloria de Dios” (Kierkegaard, c2008a, p. 9)

La desesperación se hace manifiesta cuando el pecado se evidencia de dos maneras: la primera, en aquel que persiste en seguir siendo sí mismo en cuanto a sus acciones consigo mismo y con los otros, y la segunda, en el enfermo que no soporta seguir siendo sí mismo porque desea ser de otra manera. En palabras de Anti-Climacus:

[...] *hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo*. Por tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación (Kierkegaard, 2008a, p. 103).

1 En la “Introducción” de *La enfermedad mortal* Kierkegaard alude al versículo bíblico (*Jn* 11:4) para explicar el sentido y significado del título de este trabajo filosófico. Allí cita: “Lázaro, nuestro amigo, está dormido, mas yo voy a despertarle” (*Jn* 11:11), entonces el Maestro le dijo ya sin ninguna ambigüedad: “Lázaro ha muerto” (*Jn* 11, 14). Por lo tanto, Lázaro había muerto y con todo no se trataba de una enfermedad mortal; estaba muerto y, no obstante, su enfermedad no era de muerte. En efecto la enfermedad mortal o desesperación hace alusión a una enfermedad del espíritu y no a la a muerte corporal. Según José Jarcia Martín ninguno de los títulos de esta obra evidencia una traducción fidedigna de la obra original en danés, *Sygdommen til Døden*, que traduce así: *La enfermedad hasta la muerte*, Óscar Parceró Oubiña, en la nota preliminar a la edición de la editorial utilizada en este artículo de *La enfermedad mortal* anota que esta enfermedad no es materialmente mortal (*dodelig*) sino para la muerte del espíritu (*Til Døden*) (Kierkegaard, 2008a, p. 9).

Anti-Climacus concibe la desesperación como la negación de la posibilidad de la acción en el ser humano, en tanto que este realiza elecciones en el marco de las categorías de la finitud-infinitud. De dichas categorías el autor identifica diferentes formas de desesperación, que surgen de manera dialéctica, pues “ninguna forma de desesperación puede ser definida directamente –es decir, de un modo no dialéctico–, sino solamente reflexionando sobre su contraria” (Kierkegaard, 2008a, p. 51). Para comprender el concepto de la desesperación es importante comprender no solo el concepto del pecado, sino también la relación dialéctica y concomitante del ser humano con las categorías de la finitud y la infinitud. El ser humano es concebido por el filósofo danés como individuo libre y responsable de sus acciones, las cuales están determinadas por la temporalidad, representada en la finitud, y lo posible, caracterizado por la infinitud. Más adelante realizaré una explicación más detallada de esta relación de orden dialéctico.

Anti-Climacus representa un cristiano de nivel espiritual extraordinariamente alto que da a conocer un escrito de tipo edificante que está más ligado a la inmediatez que a alguna forma de reflexión teológica. Incluso, este seudónimo se considera a sí mismo como un ejemplo ideal de ser cristiano (Walsh, 2009, p. 96). Además, Anti-Climacus es un seudónimo que representa la negación de la posibilidad de ser sí mismo en el individuo en *La enfermedad mortal*, pero que desde luego, se requerirá para comprenderlo de manera más acertada parágrafos relevantes de *Las obras del amor*² y otras obras importantes en contraste con algunas de sus recepciones contemporáneas.

En un primer momento, analizaré el concepto de la desesperación como la imposibilidad del individuo de ser sí mismo cuando este no logra relaciones efectivas con las categorías dialécticas de finitud-infinitud, libertad-devenir y necesidad-posibilidad. Segundo, abordaré la diferencia entre la concepción del yo (*sí mismo*), propuesta por Climacus –autor seudónimo del *Postscriptum*–, en oposición al de la racionalidad moderna, aludiendo al yo cartesiano con el fin de comprender la oposición entre la subjetividad y la objetividad, y así establecer una relación con las formas de la desesperación según Anti-Climacus. Finalmente, reconstruiré la manera en que el filósofo danés propone en *Las obras del*

2 *Las obras del amor* es una obra firmada de manera directa por Kierkegaard y publicada con el nombre original danés *Kjerlighedens Gjerninger* en 1847.

amor el amor auténtico como un concepto ético-cristiano capaz de aniquilar la desesperación generada por la ética objetivista moderna y que posibilita la relación efectiva del individuo consigo mismo y con los demás, en una ética del amor que se caracteriza por la entrega.

2. La desesperación es una enfermedad del yo

SEGÚN ANTI-CLIMACUS, el *espíritu* o el *yo* comprende la autenticidad del ser humano desde un fundamento eterno, que determina su relación efectiva de naturaleza existencial y su relación ética consigo mismo y con los otros. El fundamento pone al ser humano en la necesidad de ser *sí mismo* (Cañas, 2003, p. 93). Anti-Climacus, en su ideal de ser un auténtico cristiano, considera que la desesperación puede ser eliminada si el ser humano reconoce su dependencia en Dios para lograr tanto la autenticidad como una relación de tipo ético-existencial con los otros que sea efectiva. Sin embargo, en *La enfermedad mortal* el autor se detiene en la indagación dialéctica de la causa de la desesperación y la incompreensión del hombre moderno sin promover aún ninguna fórmula ética y práctica que posibilite la cura de dicha enfermedad, lo que sí hará en *Las obras del amor*.

Según Anti-Climacus, el hombre rompe con el equilibrio de la relación puesta por Dios a través de su elección del pecado, que desvela de forma simultánea su poder de libertad, el cual da lugar al concepto de la angustia³.

3 Si bien aquí es imposible desarrollar detenidamente este concepto, es importante al menos anotar que, para Kierkegaard, la angustia surge antes que el pecado original, pues Adán y Eva tuvieron libertad de elegir entre comer o no comer del fruto del árbol. Tal posibilidad de elegir libremente les otorgó un poder superior a la ignorancia así como a la misma angustia. Posteriormente, la prohibición del fruto del árbol incrementó la angustia de los primeros humanos, ya que la posibilidad de comer de él podría traerles su castigo (Kierkegaard, 1943, p. 50). Kierkegaard señala también que después de consumado el pecado original, la continuidad del pecado se convierte en la angustiosa posibilidad de la salvación. Ningún ser humano desea vivir en el pecado en tanto este anula la posibilidad de salvación, a menos de que fuese posible pecar y ser salvado a la vez. El pensador danés se refiere a esa posibilidad de forma irónica afirmando: “Quien quiera sumergirse francamente en el estado de pecado, en la esperanza de una salvación, tal como puede exteriorizarse realmente, me dará ciertamente la razón y sentirá irritación ante esa estética indolencia” (p. 59). En el pasaje citado se vislumbra la posibilidad de salvación como el fin ideal del individuo que anhela la felicidad eterna. La angustia es, por consiguiente, una condición natural e inevitable en cada ser humano, de allí

En *La enfermedad mortal* Anti-Climacus declara en el inicio del texto: “el hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y de lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis” (Kierkegaard, 2008a, p. 33). Más adelante esclarece que hasta este punto no podemos aún entender al ser humano como un yo, pues no es posible concebir al yo como habitualmente se comprendió en la modernidad. La razón para ello es que “una tal relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro” (Kierkegaard, 2008a, p. 33). Anti-Climacus determina la desesperación como una condición que podría ser de ventaja y de desventaja al mismo tiempo, pues “caer en la cuenta de esta enfermedad es la ventaja del cristiano sobre el hombre natural; y estar curado de esta enfermedad es la felicidad del cristiano” (Kierkegaard, 2008a, p. 35).

