



EN MAESTRÍA
DE LA FILOSOFÍA
CULTURA



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

División de estudios de posgrado
Instituto de investigaciones filosóficas
Luis Villoro

Facultad de Filosofía
Samuel Ramos

Antropología y deseo
En las primeras obras de Søren Kierkegaard

Tesis presentada para obtener el grado de
Maestro en Filosofía de la Cultura

Presenta
Carlos Alberto Morales Peña

Asesor de tesis
Dr. Esteban Ignacio Marín Ávila

Morelia, Michoacán. Septiembre del 2020

Antropología y deseo
En las primeras obras de Søren Kierkegaard

Para Tania sin duda

Agradecimientos

A mi madre y mis hermanos pues junto con ellos he sabido aprender de la vida los dolores, dificultades y alegrías. A Tania que en su compartir cotidiano he podido descubrir poco a poco la manifestación misteriosa y siempre gratuita del amor. A Raquel y Juan Pablo, pues sus largas charlas y discusiones siempre fueron y son de provecho para indagar la radicalidad de la vida.

A mis profesores que han sido siempre de apoyo en esta etapa académica. A Rafael García Pavón, Nekane Legarreta, Ángel Viñas y Miguel García Baró, pues me ayudaron mucho en el estudio de las obras de Kierkegaard.

Al buen Dios que se hace manifiesto como el bien perfecto.

Sin más a Kierkegaard con quien a través de sus textos he podido descubrir las preguntas fundamentales de la vida y descubrirme a mí mismo poco a poco y no de manera definitiva.

INDICE

Agradecimientos.....	6
Resumen/Abstract.....	9
Referencias y modo de citar.....	8
Breve consideración.....	16
Cap. I La posibilidad y la libertad en <i>El concepto de angustia</i>	18
1.1 La posibilidad de la libertad	18
a) El concepto de pecado según Sócrates y Pablo de Tarso.....	18
b) El concepto de primer pecado desde <i>El concepto de angustia</i>	23
c) El concepto de inocencia.....	29
1.2 Libertad, angustia y deseo.....	34
a) El concepto de caída.....	34
i) Sexualidad, temporalidad y muerte.....	40
1.3 La <i>dynamis</i> del deseo y la angustia	44
a) Deseo y angustia ante el mal y el bien.....	44
Cap. II El deseo en la estructura antropológica.....	48
2.1 El deseo en <i>Los estadios eróticos inmediatos</i>	49
2.2 El deseo en <i>La validez estética del matrimonio</i>	59
a) Atracción, deseo y amor; de los papeles «A» a los papeles «B».....	65
2.3 Deseo y angustia: la relación de <i>O lo uno, o lo otro</i> y <i>El concepto de angustia</i> ..	70
Cap. III El deseo en <i>La espera de la fe</i>	77
3.1 En la espera de la fe.....	79
3.2 De la finitud, la muerte y el dolor.....	85
Conclusiones.....	87
Glosario Danés-Español.....	93
Bibliografía.....	98

Resumen

En la presente investigación se realizará una indagación antropológica filosófica centrando la atención en el fenómeno del deseo en las primeras obras de Søren Kierkegaard. Lo que se sostiene en este trabajo es que la noción del deseo (incluido su desarrollo) se encuentra inmersa en las primeras obras de Kierkegaard. Se mostrará que la manifestación del deseo se hace presente a través de la noción de la caída, la cual consiste en el desfase anímico corporal. En el segundo capítulo se analizará el desarrollo del deseo y su dynamis. Por último se analizará el desarrollo del deseo y su relación con la noción de fe.

Abstract

In this research, a philosophical anthropological inquiry will be carried out, focusing attention on the phenomenon of desire in Søren Kierkegaard's early Works. What is sustained in this work is that the notion of desire (including its development) is found immersed in Kierkegaard's early Works. It will be shown that the manifestation of desire is made present through the notion of the fall, which consists of the bodily mental breakdown. In the second chapter, the development of desire and its dynamis will be analyzed. Lastly, the development of desire and its relationship with the notion of faith will be analyzed.

Palabras clave

Kierkegaard, deseo, angustia, fe, amor.

Keywords

Kierkegaard, desire, anxiety, faith, love.

Referencias y modos de citar

Para el presente trabajo se recurrió al archivo *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)* ya que es la edición más completa y práctica de los escritos de Kierkegaard, muchos de los estudiosos contemporáneos del filósofo danés recurren a ella como referencia común.

El archivo *SKS* también ha sido usado como referencia base para hacer comparaciones de algunos conceptos del danés del siglo XIX que el mismo Kierkegaard empleó, por lo que he considerado conveniente hacer referencia a las nomenclaturas usadas en el archivo *SKS* para así tener las referencias precisas de las obras.

Las obras de Søren Kierkegaard en su mayoría se encuentran traducidas al español, por lo que acceder a su obra es una tarea relativamente sencilla, las traducciones en las que nos basaremos serán las realizadas por Darío González, ya que estas traducciones son las más recientes y las de mayor reconocimiento en habla hispana.

Las citas que usaremos en el presente texto serán tomadas de las traducciones en español, usando todas las referencias y datos de la edición, seguido de las nomenclaturas *SKS* del archivo, ejemplo:

Así como Adán perdió la inocencia mediante la culpa, así también la pierde todo ser humano.¹

Como puede ver al pie de página la referencia precisa de esta cita sería «*BA*. pp. 154, *SKS*, 4, 342» donde «*BA*. pp. 154» hace referencia al texto usado en español, [*El concepto de angustia* página 154] luego se añade «*SKS*, 4, 342» donde «4» hace referencia al volumen, y «342» a la página de la edición en danés.

¹ Kierkegaard, Søren, *El concepto de angustia*, ed. Trotta, Madrid, 2016, pp. 154. *SKS*, 4, 342. De ahora en adelante *BA*.

¿Cómo abordar las diversas cuestiones vitales que nos han surgido leyendo los textos de Kierkegaard, si el mismo autor se oculta bajo la diversidad de pseudónimos? Para tener una lectura de los textos y librarnos de contradicciones conceptuales propongo hacer una lectura detenida y teniendo siempre en la mira los seudónimos y el orden cronológico de la publicación de los textos. ¿Por qué es importante considerar este orden? porque esto nos permite analizar la relación que hay entre la temática conceptual de los textos y ver cuales se corresponden de manera directa o indirecta entre ellos mismos, esto permite ver la tensión que hay en las diversas posturas y respuestas que el mismo Kierkegaard da para abordar un mismo problema. En nuestro caso para abordar las nociones del deseo, la angustia y el amor se revisarán los primeros textos publicados en orden cronológico:

Vol.	Pág.	Abreviación	Título	Pseudónimo	Fecha de publicación
1	5	LP	De los papeles de alguien que aún vive		7 de septiembre de 1838
1	59	BI	Sobre el concepto de ironía		29 de septiembre de 1841
2	5	EE1	O lo uno, o lo otro. Vol. I	Víctor Eremita	20 de febrero de 1843
3	5	EE2	O lo uno, o lo otro. Vol. II	Víctor Eremita	20 de febrero de 1843
4	5	G	La repetición	Constantin Constantius	16 de octubre de 1843
4	97	FB	Temor y temblor	Johannes de Silentio	16 de octubre de 1843
4	211	PS	Migajas filosóficas	John Climacus	13 de junio de 1844
4	307	BA	El concepto de angustia.	Vigilius Haufniensis	17 de junio de 1844

4	463	F	Prefacios	Nicolaus Notabene	17 de junio de 1844
5	5	2T43	Dos discursos edificantes		16 de mayo de 1843
5	57	3T43	Tres discursos edificantes.		16 de octubre de 1843
5	107	4T43	Cuatro discursos edificantes		6 de diciembre de 1843

Para la siguiente investigación propongo leer los siguientes textos señalados en concordancia, pues aunque *De los papeles de alguien que aún vive* y *Sobre el concepto de ironía*, son los primeros textos escritos y publicados, estos aún no marcan su actividad como escritor, pues, no es sino hasta su viaje a Berlín y la ruptura con Regina, a partir de estos hechos Kierkegaard aborda las problemáticas antropológicas, de manera particular el hecho del deseo, el amor y la íntima relación que implica la elección de una cosa u otra.

O lo uno, o lo otro, Vol. I, es sin duda uno de los textos más importantes de Kierkegaard, esto por el modo de exponer la noción de libertad y sus implicaciones, además de que en el texto muestra las tesis antropológicas de las que parte, esto puede verse de manera particular en el ensayo *Los estadios eróticos musicales*. Desde dicho texto se analiza el concepto de deseo y sus modos en que se manifiesta. Por su parte *O lo uno, o lo otro* Vol. II, es la contestación al Vol. I, también en este segundo volumen el deseo y su estructura son el eje central que Kierkegaard analiza, esta relación de los textos refleja la estructura, la tensión y el desarrollo del deseo. Una de las tesis que se mostrarán en este trabajo es que la noción de deseo es el eje principal de los primeros textos de Kierkegaard.

Por otra parte *La repetición* y *Temor y temblor* merecen un análisis conjunto, esto por el hecho de ser textos publicados al mismo tiempo el 16 de octubre de 1843, por lo cual

no abordaremos esos textos en este trabajo. *Migajas filosóficas* y *Post-scriptum no científico y definitivo* son textos que se corresponden, siendo el segundo un comentario muy extenso del primero.

El concepto de angustia y *Discursos edificantes*, son textos clave que muestran el panorama general y entrelazado del pensamiento de Kierkegaard. *El concepto de angustia* es una exploración sobre antropología donde el asunto particular es, analizar como la subjetividad y la corporalidad se relacionan. Lo que se intenta defender y explorar en este trabajo de investigación es la estrecha relación que hay entre los cuatro textos ya mencionados, siendo la noción de deseo el hilo conductor de dichos textos.

De igual modo se pretende con dicha investigación ver la obra de Kierkegaard como un corpus diverso pero unificado, no sólo en sus obras más filosóficas sino en conjunto con las propuestas que se hacen en los discursos edificantes.

En las páginas finales de esta investigación se mostrará una tabla con los conceptos más relevantes para la presente investigación.

Pensar el asunto radical de la existencia humana es sin duda no poca cosa, pero ¿qué tan fundamental y necesaria se hace dicha tarea cuando cada uno de nosotros ha llevado una vida dichosa y tranquila?, ¿qué tan necesario es cuestionar nuestra existencia, cuando las personas que nos rodean, casi nunca se han detenido a pensar esto por un momento y pese a ello su vida y sus tareas diarias no se ven afectadas? Incluso pareciera que quienes se hacen dichas preguntas no hacen sino turbar y disipar la tranquilidad en la que se encontraban antes de plantearlas, generando con ello la afirmación radical que dice “más valiera nunca preguntarse tales cosas si el precio es ese”.

Por el contrario, si las cosas no van del todo bien en la vida cotidiana, entonces tampoco valdría la pena hacerla más complicada con preguntas o cuestiones que no

solucionarían la vida práctica, llevándonos al siguiente callejón sin salida; “si tengo una vida dichosa no vale la pena cuestionar mi vida, si por otro lado, tengo una vida desgraciada tampoco vale la pena cuestionarla”. Dichoso o desdichado las preguntas y cuestiones que tengan que ver con la filosofía no vale la pena hacerlas.

Considerando lo anterior podremos estar de acuerdo y afirmar que hay hechos que marcan más nuestra situación particular sobre otros, y que incluso una situación de desgracia o sufrimiento puede tener más impacto en nuestra vida práctica que una situación de gozo y alegría. Situaciones como el dolor, la muerte, el sufrimiento manifiestan un mal radical. Es desde la manifestación del mal nacen las cuestiones filosóficas más profundas que aquejan al hombre. Ante la sinrazón que manifiestan los actos violentos por un lado y las pocas las respuestas que se dan sobre el mal (y su naturaleza) por otro, es que se vuelve necesario el cuestionamiento y las exploraciones entorno al mal y la situación vital de cada uno de nosotros. Los asuntos de las vivencias radicales de la vida no bastan con ser definidas o tematizadas para afrontarlas sino que se necesita una disposición vital.

Sólo desde un horizonte en que se hayan experimentado dolores corporales o anímicos hay a la par preguntas o plegarias que reclaman la existencia del bien. Preguntar sobre el sentido del dolor, el sufrimiento y la muerte, pueden movernos a hacer exploraciones antropológicas. Podremos afirmar que desde esta segunda situación (la del dolor) se plantean las preguntas fundamentales de la vida y la inquietud humana. En este sentido el mal puede ser el punto clave para pensar nuestra propia condición.

El mal que acontece en la vida nos lleva a preguntar, ¿qué sentido tiene el mal?, ¿por qué se desea el bien?, y ¿en qué consiste el deseo? Encontrarnos frente a la experiencia del mal nos orilla a cuestionar nuestra propia existencia y al mismo tiempo a anhelar el bien. Lo que se sostiene es que por la presencia del mal que hay en el mundo puede anhelarse el bien. Si anhelamos de manera continua el bien ¿por qué en algún momento

de nuestras vidas deseamos unas cosas y al obtenerlas nos parecen que no eran lo que esperábamos y deseamos luego otras?, si deseamos cosas de manera constante, ¿cuál es nuestra apetencia más profunda?

La apetencia humana (anhelo) es algo que se siente en la carne, la de cada uno de nosotros, incluso los niños se encuentran sometidos a esta apetencia continua y sólo basta que transcurran algunos años para que se tenga conciencia de lo siguiente: que somos apetencia constante, y que esta apetencia que somos no siempre es saciada como quisiéramos.

Esto nos abre la siguiente pregunta, si somos deseo y apetencia constante, ¿cuál es la apetencia más grande y radical que puede experimentar el hombre?, ¿qué es el deseo y cuál es su origen? Para intentar responder a las siguientes preguntas sobre el deseo y las apetencias, tenemos que hacer una exploración previa sobre las mismas, para esto nuestra exploración primera se centra en *El concepto de angustia*, este texto servirá de guía para analizar de manera puntual el fenómeno de la angustia (angest)² y a su vez el deseo (attraen).

² Es importante mencionar la semejanza que hay entre el concepto angest (angustia/ansia) y attraen (deseo/anhelo/ansia). Una lectura atenta al *concepto de angustia*, nos indica que angest se encuentra más cercano al concepto de ansia, que al de angustia/temor, tal como se ha traducido en la edición inglesa de Reidar Thomte (Princeton: Princeton University Press, 1980. Los escritos de Kierkegaard vol. VIII) ya que el término angustia asociado al temor o miedo genera contradicción al final del mismo libro, de manera particular cuando se indaga sobre la angustia que salva mediante la fe.

Breve consideración

Si bien las inquietudes filosóficas siempre nacen desde la intimidad y la subjetividad, estas no pierden su importancia o su validez, sino al contrario al nacer en una intimidad dichas preguntas necesitan ser expuestas, discernidas y criticadas para constatar su validez o falsedad.

En este sentido he considerado redactar la presente investigación teniendo siempre presente la intervención continua del lector, pues la labor del lector no es menos importante que la del expositor, sino al contrario es gracias al lector presente que la labor filosófica se actualiza. Así pues, cuando se habla en plural de «nuestra investigación», «diremos», «exploramos», etc. es porque la labor es común, es tan mía como la del lector. Con esto no pretendo que el lector asuma todo lo que yo afirme o niegue. Las exploraciones filosóficas siempre se hacen en común, en comunidad, porque iniciarlas implica un cierto empuje, es decir un cierto aire que nos incitan a realizar tal labor. Es necesario explorar en común para encontrar la Verdad.

Así pues, se invita a que nuestra presente exploración se pueda realizar en común, con la confianza y ánimo de entablar un diálogo con nosotros y los otros.

23 de Noviembre del 2018

Capítulo I

Posibilidad y libertad en *El concepto de angustia*

Una suerte penosa se ha dado a todos los hombres, un yugo pesado abrumba a los hijos de Adán, desde el día en que salen del vientre materno hasta el día de regreso a la madre universal. El tema de sus reflexiones, el temor de su corazón, es la espera ansiosa del día de su muerte. Desde el que está puesto en su trono de gloria hasta el miserable sentado la tierra y la ceniza; desde el que lleva el púrpura y la corona, hasta el que está vestido de tela áspera, no hay más que furor, envidia, turbación, inquietud, temor de la muerte, rivalidades y querellas [...].

Hans Urs von Balthasar
El cristiano y la angustia

1.1- Posibilidad de la libertad

a. El concepto de pecado en Sócrates y Pablo de Tarso

El interés de esta investigación es indagar cuál es la estructura antropológica desde el pensamiento de Kierkegaard. Analizar la naturaleza del hombre desde la filosofía nos permitirá ver cuáles son las nociones desde las cuales se puede plantear un análisis de la estructura humana.

Una de las primeras tesis de las que parte Kierkegaard para pensar la condición humana es el supuesto del pecado. Por pecado entendemos el desfase anímico corporal que tiene el ser humano por el hecho de existir. Considerar el pecado desde estos parámetros nos exime considerarlo como un asunto teológico. El danés parte del hecho de que el hombre es una síntesis entre la subjetividad y la corporalidad, esta síntesis es la relación de las dos dimensiones y sólo desde la síntesis puede pensarse el acceso al mundo y a la realidad humana. Kierkegaard sostiene que la naturaleza humana al estar conformada por la síntesis implica de suyo tener problemas de relación entre sus dimensiones: la subjetividad y el cuerpo.