El cristiano auténtico posee la ventaja de ser consciente de su propio yo en un fundamento eterno mientras que el hombre natural, no. El hombre natural podría postergar su condición de desesperación estableciendo relaciones desligadas del fundamento eterno en el exceso de finitud o infinitud, lo cual confirmaría la naturaleza religiosa de Anti-Climacus. Es más, la desesperación es un padecimiento que no puede evidenciarse en síntomas alusivos a la tristeza, la melancolía o la depresión, pues, como señala Dreyfus (2008):

Kierkegaard concluye que, aunque sientas que las cosas van bien para ti, ahora mismo podrías estar desesperado sin saberlo. Dada la naturaleza contradictoria del yo, todos nosotros, con la excepción de aquellos que se han enfrentado a la desesperación y han sido curados, debemos estar en la desesperación (p. 15)⁴.

La desesperación no se manifiesta mediante síntomas psicológicos similares a la depresión, la tristeza o la melancolía en el yo del individuo, sino que es la negación del yo que se produce en el esfuerzo por lograr ser sí mismo mediante

que Vigilius Haufniensis la posiciona como anterior al pecado. La desesperación, por el contrario, es posterior a la angustia ya que es consecuencia de la acción y de la voluntad humanas.

4 “Kierkegaard concludes that, even though you now feel that things are going well for you, you must right now be in despair and not know it. Given the contradictory nature of the self, all of us, with the exception of those who have faced despair and been healed, must right now be in despair.” (Traducción propia).

la reafirmación de su yo y la relación efectiva con los otros y con Dios. Lo más extraño de la causa de la desesperación radica en que la desesperación es permitida por el poder que fundamenta al yo, es decir, Dios. ¿Por qué Dios posibilitaría la desesperación? Anti-Climacus responde que esta proviene “de la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir mientras la relación se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, 2008a, p. 36). Este texto nos remitirá a la noción de libertad porque el poder que fundamenta el yo del individuo la hace responsable de desear o no desear, concepto que abordaré con mayor detalle más adelante.

La desesperación es la enfermedad mortal que atormenta el espíritu del hombre; se trata de un sufrir eterno que no puede eliminarse mediante la muerte corporal dado que se relaciona con el espíritu como la parte infinita del hombre. “La enfermedad surge cuando se rompe el equilibrio, y el *yo* se decanta mayormente por uno de los dos elementos de síntesis: por lo finito o por lo infinito. Por la necesidad o por la posibilidad, por la realidad o la eternidad” (Goñi, 2013, p. 123).

Lo anterior reitera la necesidad de comprender la desesperación como la relación no efectiva del yo con las categorías existenciales de la finitud-infinitud, la libertad-devenir y la posibilidad-necesidad. Estas las desarrollaré a continuación.

2.1 LA DESESPERACIÓN POR LA INFINITUD Y LA FINITUD

LA DESESPERACIÓN⁵ solo puede manifestarse de manera dialéctica, por esta razón Anti-Climacus entiende la categoría de la infinitud como fantasía o como

5 La desesperación es abordada en otros trabajos de Kierkegaard como *O lo uno o lo otro II* (2006b). Beabaut (1996, p. 74) señala que, en un fragmento de esta obra, el seudónimo, un juez, concibe la desesperación como la pérdida del significado y control que tiene el hombre esteta sintiéndose siempre fuera de sí mismo. Para ello toma como referencia la siguiente cita: “Hecho con tan poca teleología como sea posible [...] tú reposas en la desesperación, nada te preocupa, tú no te saldrás de ningún camino, tú dices, ‘aún si me tiraran una baldosa de un tejado yo no me quitaría de en medio’, tú eres como un ser humano muriendo, tu mueres diariamente, no en el significado literal del término que generalmente se le otorga, pero la vida ha perdido su realidad [...] Tú dejas que todo pase sin que deje rastro” [*“done with as little teleology as possible [...] you take repose in despair, nothing concerns you, you will not get out of the way of anything, you say, ‘If one were to throw a tile from the roof, I wouldn’t get out of the way.’ You are like a dying man, you die daily, not in the serious*

lo ilimitado, dando lugar a la *desesperación por la infinitud*, que consiste en perderse de manera fantástica en lo infinito, perdiendo lo finito. La infinitud como fantasía es retomada de Fichte, puesto que “la imaginación equivale a la reflexión infinitizadora” (Kierkegaard, 2008a, p. 52). El yo es espíritu porque tiene la posibilidad de elegir libremente de cara a la infinitud, es decir, de cumplir sus proyecciones de índole existencial en lo estético, ético o religioso⁶. La necesidad de hacerse infinito en el cumplimiento de las posibilidades del yo también se encuentra mediada por la *pasión* infinita por lo finito, de allí que Dreyfus (2008) señale:

Por supuesto, el objeto de mi pasión infinita es algo finito. Nos interesan las particularidades más pequeñas de nuestro amado, pero cualquier ser finito es vulnerable, aunque el significado de la vida de uno depende de ello. Esto hace que un compromiso determinante sea muy arriesgado (p. 18)⁷.

La infinitud evidentemente surge de la pasión por hacer posible lo finito, de manera que existe un riesgo, que también es evidente, al establecer tal compromiso, pues es posible que mi deseo infinito por lo finito no se manifieste de manera fáctica. Como menciona Goñi (2013), el yo siempre se encuentra condicionado por la finitud que lo limita (la relación consigo mismo y los otros) y la infinitud que lo ensancha, de manera que siempre estará obligado a devenir dialécticamente entre estos dos opuestos (p. 123). En este caso la infinitud representa las

significance usually attached to this word, but life has lost its reality [...] You let everything pass you by, it makes no impression” (E/O II, L200, H195-96). Lo anterior se relaciona de manera congruente con el desesperado por la infinitud que termina fuera de sí mismo en su afán de autodeterminarse.

- 6 En el trabajo filosófico de Kierkegaard es importante tener en cuenta el marco de los estadios de la existencia: estético, ético y religioso. El estadio estético se refiere a la forma de vida superficial que está representada en la inmediatez; el ético, al deber y responsabilidad en el matrimonio y el trabajo, y el religioso, a la fe subjetiva. Las obras de Kierkegaard también cuentan con un matiz dialéctico que se relaciona con los estadios mencionados, pues en su comunicación indirecta el autor buscaba mediante los seudónimos representar distintos estadios de la existencia, mientras que sus obras directas permitían comprender el sentido global de su pensamiento filosófico. Lo anterior denota la característica dialógica del autor en su estilo original y particular (Martin, 2010, p. 231).
- 7 *“Of course, the object of my infinite passion is something finite. We are interested in the smallest particularities of our beloved. But any such finite being is vulnerable, and yet the meaning of one’s life depends on it. This makes a defining commitment very risky.”*

pretensiones del individuo respecto a sí mismo y a los otros, mientras que la finitud hace parte de sus limitaciones materiales y circunstanciales.

Lo fantástico es un riesgo para el yo, pues puede hacerlo perder en la infinitud olvidando su finitud. Anti-Climacus lo reafirma cuando señala: “y cuando el sentimiento, el conocimiento o la voluntad se han vuelto así fantásticos, entonces el yo corre el peligro de tornarse también imaginario” (Kierkegaard, 2008a, p. 53). Esta condición puede darse no solo en un deseo imposible por lo infinito, en tanto el yo puede perderse a sí mismo, sino también en el ámbito religioso, al idealizar de manera excesiva la infinitud de Dios. Dicha relación puede volverse en una fantasía enfermiza y desproporcionada que se desvincula de su finitud, debido a que podría conducirlo a la misma nada, es decir, a la desesperación por la imaginación que conduce a la pérdida de lo terrenal.

Para Guerrero (1993) “un yo así es pura fantasía, que no acepta la determinación de lo finito y que, en esa medida, se pierde a sí mismo” (p. 96); en otras palabras, la fantasía abarca los sentimientos, conocimientos y la voluntad que son proyectados por los individuos hacia lo infinito o hacia lo que quieren llegar a hacer. Según Stokes (2010), Anti-Climacus parece considerar la fantasía imaginativa como algo desafortunado, un impedimento para realizar los deberes ético-religiosos de un auténtico cristiano (p. 75). Siguiendo las anteriores posturas, la imaginación que evidencia la necesidad del yo por realizarse éticamente debe tener precaución de no distanciarse de lo real como finitud, pues negaría la posibilidad de alcanzar la relación efectiva del yo consigo mismo y con los otros desde una conducta ético-religiosa.

El concepto de posibilidad en Kierkegaard proviene de la palabra danesa *Mulighed* (Come, 1995, p. 42) y puede traducirse como ‘potencialidad’: una condición en donde lo concreto aún no es, pero podría llegar a ser. Traducido como ‘posibilidad’ se refiere a un futuro indeterminado, dependiente de diversas circunstancias imprevisibles. Anti-Climacus equipara la desesperación por la infinitud con la desesperación por la posibilidad, pues “del mismo modo que lo finito es lo que limita respecto de la infinitud, así también es la necesidad lo que retiene en relación con la posibilidad” (Kierkegaard, 2008a, p. 57). Lo anterior describe cómo el cúmulo de posibilidades absorbe el yo del individuo sumergiéndolo en la desesperación, pues su pérdida en lo posible lo aleja paulatinamente de la concreción de sus intenciones. En consecuencia, los deseos posibles podrían

convertirse en un círculo vicioso que distrae al sujeto desesperado de su relación directa con lo terreno, evidenciando una carencia de necesidad o finitud.

Para Anti-Climacus, este sujeto requiere de la necesidad, para focalizar sus posibilidades, pues,

la desgracia de semejante sujeto tampoco consiste en que no haya llegado a ser nada en el mundo, sino que su desgracia consiste en no haber caído en la cuenta de sí mismo, en no haberse apercibido de que el yo que él es representa algo completamente determinado y en cuanto tal una necesidad (Kierkegaard, 2008a, p. 58).

El drama del individuo desesperado por la posibilidad se lleva a cabo justamente porque enfatiza en sus posibilidades sin siquiera alcanzar una en el plano de lo terrenal o lo finito. De manera que sus intenciones y deseos se persiguen uno a otro hasta distanciarse de su yo y, en efecto, de la concreción de sus pretensiones. De allí la importancia de sostener a la posibilidad con las riendas de la necesidad que resalta Anti-Climacus, pues esta forma de desesperación no es más que la ausencia de necesidad en el sujeto que la padece. Hay aquí una evidente incapacidad del yo por vincularse consigo mismo mediante el correcto equilibrio de su interacción con la posibilidad y la necesidad.

Por otra parte, la desesperación por la finitud es la desesperación de la necesidad, ya que “la carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad” (Kierkegaard, 2008a, p. 62). Esta forma de desesperación se clasifica en dos tipos de individuo: primero, el fatalista y determinista, y segundo, el que se caracteriza por la pedantería y la trivialidad. Para el autor de *La enfermedad mortal*, el individuo determinista o fatalista se ha desesperado porque ha perdido su yo delante de Dios, su principal necesidad; a este lo ejemplifica a través de un rey que moría de hambre porque todos sus alimentos se convertían en oro, haciendo alusión al mito griego del rey Midas. Posteriormente, figura su desesperación mediante la función fisiológica de la respiración, pues las aspiraciones del fatalista son un “continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones” (Kierkegaard, 2008a, p. 62) que lo asfixian en la pura necesidad. Por consiguiente, este tipo de fatalista también encarna el falso cristiano, pues es un sujeto que no sólo es incapaz de hacerse un yo, sino también es el que reza para alcanzar a Dios. Lo anterior resulta ser una fuerte crítica a los cristianos que

no practican una existencia en donde el yo logre mantener una relación dialéctica efectiva con lo finito y lo infinito. Golomb (2013) se refiere a esta correlación como el *retorno*, que consiste en la capacidad que tiene el individuo de coexistir en las relaciones finitas y en su relación con el absoluto⁸. Por lo tanto, la intención Kierkegaard a través de *Anti-Climacus* es conducir al lector que “se dice cristiano” y al no creyente a comprender su condición de desesperación para reflexionar sobre la necesidad de llevar a la práctica, por lo menos, una ética existencial auténtica que esté fundamentada en el amor abnegado.

La particularidad de la desesperación por lo finito reside en que la mayoría no cae en cuenta de ella, pues la manifestación terrena de un individuo no evidencia lo que comúnmente una persona del común entendería por “estar desesperado”. Alguien del común buscaría evidenciar al menos un signo de melancolía o tristeza en un individuo en esta condición, sin embargo, la manifestación de la melancolía no debe confundirse con la desesperación, pues esta es una consecuencia y no un sinónimo de la misma. La razón de ello está en que la desesperación consiste en no lograr establecer una relación efectiva con la finitud y la infinitud, es decir, no poder ser sí mismo delante de los otros ni de Dios. De manera que la melancolía sería el efecto de no lograr ser un yo delante de un fundamento absoluto, ya que, como señala Podmore (2011), “la melancolía, en esta relación, significa así, un ‘yo’ enlutado por sí mismo o por Dios: en esencia, el ‘yo’ lamenta la pérdida de algo que siente que hace parte de sí mismo” (p. 50). La manifestación emocional de la desesperación podría no evidenciar ningún signo de melancolía en un individuo que se encuentre aferrado a la finitud, dado que usualmente prefiere aferrarse a lo que posee y no arriesgarse a lo posible, negando cualquier otra forma de posibilidad que le permita ser *sí mismo*.

2.2 LA LIBERTAD Y EL DEVENIR

LA LIBERTAD Y EL DEVENIR son categorías que se relacionan con el yo de manera simultánea, pues todo acto del individuo deviene ante lo finito y lo infinito

8 Para Golomb (2013) la finalidad del trabajo de Kierkegaard es la identificación del personaje bíblico Abraham como el Caballero de la Fe, el único que logró existir a la vez en sus relaciones finitas en lo terrenal, y en su relación infinita con Dios.

inevitablemente. El seudónimo Johannes Climacus de la obra *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (2008b)⁹, a diferencia del autor de *La enfermedad mortal*, no presume ser un cristiano ideal como sí lo hace Anti-Climacus, Climacus, quien cree haber nacido en el siglo de la especulación y el teocentrismo, se considera un humorista conforme con su situación (p. 538).