El problema de relación radica en que hay cosas que anhela el cuerpo y estas son despreciadas por la subjetividad, a su vez, hay otras cosas que desea la subjetividad y que el cuerpo desprecia. En eso radica el concepto de pecado que Kierkegaard trata en *El concepto de angustia*. Kierkegaard sostiene que no hay nada más propio de lo humano que el pecado (la desfase recién nombrada). Lo que toca analizar es saber en qué consiste este desfase anímico corporal.

El pecado como lo describe Kierkegaard nos remite a preguntarnos: ¿pensar el pecado* sólo es propio de la tradición cristiana o es una noción que tiene antecedentes en otra tradición? Para responder a esta pregunta nos limitaremos a dos figuras: una precristiana (Sócrates) y una protocristiana (Pablo de Tarso), esto con el fin de hacer una comparación y analizar en qué consiste el desfase anímico-corporal del hombre.

Sócrates consideraba que la naturaleza humana debería de ser el centro de toda posible investigación enfocada a la verdad. El análisis de la naturaleza humana y la verdad no están desligadas de la búsqueda del bien. De modo que preguntar por la naturaleza humana es al mismo tiempo preguntar por el bien y la verdad.

[...] los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están

necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad.³

El pensamiento socrático consideró que los males del mundo impulsan a la búsqueda del bien, de modo que en el ser humano se puede vislumbrar algún tipo de tendencia al bien. Para el pensamiento de Sócrates cada hombre en el reconocimiento de lo justo sería incapaz de actuar injustamente, de modo que por el simple hecho de conocer lo justo, sin más, seríamos fieles a lo justo. El pensamiento socrático sostiene que quien actúa injustamente es porque aún no conoce la justicia y que actuar de manera contraria a lo justo corresponde a la ignorancia. Siguiendo la lectura del *Teeteto* se menciona que «la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta».⁴

Los males del mundo desde la posición socrática son generados por la ignorancia de lo que es bien, así pues, la solución para erradicar el mal tiene que ver con la adecuada educación, pues borrando la ignorancia se borran los males posibles. Esta misma tesis vuelve a aparecer en el *Protágoras*:

Hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes. Y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor.⁵

³Ya que el término castellano pecado proviene del latino *peccatum*, sería un anacronismo decir que los griegos antiguos hablaron del pecado en sí. La propuesta es considerar que el pecado no es un concepto exclusivo de la tradición judeo-cristiana. Aunque los griegos no hablaron del pecado como tal, ya identificaban la desmesura, los vicios o lo crímenes como faltas morales Platón, *Diálogos V, Teeteto*, [176 b] Ed. Gredos, Madrid, 1988. Corresponde a la nota 66 de la edición de los diálogos. “Cfr. *República X 613b*, donde se dice que la práctica de la virtud asemeja al hombre a la divinidad, en la medida en que le es posible a éste.”

⁴ Ibid. [176 c]

⁵ Platón, *Diálogos I, Protágoras*, [358 d] Ed. Gredos, Madrid.

Sólo quien es ignorante puede cometer males. La tesis socrática radica en que la ignorancia es el verdadero mal de todas nuestras acciones. Quien hace el mal es porque ignora el bien ¿cabe alguna posibilidad de que alguien elija el mal conociendo el bien? Sócrates podría seguir reafirmando su postura de la siguiente manera: «si un hombre actúa mal, aun habiendo conocido el bien, es porque este tiene una mirada distorsionada del bien, y aún no ha conocido el bien verdadero». ⁶ Hasta aquí no hay contradicciones en la argumentación socrática sobre el recto obrar y su reconocimiento previo del bien, pero pasemos a analizar sus argumentos.

Sócrates identifica conocimiento y voluntad en una unión tal que estas no pueden ser comprendidas por separado; “conociendo el bien hago el bien”, la primacía de dicha afirmación coloca al conocimiento por encima de la voluntad. Si optamos por colocar la voluntad por encima del conocimiento se afirma de nuevo la primacía de la razón pero por la vía negativa; “si actúo mal, es porque no conozco el bien”. De modo que no hay salida, el mal siempre es originado por la ignorancia. Hasta aquí podríamos concordar con Sócrates. Pero si miramos con un más detenimiento esta postura resulta conflictiva por dos razones:

- a) Nacimos en la ignorancia, o,
- b) La ignorancia se puede adquirir

Si decimos que nacimos en la ignorancia ninguno de nuestros actos serían malos, de modo que no podrían culparnos por ellos. En este sentido el mal sólo podría superarse mediante el conocimiento, sólo desde ahí se puede vencer al mal. Si el verdadero obstáculo es la ignorancia entonces cabe pensar en dos posibilidades sobre el origen de la misma:

- a) Factor desconocido. De modo que se es ignorante sin saber cuál es la causa.

⁶ Cfr. Rodríguez, Pablo Uriel. «El déficit del querer en Kierkegaard. Clarificación del concepto de “voluntad” en La enfermedad mortal». *Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015): 45-66.

- b) Factor que tiene que ver con el conocimiento y la voluntad. Conociendo el bien opto por no apegarme a él y volverme un ignorante.

Si se acepta que somos ignorantes por el primer motivo, entonces no es nuestra culpa cometer males ya que por un factor desconocido caemos en la ignorancia. Si optamos por lo segundo entonces, comprendemos que el pecado no es asunto exclusivo de la ignorancia sino de una voluntad que le antecede, en otras palabras, podemos decir que el mal radica en la voluntad y no en el desconocimiento del bien como lo insinuaba Sócrates. El pecado en sentido estricto como se mencionó anteriormente tiene que ver con elegir el mal por encima del bien.

El pecado tiene que ver más con la voluntad que con la ignorancia del bien, pues hacer el mal no radica en la ignorancia del bien, sino en que conociendo el bien se opta libremente por hacer su contrario. En síntesis se sostiene que el conocimiento de algo no determina en ningún sentido la voluntad. El conocimiento de lo bueno no implica determinación de la voluntad hacia lo bueno.

El origen del mal para Sócrates radica en la ignorancia, de modo que el individuo es culpable de mantener su ignorancia y no terminar con ella. Vuelve a saltar la pregunta anterior ¿por qué conociendo el bien se puede obrar de manera contraria? Esto a su vez presupone las siguientes preguntas, ¿qué entendemos por “el bien”?, y ¿cuál es el papel del conocimiento y la voluntad en el reconocimiento del bien?

Para el cristianismo el pecado reside en la voluntad y no en el conocimiento. El problema fundamental de esta postura radica en que conociendo el bien podremos actuar de manera opuesta. Desde aquí se vislumbra un desfase claro entre el conocimiento y la voluntad, pues el conocimiento no determina la voluntad (como creía Sócrates), pues conociendo el bien puedo libremente optar por elegir el mal radical. Al no identificarse razón y voluntad el drama humano se hace patente, pues conocer el bien no me hace

bueno. La postura socrática aquí la confrontamos con la tradición cristiana para indagar la relación de la voluntad, el conocimiento y las acciones.

(14)"Sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy hombre de carne y vendido al pecado. (15) No entiendo mis propios actos: no hago lo que quiero y hago las cosas que detesto. (16) Ahora bien, si hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena. (17) No soy yo quien obra el mal, sino el pecado que habita en mí. Bien sé que el bien no habita en mí, quiero decir, en mi carne. (18) Puedo querer hacer el bien, pero hacerlo, no. (19) De hecho no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. (20) Por lo tanto, si hago lo que no quiero, eso ya no es obra mía sino del pecado que habita en mí."⁷

Lejos de ser una justificación del obrar mal es una referencia para comprender lo que Kierkegaard llama el desfase anímico corporal y las implicaciones que hay en el campo de la acción. Lo que en teología se denomina “estado de caída”. El asunto de la caída radica en el uso de la libertad. Para hacer el análisis del pecado, la libertad y el deseo en relación a la estructura antropológica nos remitiremos a *El concepto de angustia*.

b. El concepto del primer pecado en *El concepto de angustia*

Hacer esta indagación desde *El concepto de angustia* nos permitirá comprender qué relación tiene el deseo y su inclinación por el bien o el mal.

Para Kierkegaard el sentido de la historia tiene un fuerte significado religioso: el mundo tiene un “origen de sumo bienestar”, es decir, desde los inicios del tiempo el hombre habitó en el paraíso, el Edén o algún lugar en el que todo era bueno y no había corrupción alguna, no sólo del hombre sino del universo entero. Las diversas culturas han plasmado relatos variados donde se mencionan cosas como; «en el origen de la historia, todo era dicha y bienestar».⁸ Pero tal bienestar es interrumpido de tajo por el

⁷ *Carta a los romanos*, 7, 14-20.

⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2012. pp. 35.

hecho de que el mal se ha introducido en el mundo, y desde entonces las cosas se encuentran condenadas a la corrupción, el dolor, el sufrimiento y la muerte.

La pregunta central de este problema es, ¿cómo pudo haber entrado la corrupción y la muerte a la existencia si en el inicio todo era sumo bienestar? Cabe preguntar ¿en qué consiste esa corrupción a la que son sometidas las cosas? Y también ¿qué es aquello que llamamos pecado y cómo éste se introduce en el mundo?

Las exploraciones de Kierkegaard parten de algunos relatos bíblicos, esto significa que aunque Kierkegaard toma el relato del *Génesis* para indagar qué de verdadero hay en la historia narrada, su método no es dogmático teológico, sino antropológico-psicológico.⁹ Pero aquí nos encontramos con otro problema, ¿cómo abordar un texto tan hermético como el *Génesis* para responder a un problema filosófico?, ¿por qué la figura de Adán será el centro de atención para hacer la exploración antropológica?, a la primer pregunta podemos responder que así como el psicoanálisis retoma algunos relatos míticos como *Edipo*, *Electra*, *Clitemnestra*, etc., para analizar la estructura del comportamiento humano, Kierkegaard tendrá una intuición semejante cien años antes para hacer sus exploraciones sobre el comportamiento humano basándose en el relato del *Génesis*. Nuestro autor además analiza la narración y explora los movimientos de la naturaleza humana que se ven reflejados en dicho texto.¹⁰

A la segunda pregunta ¿por qué la figura de Adán será el centro de atención para hacer la exploración antropológica? Kierkegaard responde desde la siguiente idea: a saber, que en el individuo se contiene la especie¹¹ y al analizar los movimientos subjetivos individuales se puede llegar a intuir las verdades que se encuentran contenidas en nuestra

⁹ En la entrada III A, 233. De: su diario personal, (1842) se señala la intención de hablar del problema de la angustia y el pecado no desde lo dogmático-teológico, sino desde el punto de vista psicológico.

¹⁰ Cfr. Girard, René, "El mito" en *El chivo expiatorio*, Ed. Anagrama, 1986. Propone una lectura antropológica de ciertos pasajes de la Escritura.

¹¹ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*, Ed. Trotta, Madrid, 2016, pp. 154. SKS, 4, 335. De ahora en adelante BA.

especie. La tesis de que en el individuo se encuentra contenida la especie es fundamental para comprender el desfase anímico corporal que es propio de la especie, pues al ser una cualidad esta no puede pensarse como algo distinto a la especie, menos aún en el individuo.

Esto es importante pues se puede ver la posición que Kierkegaard marca respecto de los filósofos hegelianos de su tiempo:¹² para comprender los movimientos de la especie basta con sólo echar un vistazo al individuo. El movimiento al que se hace referencia es a los cambios que acontecen en la subjetividad, por ejemplo estar en un estado de ánimo como la alegría y luego pasar a experimentar otro estado completamente diferente como la ira, pasar de un estado a otro implica un cambio, y ese cambio mismo implica movimiento.

El individuo y la especie no pueden ser considerados de manera separada pues lo uno presupone a lo otro, en este caso lo individual (individet) es lo determinante para comprender la especie (Slægten), con esto el individuo se coloca como un fin en sí mismo, es decir el individuo vale por sí lo que toda la especie junta, lo individual tiene tanto valor como la totalidad de la especie.

Él [Adán] no es esencialmente diferente de la especie, pues, si lo es, la especie no existe; él no es la especie, pues, si lo es, entonces la especie tampoco existe: él es él mismo y la especie. Por eso aquello que explica Adán, explica la especie, y viceversa.¹³

Ya que la cuestión se encuentra delimitada, es posible comenzar con la investigación sobre la caída (Syndefald). Kierkegaard inicia *El concepto de angustia* examinando la caída en el pecado apartándose de posibles explicaciones que consideran el pecado (Synd)

¹² Cfr. Jon Stewart, "Quellenforschung y la relación de Kierkegaard con Hegel: algunas consideraciones metodológicas" pp. 57, en, Pérez Borbujo, Fernando, (Editor) *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Ed. Herder, Barcelona, 2013. *Pues es bastante puntual el estudio que se hace al momento de esclarecer ciertas caricaturas que se hacen en la historia de la filosofía de la posición de Kierkegaard como enemigo directo de la obra de Hegel.*

¹³ BA, pp. 149. SKS, 4, 336.

como “falta de imagen de Dios”, “defecto de la justicia original”, esto para evitar confusiones y creer entonces que el pecado sea considerado una pena¹⁴ (desde el aspecto teológico el pecado individual se comprende como apostasía esencial y latente con Dios).¹⁵

Lo que se sostiene en este trabajo es que el pecado es fundamentalmente una relación de frustración con uno mismo, es decir, una relación de desfase entre la subjetividad y la corporalidad, fruto de ello puede verse reflejado en la angustia individual.¹⁶

El fenómeno de la angustia es una vivencia particular y peculiar, según Kierkegaard analizando dicho fenómeno es posible aproximarse al origen del pecado (Synd), es decir la caída (Syndefald). Para analizar la situación de desfase que hay en la individualidad es necesario no perder de vista la figura de Adán, ya que la figura de Adán y la noción de pecado se corresponden. Esto a su vez sólo tiene sentido cuando se ha comprendido que Adán representa una figura que encierra en sí toda la especie, es decir, no importa si Adán es un solo individuo o no, esta diferencia es irrelevante para comprender que el fenómeno del pecado (desfase) es una cualidad (Qualitet) y no un asunto que pueda ser analizado de manera cuantitativa (Quantitativ). Søren sostiene que lo importante a la hora de analizar el pecado es tener presente que este es fundamentalmente una cualidad, es decir, una unidad que no puede ser fraccionada o explicada de forma gradual.

Según el texto de Kierkegaard, la introducción del pecado en el mundo sólo puede tener dos posibilidades:

- a) que la caída se haya dado de manera gradual

¹⁴ Hay que tener presente que si partimos del supuesto de que es necesario e intrínseca la caída a la naturaleza humana entonces el asunto de la caída y del mal, no se plantean de manera radical, pues el mal estaría intrínseco a la naturaleza desde la creación, luego el mal no es culpa del hombre, por lo que estaría justificado a hacerlo por su naturaleza defectuosa y no sería culpable.

¹⁵ Cfr. *Diccionario de conceptos teológicos*, Ed. Herder, España, pp. 206.

¹⁶ BA, pp. 150. SKS, 4, 337.

b) el pecado puede considerarse como un fenómeno cualitativo¹⁷

Considerar al pecado como una noción cuantitativa no explica el asunto de la introducción del pecado al mundo. Esto por la siguiente estructura: si «A» es la naturaleza íntegra y «B» es la corrupción, el paso de «A» a «B» no puede explicarse de manera gradual, pues el desarrollo no explica por completo cómo se hace el cambio de cualidad. Asumir que el paso de «A» a «B» se da de manera gradual sería absurdo, pues implicaría sostener lo siguiente: «A₁, A₂, A₃, A₄, ... B», de modo que aceptar el desarrollo gradual para explicar el cambio de cualidad no hace sino confundir la explicación del origen de «B», es decir, es imposible un desarrollo gradual de una cualidad a otra, entonces ¿cuál es el origen de una cualidad?

Para poder responder a esta pregunta es preciso dejar a un lado el desarrollo cuantitativo y pasar a considerar la cualidad. La cualidad del pecado se presupone a sí mismo, es decir, que el pecado entra al mundo por lo súbito (Pludselihed), por el salto (Springet), y este salto pone al mismo tiempo la cualidad, de modo que la cualidad presupone al pecado y el pecado presupone la cualidad.¹⁸

El pecado viene al mundo como lo súbito, es decir, por medio del salto; pero este salto pone, además, la cualidad; pero en el mismo instante en que es puesta la cualidad, el salto se revierte en la cualidad y es presupuesto por la cualidad, y esta por aquel.¹⁹

La irrupción del mal en el mundo por medio de la caída se da en un acto único, es decir el origen del mal no tiene que ver con un desarrollo gradual sino con el acto en con que se introduce. Lo problemático de aceptar que el pecado es un asunto cualitativo y no cuantitativo, es que el acto antecede a la esencia. No cabe pensar en el mal antes de ser

¹⁷ BA, pp. 149. SKS, 4, 336.

¹⁸ Cfr. Manzano, Jorge, *Sobre el concepto de la angustia*, extraído del "Archivo Jorge Manzano", en <http://www.sak.org.mx/coleccion-jorge-manzano/20-el-concepto-de-angustia>

¹⁹ BA, pp. 151. SKS, 4, 338.

introducido, en este sentido sólo hay mal cada vez que se introduce en el mundo.²⁰ Se afirma que por el pecado (acto) entra la pecaminosidad (esencia) al mundo y no al revés. El acto de existencia de una cosa es lo que permite pensar la esencia de la cosa.

El análisis hecho por Kierkegaard consiste en hacer del pecado una condición necesaria para comprender el desfase antropológico, pero el análisis de esta cualidad presenta varias dificultades, pues al ser una cualidad sólo puede ser analizada *a posteriori*.

Una de las peculiaridades del pecado es que no puede comprenderse sin la relación generacional, es decir, hay que tener en cuenta que la relación generacional explica la propagación del pecado, aunque no su origen. Por un lado tenemos que el origen del pecado es un asunto cualitativo, mientras que la propagación corresponde a lo cuantitativo. El asunto de la generación (procreación) es importante para comprender la manera en que el pecado se hereda y se propaga, según el análisis de Kierkegaard. La generación no explica el origen de la cualidad pero sí explica cómo cada ser humano contiene en su naturaleza esta cualidad. A esto es a lo que Kierkegaard se refiere cuando dice que el individuo está contenido en la especie, y la especie en el individuo, de modo que no cabe pensar algo distinto a esto: «como el hombre posterior no puede ser distinto del primero por virtud de la generación».²¹ De modo que la continuidad de la especie marca el transcurso de la historia, es decir, lo cuantitativo en la especie no afecta lo cualitativo, el pecado al ser un asunto cualitativo no se desvanece ni se ve afectado por el número de hombres que haya en el mundo.

El desarrollo generacional muestra que la naturaleza del hombre no puede generar algo distinto a él, de modo que Adán siendo pecador, sólo puede engendrar hijos que estén en su misma condición. La generación es sólo uno de los rasgos particulares del

²⁰ Tal como lo señala el mismo Kierkegaard, lo que implica el salto cualitativo es la irrupción del misterio (Gaadefulde).

²¹ BA, pp. 153. SKS, 4, 340.

pecado pero este no es el único. El asunto central de esta investigación es indagar y ver cuáles son los movimientos antropológicos del deseo.

c. El concepto de inocencia

La subjetividad es la dimensión antropológica desde la cual comenzaremos dicho análisis, esto porque en ella se hacen presentes la libertad y la autoconsciencia. Si decimos que hay un estado «de toma de conciencia de la propia existencia» esto implica que existe un estado previo.

Si consideramos que hay un estado previo al de ser consciente de la propia existencia esto implica que dicho estado sólo puede ser considerado *a posteriori*. La narración del Génesis señala el estado previo de la consciencia bajo el concepto de inocencia (Utskyldighed). ¿Qué se entiende por inocencia? Definirla de entrada es una labor compleja, primero hay que tener presente que no debe de confundirse la inocencia con la inmediatez (Umiddelbarhed), es decir, la inocencia no es la captación inmediata de la realidad externa.²² Para Kierkegaard el estado de inocencia es un estadio originario donde aún no se tiene autoconsciencia, por lo que no se tiene consciencia plena de la corporalidad ni del estar en el mundo.

En *El concepto de angustia* se sostiene que la inocencia es ignorancia (Uvidenhed).²³ En este sentido la inocencia es un estado de desconocimiento profundo, por eso hay una equivalencia entre inocencia e ignorancia en el pensamiento de Kierkegaard. Considerar como punto de partida la inocencia permitirá saber tres cosas, en qué momento se pierde, cuándo se manifiesto el cambio de cualidad y cómo se hace manifiesto el pecado. Para saber cómo se pierde la inocencia Søren se remite a analizar al primer hombre

²² BA, pp. 154. SKS, 4, 341. También véase *La interioridad apasionado. Verdad y amor en el pensamiento de Kierkegaard*, de Rafael Larrañeta. Ed. San Sebastián, Salamanca, 1990.

²³ Cfr. BA, pp. 154. SKS, 4, 342.

(Adán), pues si se logra intuir como se pierde en el primer hombre podrá saber como la pérdida de la inocencia se replica en cada individuo.

Si la inocencia ha sido abolida esta puede ser comprendida como cualidad, es decir, como algo que era pero ha dejado de serlo, la inocencia en este sentido fue algo. Pero entonces surge la pregunta: ¿cabe indagar sobre lo que alguna vez fue y se perdió?, ¿cómo se llega a la intuición de algo que ya no es?

No hay que olvidar que anteriormente se dijo que la inocencia es ignorancia (Uskyldighed er Uvidenhed),²⁴ sólo asumiendo dicho equivalencia entonces se podrá comprender el movimiento que nos lleva a explicar la pérdida de la inocencia. La inocencia es un estado de ignorancia profunda donde sólo hay paz y reposo. En este estado primitivo de quietud, hay un estado de paz que se asemeja a la inconsciencia, a la nada. En este sentido es que la inocencia es igual a la ignorancia.

El desconocimiento profundo de las cosas, ignorancia, genera angustia, un estado de inconformidad y de temor hacia lo desconocido. Para Kierkegaard la nada engendra angustia, una angustia latente por el desconocimiento de las cosas, de modo que la inocencia oculta en sí misma una angustia callada, la angustia de la ignorancia. Hasta aquí la inocencia-ignorancia aguarda de manera intrínseca una angustia oculta, ¿en qué consiste esta ignorancia que engendra angustia?

Adán es inocente porque desconoce el bien y el mal. Adán se encuentra como en un estado de divagación pues no tiene consciencia de sí ni de su corporalidad, su ignorancia es tan profunda que desconoce todo. Adán se encuentra en un estado de ensoñación: *es* sin que se haya dado cuenta que *es*. Adán existe y *es*, pero desconoce tal cosa, desconoce a su vez el resto de cosas que se le presentan. La pérdida de la inocencia tiene que ver con el paso de un estado a otro, con el paso de lo inconsciencia a la consciencia de sí y

²⁴ BA, pp. 156. SKS, 4, 343.

del mundo.²⁵ Hay un punto de identificación entre el individuo cognoscente y la esencia de su existencia, porque todo conocimiento se relaciona con el existente y el existir.²⁶

Cabe aclarar que la ignorancia de Adán no debe de ser comparable con la de los animales, pues si acepta tal equiparación no hay modo de que la constitución antropológica de Adán (animal) resultara luego en una constitución diferente Adán (hombre). Es decir, si se acepta que Adán es cualitativamente ignorante como un animal, no puede explicarse en qué momento Adán deja de ser A para convertirse en B.

Hay que señalar que la inocencia de Adán se encuentra en un estado previo de su propia constitución antropológica. Adán posee una carne viva y un alma ignorante, pero es tan profunda su ignorancia que pareciera que hay un desfase entre su dimensión carnal y su dimensión anímica, esta falta de conexión es a lo que Kierkegaard llamará *estado de ensoñación*, es importante no perder de vista este concepto, pues más adelante nos servirá para explicar la forma del deseo y cómo el mecanismo de ensoñación se repite. Adán se encuentra dormido, esto quiere decir que su subjetividad y su carnalidad no encuentran el punto de unión que le permita a Adán ser una unidad anímico/corporal.

Adán le falta despertar, es decir, dejar de ser ignorante y tomar autoconsciencia. ¿Cuáles son las implicaciones de perder la ignorancia? Perder la inocencia le permitirá a Adán, tener consciencia de sí, saber que existe, conocer el bien y el mal, y por consiguiente ser libre. La noción de libertad tal como la plantea Kierkegaard en su texto implica aceptar que no puede haber libertad sin consciencia, lo cual sería problemático pues el acto de Adán que lo llevó a introducir el pecado al mundo no sería considerado

²⁵ Hay que aclarar que hay una diferencia puntual entre inocencia y la inmediatez. La inmediatez consiste básicamente en el estado primero de apertura que tiene el espíritu, la figura que representa dicho estado de inmediatez es el esteta, ya que tiene conocimiento de sí y de su gozo, mientras que la inocencia se encuentra en un estado previo, a saber en el que la consciencia aún no se constituye como tal. En la inocencia no se sabe absolutamente nada, a diferencia del esteta.

²⁶ Cfr. Ake, Stacey Elizabeth, "As we Are so we Make": Life as Composition in Søren Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer *Kierkegaard Studies Yearbook*, Volume 1999,

un acto libre, esto por el hecho de que Adán es ignorante, en este sentido la libertad sólo puede existir como un acto posterior a la caída.

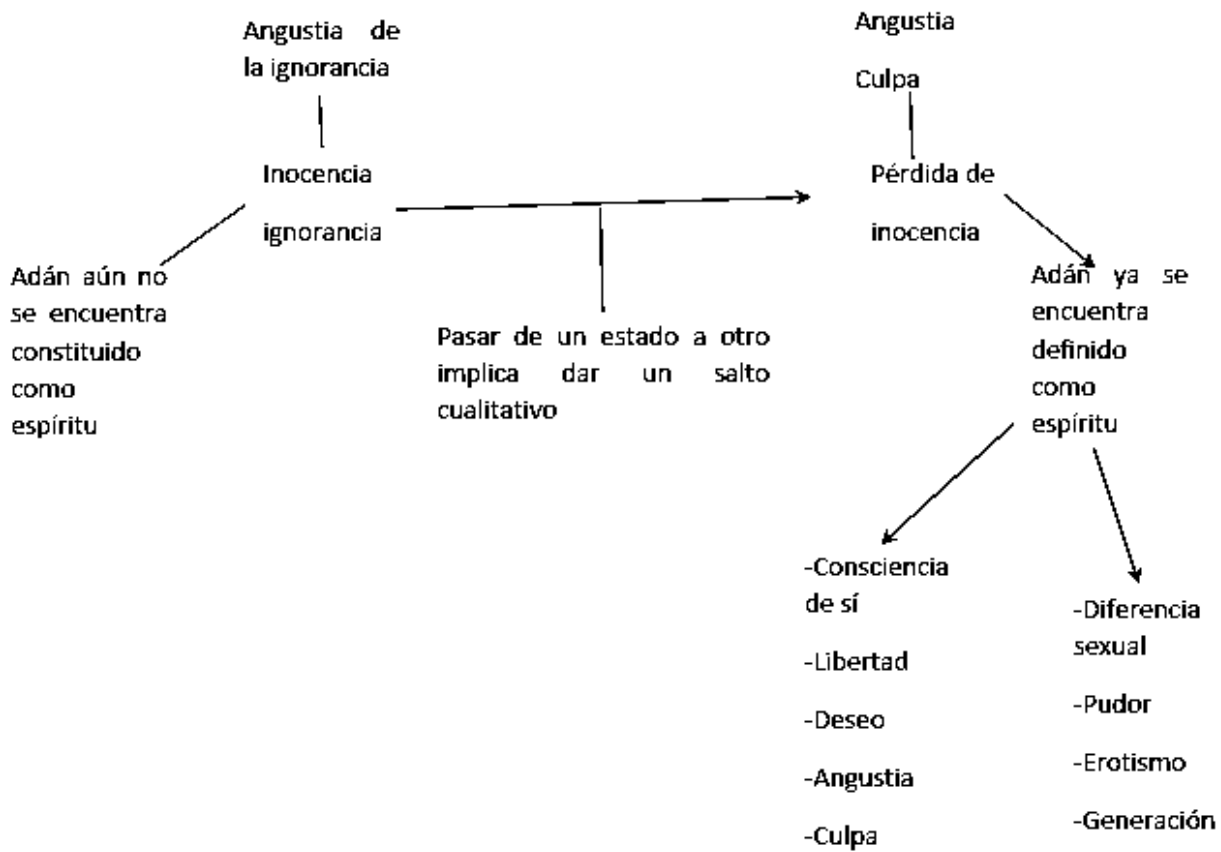
Si aceptamos que la libertad y la autoconsciencia se corresponden entonces Adán no puede ser considerado libre, esto por dos motivos: primero porque las acciones de Adán antes de la caída no están dirigidas al bien o al mal, por lo que no cabría hablar de libertad de elección, y segundo, Adán al estar en un grado profundo de ignorancia no sabe lo que hace, por lo que sus acciones no son libres en sentido estricto.

La caída le permite a Adán romper con su ignorancia de modo que su dimensión carnal y anímica se conectan. Adán al tomar consciencia de sí y de su corporalidad siente vergüenza de la desnudez, descubre su carne, se reconoce, siente culpa y se avergüenza. El despertar provoca la pérdida de la inocencia y una angustia más profunda que tendrá equiparación con el sentimiento de culpa.

Esto es lo que Kierkegaard llama análisis de la inocencia estudiado mediante la culpa, en tal análisis se sostiene que el despertar de la inocencia sólo puede romperse por la culpabilidad, en este sentido la inocencia sólo puede ser analizada desde un estado posterior, es decir, desde la culpabilidad, pues no puede haber sentimiento de culpa sin antes haber estado en inocencia.²⁷

Propongo ilustrar con el siguiente esquema los movimientos que hay en la pérdida de la inocencia según *El concepto de angustia*:

²⁷ Podría considerarse que el estado de inocencia de un niño se manifiesta por el talante anímico de poder explorar el mundo, la angustia en un primer momento se muestra como angustia de la nada, de la ignorancia que lo empuja a conocer, pues hay una primera apetencia angustiante del tener contacto con el mundo y ser un ignorante. Hay en su existencia una angustia latente que lo empuja a hacer lo que hace.



El asunto clave es la constitución del espíritu (Aand), ya que el hombre es principalmente espíritu y comprender su estructura nos permitirá más adelante analizar la estructura del deseo. Es necesario saber qué es lo que unifica al espíritu. Para Arne Grøn, angustia y síntesis, son los conceptos claves para poder comprender la constitución del espíritu, de modo que estos dos llegan a tener equivalencia.²⁸

La pérdida de la inocencia es la que constituye al espíritu, el punto de unión de la carne con su subjetividad. Para concluir esta breve idea es preciso no perder de vista que la inocencia es una cualidad perdida, la cual puede llegarse a intuir por el sentido de culpabilidad, esto implica que el estado de inocencia tuvo que ser fracturado. Dicha fractura lleva a Adán a salir de su estado de ensoñación, y con ello a entrar en una conexión profunda de su dimensión anímica/corporal que lo lleva a ser consciente de su realidad. El despertar genera la angustia profunda que es culpa. Cabe preguntarnos en

²⁸ Cfr. Arne Grøn, "Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety", en *Kierkegaard studies yearbook*, Walter de Gruyter, Printed in Germany, 2001.

qué sentido la angustia y la consciencia se identifican.²⁹ La angustia forma parte de la constitución anímico/corporal y con ello de toda posible vivencia, esto quiere decir que toda vivencia implica angustia. Analizar de manera puntual la pérdida de la inocencia, o el despertar del estado de ensoñación y sus implicaciones corresponden al siguiente apartado.

1.2 Libertad, angustia y deseo

a. El concepto de caída

Como analizamos en el apartado anterior es fundamental partir del hecho de que la naturaleza humana tiene de suyo un desfase antropológico, esto se hace manifiesto por el estado de frustración o desfase entre la corporalidad y el estado anímico.

Vimos también que el primer modo para explicar tal fenómeno es por la inocencia, pues por la pérdida de la inocencia se entra en estado de culpa (Skyld), y sólo la explicación de la pérdida de la inocencia (Uskyldigheden) y la culpabilidad pueden a su vez ser explicados por la caída (Syndefald). Analizaremos los movimientos de la caída y las repercusiones de dicho movimiento en la estructura antropológica, según la antropología de Kierkegaard.

Si partimos del hecho de que la inocencia es ignorancia,³⁰ entonces se abre la pregunta ¿qué diferencia hay entre la inocencia de Adán y la de cualquiera de nosotros? Hay que tener bien presente que para Kierkegaard las determinaciones cuantitativas no

²⁹ Cfr. (cf. Drewermann 1982, vol. I, 84-92; ³ 1981s, vol. 3, 76-96)” extraído de Eicher Peter, *Diccionario e conceptos teológicos*, Vol. II, Ed. Herder, España. «en la medida en que la angustia parece ser parte de inevitable de la concienciación del hombre, en la filosofía existencialista parece justificarse por completo la tesis de G. W. F. Hegel sobre la metafísica del conocimiento en el sentido de que el acto de concienciación, de reflexión, se identifica con el mal, con la culpa».

³⁰ BA, pp. 156. SKS, 4, 343.

afectan la cualidad, de modo que si puedo explicar el movimiento de culpabilidad de cualquier hombre puedo explicar de modo semejante los movimientos subjetivos de Adán.³¹

Para analizar el asunto particular de la caída es preciso tener en cuenta la toma de distancia de posturas como la de Leonardo Usteri³² que consideran que la prohibición despierta el deseo de pecar, es decir, la prohibición despierta concupiscencia. Considerar esta postura válida nos hace caer en algunas contradicciones, pues se estaría afirmando que la concupiscencia despierta el deseo de pecar, siendo que la concupiscencia no es anterior al pecado sino posterior.

Para que haya deseo tiene que haber un estado de autoconciencia, y esta autoconciencia sólo es posible después de la elección y no antes. Hay pecado luego concupiscencia y no al revés. Considerar que la prohibición engendra deseo no explica nada, de modo que nunca se sabe por qué razón la prohibición motiva el actuar. Consideramos junto con Kierkegaard que todos los hombres nacimos en la concupiscencia, no porque esta sea anterior al pecado, sino por nacer en la concupiscencia implica de *facto* nacer en el pecado, justo como lo señalamos anteriormente. De modo que el pecado siempre es anterior a la concupiscencia, esta es nuestra condición, el pecado conlleva concupiscencia.

Si el deseo es posterior a la caída, toca analizar ¿cómo surge el deseo? El deseo en sentido estricto remite a un acto de autoconciencia y el acto de conciencia es propio de un espíritu determinado (cosa que aún no sucede en Adán). Lo propio del deseo es que en la realización del mismo debe de haber autoconciencia, pues, si no hay autoconciencia del acto del deseo, entonces el deseo se vuelve semejante a impulso instintivo. La prohibición no puede en ningún sentido motivar a la caída, asumir que lo

³¹ BA, pp. 156. SKS, 4, 343.

³² BA, pp.157. SKS, 4, 345.

prohibido motiva a la acción es aceptar que se tiene consciencia de lo prohibido y de la voluntad, lo cual no puede ser posible en Adán ya que es ignorante. Entonces ¿qué motiva la caída?