Kierkegaard se refiere al *Postscriptum* de forma directa en *Mi punto de vista* (1959) así: “constituye como ya he dicho, el punto decisivo de toda mi obra como escritor. Presenta el ‘problema’, el de llegar a ser cristiano” (p. 72). De esta manera, el devenir según Climacus abarca la incertidumbre de la vida terrena, es decir, el desconocimiento de la posibilidad como futuro y efecto de las acciones libres, que podría conducir al individuo a la desesperación por la infinitud. Así pues, según Climacus la desesperación siempre se da por lo infinito y lo eterno, porque surge de la idealización excesiva de alcanzar la relación efectiva del yo en un fundamento eterno (Kierkegaard, 1959, p. 484)¹⁰. Con ello Climacus establece las dificultades que debe enfrentar un creyente para hacerse un verdadero cristiano. Al parecer los seudónimos Anti-Climacus y Climacus los utiliza Kierkegaard para conducirnos por el camino de la aniquilación de la desesperación en una relación que posibilite el vínculo del yo *consigo mismo*, con los otros y con Dios.

Para Guerrero (1993) lo anterior se refuerza en la medida en que el auténtico cristiano es el único que tiene la capacidad de curarse de esta enfermedad de muerte, mas no aquel que vive en la cristiandad. Todo hombre, antes de ser un cristiano auténtico, ha sido un desesperado, pues todo hombre que no es un cristiano auténtico vive en la desesperación. Así, “la desesperación contiene algo de eterno en su dialéctica, puesto que es un fenómeno de su espíritu, es decir,

9 El *Postscriptum* fue la continuación, ya anunciada por Climacus, de *Migajas filosóficas*. En esta obra el autor tuvo como propósito completar el objetivo de delimitar un cristianismo existencial desprovisto de categorías filosóficas sistemáticas o científicas. Climacus no tenía una postura anticientífica, solamente no consideraba pertinente entender el problema de la existencia concreta desde este tipo de categorías (Kierkegaard, 2008b).

10 En *Postscriptum* Climacus traza un paralelo entre la desesperación del hombre especulativo y la del creyente; para el primero, la desesperación es un movimiento fingido como consecuencia de la reserva de su entendimiento, mientras que el segundo no saca provecho de su entendimiento, agotándose en la desesperación (2008b, p. 190).

algo que se relaciona con lo eterno” (Guerrero, 1993, p. 160). La desesperación es una condición inherente al ser humano que no ha llegado a ser un auténtico cristiano, incluso para el que se cree cristiano y vive en la cristiandad, ya que es una forma de simular el cristianismo. En esta mirada, el yo y el espíritu se relacionan con la preocupación de Kierkegaard por distinguir entre ser o no ser un auténtico cristiano, denunciando de manera crítica el falso cristianismo de muchos de los representantes oficiales y miembros de la iglesia luterana en su contexto en Copenhague.

La noción de *devenir* también se debe de comprender desde el yo (específicamente el espíritu) puesto que: “por espíritu él entiende entonces el acto concreto por el que se deviene singular” (Binetti, 2006, p. 113), se trata de lo que define su subjetividad o autenticidad. En *Migajas filosóficas* se explica el devenir del espíritu como una fuerza de contradicción en la cual se ligan, en el ámbito de la posibilidad, lo negativo y lo positivo, lo infinito y lo finito. La fuerza de este devenir dialéctico procede de la libertad humana, pues solo ella es capaz de oponer los términos que componen el yo (Binetti, 2006, p. 114).

Si bien era evidente la intención de denunciar el falso cristianismo de quienes se proclamaban cristianos, es importante esclarecer la yuxtaposición intrínseca entre la libertad y el devenir, para reflexionar sobre la responsabilidad del ser humano cuando trata de hacerse un auténtico cristiano mediante la relación eficiente de su yo con las categorías de la finitud y la infinitud, que corresponden a la necesidad y a la posibilidad respectivamente. En síntesis, la libertad, como el devenir, es determinada en su esencia como la capacidad de construir en la imaginación futuras posibilidades (Come, 1995, p. 138). Esto es relevante para establecer a posteriori la importancia de la libertad y la responsabilidad de ser cristiano, pues su esencia no radica en aparentar o creerse como tal, sino en implementar una propuesta ético-existencial desde el amor auténtico y la subjetividad.

3. La noción de la realidad como subjetividad propia de Anti-Climacus y su oposición a la objetividad moderna

EN *POSTSCRIPTUM*, Climacus diferencia entre la mirada de la realidad según el pensamiento abstracto, representado por la objetividad de la modernidad, y la representación existencial de lo real: “La equivocidad de la abstracción se hace

manifiesta justamente con relación a todas las cuestiones existenciales, cuya dificultad resuelve la abstracción al omitirlas, para luego alardear de haberlo explicado todo” (Kierkegaard, 2008b, pp. 258-259). La diferencia entre la noción de realidad de los modernos y la existencial se manifiesta de manera más evidente en la concepción del yo descrita por Rene Descartes y en la que de Kierkegaard hemos explicado hasta ahora. Climacus se refiere a la expresión *Cogito ergo sum* como la idea plena que abarcó la objetividad de la modernidad, anulando el conocimiento de lo concreto. El yo cartesiano se reafirma por la capacidad de la duda en tanto es una actividad de la razón, pues recordemos que el genio maligno es utilizado por Descartes para certificar la existencia del yo como pensamiento¹¹.

Climacus impugna la pretensión objetivista del yo en Descartes: “por consiguiente, concluir la existencia a partir del pensamiento es una contradicción, porque el pensamiento hace justamente lo opuesto, arrebatando a la existencia de la realidad, y cuando la piensa lo que hace es anularla, al transmutarla en posibilidad” (Kierkegaard, 2008b, pp. 272-273). En efecto, en *La enfermedad mortal* Anti-Climacus consideró la posición de Descartes como una situación de desesperación de la finitud, pues la insistencia por lo necesario, en tanto es inmediata, niega la elección como posibilidad de hacerse en lo futuro y lo concreto.

Además, Climacus en el *Postscriptum* soporta su perspectiva de la realidad remitiéndose a Aristóteles en *De Anima* y al *telos* para distinguir el pensamiento teórico del pensamiento práctico, con vistas a justificar el *telos* místico (Kierkegaard, 2008b, p. 269) y desinteresado del pensamiento puro en el individuo impulsado por el *pathos* ético-existencial. Climacus también considera que Hegel falla al evitar la abstracción en su noción de la realidad porque “se halla igualmente equivocado cuando, olvidando la abstracción, desciende a la existencia a fin de suprimir la disyuntiva. Es imposible realizar esto en la existencia, porque entonces estará anulando también la existencia” (Kierkegaard, 2008b, p. 261).

11 En la segunda meditación Descartes (1977) señala: “pero entonces no cabe duda de que, si me engaño, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (p. 24). En esta pasaje Descartes ratifica la existencia del yo mediante el genio maligno, pero lo que ignora, según Climacus, es la existencia previa de la existencia del individuo, que se evidencia en la cita anterior del *Postscriptum*.