Analicemos el desarrollo de la caída. Hay por lo menos tres facetas³³ que dan cuenta del estado previo a la caída: la ensoñación (Drømmende), el dormir (Sovende) y la vigilia (Vaagen).³⁴ A cada una de estas facetas le corresponde una determinación. Es importante no perder de vista estos movimientos, pues dichos movimientos nos permitirán analizar los movimientos del deseo. En lo que sigue se describirán cada una de estas etapas.

La primer fase que explica la caída es la ensoñación (Drømmende). En esta fase el espíritu se proyecta, tal como llega a suceder en el sueño, pero sin llegar a una consciencia plena de la subjetividad, de modo que somos, pero la subjetividad no se encuentra constituida del todo. No hay autoconciencia.

La segunda fase es el dormir (Sovende), este es un estado de consciencia que permite hacer la distinción entre mi yo y la realidad externa, de modo que la diferencia queda suspendida. El espíritu se encuentra dormido, casi fusionado con la realidad externa, pues al no tener consciencia tampoco hay diferencia. Esto es lo fundamental, pues al no tener consciencia no hay posibilidad de hablar de diferencia. La consciencia se pone como el punto de partida, de modo que la consciencia marca la diferenciación entre lo que le es ajeno a la consciencia (todo lo externo a ella).

La tercer faceta es la vigilia (Vaagen), aquí se muestra una diferencia puntual entre mi yo y el resto de cosas que no constituyen esta subjetividad. Este estado rompe con los

³³ Es interesante como en *El concepto de angustia*, hay tres facetas que comprenden el movimiento de ensoñación, cosa que volverá a repetirse en *La validez estética del matrimonio* para explicar los movimientos del deseo y como este se va constituyendo. Aunque en el caso del segundo texto, se propone tres estados, pero ahora partiendo de la ensoñación.

³⁴ BA, pp. 158. SKS, 4, 347.

estados anteriores. La vigilia marca la diferencia de una cualidad a otra. En este último estado Kierkegaard coloca la caída, en el paso de la ensoñación a la vigilia.

La ensoñación para Kierkegaard es fundamental ya que esta ayuda a comprender la proyección del espíritu y la pérdida de la inocencia, en otras palabras, podría considerarse la ensoñación como un estado de consciencia muy básica, sin que por ello aún se tenga consciencia de sí. Si afirmamos que todo estado de inocencia por muy básica que sea tiene un flujo de vivencias que se encuentran mediadas por la consciencia, entonces la consciencia de sí se consideraría gradual.

Pero apelar a que gradualmente se pasa de “A” a “B” es desatender al problema central, pues nunca se explica el momento exacto en que “A” pasa a ser “B”. Al momento de que B se muestra como una cualidad, es porque la existencia de B pone la cualidad y esta cualidad marca a diferencia con alguna otra cualidad. “B” puede distinguirse de “A” y por su misma distinción es diferente y autónomo de “A”, de modo que la cualidad “B” no implica para nada relación con “A”.

La vigilia es lo que determina la pérdida de la inocencia, esta se da cuando el espíritu ha despertado de su ensoñación, pues la interrupción del sueño le hace caer en la cuenta que ahora la consciencia distingue la realidad externa de la subjetiva. Con la pérdida de la inocencia la subjetividad y la exterioridad se manifiestan como dos realidades distintas pero unidas en una tercera (el espíritu). En la vigilia se tiene consciencia de sí y con ello de la temporalidad, lo cual nos lleva a que la angustia se agrave.

Con la pérdida de la inocencia se obtiene autoconciencia y la subjetividad se siente encarnada.³⁵ La pérdida de la inocencia no se da con la autoconsciencia de la corporalidad

³⁵ Cfr. Michel Henry, *Encarnación*, ed. Sígueme, Madrid. Donde se menciona de manera muy similar que la angustia tiene que ver con la toma de conciencia, pero de manera particular con la toma de consciencia del propio cuerpo, la angustia en este sentido sería como sentir la propia carne, una carne que tiene un sexo.

como lo sostiene Henry, pues para el francés el cuerpo mismo sería el objeto de la angustia, mientras que para Kierkegaard la angustia no tiene objeto concreto. Con esto no quiero negar la primacía y la importancia del cuerpo en las vivencias, lo que afirmo es que el cuerpo no es el objeto de angustia, es el medio de las posibilidades, de modo que las posibilidades serán el detonante propio de la angustia.

Si estos son los movimientos que rompen con la ensoñación es preciso preguntar ¿qué realmente provoca el despertar del estado de ensoñación? El hecho de la aparición de la angustia es la clave del problema, ya que el hombre es síntesis del espíritu de modo que la angustia sólo puede darse bajo este supuesto. La angustia en este sentido se plantea como un fenómeno ontológico más que metafísico, ya que la percepción de la angustia le corresponde a cada uno de los sujetos individuales que la encarna, de modo que cada individuo con su existencia actualiza la angustia. Lo central de la tesis kierkegaardiana es que angustia y espíritu se identifican de modo que las vivencias de todo ser individual se encuentran atravesadas por la angustia. La primera angustia (angustia de la inocencia que es inocencia de la nada), sólo se da en el espíritu, aunque el espíritu aún no está determinado completamente. Si queremos indagar el paso del estado de inocencia al de la toma de conciencia será necesario explorar junto con Kierkegaard el relato del *Génesis*.

“en la medida en que la angustia parece ser parte de inevitable de la concienciación del hombre, en la filosofía existencialista parece justificarse por completo la tesis de G. W. F. Hegel sobre la metafísica del conocimiento en el sentido de que el acto de concienciación, de reflexión, se identifica con el mal, con la culpa (cf. Drewermann 1982, vol. I, 84-92; ³ 1981s, vol. 3, 76-96)” extraído de Eicher Peter, *Diccionario e conceptos teológicos*, Vol. II, Ed. Herder, España.

Si nos apegamos a este relato,³⁶ las palabras de Dios dirigidas a Adán³⁷ no son en sentido estricto una sentencia,³⁸ pues Adán en tanto que es inocente (ignorante) desconoce el sentido de las palabras, para comprender el sentido de la advertencia tendría que conocer primero qué es el bien y el mal pero como es inocente desconoce esto.

Las palabras pronunciadas por Dios a Adán resultan enigmáticas, en cambio si decimos que la sentencia de Dios despierta el deseo en Adán, entonces estaríamos asumiendo que la sentencia de Dios hecha a Adán provoca el deseo de hacer lo prohibido, pero esto no puede ser así, pues para que Adán pudiera desear tendría que tener consciencia de sí, pero como es inocente nada de esto puede ser posible. Para que Adán pudiera desear tendría que tener un saber: el de su voluntad. Esto es lo que se asume al afirmar que la prohibición engendra deseo, lo cual es contradictorio.

La prohibición despierta en Adán la posibilidad de la libertad, la nada se transforma ahora en angustiosa posibilidad de poder. La prohibición no despierta el impulso de deseo, sino saber que se “es” y entonces por “ser” se “puede hacer”.³⁹ La prohibición despierta el llamado de lo posible. Adán ya tiene un conocimiento primario (el de la posibilidad): sabe que “puede”, pero aún no sabe qué puede hacer.

³⁶ Cfr. Cap. II, 16-17.

³⁷ Según el relato bíblico, Eva es creada aunque del mismo modo que Adán hay en ellos una diferencia, pues ella ha sido creada de la costilla de una criatura, por lo que la disposición a la pecaminosidad es más plausible, esta disposición puede interpretarse como un guiño de la pecaminosidad puesta por el hecho mismo de la procreación. Cabe señalar que hay una clara diferencia constitutiva tanto en el varón como en la mujer, pues Kierkegaard considera que el espíritu de la mujer se encuentra mejor determinado que el del varón, de modo que la subjetividad anímica y su extensión corporal se encuentran mejor conectadas.

³⁸ Vale mencionar que Kierkegaard señala que la sentencia tiene que venir de afuera necesariamente, pues si asumimos que el mismo Adán fue quien hizo la sentencia (si Adán se hablara a sí mismo, y se sentenciara), entonces las contradicciones serían más catastróficas pues, Adán tendría tanto conocimiento sobre las consecuencias que se vuelve absurdo desobedecerse y castigarse. Esto implica entonces que Adán no es inocente, luego ¿en qué momento se perdió la inocencia sino fue en la caída? Cfr. *BA*, pp. 163. *SKS* 4, 351.

³⁹ Lo que irrumpe la angustia es la categoría de posibilidad. La pura posibilidad despierta la inquietud de ser y estar en el mundo. Junto con esta categoría y la del existir que afirmamos que la angustia se vuelve un fenómeno ontológico/antropológico.

i) La sexualidad, la temporalidad y la muerte

Kierkegaard menciona que el pecado es un asunto cualitativo, de modo que el único modo de comprender su introducción en el mundo es mediante el salto, pero el salto no puede ser explicado por ninguna ciencia, de modo que el salto cualitativo sólo puede ser explicado por sus consecuencias. Algunas de las consecuencias son la culpabilidad resultado de haber perdido la inocencia, la angustia y la sexualidad. Analizaremos ahora esta última.

Cuando se introduce el pecado al mismo tiempo se introduce la sexualidad.

- a) El pecado se introduce en el mundo
- b) La sexualidad queda establecida⁴⁰

Es importante mencionar estas dos consecuencias, ya que mediante esta dualidad se puede indagar la naturaleza primaria del hombre. Para poder considerar la propagación del mismo pecado es necesario asumir que la propagación se da de manera generacional y es por la generación que tiene origen la historia. Así, con la constitución de la sexualidad se inicia la generación y con ello la historia. Sólo en la propagación generacional se da la propagación de la angustia. Esto plantea las siguientes preguntas: ¿en qué momento la sexualidad queda constituida?, ¿la sexualidad es equivalente a la pecaminosidad?

Se responderán las preguntas mencionando que la sexualidad no queda constituida desde el momento de la creación, como en los animales que tienen una diferencia sexual instintiva. Esto no pasa en el hombre, ya que este está constituido espiritualmente, lo cual quiere decir que la sexualidad del hombre no se reduce a instinto, sino que hay un componente “extra” que el resto de las criaturas no tiene: el espíritu. La autoconsciencia de ser un cuerpo sexuado y su subjetividad se corresponden. Para Kierkegaard lo sexual está mediado por el pudor, la seducción y la libre elección, esto marca una diferencia

⁴⁰ BA, pp. 165. SKS, 4, 353.

radical con el resto de las especies. Es por esta diferencia que se afirma que el hombre es el único capaz de ser sexual a diferencia de los animales, donde su capacidad se reduce a movimientos mecánicos e instintivos.

Por su parte Susana Munnich⁴¹ expone que el asunto de la sexualidad es importante para comprender el fenómeno de la angustia, de modo que, según ella, el despertar de la ensoñación sólo puede ser comprendido mediante la pérdida de la inocencia por la sexualidad,⁴² reduciendo la pérdida de la inocencia al acto sexual. La exposición de Munnich se centra en lo siguiente:

Si la tentación proviene de la serpiente, y la serpiente es el sexo de Adán, entonces no es la mujer la que tienta al hombre, sino que es el varón el que con su sexo seduce y tienta.⁴⁴

Sin embargo, el mismo Kierkegaard advierte que no es posible reducir la caída al acto sexual.⁴⁵ Tomar la hipótesis de Munnich como verdadera nos lleva a considerar la identificación del acto sexual con el pecado. Además si decimos que Adán es quien seduce, entonces se podrían hacer un par de objeciones al texto de Munnich, pues la seducción sólo es posible cuando el espíritu se encuentra constituido, cosa no que no puede ser anterior a la caída. La concupiscencia y el deseo no son anteriores a la caída, tampoco la voluntad y la autoconsciencia. El acto sexual no es ocasión de caída, pues para Kierkegaard el acto sexual es posterior a la caída, ya que este acto en el hombre se encuentra entrelazado con el deseo y la sensualidad.

⁴¹ Munnich, Susana, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1986.

⁴² «Y ello es básicamente cierto, porque tan pronto Adán pierde la inocencia y asume su sexo es capaz de engendrar, de dar vida. [...] Al primer hombre, su cuerpo le habla de una posibilidad real, de la madurez, en la que asumirá aquello que hasta el presente ignora. Es significativo que Haufniensis afirme que no puede enlazar ninguna representación con la serpiente bíblica, porque la serpiente no sólo alude al lenguaje, como señala Haufniensis, sino también al sexo, cosa que este pensador prefiere ignorar. El falo de Adán lo tienta con posibilidades atractivas, pero prohibidas». Ibid. pp. 171.

⁴⁴ Ibid. pp. 172.

⁴⁵ BA, pp. SKS, 4,

Retomado el desarrollo del problema surgen paradojas, ya que la cuestión central radica en que el hombre es hombre sin llegar a ser animal, pero no puede llegar a ser quien es si se desprecia su parte animal constitutiva. De modo que no puede hablarse de impulso instintivo en el hombre sino de un erotismo que surge tan pronto es constituido el espíritu, de modo que la diferencia entre los animales y el hombre se abre cada vez más. La diferencia sexual se logra porque el cuerpo está determinado sexualmente y le es inherente una subjetividad encarnada. En este sentido hay una correspondencia ontológica entre la subjetividad y su carne, de modo que no puede haber consciencia que se sienta a sí misma completamente diferente a lo que le proporciona su cuerpo. La determinación diferenciada de los sexos es cualitativa, de modo que sería imposible cambiar dicha cualidad, pues la cualidad atraviesa la unidad de las tres dimensiones subjetividad, corporalidad y el espíritu.

El hombre sólo puede alcanzar su ápice en el momento en que en el espíritu se hace real, ¿cómo puede lograrse esto? Cuando el espíritu se pone a sí mismo, también pone su síntesis, de modo que el espíritu pone la cualidad y la cualidad pone al espíritu.⁴⁶ Esto caracteriza la irrupción, la existencia de una cualidad diferente contenida en una unidad idéntica. Esta categoría se encuentra ya contenida en la filosofía de Schelling,⁴⁷ descrita de la siguiente manera:

«Esta potencia originaria, contenido *a priori* de la razón, de naturaleza no conceptual, constituye el presupuesto tal de todo lo que es. Esa potencia originaria es capaz de admitir en sí lo contradictorio, los opuestos [...]. El tránsito implica un *pasar* verdadero y real que sólo puede tener lugar con la elección de uno de estos opuestos que excluye al otro. Este pasar real supone, así, un poner fuera de sí que desencadena un proceso resolutivo».⁴⁸

⁴⁶ BA, pp. 157. SKS 4, 336.

⁴⁷ Cfr. *Apuntes sobre la filosofía de la revelación*, de Ahora en adelante ¿?

⁴⁸ Ibid.

Dicha separación no corresponde a un desarrollo gradual. Es importante no perder esto de vista, pues sólo así puede entenderse el asunto cualitativo de la pecaminosidad en analogía al modo en que la cualidad del espíritu es puesta. Esto sólo se logra cuando se despierta del estado de ensoñación que se explicó en el apartado anterior. Por otra parte el punto más álgido de lo sensible es exactamente la sexualidad: sin pecado no hay sexualidad, y sin sexualidad no hay pecado. Sin embargo, no hay que confundir la pecaminosidad con la sexualidad, ya que la sexualidad es condición de la síntesis. Con la pecaminosidad quedó puesta la sexualidad, en ese mismo instante comienza la historia de la vida humana.⁴⁹ Así la angustia hasta ahora significa dos cosas:

- a) Que el individuo pone el pecado por medio del salto cualitativo.
- b) Que la angustia ha venido y sigue viniendo con el pecado, pero de un modo cuantitativo cada vez que el hombre nace y luego peca.

El pecado desde la antropología propuesta por Kierkegaard tiene dos sentidos: el pecado es un asunto cualitativo (el primer pecado irrumpe en el orden de las cosas) y cuantitativo (en el sentido de que se propaga de manera generacional).

Hasta ahora sólo hemos hecho un repaso sobre las descripciones que se plantean en *El concepto de angustia*, desde las consecuencias de la caída. Kierkegaard considera que el salto cualitativo es nuestra limitante y sólo podemos explorar dicho fenómeno por sus consecuencias, a saber, que con la sexualidad queda establecida la generación y la muerte, y con ello el inicio de la historia. La muerte por otro lado se introduce en el mundo no como lo inherente a la finitud (pues Adán y Eva son finitos), sino como la consecuencia de la caída. Cuando se considera que con la caída quedan establecidas la sexualidad, la consciencia, la voluntad, la muerte y la angustia, no quiere decir que porque hay sexualidad hay angustia, o porque hay voluntad entonces hay angustia, o porque hay

⁴⁹ Cfr. BA, pp.157. SKS, 4, 337.

muerte entonces hay angustia. Ninguna de estas categorías es el origen de la angustia. Decir que el hombre siente angustia porque se va a morir, es confundir la angustia con el temor y esto confunde el hecho mismo de la angustia y su origen.

Reducir la angustia a la consecuencia de cada una de estas categorías impide profundizar en la estructura antropológica. La postura kierkegaardiana se centra en afirmar que la angustia es un fenómeno que sólo puede ser explicado por el salto cualitativo y que forma parte intrínseca de la constitución del espíritu. Al tener en cuenta dicho fenómeno puede entonces plantearse una teoría de la acción y del deseo en la vida cotidiana del ser humano.

1.3 La *dynamis* del deseo y la angustia

a. Deseo y angustia ante el mal y el bien

Kierkegaard parte de considerar el pecado como una cualidad heredada. Esta cualidad del pecado la considera como una de las cualidades que todo hombre comparte por el simple hecho de existir. De modo que la repetición del pecado no será importante para analizar dicho fenómeno, pues no nos centraremos en analizar el factor repetitivo sino la cualidad en sí, es decir la naturaleza del pecado. Al ser principalmente una cualidad esta se hace presente cada vez que se comete, en otras palabras el pecado entra al mundo como cualidad en cada acto. Si el pecado lo entendemos como el desfase anímico corporal que hay en el hombre, entonces ¿el pecado entra al mundo cada que pecamos, o el pecado ya se encuentra desde el momento del nacimiento?

Si el pecado entra al mundo cada vez que cometemos un acto, ¿cómo es que el pecado entra en cada acto? Basta el hecho del nacimiento mismo en el mundo para que el pecado aguarde en un estado de latencia, de modo que este sólo puede llegar a

agudizarse en la toma de consciencia, es decir, cuando se ha perdido la inocencia y se toma consciencia del desfase anímico-corporal en el que se ha nacido.

La posibilidad de la libertad, la toma de consciencia y el deseo, ponen las bases necesarias para poder abordar nuestro problema. Con la caída se dan por lo menos tres factores importantes para analizar: el deseo, toma de consciencia y el acto volitivo.

Después de dar un repaso explicativo sobre lo característico de la angustia y los movimientos que conlleva la pérdida de la inocencia surgen nuevos modos y aperturas al mundo que son condición de posibilidad de cualquier vivencia. Hasta ahora podemos identificar tres tipos de angustia:

- a) Angustia de la inocencia
- b) Angustia de la libertad (pérdida de la inocencia)
- c) Angustia ante el mal y ante el bien (consecuencia de la caída)

Cabe mencionar que no hay que confundir estos tipos de angustia, sobre todo las últimas dos en las que recae la inclinación, ya sea ante el bien o ante el mal.⁵⁰ La atención recae cuando el deseo tiene la inclinación por el mal. La inclinación hacia el mal despierta en el hombre la angustia por realizar el bien. Aunque Kierkegaard no habla propiamente en este texto sobre el atormentado, he considerado introducirlo, pues este refleja un modo peculiar del deseo, en este sentido el atormentado es quien teniendo la posibilidad de obrar bien y remediar su situación renuncia a ella pues el obrar de manera recta le despierta un terror. Lo demoniaco a primera vista podemos reconocerlo como la esclavitud del pecado. ¿Cómo reconocer lo demoniaco?, ¿lo demoniaco es propio de un talante o situación particular?, ¿se puede dar lo demoniaco, aunque no se tenga

⁵⁰ Cabe mencionar a propósito de la tipificación de la angustia, como el psicoanálisis tiene a su vez categorías que guardan semejanza con las descripciones de Kierkegaard, Cfr. *diccionario de conceptos teológicos*, Ed. Herder, España.

consciencia de ello? Ordenemos las preguntas para poder explorar lo que hay en el fondo de la estructura antropológica.

La libertad como se ha venido mencionando es condición de posibilidad para poder obrar, pues esta se obtiene de manera plena cuando la inocencia se ha perdido. Uno de los problemas a la hora de distinguir cuáles son los síntomas de la persona angustiada tiene que ver principalmente con que la angustia atraviesa la esfera anímico-corporal. Llegando con ello a confundir la angustia con alguna enfermedad psicósomática y queriendo entonces aliviar la angustia con medicamentos lo único que se obtiene es agravar la situación, pues la cura no se encuentra ahí.

Kierkegaard no reduce la angustia a un fenómeno psicológico⁵¹ o biológico, sino que tiene que ver con una toma de consciencia profunda. No se puede hablar de lo demoniaco desde la inocencia, pues en el estado de inocencia no estaba puesta la libertad en cuanto libertad. Recordemos que la libertad sólo puede ser posible en cuanto el espíritu queda constituido, pero el estado demoniaco ha invertido esta relación y la libertad ha quedado doblegada a tal punto que el individuo no puede salir de su condición. La condición de lo demoniaco se caracteriza por lo siguiente:

- Pérdida de la libertad
- Esclavitud al pecado
- Desesperación muda

⁵¹ Objetivar la angustia es lo que más tarde hará el psicoanálisis, de manera particular con Lacan, véase su *Seminario 10* dedicado a la angustia, en el cual se parte del hecho de que la angustia es una suerte de reflejo de vivencias, de modo que la angustia puede reducirse a nociones causales-vivenciales, esto implica que la angustia sea analizada de manera objetiva causada por una serie de vivencias, «La angustia esencialmente es deseo del Otro». (Ibid. *Seminario 10*, pp. 13). En contra posición con la angustia kierkegaardiana, pues lo que postula es considerar que la angustia no se reduce a la esfera psicológica o biológica, no es causal. Si bien tenemos una base biológica animal que obedece a ciertas leyes causales materiales, la angustia al no tener un estrato material, no obedece a este tipo de leyes causales-materiales. Lo que el psicoanálisis señala como angustia es un fenómeno vivencial, esto permite quedarse en este primer nivel de las vivencias como fenómenos de la psique.

- Cerrarse en sí mismo

Estos puntos que se mencionan aquí tienen que ver principalmente con el modo en que el deseo se dirige. Kierkegaard ahonda ya al final de *El concepto de angustia* sobre la inclinación del deseo por el mal, y cómo esta misma inclinación termina revirtiendo los valores, de modo que el deseo por el mal aparenta ser un bien y la libertad solo tiene la apariencia, pues en realidad no es. Este estado llevado al extremo terminaría por despreciar el bien, pues la inclinación por el bien y la verdadera libertad le parecerán terroríficos. De modo que el único bien que alcanza a ver es el que le perjudica. Las preguntas que hay que plantear tras este primer recorrido son las siguientes: ¿por qué el deseo puede llegar invertir los valores?, ¿cuál es la estructura íntima del deseo y cómo puede analizarse? Estas preguntas nos llevarán a nuestro siguiente apartado.

Capítulo II.

El deseo en la estructura antropológica

En el apartado anterior la antropología kierkegaardiana parte del hecho de la caída, es decir del desfase anímico corporal de cada individuo. Lo central de este segundo apartado será analizar la relación que hay entre el concepto de pecado y libertad que se propone en *El concepto de angustia* y la estrecha relación que hay con los movimientos de la voluntad y el deseo que se desarrollan en *O lo uno, o lo otro*, Vol. I y II.

Para tener un acercamiento al pensamiento de Kierkegaard es necesario tener en cuenta cuales son los principios de lo que parte el mismo autor. Por esto mismo cabe recordar que Kierkegaard considera que hay dos planos en los que la vida humana se desarrolla, a saber: la interioridad y la exterioridad. Si asumimos tal punto de partida surgen entonces varias cuestiones que hay considerar antes de aceptarlas, tales como ¿cómo poder distinguir entre la exterioridad y la interioridad?, ¿por qué hay dos planos y no más?, para poder responder a estas preguntas comenzaremos explicando en qué consiste cada uno de estos planos y por qué son considerados tales.⁵²

Como hemos visto en el capítulo anterior la distinción entre interioridad y exterioridad se realiza en el acto mismo de la caída, de manera determinante en la constitución del espíritu. Para nuestro autor danés la interioridad está constituida en la subjetividad, mientras que en la exterioridad se encuentra el plano real o exterior, es decir, el mundo material incluido el cuerpo. El espíritu se encuentra constituido por el cuerpo y subjetividad, sólo en la unión de estos dos (el plano interno y externo), se puede dar este tercero que los unifica, el espíritu, que es esencialmente relación. El espíritu es

⁵²La distinción que hay sobre estos dos planos ontológicos-antropológicos se da primeramente en *El concepto de angustia* y de manera muy particular en *De omnibus dubitandum est* como lo señala Rafael Larrañeta en *La interioridad apasiona*.

esencialmente relación continua del mundo exterior y subjetivo, luego todo aquello que se nos haga presente para análisis no podrá quedar fuera de estos dos planos que se corresponden.

En este sentido las exploraciones serán sobre los movimientos internos del deseo y las manifestaciones externas en las que se ve reflejado. Si nuestro objeto de estudio es el deseo ¿cómo podremos indagar sus movimientos si estos pertenecen a la subjetividad? El único modo de poder indagar la estructura del deseo es mediante el acto, es decir, en el momento en que el deseo es experimentado por una subjetividad y es dirigida o motivada por un factor externo.

El deseo de manera particular lo analizaremos en los *Los estadios eróticos inmediatos* y en *La validez estética del matrimonio*. Es preciso analizar el deseo en estos dos textos, pues en el primero se explica el origen del mismo y en el segundo se analizan los movimientos y el desarrollo de dicho fenómeno.

2.1 El deseo en *Los estadios eróticos inmediatos*

La hipótesis que se sostiene en este apartado es que hay una íntima relación con la figura de la caída y la ensoñación que se describe en *El concepto de angustia*, y el movimiento de ensoñación que hay en *Los estadios eróticos inmediatos*.

Kierkegaard analiza el origen y los modos del deseo a través de la forma de ser de los personajes estéticos. Analizar las formas del deseo nos permitirá conocer su origen y las manifestaciones de este. El objetivo de este breve apartado es ver la relación que hay entre la conciencia de sí y el deseo, pues hay una tesis muy peculiar en el pensamiento de Kierkegaard, a saber, que no puede haber deseo sin antes tener conciencia de sí.

El deseo estético germina y se madura en tres facetas, a saber: el Paje, Papageno y Don Juan. La figura del Paje en la ópera de *Las bodas de Figaro*⁵³ nos muestra una profunda melancolía (Melancholi),* pues el deseo no despierta aun (Attraaen er endnu ikke vaagnet), sino que se encuentra en una pesadumbre.⁵⁴ La noción de deseo que plasma Søren puede entenderse como una primer forma del deseo (Attraaede), donde el deseo es uno mismo con su objeto. Esto puede asimilarse cuando el mismo Kierkegaard nos menciona que en el deseo está siempre lo deseado (Hvad der vil blive Attraens Gjenstand eier Attraen).⁵⁵ En este sentido podemos identificar un primer modo de deseo como lo ilustra Rafael Larrañeta:⁵⁶ un modo de desear soñando (Drømmende). En este sentido no hay diferencia entre el deseo y lo deseado. El danés describe ese deseo de la siguiente manera:

El deseo [Attraaen] es un deseo tranquilo [stille Attraa], el ansia* [Længselen] es un ansia tranquila [stille Længsel], el fervor [Sværmeriet] un fervor tranquilo [stille Sværmeri] en el que el objeto se insinúa, y está tan cerca que ya está allí. | Lo deseado [Det Attraede] fluctúa sobre el deseo [Attraaen] y se sume en él, pero ese movimiento no se produce por la propia fuerza de atracción [tiltrækkende Kraft] del deseo o porque haya deseo.⁵⁷

En este primer modo de deseo, la ensoñación es lo determinante, pues, aunque deseo y lo deseado se encuentran en una íntima relación, aún no se diferencian del todo,

⁵³ *Las bodas de Figaro*, una de las múltiples óperas a las que asistió S. Kierkegaard como un admirador de Mozart, se menciona en el diario personal de Kierkegaard, quien asistió a verla por primera vez un Jueves 26 de Enero de 1837. Es desde ahí que comienza a perfilar las tres figuras míticas (Paje, Papageno y Don Juan) en que el deseo se hace manifiesto desde el talante estético. Cfr. BB: 24, SKS, 17, 115.

*Cabría analizar la posible relación entre deseo y melancolía. Pues la melancolía podría mostrarse como impotencia, fracaso, tristeza o frustración por un deseo no satisfecho. Hay que analizar si la melancolía puede desembocar en desesperación.

⁵⁴ Kierkegaard, S. *O lo uno, o lo otro*, Vol. I, Estadios eróticos inmediatos. Ed. Trotta, Madrid, 2006, pp. 97, SKS, 2, 81. De hora en adelante *EEL*.

⁵⁵ *EEL*, pp. 97, SKS, 2, 81.

⁵⁶ Larrañeta Rafael, *La interioridad apasionada, Verdad y amor en el pensamiento de Kierkegaard*. Ed. San Esteban, Universidad Pontificia, Salamanca, España, 1990.

*Ansía [Længselen] y anhelo [Ønsker] se suelen usar en Kierkegaard como sinónimos. No hay que confundir, como suele ocurrir comúnmente en la traducción del danés [Angest] al inglés [Anxiety], pues la traducción de Anxiety al español comúnmente se traduce como Ansía.

⁵⁷ *EEL*, pp. 98, SKS, 2, 81.

confundiendo con ello el objeto. Lo central de esta forma del deseo es que hay una relación entre deseo y objeto, pues esta es una característica propia del deseo, que, a todo desear le corresponde un objeto al que es dirigido, de modo que no cabría pensar en deseo sino hay objeto de deseo.

En la primera fase del deseo hay un anhelo muy íntimo, pero el estado de ensoñación es tal que no hay una separación del deseo y su objeto. Se podría decir que no se desea en sentido estricto, pues deseo y objeto se confunden. No hay posibilidad de deseo en esta fase ya que el deseo del Paje se encuentra dormido, sólo hasta que se le hace presente un objeto entonces puede desear, pero como no hay objeto presente es que su deseo se encuentra dormido.

Este primer movimiento es tan abstracto que se desconoce el objeto al que el deseo se encuentra unido. Este es el primer movimiento del deseo como lo expone Kierkegaard. El deseo en esta primer fase se muestra como una unidad donde se contiene la diferencia.

[...] el deseo es tan indeterminado, el objeto se destaca tan poco, que lo deseado reposa andrógicamente en el deseo, de la misma manera que cuando, en la vida vegetal, los dos sexos están en la misma flor. El deseo y lo deseado se unifican en esa unidad, pues ambos son *neutrius generis*.⁵⁸

Este modo de comprender el deseo sólo puede analizarse desde un estado posterior, es decir desde un estado donde haya serenidad y puedan irse manifestando los fenómenos en forma de meditación. Aunque temporalmente el primer movimiento del deseo sea confuso, he ahí la necesidad de meditar y retrotraernos para dejar que los fenómenos subjetivos se manifiesten, tal como lo considera Olivares Bøgeskov, cuando se habla de la sensualidad pura, ya que «los estadios eróticos inmediatos revelan lo que es la

⁵⁸ *EEl*, pp. 99, SKS, 2, 83.

sensualidad *pura*, entendiendo por puro el que la reflexión no haya distorsionado la forma en que el objeto de deseo aparece a la conciencia de la persona». ⁵⁹

En los textos de Kierkegaard la relación que hay entre la ensoñación y el despertar el deseo se refleja en *Los estadios eróticos inmediatos* y *El concepto de angustia*, no debe de confundirse. La ensoñación presentada en el primer texto tiene que ver con que el sujeto no tiene conciencia de su deseo, ya que no se le ha hecho presente un objeto externo que pueda despertarlo. No hay conciencia de deseo, pues no hay objeto al que se esté dirigido. En este texto la ensoñación tiene relación con la autopercepción y la diferenciación del objeto deseado. La ensoñación expuesta en el segundo texto tiene, en cambio, una relación estrecha con la concupiscencia y la caída: sólo con la caída surge el despertar y se hace consciente la realidad subjetiva y la externa, esto posibilita que pueda surgir el deseo.

La relación que hay entre estos modos de ensoñación es que uno es condición del otro. Cuando Adán despierta de su estado de ensoñación su corporalidad y su subjetividad se relacionan, esta relación permite tener autoconciencia, libertad y deseo. Una vez que el sujeto tiene la posibilidad de desear, tiene que repetirse el movimiento del despertar.

La irrupción y la diferenciación tanto del objeto como del deseo se ven reflejados en la figura de Papageno. ⁶⁰ En este segundo personaje se hace presente la diferencia entre objeto y deseo. El deseo de Papageno por el mismo movimiento de atracción se separa de su objeto y con la separación se introduce la diferencia. Por la separación es que la búsqueda del objeto surge. Papageno desea, pero su conciencia no identifica el objeto

⁵⁹ Cfr. Olivares B. Benjamín, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, D.F. 2015, pp. 62.

⁶⁰ Personaje de *La flauta mágica* de Mozart.

concreto del deseo. El objeto de deseo no es un objeto particular. De este modo Papageno se sumerge en la multiplicidad de objetos.

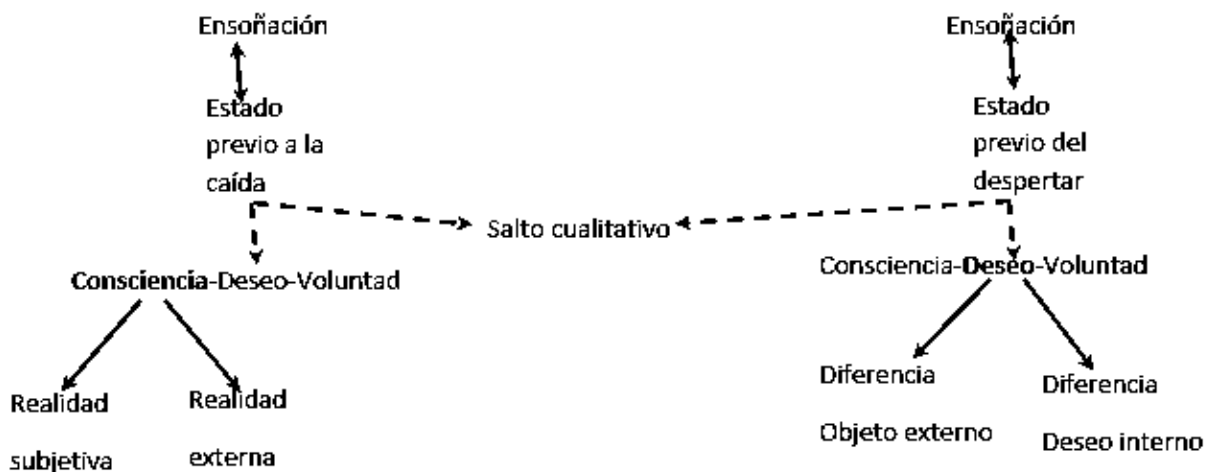
Rafael Larrañeta señalará tal estado como Søgende (buscando).⁶¹ Pasar del primer estado, Drømmende, al segundo estado, Søgende, obedece a la estructura misma y al núcleo del propio deseo.