El pensamiento abstracto¹² se encuentra en una condición similar al individuo pedante y trivial, pues su intelecto y erudición se limitan al marco de la finitud y lo necesario, evadiendo la posibilidad. Considero que el error de los filósofos modernos según Kierkegaard podría ser equivalente a la desesperación por la finitud, explicada en las secciones anteriores, pues la finalidad del individuo radica en hacerse un yo mediante la acción libre y subjetiva.

Climacus insiste en que lo ético se circunscribe en lo histórico-universal de modo que no puede existir éticamente, lo cual lo conduce a buscar su realidad de otra manera (Kierkegaard, 2008b, p. 274). Así pues, existir éticamente debería patentizar la subjetividad del individuo, para no perderse en posibilidades finitas objetivistas como acaecía en el contexto de la Copenhague de su época –o en la Europa de entonces–. De allí que señale Kierkegaard (2008b):

Lo ético solo puede llevarse a cabo por el sujeto individual, que por ende es capaz de reconocer aquello que vive dentro de sí –aquella única realidad que no se vuelve posibilidad al ser conocida, y que no puede ser conocida únicamente en virtud del pensamiento, porque se trata de la propia realidad que se ha conocido como realidad pensada, es decir, como posibilidad, antes de volverse realidad; mientras que respecto a la realidad del otro no se puede saber nada antes que este, si al conocerla y pensarla, ya la ha transformado en posibilidad (p. 275).

Climacus pone de manifiesto la importancia de la subjetividad en la elección ética, pues esta forma de existencia no puede sustraerse a una posibilidad por cualquier cosa finita, sino que debe relacionarse de forma dialéctica con posibilidad y realidad al mismo tiempo¹³. En otras palabras, se trata de disponer de la posibilidad y de la realidad sin perder la conciencia del ser subjetivo o *ser sí mismo*. Lo

12 En el *Postscriptum* Climacus alude al pensamiento abstracto remitiéndose a la *Lógica* de Hegel, criticando la negación individual de la existencia, pues este señala “La existencia es la unidad inmediata de la reflexión-en-sí y la reflexión-en-otro. Síguese de esto (?) que la existencia es la multitud indefinida de existentes (sic.)” [*Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-anderes. Sie ist daher (?) die unbestimmte Menge von Existerenden*]. ¿Como es que la definición puramente abstracta de la existencia puede dividirse de esta manera? Kierkegaard reafirma la existencia como una unidad subjetiva perteneciente a un solo individuo, dando lugar a lo que se conocería como existencialismo (Kierkegaard, 2008b, p. 258).

13 Climacus anticipa la propuesta ético-religiosa de Kierkegaard enfatizando en un primer momento en la importancia para el ser humano de hacerse un yo mediante la acción individual y la capacidad

ético debe patentar la subjetividad, el yo, y no negarlo en la universalidad de la finitud moderna pues, como señala Kierkegaard (2017) en *La dialéctica de la comunicación ético-religiosa*: “los modernos –y ahí radica uno de los errores fundamentales más graves– han suprimido la personalidad, y lo han convertido todo en objetividad” (p. 90). Este pasaje citado se encuentra en una obra firmada de forma directa por Kierkegaard, y, aunque es una obra inconclusa, en ella el autor reafirma la importancia de alcanzar una forma de comunicación ético-religiosa circunscrita en la subjetividad del individuo y su poder de libertad.

La subjetividad del individuo se refiere al *sí mismo* o el yo descrito anteriormente, mientras que el poder existencial radica en la comunicación como poder efectivo de una acción libre. Por ende, la primacía del pensamiento existencial gira en torno a las acciones libres del individuo, es decir, a la necesidad de elegirse a sí mismo en relación con la finitud e infinitud desarrolladas anteriormente. Kierkegaard usa permanentemente la expresión “verdad subjetiva” porque esta no puede referirse solamente a “lo real como lo distinto y ajeno a la subjetividad” (Guerrero, 2004, p. 31), sino a la existencia misma. Para Kierkegaard (2017), la comunicación del emisor con el receptor debe conducir al último a la acción, y no, como sucede con el pensador abstracto, a transmitir saberes teóricos lejos de la existencia concreta, ya que “toda comunicación de saber es comunicación directa, toda comunicación de poder es, más o menos, comunicación indirecta” (p. 101). En efecto, se comprende ahora la manera en que la comunicación indirecta de los seudónimos mencionados conduce a la propuesta ético-existencial de sus obras de comunicación directa, *Las obras del amor* y *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*.

4. El amor como concepto antagónico de la desesperación

KIERKEGAARD (2006a) ratifica la relación inminente del amor con la desesperación cuando señala que “el amor inmediato puede volverse desdichado, puede dar en la desesperación” (p. 62). Posteriormente, indica de qué manera el amor

de relacionarse de forma simultánea con lo finito e infinito a través del *pathos* ético y la relación con el *Telos* absoluto (Kierkegaard, 2008b, p. 261).

a otro podría superar el amor a sí mismo y al fundamento eterno, mediante un ejemplo de una muchacha que está desesperada de amor:

Desespera, pues, por la pérdida de su novio, porque este ha muerto, o porque le ha sido infiel. Pero ninguno de estos síntomas son los de una desesperación declarada; lo grave está en que la muchacha desespera de sí misma. Este propio yo, del que ella se hubiera desentendido o lo hubiera dejado perder de la manera más deliciosa para convertirlo en el de “su” amado [...], este propio yo, repito, le resulta ahora a ella un verdadero suplicio, ya que tiene que ser un yo sin “él”. Este propio yo, que habría podido ser la riqueza de toda su vida –en otro sentido no menos desesperado– se le ha tornado ahora en un vacío repugnante, puesto que “él” ha muerto; o ha llegado a ser para ella algo que le da asco, ya que le recuerda constantemente que ha sido engañada. En esta situación, intenta acercarse a la muchacha diciéndole: ¡ah, que más querría yo! pero no, ¡mi tormento consiste precisamente en no poder consumirme del todo! (Kierkegaard, 2008a, pp. 40-41).

La cita anterior pone de manifiesto la condición de desesperación como una condición del yo o el espíritu, pues, como mencioné anteriormente, no consiste en la muerte física sino en la espiritual, que no es más que desear morir físicamente para aniquilar el tormento del espíritu. Sin embargo, esta desesperación del espíritu solo podrá combatirse con el amor auténtico como otra noción espiritual de categoría cristiana.

El concepto del amor desarrollado por Kierkegaard se relaciona con la abnegación, principio cristiano que es fundamental en las sagradas escrituras y que se resume en la tarea de *amar al prójimo como a sí mismo*. Ahora bien, el amor inmediato y sensual se fundamenta en la diversidad y semejanza que pueden encontrar dos personas en una relación, de manera que su interés está en exaltarse a sí mismos, pues el otro contiene características propias:

En la pasión amorosa y la amistad los dos se aman mutuamente en virtud de la diversidad, o en virtud de la semejanza que se funda en la diversidad (como cuando dos amigos se aman gracias a la semejanza de costumbres, carácter, ocupación, educación, etc., por tanto gracias a la semejanza mediante la cual son distintos de los demás los seres humanos, o en la cual se asemejan mutuamente en cuanto distintos de los demás seres humanos (Kierkegaard, 2006a, p. 81).