La separación del primer estadio (Paje) con respecto de este segundo (Papageno), es primordial. Pues estos textos recalcan de manera particular la irrupción de la naturaleza humana, del paso de una cualidad a otra distinta que se encuentran contenidas en una misma unidad. En el siguiente esquema se plasman conceptos más relevantes que hay en

El concepto de angustia y *Los estadios eróticos inmediatos* respecto del despertar:

El concepto de angustia

Los estadios eróticos inmediatos



Como vemos el salto cualitativo es el punto clave en los dos textos, pues sólo el salto cualitativo pone la diferenciación por un lado entre la consciencia subjetiva y la realidad externa, entre el deseo interno y el objeto de deseo. Lo fundamental del salto cualitativo se caracteriza por ser el acto necesario para que haya relación entre las dos realidades. Lo que Kierkegaard expone en *El concepto de angustia* es la relación que hay entre la toma de

⁶¹ La interioridad apasionada, pp. 156.

consciencia de sí y su voluntad, mientras que en *Los estadios eróticos inmediatos* se analiza la toma de consciencia del deseo como apetencia. Podemos preguntarnos ahora ¿cuál de estos desarrollos se da primero, el de la toma de consciencia de sí mismo, o de la toma de consciencia de la apetencia?

Según los textos mencionados no cabe la posibilidad de que exista el deseo si no existe la autopercepción. La noción de deseo desde estos textos implica tener consciencia de sí, por lo que la consciencia de sí es condición de posibilidad para el deseo. En primer lugar es necesario una toma de consciencia de sí (autopercepción), ya que la apetencia se encuentra dirigida a una consciencia que exige de sí un estrato mínimo de autopercepción, pues sólo quien es consciente de lo que desea, desea en sentido estricto, y quien no es consciente de sí, no desea. El deseo remite entonces a un fenómeno relacionado intrínsecamente a la autopercepción y la consciencia de un individuo. De modo que no podría haber deseo sin objeto deseado, y la diferencia se da en la toma de consciencia. Sin consciencia de sí no hay deseo.

El deseo de Papageno por el mismo movimiento de atracción hace que deseo y objeto deseado se separan y se diferencien. Cuando se da la separación el deseo busca su objeto, esta búsqueda separa deseo y objeto deseado, pero no garantiza la tematización del objeto del deseo particular. Así, al no tener un objeto identificado, Papageno se sumerge en la multiplicidad. Esta manifestación del “deseo que busca” da muestra de una autoconsciencia que se encuentra dirigida a objetos. En este estado ya hay una diferencia, pero no una determinación particular del objeto. En esto radica uno de los enlaces más interesantes de *El concepto de angustia* y *Los estadios eróticos inmediatos*;

La angustia es una determinación del espíritu que sueña y, como tal, tiene su domicilio en la psicología. Despierto, la diferencia entre sí mismo y mi otro está

puesta: dormido [sovende], está suspendida; soñando [drømmende] es una nada insinuada.⁶²

Kierkegaard ilustra la relación que hay entre el deseo y el objeto de deseo, pues lo esencial de la separación es la búsqueda, ya que la separación da cuenta de la unidad inicial en la que se encontraban. Para Kierkegaard la separación implica inquietud e impulso de aquello que fue en un origen unidad.

Este despertar que hace que el deseo despierte, ese sobre salto, separa el deseo y el objeto, da un objeto al deseo. Esta es la determinación dialéctica que es preciso entender debidamente; sólo hay deseo en cuanto hay objeto, sólo hay objeto en cuanto hay deseo, el deseo y el objeto son como dos mellizos que vienen al mundo de un modo absolutamente simultáneo, y aunque no haya entre ellos la diferencia de tiempo que siempre puede haber entre los mellizos, el sentido de esa génesis no consiste en la unificación de aquellos sino, por el contrario, en su separación.⁶³

El principio de unidad en el que se encontraba el deseo y el objeto se manifiestan como movimiento constante, como el principio motor que por su propia fuerza separa lo semejante y busca volver a unificarlo. A diferencia del primer estadio, Papageno ha despertado, tiene consciencia de su deseo, pero aún no reconoce a qué objeto en particular se encuentra dirigido. Este principio motor que separa y unifica se asemeja a la teoría de las potencias de Schelling como se mencionó anteriormente.⁶⁴

Por último queda analizar el tercer modo del deseo, el deseo de Don Juan. Lo central de este modo del deseo es que este se encuentra determinando (Bestemmelser), es decir, que hay una autoconciencia tanto del deseo como del objeto al que se encuentra dirigido. La determinación de su deseo implica un grado de autoconciencia más desarrollado que

⁶² Cfr. *BA*, pp. 159, *SKS*, 4, 347.

Cfr. *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. pp. 17.

⁶³ *EI*, pp. 101, *SKS*, 2, 85.

⁶⁴ *EI*, pp. 105, *SKS*, 2, 90.

los otros dos modos anteriores, este grado de autoconciencia permite identificar el objeto de deseo como un particular.

En Don Juan el objeto de deseo se encuentra determinado, dicho objeto es su subjetividad. En este tercer modo del deseo hay una identificación del objeto de deseo con la subjetividad. Identificar el objeto de deseo consigo mismo permite dar origen a la autorreferencia como punto central de la realización del deseo.

El esteta desea porque es consciente de sí y del placer que puede obtener para sí. De modo que no desea para obtener un bien, sino porque desear lo coloca en autorreferencia siempre, por eso se dice que el objeto de deseo del esteta es la propia subjetividad.

Lo esencial de este tercer estadio es que el deseo de Don Juan se encuentra determinado como deseo. Esto quiere decir que su deseo se encuentra en una unidad mejor constituida en comparación con los estadios anteriores.

«El primer estadio deseaba de manera ideal, lo Uno; el segundo deseaba lo particular bajo la determinación de lo múltiple; el tercer estadio es la unidad de éstos. El deseo se halla en lo particular su objeto absoluto, desea lo particular de manera absoluta. En ello consiste la seducción de la que tendremos que hablar de aquí en adelante».

Lo propio de Don Juan es que su deseo por la propia fuerza se ha separado y con la separación se coloca la determinación, haciendo que con ello el deseo de Don Juan sea un deseo activo, el deseo-deseante, es decir, el deseo que se realiza consigo mismo. Esta característica es de suma importancia, ya que, según Kierkegaard, lo propio de Don Juan es el deseo-deseante (la seducción). Según Kierkegaard, la determinación de la seducción puede ser analizada de dos maneras (antropológica y la histórica).

Kierkegaard sostiene que la seducción nace con la llegada del cristianismo, pues el cristianismo introduce variables sobre la corporalidad, la sexualidad y el amor. El amor

no queda reducido a un mecanismo natural, sino que entra en relación con otras variables como la libertad, el cortejo, el deseo y la seducción.

Lo determinante del análisis histórico sobre la seducción tiene que ver con el paso de la cultura griega al encuentro con el cristianismo. El análisis hecho por nuestro autor nos da las pautas para hacer la analogía del deseo de manera subjetiva y de manera histórica, haciéndonos ver con ello (como lo hizo en *El concepto de la angustia*) que los relatos mítico-literarios exponen a su vez el modo de ser subjetivo del individuo particular.

Hay dos tesis centrales a la hora de analizar la figura del Don Juan. Primero, que es considerado una figura mítica en el sentido de que según su número de conquistas es imposible que haya existido como un individuo real, y segundo, que dicha figura es propia del talante cristiano, en el sentido de que en la edad antigua no hay posibilidad tal, pues el deseo se equipara con el instinto. ¿Por qué la seducción es propia del cristianismo? Según Kierkegaard, porque el cristianismo recalca la diferencia entre carne y espíritu, entre voluntad y deseo.

Entonces ¿cuál es el objeto de deseo de Don Juan? Es la seducción, las mujeres, el placer, pero sobre todo, lo sensual. Es decir, el objeto de este deseo es él mismo. En otras palabras, el objeto de Don Juan es gozar de los placeres teniendo plena consciencia de sí. Esta forma del deseo relaciona la consciencia de sí y la consciencia de la temporalidad, pues Don Juan siempre es consciente de que el placer dura un instante y al término del mismo es necesario repetirlo. Deseo y repetición van de la mano tal como lo expone Olivares Bøgeskov.⁶⁵

⁶⁵ Cfr. Olivares Bøgeskov, Benjamín. *Sobre el concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2015.

Los rasgos característicos de esta tercer forma del deseo son: el objeto de deseo es lo sensual, este deseo implica siempre autorreferencia y la repetición del deseo se vuelve necesaria.

En resumen las tres fases del deseo son:

- a) deseo y objeto se encuentran en una unidad, de tal modo que no podría haber deseo en sentido estricto, ya que no se tiene consciencia de él.
- b) En un segundo momento por la fuerza del deseo, objeto y deseo se separan, se genera la diferencia. En esto recae todo el peso tanto del deseo como de la angustia, pues siendo en un inicio dos fuerzas contenidas en unidad, estas se separan generando la diferencia entre sí, y su autonomía.
- c) Por último, por la toma de consciencia del deseo y su objeto puede darse la realización del deseo, de modo que sólo la constitución de lo sensual puede culminarse en Don Juan. La sensualidad es la manifestación del desborde del propio estado de ánimo que reclama el deber del goce consigo mismo. Lo propio de Don Juan es la sensualidad.⁶⁶

Es interesante tener en cuenta el doble plano de las exploraciones antropológicas que hace el filósofo danés, pues hay una estrecha analogía entre los movimientos subjetivos que hay en cada individuo y el desarrollo histórico. La sensualidad en el ámbito histórico se encuentra relacionada con la época cristiana.

La sensualidad se encuentra en la época pagana. En esa época el amor y el impulso sensual son lo mismo. No hay consciencia de la diferencia que hay entre lo pasional y el amor, siendo estas dos realidades asumidas como una misma (*Sandselig elskov*).

⁶⁶ *EEII*, pp. 18. SKS, 3, 19.

Con la llegada del cristianismo se recalca la diferencia que hay entre lo pasional y el amor, quedando establecido por un lado lo sensual (Sandselige) y por el otro el amor (Kjærlighed).

Para época antigua no hay diferencia alguna entre lo pasional (instintivo) y el amor, siendo estas dos la misma cosa. En cambio, en la época cristiana se recalca la diferencia que hay entre lo pasional y el amor. Es por eso que Kierkegaard afirma en este sentido que lo propio del cristianismo es la determinación de lo sensual.⁶⁷ De modo que la figura de Don Juan es la representación del impulso carnal que tiene plena consciencia del goce. La llegada del cristianismo marca la diferencia entre pasión y amor. A su vez el cristianismo exige que el individuo reconozca la diferencia y este pueda perfeccionar el impulso sensual hasta transformarlo en amor.

2.2 El deseo en *La validez estética del matrimonio*

El paso de lo sensual (Sandselig elskov) al amor (Kjærlighed) es lo que toca analizar. *Los estadios eróticos inmediatos* tienen un peso peculiar cuando se contrasta con *La validez estética del matrimonio*, ya que la noción de deseo que se plantea en el primer texto continua su desarrollo en el segundo texto.

No podría comprenderse el desarrollo y el drama del deseo en su totalidad si se deja de lado el Vol. II de *O lo uno, o lo otro*. Kierkegaard, bajo la figura del abogado Whillem, se centra en hacer notar las carencias del deseo que hay en la posición estética, ya que el esteta tiene una meta muy particular: su tarea se reduce disfrutar y gozar. El espíritu

⁶⁷ Cfr. «Las Edad Media debió tomar como objeto de consideración la escisión entre la carne y el espíritu y el espíritu que el cristianismo trajo al mundo, y, con ese fin, tomar como objeto de intuición cada uno de los poderes en pugna.» *EEL*, pp. 108, SKS, 2, 93.

estético se encuentra siempre proyectado y apoyado en los placeres de las cosas que el mundo le ofrece, y de manera particular el esteta se goza en el primer enamoramiento.⁶⁸

La sensualidad en que se goza el esteta no es amor, aunque el esteta llegue a pensar lo contrario. La tesis central *La validez estética del matrimonio* es que el fin teleológico de lo sensualidad se encuentra en la relación conyugal.

Søren sostiene que el esteta confunde lo sensual (enamoramiento) con el amor, de modo que el esteta no llega a distinguir que aquello que es su objeto de deseo en realidad no lo es. La esencia del talante estético radica en lo siguiente: por la prisa de poder gozar de lo sensual y de los placeres, el seductor no alcanza a distinguir que su objeto (lo sensual) nunca podrá llenar su deseo. Es decir, al estar entregado a los placeres inmediatos, la dinámica del deseo exige la repetición del placer. Con ello el deseo se vuelve frustrado.⁶⁹

¿Por qué el esteta se entrega a la inmediatez?, ¿por qué su deseo no puede estar dirigido a los objetos correctos?, según Whillem, el desear y el objeto son uno mismo:

Este [el amor romántico del esteta], para decirlo en una sola palabra, es inmediato; verla y amarla eran la misma cosa, y aun habiéndola visto una sola cosa vez a través de la entreabierta ventana de su alcoba, él y sólo él en el mundo habría de amarla desde este instante.⁷⁰

Es fácil notar que en el esteta la inmediatez (Umiddelbarheden) es el único punto de apoyo para afirmar el deseo (attraen) y por tanto el amor (elskov). Para Don Juan deseo y amor son uno mismo, de modo que reduce el amor a impulso sensual a pasión instintiva.

⁶⁸ Kierkegaard, Søren, *La validez estética del matrimonio*, Ed. Trotta, Madrid, 2007, pp. 17, SKS, 3, 18. De Ahora en adelante *EEII*.

⁶⁹ *Ibid*, *EEII*, pp. 17, SKS, 3, 18.

⁷⁰ *EEII*, pp. 27, SKS, 3, 28.

La vida estética se caracteriza por estar indeterminada (Ubestemmetheden), es decir por vivir en la constatación inmediata, la inmediatez no obedece a ninguna determinación racional. La mediación racional para Søren implica asumir la consciencia de la propia existencia y de lo eterno, pues quien tiene presente lo eterno supera la inmediatez y el modo impulsivo de relacionarse con el mundo.

¿Por qué el esteta vive en la inmediatez? Porque la inmediatez garantiza al esteta una verdad momentánea (Virkelig Momentet), el núcleo principal de dicha categoría radica en que esta verdad momentánea sólo es válida en el instante en que se obtiene, ya que al siguiente instante esta verdad (Virkelig Momentet) queda anulada. Es por eso tan importante para el talante estético el factor repetitivo, pues sólo la repetición garantiza que la verdad inmediata pueda tenerse nuevamente. La repetición garantiza la actualización de su esa verdad inmanente. La única verdad para el esteta es el goce, es por eso que Don Juan busca repetir el goce cuantas veces sea necesario. Dejemos por ahora la categoría de la repetición, pues el asunto determinante es analizar en qué momento se supera la inmediatez.

Para Don Juan la verdad inmediata es el placer de la seducción, de modo que esta verdad no tendría porque tener relación con los demás individuos, ya que el deber de actualizar el placer es para consigo mismo. El deseo del esteta se manifiesta como carencia, carencia cíclica, apetencia inconforme e inconsciente.

Todo lo recibido por el esteta es inmediatamente real y por lo tanto verdadero, es por eso mismo que el esteta no puede hacer la distinción de su objeto de deseo y se queda con la primera manifestación: el placer de lo sensual. El esteta no puede reconocer la diferencia real que hay entre el enamoramiento y el amor.

Don Juan muestra una doble ignorancia, primero porque acoge todo lo placentero como verdadero, y segundo porque ignora el daño que se ocasiona a sí mismo en el modo

de saciar su deseo. El modo de actuar del esteta es egoísta sin más, el esteta mismo no lo llama de esa manera por pudor, pero su dinámica es la del egoísmo.⁷¹

El desborde del estado de ánimo estético es fruto de un egoísmo que intenta saciar las apetencias de manera inmanente, esto sin tomar en cuenta a los más próximos. La inmanencia exige la repetición del placer, esto orilla al esteta al tedio o la desesperación y sucede de manera tan sutil y silenciosa que el único daño que obtiene es el de sí mismo.⁷² Esto nos da una pista muy importante, ya que nadie en sentido estricto busca para sí el mal, pues de tener consciencia que su actuar le provoca dolor, sin duda dejaría de hacerlo, pero como no lo sabe sigue guiado por los placeres y los bienes inmediatos

El esteta actúa según el marco de las posibilidades de placer que el mundo le ofrece, sin tener presente la posibilidad de la salvación o la perdición. El goce, al ser una verdad momentánea, no toma en cuenta las posibles consecuencias que puedan derivarse del mismo. La única consideración que hace el esteta es aquella que le permita agrandar más su placer, todo aquello que implique la renuncia del goce es un obstáculo, de modo que la renuncia y el sacrificio para el esteta carecen de sentido. El esteta sólo podría aceptar “el sacrificio” si este le ofrece placer de manera inmediata.

La toma de consciencia con respecto al disfrute (Nydelse) del placer es lo decisivo para comprender la estructura del deseo estético. El punto más intenso del goce es cuando se tiene consciencia que al momento siguiente el goce desaparecerá, y eso mismo hace el esteta.⁷³ El esteta (egoísta) teme por sí mismo y siempre añora el placer. Para el esteta, la verdad y las miras de realizar el bien se encuentran puestas en el placer que el mundo le dispone. Ante la mutabilidad del mundo, el esteta sólo puede poner sus fuerzas

⁷¹ *EEII*, pp. 23, SKS, 3, 24.

⁷² Cfr. Olivares Bøgestovk, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, Universidad Iberoamericana, México, 2016.

⁷³ *EEII*, pp. 31, SKS, 3, 33.

completas en la repetición del goce. Pensar en que el goce pueda terminar en el instante siguiente le despierta terror, de modo que no tiene más remedio que reproducir cuantas veces sea necesario.

Un deseo que busca saciarse de manera inmediata y repetitiva puede desembocar en tedio o desesperación. Para Whillem, la saciedad del deseo no puede quedar deslindada de otras nociones tales como la prudencia, la sabiduría, la paciencia y el sacrificio, pues un deseo que toma en cuenta esto puede superar el tedio de la repetición.

Si todos los objetos de deseo del esteta son inmanentes y cambiantes ¿cabe pensar en un objeto de deseo que sea inmutable? Analizar el talante estético, tal como lo plantea Kierkegaard desde un punto de vista ético, nos orilla en última instancia a preguntarnos sobre el anhelo profundo que puede experimentar una persona. Esto equivale a preguntar: ¿cuál es el deseo más intenso y profundo que el hombre puede experimentar?

El deseo está determinado en tanto que el individuo reconoce la fuente originaria del deseo (la individualidad), desde la constitución del espíritu (Aandeligt), (alma-cuerpo, sjælelige -legemet). La manera de saciar dicha apetencia tiene que ver en última instancia con la satisfacción individual. El deseo de Don Juan aflora en la seducción, pues dicha sensualidad busca ser anclada en un ser particular (una mujer concreta). Sin embargo, dado que se confunde el objeto de deseo con el desear mismo, la búsqueda del objeto se concentra en el ideal universal (seducir a toda mujer posible). Así es como Kierkegaard caracteriza el deseo de Don Juan.⁷⁴

Lo central de la seducción estética tiene que ver con la cantidad de veces que pueda ejercer la seducción y no a cuántas mujeres haya seducido, ya que la seducción puede repetirse en las mismas mujeres. El deseo de Don Juan tiene un movimiento continuo implícito de búsqueda, pero el objeto al que se encuentra dirigido es lo universal y por

⁷⁴EEII, pp. 106, SKS, 2, 91

lo tanto nunca podrá obtenerlo. Por eso cuando Don Juan seduce a una mujer, inmediatamente busca una nueva víctima para atraparla y seducirla. Don Juan es consciente del deseo que siente e implícitamente intuye que todo deseo es insatisfecho. Sin embargo, seguiría buscando satisfacerlo.

Para el esteta, el amor y el enamoramiento (impulso sensual) quedan confundidos en una unidad, de tal modo que un seductor como Don Juan consideraría el enamoramiento inmediato como el amor pleno.

Como mencionamos anteriormente, la seducción estética se muestra como un desborde del propio estado de ánimo.⁷⁵ Este estado anímico aun no es reflexivo ya que no tiene consciencia del objeto real al cual se dirige el deseo. ¿Cómo puede ser esto posible si anteriormente se nos había mencionado que la seducción es una de las características propias del cristianismo? Si bien es una característica propia del cristianismo, esto no es lo determinante, sino asumir la sensualidad y superarla para poder amar.

Según las afirmaciones de Kierkegaard, ni la edad pagana (Grecia), ni el judaísmo⁷⁶ llegaron a analizar con profundidad la noción de amor distinguida de lo pasional, pues según el autor es hasta la llegada del cristianismo que se reconoce lo pasional, el amor y el valor del sexo opuesto. Siguiendo el texto, la determinación de la sensualidad se da con la toma de consciencia de uno mismo y a su vez con la toma de consciencia de la diferencia sexual del otro. A la llegada del cristianismo se asume la diferencia sexual, y lo sensual se constituye.⁷⁷ Se afirma con ello que la sensualidad tiene como fin la

⁷⁵EEII, pp. 20, SKS, 3, 21.

⁷⁶ Mas adelante se menciona que por muy abstracto que haya sido el Dios de los judíos, este Dios tenía una preocupación por las cosas terrenales. Isaac le pide una buena mujer a Dios, Isaac se encuentra seguro y Dios le garantiza una buena mujer, pero aun habiéndola amado mucho, falta el momento erótico de la seducción, pues su mujer al ser garantizada por Dios Isaac no necesita seducirla para obtenerla.

⁷⁷ Aunque Platón hace algunas referencias sobre el amor de manera particular en *Lisis*, *Banquete* y

realización plena de la subjetividad sexuada, de manera que sólo el reconocimiento pleno de la diferencia sexual se da en el matrimonio.

El cristianismo reconoce que en el matrimonio (*Ægteskab*) hay una verdad y una belleza inherentes a él.⁷⁸ El cristianismo en particular consolida y propaga la unión conyugal como un modo deseable de hacer cultura, pues ni el paganismo, ni el judaísmo⁷⁹ hablaron de ello en profundidad.⁸⁰

¿Cómo diferenciar entre el amor y el enamoramiento? O formulado de otro modo: ¿cómo distinguir entre el amor y el deseo? Analizar dichas preguntas nos llevarían a la exploración del siguiente apartado

a) Atracción, deseo, amor; de los papeles «A» a los papeles «B»

Se analizó la postura de «A» sobre la concepción del deseo que hay en los diferentes personajes de Mozart (sobre todo la figura de Don Juan), y también hemos repasado la postura de «B», donde se mostró la oposición respecto de la postura estética. Ahora toca analizar cuál es el movimiento del deseo que se realiza entre la postura estética y la ética.

La postura ética menciona que en el deseo estético hay una confusión entre el deseo y el objeto de deseo, entre el enamoramiento y el amor, ahora cabría preguntarnos ¿qué es el amor? Kierkegaard menciona que el amor resulta un misterio, pues al ser un estado vital tan complejo puede llegar a confundirse con otras nociones tales como: sentimiento

Fedro, es en este último que Eros es reconocido como un dios, y es desde este diálogo que se muestra la complejidad de la existencia humana cuando se reconoce al amor como un atributo divino. Si bien Platón reconoce la divinidad del amor, el cristianismo funge como un parteaguas al romper con el aspecto mítico del paganismo, pues amor no forma parte de la divinidad, sino que es la divinidad misma que se hace carne.

⁷⁸ *EEII*, pp. 35, SKS, 3, 37.

⁷⁹ A propósito del matrimonio referido al *Antiguo Testamento* puede verse Tb 4, 12; Esd 9, Pr 31, 10-12; Gn 2, 23-24, 3, 16; Mt 2, 14-15; Ex 22, 16-17; Dt 22, 28-29. Vemos justamente que las referencias al asunto matrimonial son pocas o superficiales, es en este sentido donde Kierkegaard hace notar que es el cristianismo y no el judaísmo quien se interesa de manera particular por la figura del matrimonio.

⁸⁰ Cfr. *EEII*, pp. 35. SKS, 3, 36.

(Folelse), estado de ánimo (Stemming), como una vida (Liv), como una pasión (Lidenskab), también como una privación o constante anhelo.⁸¹

Kierkegaard sostiene que el amor tiene una fuente originaria tan profunda que resulta oculta a la razón. El amor para Kierkegaard tiene una fuente de origen profunda, a tal punto que si alguien cree haber encontrado el origen del mismo, la realidad es que el amor se encuentra un poco más adentro. Para el danés el amor sólo puede ser analizado bajo las obras, pues sólo por sus frutos puede ser conocido.

Si el amor, como lo expone Kierkegaard, es un estado vital tan complejo, cabe formular las preguntas ¿cuál es la diferencia entre el deseo (Attræen) y el amor (Elskov)?, ¿por qué el deseo se encuentra dirigido al amor?

En el volumen II de *O lo uno, o lo otro*, se da una pista fundamental sobre lo esencial del amor, pues este se encuentra por encima del impulso pasional. Lo que distingue al amor del impulso es el reconocimiento de la eternidad, pues sólo la verdadera eternidad del amor, es la verdadera eternidad.⁸² Siguiendo el texto de Kierkegaard el reconocimiento de la eternidad implica un acto de la voluntad, esto quiere decir que voluntad y consciencia se identifican en un punto. Este es el punto clave y central en el que recae todo el salto cualitativo del estado «A» al estado «B»: en el acto libre para reconocer la eternidad.

El amor para Kierkegaard implica necesariamente el reconocimiento de la eternidad en el otro, de modo que, si no hay un reconocimiento de la eternidad, el amor se reduce a impulso sensual. Uno de los aspectos fundamentales del reconocimiento del otro lo recalca Pablo Uriel cuando afirma que hay una exigencia del propio amor para transformar el amor sensual en amor al prójimo, es decir, para dar el paso del amor

⁸¹ Véase el artículo de Francesc Torralba, *La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de Las Obras del amor (1847)*, publicado por la revista Pensamiento, Universidad de Comillas, España. 2016

⁸² *EEII*, pp. 29, SKS, 3, 30.

egoísta (autoreferencial) al amor desinteresado.⁸³ Quien ama sin reconocer la eternidad que habita en el otro es porque confunde el objeto de deseo y su modo de amar es el estético.

El esteta busca nuevos valores que le ayuden a dirigir su deseo, tales como la libertad, la responsabilidad y el encuentro con el otro,⁸⁴ pero esto no es fácil, ya que anteriormente se mencionó que al esteta le despierta temor amar a alguien de manera definitiva, esto por las siguientes razones:

- A) Si todas las cosas del mundo cambian, entonces a la persona que tanto se admira también puede cambiar.
- B) El deber de amar con toda el alma a una sola persona puede volverse insoportable.

La misma dinámica y estructura del deseo estético orilla a considerar que vivir con la persona amada resulta inquietante, pues el deseo se encuentra enfocado en lo accidental de los objetos. Por otro lado, pensar en un objeto que sea inmutable en el mundo resulta una locura, un disparate. Sin embargo el anhelo estético es encontrar una cosa inmutable en la que pueda descansar su deseo.

El esteta rehúye del matrimonio de manera consciente por los motivos que acabamos de exponer. Según Kierkegaard quien ama a una persona y se preocupa de manera constante por los puntos anteriores es porque en el fondo su deseo es estético y amar de esa manera impide la entrega con el otro.

No sólo las preocupaciones anteriores son propias de lo estético, ya que el esteta puede llegar a considerar la vida matrimonial como un acto deseable, sobre todo si se

⁸³ Rodríguez Pablo Uriel, La dificultad de ser amado, El reconocimiento del otro en Las obras del amor de Kierkegaard, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, Num. 24. 2012.

⁸⁴ Cfr. Collins James, *El pensamiento de Kierkegaard*, Ed. FCE, México, 1958.

resuelven problemas prácticos tales como saldar deudas económicas, ser bien visto en la sociedad, o casarse para ser aceptado moralmente, etc. Pensar en los matrimonios arreglados no está muy lejos de lo mencionado anteriormente.

El arreglo matrimonial generalmente tiene como fin último resolver algunos problemas prácticos, tales como la estabilidad económica, tener prestigio social, etc. En otras palabras el arreglo matrimonial se asume por justificación de la razón, reduciendo la vida matrimonial a un acuerdo mutuo de respeto. Los matrimonios arreglados intentan resolver problemas prácticos dejando a un lado lo fundamental de la unión conyugal.

Según Søren Kierkegaard, el problema de fondo que hay es que aceptar el matrimonio como un acuerdo mediado por la razón puede desembocar en la desesperación. Promover el pacto matrimonial para resolver problemas es inmoral. El matrimonio de razón se basa sólo en cálculos temporales, por lo que un vínculo matrimonial así es flojo. Intentar resolver problemas de manera teleológica mediante el matrimonio da cuenta de lo absurdo de ese pacto,⁸⁵ pues al intentar solucionar unos problemas (económicos, sociales, etc.) surgen otros (la inconformidad, la infelicidad, inseguridad o tedio). Lo que en el fondo se trata de hacer con estas advertencias es indagar y ver cuál es el fin último de la vida matrimonial, pero sobre todo saber qué es lo que hay en el fondo del alma humana que lleva a considerar al matrimonio como un estado vital deseable. Si la respuesta se reduce a cuestiones prácticas o legales sobre la validez del matrimonio es porque aún no se ha llegado al fondo de la cuestión.

Entonces, ¿cuál es la razón válida por la cual dos personas deciden unir sus vidas en el acto matrimonial? Lo central de la vida matrimonial según el texto de Kierkegaard es ser uno con la existencia del otro, esto quiere decir que, en el otro hay un

⁸⁵ *EEII*, pp. 34, SKS, 3, 36.

reconocimiento del valor que la persona refleja y que este motivo basta para tener una vida conyugal. Es por este motivo que el danés sostiene que el matrimonio necesita tener consciencia de la eternidad y esta consciencia de la eternidad sólo puede darse en el plano de la eticidad, lo cual remite a hacer un análisis del sentido de la unión de dos personas. Ahora surge la pregunta ¿el reconocimiento del otro y la unión marital se encuentran sólo en la vida ética?

La respuesta sobre la validez de la unión de la vida de las dos personas, la engloba Kierkegaard en un concepto determinante: «el primer amor» (Første Kjærlighed).⁸⁶ «El primer amor» no debe de asumirse de manera temporal, pues este no hace referencia al primero de todos los amores en orden cronológico. El primer amor como señala el danés se refiere al primer amor que reconoce la eternidad en el otro, es por eso que el primer amor no corresponde al primer amor ordenado cronológicamente.

Para Kierkegaard en sentido estricto el primer amor es el amor conyugal (men den ægteskabelige Kjærlighed var selve den første Kjærlighed med),⁸⁷ es aquí donde se asume la sensualidad del amor realizado y consumado en el amor conyugal. Esto puede ser posible porque hay un reconocimiento del otro y de su eternidad. Para la persona ética el amor no es seducción, sino un deber, el deber del reconocimiento del otro.

Lo que se afirma con la categoría del primer amor es que el primer amor es cualitativo, no importando en que tiempo se haya descubierto siempre será el primero.

⁸⁶ Podemos intuir en este sentido que “el primer amor” remite no necesariamente a la primera persona de la que uno se enamora, sino de la primera persona que se reconoce como otro y por lo tanto se ama de una manera singular, en este sentido el primer amor sólo puede realizarse en la persona ética.

⁸⁷ *EEII*, pp. 36, SKS, 3, 37.

2.3 Deseo y angustia

¿Por qué a Kierkegaard le interesa indagar sobre la validez del matrimonio en una época como la suya? Esto se debe a que las grandes figuras de la filosofía de aquella época como Kant y Hegel dejan a un lado el papel de la subjetividad y los movimientos internos de la elección, de modo que la decisión sobre un modo de vida u otro carecen de importancia para esos filósofos.

Para Hegel o Kant la mayoría de sus explicaciones sobre la elección del matrimonio se reducen a fines sociales como la consolidación de la familia en favor del Estado, generar descendencia o no morir solo y ser bellamente enterrado por los hijos. Apelar a la validez del matrimonio desde los ámbitos prácticos no resuelve el problema de la elección subjetiva.

Es necesario por un momento dejar aun lado los bienes prácticos que puede “garantizar” el matrimonio, pues esto impiden indagar sobre la naturaleza del deseo y la estrecha relación que hay con la angustia. Deseo (Attræen) y angustia (Angest) muestran una íntima relación, por dos razones, a) por la semejanza de su estructura, y b) por la dinámica de su desarrollo. En este apartado exploraremos las relaciones y semejanzas que hay entre estos dos estratos.

El personaje ético (Whillem) afirma que la divinidad se asemeja al amor y el único modo en que podemos conocer ese amor es de manera terrenal.⁸⁸ Lo peculiar de esta afirmación que se hace en *O lo uno, o lo otro*, Vol. II, es que puede conocerse lo eterno no sólo mediante la fe sino desde el amor terrenal. El reconocimiento de lo divino se da a través del reconocimiento gratuito del otro. De modo que lo ético se caracteriza por el reconocimiento de lo eterno mediante el reconocimiento del otro.

⁸⁸ *EEII*, pp. 36, SKS, 3, 38.

En el primer acercamiento hacia el otro se experimenta la angustia y la desesperación del tiempo, angustia por lo terrenal, angustia porque este encuentro con el otro no es para siempre. El primer encuentro con el otro es un encuentro apegado a lo inmanente.

El primer encuentro con el otro es inmanente e incompleto, así es como el esteta lo experimenta. Pasar del encuentro estético al encuentro ético exige que la voluntad dirija el deseo ya no al placer y el gozo, sino a mirar al otro como un semejante que tiene un valor irrepetible.

Si lo central del deseo es el reconocimiento de la individualidad del otro, entonces de aquí se pueden derivar dos cuestiones fundamentales: por un lado, que el reconocimiento tenga que ser universal, y segundo, que el reconocimiento salvaguarde lo particular de cada individuo. La noción de singularidad implica reconocer al otro en cuanto otro, esto quiere decir que no hay que reconocer al “otro como otro yo”, sino “yo en el otro”. El reconocimiento del otro es lo que permitirá plantear un encuentro ético diferente al encuentro estético.