El amor al prójimo según las convicciones religiosas del danés debe fundamentarse en el amor abnegado del cristianismo. El mérito del amor al prójimo reside entonces en amar al otro sin considerar la diferencia o la predilección, de manera que el *amar al prójimo como a sí mismo* no solo se convierte en una norma bíblica, sino en una condición ético-existencial que determina el valor del amor en una connotación ética y la aniquilación de la desesperación como efecto del pecado que imposibilitó la relación efectiva con los otros y con un fundamento.

En *Las obras del amor* Kierkegaard (2006a) también critica la moral de la modernidad al cuestionar el actuar ético de las relaciones personales. Los individuos establecen relaciones con el otro en tanto puedan obtener alguna ventaja, por lo que más adelante señala: “ay, pero el mundo ha cambiado; y a medida que el mundo va cambiando, las figuras de la corrupción también van haciéndose más maliciosas y más difíciles de señalar; pero lo que es mejorar, en verdad no” (Kierkegaard, 2006a, p. 103). La concepción del amor criticada por Kierkegaard se refiere también a la concepción del amor inmediato del hombre estético que sólo busca aniquilar la desesperación mediante la pasión, evidenciando el egoísmo e individualismo del amor pasional del moderno; de allí que Kierkegaard en *Diario de un seductor* (2006c) señale mediante el personaje Juan:

No quiero acordarme de mi relación con ella; ha perdido el aroma y ya han pasado los tiempos en que una joven, dolida por su infiel amante, se transformaba en un heliotropo. No me despediré de ella; nada me resulta más aberrante que el llanto de una mujer y las súplicas de la mujer que todo lo cambian, aunque propiamente nada significan. La he amado; pero a partir de ahora ya no puede tener mi alma ocupada (p. 434).

La anterior pone de manifiesto el amor inmediato, efímero y egoísta del hombre estético en correspondencia con el amor pasional y confundido de la visión moderna, en la que se niega la posibilidad de una relación efectiva de tipo ético entre el yo y el otro. Juan es la representación del hombre esteta, un desesperado que arroja todas sus esperanzas en la inmediatez de seducir a Cordelia, una joven de la que finge estar enamorado. Sin embargo, lo más importante de este personaje representativo es gozar de la finitud de los sentimientos inmediatos como el placer, la emoción y la intensidad de la vida, aferrándose a una desesperación de la finitud que le impide establecer una relación ética con los otros.

El amor sensual que está representado en el estadio estético no posee un grado de conciencia para distinguir lo irreal de lo real (Hoyos, 2016, p. 46), como sí lo haría el individuo que logre aplicar el amor auténtico en la conjunción de lo ético y lo religioso.

Ahora bien, ¿cómo lograr la práctica de esta forma abnegada de amar al otro? Kierkegaard (2006a) considera que se requiere una relación existencial con Dios: “cada cual, primeramente, antes de relacionarse en el amor con el amado, el amigo, los seres queridos o con los que convive, tiene que relacionarse con Dios y con las exigencias de Dios” (p. 143). Esta relación, conociendo la intencionalidad indirecta y directa de Kierkegaard como escritor, no conduce a la necesidad de pertenecer a una iglesia o congregación cristiana, sino de llevar a la práctica la ética cristiana del amor y así lograr un restablecimiento de los valores morales desde el reconocimiento de la subjetividad del otro.

Como mencioné anteriormente, el pensador danés distingue entre el amor fundamentado en el cristianismo y el amor moderno, que considera común el amor hacia uno mismo y hacia los amantes, de manera que “el mundo no llega más allá de la determinación de lo que es el amor, ya que no tiene ni a Dios ni al prójimo como determinación inmediata” (Kierkegaard, 2006a, p. 151). En síntesis, Kierkegaard cuestiona la concepción del amor moderno con el fin de concientizar a la sociedad de su condición de desesperación evidenciada en sus relaciones egoístas.

Así como en el ser humano se hizo manifiesta la desesperación hacia la finitud e infinitud y la posibilidad, considero que el concepto del amor se relaciona con lo temporal y lo eterno respectivamente. Recordemos que la infinitud hace parte de lo posible, y así mismo lo eterno conduce al principio de *esperarlo todo*, mientras que lo finito corresponde a lo temporal, al presente. De allí que Kierkegaard (2006a) afirme:

El esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad, la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso, o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal (p. 300).

El texto citado ayuda a comprender la manera en que se relacionan las categorías de la finitud y la infinitud, o lo temporal y lo eterno, con los conceptos de la desesperación y el amor. Lo finito y lo temporal se refieren al presente para

luego ser pasado, y lo infinito y lo eterno corresponden a la posibilidad. Por eso, “eternamente lo eterno es lo eterno; en el tiempo lo eterno es lo posible, lo futuro” (Kierkegaard, 2006a, p. 301). El amor lo espera todo y es posibilidad pura, y la desesperación es imposibilidad pura; el amor cristiano que propone el filósofo danés lo espera todo sin esperar nada a cambio, a diferencia del amor mundano que ama condicionalmente.

En este orden de ideas, el desesperado corresponde al sujeto que actúa bajo los parámetros del amor inmediato, porque actúa cegado por el exceso de posibilidad y carencia de necesidad. Por lo tanto, Anti-Climacus lo describe de la siguiente manera: “lo único que ha hecho es perderse a sí mismo, dejando que su propio yo se proyectara fantásticamente en el mundo de la posibilidad” (Kierkegaard, 2008a, p. 58). El exceso de la posibilidad es comparado por el autor con un niño al que solo le interesa que lo consientan antes de participar de un juego al que ha sido invitado y también es equiparable al sujeto que espera recibir todo del prójimo para luego amarlo como corresponde. Así pues, la posibilidad en el amor se determina en la capacidad de esperar en la abnegación, porque ofrece amor al otro para posibilitar la relación efectiva.

Según el filósofo danés, el amor abnegado propuesto desde la naturaleza del cristianismo posibilita la reciprocidad en la relación, pues aquel que lo practica demuestra su capacidad de ofrecerlo:

el amor en el otro, significa ante todo que el amor es paciente, que no guarda ni envidia ni rencor, que no busca lo suyo, que no se alegra de la injusticia, que lo soporta todo, que lo cree todo, que espera todo, que lo tolera todo (Muñoz, 2005, p. 54).

Las características del amor auténtico en Kierkegaard contradicen la lógica del amor moderno que hemos referenciado anteriormente en lo pasional y la inmediatez, pues es paradójico que un individuo ofrezca amor al otro sin recibir algún tipo de retribución. Lo anterior iría en contra de la noción de *amor proprio* según un filósofo moderno como Kant, pues el ser humano en su actuar ético con los otros es influenciado de manera inminente por sus sentimientos y el exterior, y así configura su moral en lo conveniente:

el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la

ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de este la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío (Kant, 1981, p. 36).

Incluso el ser humano más virtuoso podría desviarse hacia el amor a sí mismo, pareciendo contradecir la ética del amor auténtico propuesta por Kierkegaard. Sin embargo, considero que la ética práctica lo refuerza, pues el amor abnegado como ha sido desarrollado implica la renuncia de los beneficios personales con tal de mantener la relación efectiva del individuo con los otros. En cambio, el imperativo categórico determina de manera racional y objetiva lo moral e inmoral en las relaciones sociales eliminando la incidencia de emociones subjetivas como el amor.

Ahora bien, Kierkegaard se refiere a la subjetividad mediante un ejemplo de un sujeto que decide perdonar el robo de su criado sin dirigirse a una autoridad competente, ya que esta última no comprendería la relación privada entre ambos. Posteriormente, la relación del criado y su amo queda sustentada en la del fundamento eterno: “Dios no te perdonará ni más ni menos, ni de otra manera que como perdones a tus deudores. Figurarse que uno mismo obtiene el perdón, a pesar de ser reacio a perdonar a otros, es sólo una alucinación” (Kierkegaard, 2006a, pp. 453-454). El poder de la acción ética es potencializado por el amor abnegado porque invita al perdonado a perdonar a sus ofensores mediante la acción; si la víctima es perdonada, sentirá en su interioridad el deseo de replicar el acto, así lo determine en sentido contrario.

Lo anterior coincide en cierto sentido con la concepción de justicia del Sócrates de la *República*, pues ser justo con el otro nos conduce a la injusticia, mientras que ser injusto motivará al otro a ser injusto (*Rep.* 335c). No obstante, la diferencia consiste en que para Kierkegaard el individuo que actúa en contra del amor abnegado y que es un desesperado en el pecado, es responsable de su acto, mientras que para Sócrates desconocer la diferencia entre lo justo y lo injusto justifica de cierta manera su acción moral. En consecuencia, Kierkegaard acude a la ignorancia socrática para patentar la incongruencia entre su noción

de injusticia y el concepto de pecado, que puede ser una manera de explicar la incomprensión del mismo¹⁴.

No obstante, retornando a Kant, el imperativo categórico recobraría poder argumentativo al fundamentar las acciones morales en la buena voluntad¹⁵, pues la condición necesaria para que una acción sea moral es que la voluntad previa sea naturalmente buena. Según el pensador alemán, la acción buena se determina porque el sujeto que la realiza comprende en su interioridad el sentido de la máxima universal, de manera que sería factible cuestionar a favor del imperativo categórico si realmente la naturaleza del Dios cristiano es un modelo de individuo bueno para fundamentar una teoría ética práctica en las relaciones sociales, pues como menciona Roberts (2008), no existe certeza de que esta representación moral fundamentada en la religión cristiana cumpla con los mismos parámetros abnegados del amor (p. 79).

La ética del amor auténtico no obedece a la justicia humana resumida en la máxima del ojo por ojo ni tampoco en la de hacer coincidir la acción con la voluntad como lo planteó Kant, con el fin de hacer que el otro lo comprenda y retribuya mi buena acción (Muñoz, 2005, p. 59), sino en lograr una relación unilateral entre el yo, los otros y Dios desde una mirada ético-existencial en contraposición a la concepción del amor pasional egoísta. El amor abnegado en

14 En *Migajas filosóficas* (2007) Kierkegaard ratifica la libertad y responsabilidad del ser humano en el acto del pecado cuando señala: “¿Dónde está, entonces, la diferencia? ¿Dónde sino en el pecado, puesto que la diferencia, la absoluta, ha de ser responsabilidad del hombre mismo?” (p. 59). El pecado según mi perspectiva resulta ser un concepto que conduce irremisiblemente a la libertad y la responsabilidad, pues la conciencia y no conciencia del pecado descrito por Anti-Climacus se relaciona también con la conciencia y no conciencia de la desesperación.

15 En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant (2012) caracteriza la acción buena desde el imperativo categórico en dos máximas vitales, la primera es “obra según una máxima que contenga a la vez dentro de sí su propia validez universal para todo ser racional” (pp. 45-46), y la segunda “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (pp. 41-42). De las dos máximas anteriores se deduce que una acción buena se determina en el carácter de las relaciones humanas, pues el interés o usar a otro como medio anula la universalidad de la acción buena. En *Las obras del amor* de Kierkegaard (2006a) también hemos estudiado el sentido del amor cristiano desde la abnegación, sin embargo, la diferencia entre ambos gira en torno al fundamento que soporta su conducta, pues el primero lo hace desde la razón trascendental, y el segundo desde el amor auténtico.

Kierkegaard, mediante la *suspensión teleológica de la moral*¹⁶, también resaltará la relevancia de la subjetividad en la experiencia religiosa, pues su ejemplo de Abraham desafía los parámetros éticos kantianos fundamentados en la razón objetiva sin olvidar su compromiso ético con la finitud (Benbassat, 2013, p. 25). Sin embargo, esta figura alegórica y bíblica de gran importancia para el filósofo danés se abordará con mayor profundidad en otra ocasión.

5. Conclusión

PARA ANTI-CLIMACUS la desesperación es un concepto ligado intrínsecamente al yo, que es comprendido como espíritu y como poder vital, lo que lo hace un ente libre en un devenir relacional dialéctico a través de las categorías de la finitud-infinitud y necesidad-posibilidad. Como mencioné anteriormente, la desesperación es el resultado de la incapacidad del individuo por establecer relaciones equilibradas con la finitud en correspondencia con la necesidad, mientras que la infinitud corresponde con la posibilidad; la necesidad conlleva lo finito porque abarca lo inmediato y lo terreno, y el individuo que no logra establecer una relación efectiva con ella se caracteriza por ignorar el cuerpo y enfatizar demasiado en la *psyche* sin lograr una síntesis equilibrada con lo físico. La posibilidad e infinitud hacen parte de las proyecciones humanas, mas el yo podría desviarse a la infinitud de la posibilidad sin consideración suficiente de la finitud, hasta perderse en la fantasía.

Este análisis de la desesperación, según Šajda (2013), lo utiliza Anti-Climacus para mostrar que, aunque el yo es una entidad dinámica inacabada, la tarea de elegir el sí mismo de manera significativa consiste en aceptar dos conceptos ontológicos básicos dados: la estructura de síntesis subyacente del yo humano y

16 El Caballero de la Fe no renuncia de forma absoluta a lo general debido a que simplemente sabe cómo actuar conforme a lo general, y sabe en qué momento suspender la ética teleológica, pues sabe moverse desde los lugares comunes a los menos comunes, es decir, en su relación ética con los otros, y su fe en Dios ya que: “El caballero de la fe sabe muy bien dónde se halla y cómo se relaciona con los demás hombres. Estos en su lenguaje propio, lo consideran sencillamente como un loco y nadie lo puede comprender” (Kierkegaard, 1992, p. 104). Según Cañas (2003) la suspensión teleológica de la moral no es una obligación que limita la libertad humana, sino que, por el contrario, la seduce. El individuo religioso se siente convencido y apasionado actuando conforme a la paradoja de la fe, ya que su acción confirma su libertad y la autorrealización de su *sí mismo* (p. 116).

la conexión con Dios (p. 63). Segundo, Climacus –el seudónimo de carácter humorístico– complementa lo anterior al evidenciar las dificultades de ser un auténtico cristiano en la modernidad, pues resulta imposible ser subjetivo en un contexto donde predomina la objetividad de la razón; la negación de la subjetividad es la desesperación por lo finito e infinito, que es evadida por medio de una libertad racional evidenciada en la crítica al yo cartesiano y la realidad racional de Hegel.

Climacus considera que los intelectuales modernos se equivocan al evadir las cuestiones filosóficas alusivas a la subjetividad humana y las relaciones éticas entre los individuos, como ocurre en la reducción racionalista y científica que Descartes hace del yo. Este seudónimo también evidenció de cierta manera la incapacidad que sentía Kierkegaard de considerarse un auténtico cristiano, puesto que serlo implicaría poner en práctica el amor auténtico con los otros en un contexto sesgado por el objetivismo y el instrumentalismo (Golomb, 2013, p. 11).

En efecto, las obras indirectas, a través de Anti-Climacus, desde una dialéctica existencial, dan a conocer la estructura de la desesperación a partir de la relación no efectiva del yo con lo finito y lo infinito, mientras que Climacus establece la superficialidad de la objetividad moderna que evade la existencia concreta, como un problema filosófico de sumo interés, para conducirnos en la ejecución del amor como proyecto ético opuesto a la desesperación, tal como queda dicho en *Las obras del amor*.

Por último, el concepto del amor auténtico que sostiene la teología cristiana resulta ser una propuesta ético-existencial de carácter subjetivo, opositora a la modernidad objetivista representada por concepto del amor pasional, egoísta y racional ejemplificado por la inmediatez del hombre estético en el personaje de Juan en *Diario de un seductor*. El amor egoísta se ha descrito de forma directa en *Las obras de amor* y del mismo imperativo categórico kantiano, sin negar, desde luego, la necesidad de la relación efectiva del yo con los otros y con Dios (Svensson, 2013, p. 133). Esta es una propuesta ético-existencial que está fundamentada en la autenticidad comprendida por Kierkegaard como subjetividad, es decir, la capacidad del individuo de ser sí mismo. Para lograr una relación ética fundamentada en el concepto del amor auténtico es importante entender que su práctica se caracteriza por ser un bien supremo que no se resume en el amor propio.

Otro aspecto es la similitud de la ética del amor propuesta por Kierkegaard y la ética deontológica kantiana, pues el amor al otro es un eterno deber que no debe estar coaccionado por la culpa (Strawser, 2017, p. 20). De la misma manera, Kant señala que un acto moral debe estar desprovisto de toda intención conveniente o instrumentalista, de allí que esté de acuerdo con Strawser (2017) al considerar que el amor auténtico no debe recibir la coacción de la culpa (p. 20), pues su característica esencial es la abnegación. Si bien es cierto que la culpa y el remordimiento en algunas ocasiones conducen a la práctica del amor, Kierkegaard equipara el reino de Dios con el amor auténtico como el “mayor bien”, un concepto práctico y fenomenológico (Strawser, 2017, p. 26). No obstante, el devenir y la posibilidad para ejecutar el amor auténtico deben ser activados por la libertad humana como el poder de la acción (Binetti, 2006, p. 114), pues ejecutar en la vida práctica el amor auténtico hacia otro genera un poder positivo que lo hace perpetuarse. De allí que Kierkegaard afirme: “ ‘Has de amar’. Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación” (Kierkegaard, 2006a, p. 49).

Sin duda alguna el problema de llegar a ser un verdadero cristiano en Kierkegaard se encuentra ligado a la práctica del amor auténtico en el contexto de una modernidad objetivista. Es cierto que esta forma de amor como proyecto ético podría percibirse como una utopía idealista o romántica, pero de lo que no hay dudas es de la desesperación que manifiestan muchos individuos desde que surgió el pensamiento del filósofo danés.

Referencias

- Beabout, G. R. (1996). Despair in *The Sickness unto Death*. En *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair* (pp. 83-114). Marquette University Press.
- Benbassat, R. (2013). Faith as a Struggle against Ethical Self-Deception. En T. Aylat-Yaguri y J. Stewart (Eds.), *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy* (pp. 18-26). Cambridge Scholars Publishing.

- Binneti, M. J. (2006). La posición dialéctica del pecado. En L. B. Archideo (Ed.), *El poder de la libertad: una introducción a Kierkegaard* (pp. 113-129). CIAFIC.
- Cañas, J. L. (2003). *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Trotta.
- Come, A. B. (1995). *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. McGill-Queen's University Press.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Alfaguara.
- Dreyfus, H. L. (2008). Kierkegaard on the Self. En M. Westphal (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard* (pp. 11-23). Indiana University Press.
- García Martín, J. (2010). Introducción a la lectura de Søren Kierkegaard. *Thémata*, 43, 231-249.
- Golomb, J. (2013). Was Kierkegaard an Authentic Believer? En T. Aylat-Yaguri y J. Stewart (Eds.), *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy* (pp. 1-11). Cambridge Scholars Publishing.
- Goñi, C. (2013). *El filósofo impertinente: Kierkegaard contra el orden establecido*. Trotta.
- Guerrero, L. (1993). *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- Guerrero, L. (2004). *La verdad subjetiva: Soren Kierkegaard como escritor*. Universidad Iberoamericana.
- Hoyos, D. (2016). Marx según la subjetividad y desesperación en Kierkegaard. *Quaestiones Disputatae: Temas en Debate*, 9(18), 31-52. <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/qdisputatae/article/view/1040>
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (1943). *El concepto de la angustia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (1959). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1992). *Temor y temblor*. Labor.
- Kierkegaard, S. (2006a). *Las obras del amor*. Ediciones Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2006b). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida* (Vol. I). Trotta.

- Kierkegaard, S. (2006c). Diario de un seductor. En *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida* (Vol. I), (pp. 291-432). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008b). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2017). *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*. Editorial Herder.
- Muñoz, Fonnegra, S. (2005). La exigencia ética. Sobre la doctrina del amor en Kierkegaard. *Estudios de filosofía*, 32, 41-59. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12840
- Roberts, R. C. (2008). Kierkegaard and Ethical Theory. En M. Westphal (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard* (pp. 72-92). Indiana University Press.
- Platón (1988). *Diálogos IV. La República*. Editorial Gredos.
- Podmore, S. D. (2011). The Abyss of Melancholy. En *Kierkegaard and the Self before God* (pp. 50-67). Indiana University Press.
- Šajda, P. (2013). Does Anti-Climacus' Ethical-Religious Theory of Selfhood Imply a Discontinuity of the Self? En T. Aylat-Yaguri y J. Stewart (Eds.), *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy* (pp. 60-67). Cambridge Scholars Publishing.
- Stokes, P. (2010). Imagination and Agency. En *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision* (pp. 73-94). Palgrave Macmillan.
- Strawser, M. (2017). Love is the Highest Good. En S. Minister, J. A. Simmons y M. Strawser (Eds.), *Kierkegaard's God and the Good Life* (pp. 16-30). Indiana University Press.
- Svensson, M. (2013). *Polemizar, aclarar, edificar*. Clie.
- Walsh, S. (2009). Our Human Condition: Anxiety, Sin, Despair, and Becoming a Self before God. En *Kierkegaard Thinking Christianly in An Existential Mode* (pp. 80-110). Oxford University Press.