Este modo ético de reconocer al otro sólo es posible en el ejercicio de la libertad, reconocer al otro implica reconocer su capacidad más íntima: que ese otro se reconozca a sí mismo y me reconozca en cuanto otro, de tal manera que en el reconocimiento del otro este otro pueda reconocerme.

Kierkegaard en el volumen II de *O lo uno, o lo otro* sostiene que el reconocimiento del otro tiene que ser universal y singular a la vez, para lograr tal objetivo de reconocimiento del otro usa la categoría de prójimo. Con la categoría de “prójimo” ancla la necesidad universal del reconocimiento del otro y al mismo tiempo salvaguarda la particularidad de cada individuo, esto convierte al reconocimiento del otro en una ley universal anclada en una concreción. Esta mediación es la que hace posible un reconocimiento igualitario.

Para Kierkegaard la existencia implica un deber con cualquier otro, este darse al otro ha de ser en el reconocimiento de la singularidad particular e irrepetible de todo aquel que me salga al encuentro. En esto radica el reconocimiento del otro al que invita Whillem el corresponsal de los papeles B, de modo que el reconocimiento y el amor son imperativos, es decir deberes.⁸⁹

Colomer sostiene que el encuentro con el otro es lo central en la filosofía de Kierkegaard: «la autorrealización en Kierkegaard, como la heterorrelación, [es principalmente] el problema del otro».⁹⁰ En la misma línea Miguel García Baró señala:

el bien que se encuentra latente en la persona incluso cuando no busca el encuentro con el otro «[...] aunque no busque ya bien alguno en las relaciones con los otros hombres, sigue consciente, [y se] mantiene un reducto último de humanidad [...] es decir] que no debiera hacersele más daño, aunque no merezca, por otra parte y en sentido habitual, nada en absoluto».⁹¹

Lo que se propone es un reconocimiento tal del otro, aunque el otro no sea merecedor o no busque el contacto con el resto. Sólo en el reconocimiento de lo divino y lo eterno puede respetarse al otro.

El reconocimiento de un atributo divino no implica que se pueda perder relación con el mundo terrenal. Hay que tener presente que el reconocimiento de lo eterno implica un movimiento de la libertad, pero sólo puede ser ejercida la voluntad cuando hay una toma de consciencia.

⁸⁹ Cfr. *Las obras del amor*, Pp. 178. *El amor sería un asunto de consciencia, y por tanto, no es asunto del instinto y la inclinación, ni del sentimiento, ni asunto del cálculo racional*. A Diferencia de Kant el imperativo no es formal, menos aun, obedece a cálculos justificados por la razón, tampoco se presenta el dilema de hacer puentes entre su formulación del imperativo universal y particular. Por su parte de Kierkegaard se puede decir que el reconocimiento nace del contacto presencial con el otro, no obedece a cálculos racionales, tampoco hay puentes posibles entre las nociones universales y particulares, pues la noción de prójimo ya engloba en sí misma tanto la universalidad como la particularidad de cada individuo. Por lo tanto podemos decir que el deber propuesto por Kierkegaard no se encuentra en la esfera ética.

⁹⁰ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo III, pp. 54.

⁹¹ Kierkegaard vivo, pp. 120.

El talante ético es reconocer libre y conscientemente el objeto deseado: la belleza radical que no se agota en la belleza física y que implica el reconocimiento de lo eterno.

El primer amor encuentra en el amor religioso la infinitud que tanto buscaba en el amor reflexivo,⁹² lo religioso es concéntrico al amor inmediato, la unidad puede ser instaurada sin que dolor sea necesario. Para que el dolor no surja tiene que reconocerse el atributo divino dentro del amor terrenal, así el individuo asume el dolor de la vida y el sufrimiento, de modo que estos puedan ser curados por lo divino. Lo que Kierkegaard sostiene es que se pueden evitar los dolores si se asume desde el inicio la divinidad de la que participa el amor terrenal, es decir el reconocimiento de lo eterno en el otro.

Lo que en los textos de Kierkegaard se sostiene es que el amor conyugal no es un desprecio del amor estético, ya que el amor conyugal absorbe al amor estético. El amor ético realiza el anhelo de tener un objeto del deseo que no esté sujeto a los cambios terrenales. Si el amor conyugal no puede soportar dentro de sí todo el erotismo del primer amor, entonces el cristianismo no es la etapa más alta de la humanidad.⁹³ El erotismo y la vida conyugal no se encuentran excluidos ya que uno es la realización del otro y viceversa, pues el bien inmutable que muy en el fondo anhelaba el esteta no es contrario al bien que el primer amor proporciona.

En este sentido Kierkegaard menciona que el matrimonio contiene lo ético y lo religioso, así *el primer amor* concierne a la totalidad del estado espiritual:⁹⁴

-*Lo primero* contiene una promesa de lo que viene, es como un impulso infinito. Lo primero puede entenderse como presente, aquello que se despliega y rejuvenece.

⁹²EEII, pp. 36, SKS, 3, 38.

⁹³EEII, pp. 36, SKS, 3, 38.

⁹⁴EEI, pp. 44, SKS, 3, 47.

En este sentido la categoría de repetición cobra una vital importancia, pues la posibilidad de repetición va de la mano con lo primero, cuando menor es la posibilidad de repetir⁹⁵ ese acto se vuelve más significativo.⁹⁶ Pero con respecto a lo eterno la repetición se vuelve nula.

Para el individuo ético hacer elogios sobre *el primer amor* es recordar con nostalgia sería que jamás se volverá a repetir *el primer amor*, lo que se hace en ese momento es un elogio correcto, pues se reconoce la eternidad del amor, y lo eterno difícilmente puede repetirse. El hombre que reconoce *el primer amor* nace para con su cónyuge y no hay posibilidad de que se repita.

El sentido de lo primero, tiene una radical importancia, pues para Kierkegaard en lo primero está contenida la totalidad, así lo primero no tiene que ser analizado temporalmente sino en relación la cualidad. Si en lo primero está contenido la totalidad, el ejemplo más claro sería el de la caída, pues el mal no tiene una continuidad. Lo primero tiene una estrecha relación con lo temporal y lo eterno.⁹⁷

La determinación del deseo sensual tiene que ver en última instancia con la toma de consciencia del amor, siendo el amor esencialmente relación entre necesidad y libertad. El paso determinante del modo de deseo estético a la realización en el estadio ético implica tener consciencia del reconocimiento del otro. De modo que el otro es elegido por ser reflejo de lo eterno, este tipo de elección marca la diferencia con respecto al deseo estético.

⁹⁵ La repetición ha sido ensayada por el mismo Kierkegaard, en su texto la repetición, asumiendo que la posibilidad de una repetición ontológica-temporal es imposible. En este sentido intentar buscar la repetición en este plano sólo puede llevar a la desesperación o el tedio constante. La repetición sólo puede realizarse hasta cierto punto en el plano ideal o imaginativo.

⁹⁶ *EEII*, pp. 44, SKS, 3, 47.

⁹⁷ *EEII*, pp. 45, SKS, 3, 48. Aquí el origen del mal se pone un punto clave a analizar, quizás pueda ilustrarnos de mejor manera *El concepto de angustia*, cuando se nos menciona que Adán es el individuo y la humanidad a la vez.

Lo decisivo del matrimonio en última instancia es la determinación de la libertad,⁹⁸ pues dicha elección exige tomar consciencia de la eternidad en el otro por lo que esta elección muestra una apertura intersubjetiva.

El reconocimiento del otro no excluye la corporalidad y el valor de la sexualidad, pues el reconocimiento del otro sólo puede darse aceptando la relación anímica corporal que implica toda existencia humana, de ahí que el valor de lo eterno engloba toda la estructura antropológica.

El matrimonio posee un grado de erotismo que no entra en contradicción con lo moral o lo éticamente correcto,⁹⁹ pues lo erótico está contenido en la elección ética, incluso la realización erótica tiene una importancia tal que su consumación marca una realización importante entre el primer modo de amor (estético) y el segundo (ético).

Para Kierkegaard pretender orillar al resto de los individuos a obtener seguridad en Dios y en el matrimonio impide a los sujetos realizar la búsqueda por ellos mismos y al mismo tiempo impide la realización más profunda del deseo.

No hay petición de principio al afirmar que *el primer amor* es equivalente al matrimonio. Søren sostiene que *el primer amor* y el matrimonio tienen la misma esencia: el reconocimiento de lo eterno. De este modo lo ético y lo religioso se encuentran implicados.¹⁰⁰

Torralba describe dos modos fundamentales de amar, el amor del talante estético (Don Juan) que se reduce a un “amor egoísta”, y el amor del talante religioso (Abraham),

⁹⁸ *EEII*, pp. 46, SKS, 3, 49.

⁹⁹ En importante mencionar este punto, ya que el común de la gente asocia el erotismo y la sensualidad como excluyentes de la vida conyugal. A esto podría mencionarse que, el hombre sólo puede ser atraído por lo bueno, sólo desea lo que es bueno, el erotismo y la sensualidad son en sí atractivos, por lo que reducirlos a categorías pecaminosas o viciosas se vuelve sospechoso. También es absurdo asumir la caída de Adán y Eva como el sucumbir ante las apetencias sexuales, como si por medio de la sexualidad entrará el mal al mundo. Cfr. *El concepto de la angustia*.

¹⁰⁰ *EEII*, pp. 51, SKS, 3, 54.

“un amor desinteresado”. El amor estético está inclinado a lo sensual caracterizado por el paganismo, el otro modo de amar es desinteresado al grado de renunciar al objeto de su amor. En este modo de exponer no hay un desarrollo pleno del talante ético y la validez del matrimonio como el punto álgido de la sensualidad. Ya que el reconocimiento de lo eterno no excluye lo erótico.

A diferencia del deseo de Don Juan que se encuentra anclado a lo abstracto, el talante ético tiene bien identificado su objeto de amor, es decir el individuo concreto y singular que le propicia el reconocimiento de los otros.

El danés sostiene que el matrimonio es la renuncia al mundo entero y al mismo tiempo es la enorme dicha por el amor terrenal del otro, siendo así que el *primer amor* es siempre humilde y se alegra de tener un poder superior a él (el de la divinidad).¹⁰¹ Para Søren Kierkegaard, quien no reconoce que por encima de su amor se encuentra la divinidad, aun no completa el reconocimiento de lo eterno.

El primer amor obliga al individuo a guardar fidelidad, sin que esto sea una imposición, pues es natural que el primer amor busque transformar el amor en un deber.¹⁰²

Según Kierkegaard el encuentro con el otro implica reconocer el orden del Bien, donde Dios es el primero de todos los bienes posibles, de modo que reconociendo este Bien puedan buscarse los demás bienes pequeños. Ahora surge la cuestión ¿cómo tener un acercamiento al otro y el reconocimiento de los bienes en un mundo que se encuentra en constante cambio? Resolver esta pregunta nos lleva al siguiente apartado

¹⁰¹ *EEII*, pp. 55, SKS, 3, 60.

¹⁰² *EEII*, pp. 57, SKS, 3, 61. Hay que tener presente el sentido que después tomará el deber en la teoría kierkegaardiana, sobre todo en *Las obras del amor*, cuando el amor es el deber, el imperativo que debe de primar toda la vida individual y que en última instancia remite a la libertad.

Capítulo III

El deseo en *La espera de fe*

FUEGO

«Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob», no de los filósofos y de los eruditos.

Certeza [alegría], certeza, sentimiento [visión], gozo, paz.

Dios de Jesucristo...

Deum meum et Deum vestrum.

(Blaise Pascal, *Memorial*)

En este apartado final nos remitiremos a analizar los movimientos dialécticos del deseo expuestos tanto en el primer capítulo como en el segundo, ya que dichas nociones tienen un desenvolvimiento tal que pueden llegar a explicar otras dimensiones de las vivencias tales como el ansia del bien, el deseo, el amor y la angustia frente al dolor, el sufrimiento y la muerte, también cabe considerar el papel que juega la fe en dicha espera.

Abordar la problemática del deseo, el amor y la angustia, desde la obra del mismo Kierkegaard nos lleva a considerar cuestiones que no escapan a su pensamiento tales como la fe, la gracia, el pecado,¹⁰³ la salvación, entre otras. Estas categorías que se encuentran inmersas en la mayoría de sus obras hacen notar que la intimidad religiosa no

¹⁰³ Aunque este ya se ha tratado al inicio de la investigación, es preciso volverlo a mencionarlo, pues no queda exento de su origen religioso.

es una dimensión menor a analizar dentro del plano vivencial y que estas nociones pueden ser consideradas para hacer un análisis filosófico de las vivencias.¹⁰⁴

La dialéctica del deseo es lo central en nuestra investigación. En nuestro primer apartado pudimos concluir que los movimientos del deseo responden una estructura antropológica donde la angustia, la consciencia y la libertad son determinantes para comprender el deseo.

Las nociones de la ensoñación (estado previo a la caída), el despertar (la caída) y la vigilia (estado posterior a la pérdida de la inocencia) vuelven a repetirse en el modo explicativo del deseo en *Los estadios eróticos inmediatos* bajo las figuras del *paje de figaro* (ensoñación), *Papageno* (búsqueda), y *Don Juan*, (deseo sensual). Las figuras de la ensoñación que hay en *El concepto de angustia* y en *Los estadios eróticos inmediatos* son la clave interpretativa de la noción de deseo.

La propuesta es hacer una lectura y análisis del deseo, angustia y libertad, para esto se propone en este apartado analizar la relación que hay en *O lo uno, o lo otro*, Vol. II, y *En la expectativa de la fe*, ya que en estos textos el asunto central es el deseo.

Arne Grøn sostiene que el vínculo de *El concepto de angustia* y los discursos edificantes de 1843 (*En la expectativa de la fe*) radica en la noción de la temporalidad.¹⁰⁵ Lo que se mostrará en este apartado es que el vínculo que hay en entre esos textos son las nociones de deseo y de espera.

Propongo prestar atención a los movimientos de la fe que plantea Kierkegaard en su discurso edificante para ver como se enlazan estas nociones con el desarrollo del deseo que se describió en los apartados anteriores.

¹⁰⁴ Cfr. Aranguren José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Ed. Revista de Occidente, Madrid. 1963.

¹⁰⁵ Arne Grøn, Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety en *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, pp. 131.

3.1 *En la expectativa de la fe*

Preguntarnos cuál es el deseo más profundo que podría llegar a experimentar el hombre es a su vez preguntarnos por lo que hay en el fondo del alma humana. Se desean bienes como la salud, los días felices, la riqueza, el reconocimiento de los otros, etc., de manera que aquellos bienes que podríamos desear para nosotros y para los otros pronto podrían transformarse en incertidumbre y preocupación, pues aquellos hombres que los poseen con facilidad podrían perderlos, por otro lado aquellos individuos que aún no los tienen los esperarán ansiosamente y al obtenerlos se decepcionan. Lo propio de los bienes terrenales es que por muy buenos y verdaderos que sean estos bienes resultan ser efímeros.

Si el hombre se encuentra en apetencia continua ¿cuál de estas apetencias llegaría a ser la más grande de todas? Aquella que nos garantice poder soportar los cambios constantes del mundo, soportar las carencias cambiantes de los bienes terrenales ¿pero qué objeto de deseo sería este que nos ayude a soportar las carencias del mundo? Una pregunta como esta presupone que el impulso del deseo siempre se encuentra dirigido a un objeto determinado. Si nos encontramos inmersos en vivencias terrenales y todo lo terrenal está sometido a la corrupción, entonces no habría objeto del deseo que garantice soportar los cambios terrenales. Todo objeto al que está dirigido el deseo (todo bien terrenal) se encuentran sometido a la corrupción, las carencias, el dolor, el sufrimiento y la muerte, por lo que buscar un objeto de deseo que nos ayude a soportar el mundo pareciera ser una fantasía más. Si se acepta que todo deseo se encuentra dirigido a objetos terrenales que cambian entonces todo deseo resultaría decepcionante. Sin embargo, por muy efímeros que puedan ser, estos bienes terrenales no pueden despreciarse, y no daría lo mismo elegir unos bienes en lugar de otros.

Si el hombre desea bienes es porque rehúye de la presencia del mal, se plantea la búsqueda de los bienes terrenos por temor al mal que habita en el mundo. Luego el

sentido del deseo por el bien se invierte, llegando a considerar que el bien no se desea en sí mismo, sino porque en ello se huye de la presencia del mal.

La estructura del deseo se encuentra dirigida a los objetos terrenales y todo objeto de deseo está inmerso en lo temporal, en el cambio constante, así es como lo plasma Kierkegaard en su primer discurso edificante *En la expectativa de la fe*.¹⁰⁶ Pero ¿qué es la espera del porvenir?, según el autor danés, la espera del porvenir tiene que ver con afrontar los cambios constantes que hay en el mundo. ¿Cómo puede afrontarse el porvenir? Responderá Kierkegaard que sólo puede afrontarse el porvenir con aquello que terrenalmente permanezca firme e inmutable: la fe.¹⁰⁷

La fe en este texto de Kierkegaard es el anhelo de una certeza firme, una certeza de aquello que aún no acontece y ayuda a afrontar lo que venga. Kierkegaard comienza el discurso mencionando de manera explícita que desear la fe es al mismo tiempo tenerla, con esto se afirma que el deseo presupone una confianza, y que a la fe le es intrínseco el desear, de modo que deseando la fe se obtiene.

Si la fe según el texto se obtiene deseándola ¿qué tipo de objeto es la fe? Esta pregunta surge porque el resto de objetos al momento de desearlos no implica obtenerlos de facto, pero con la fe no pasa lo mismo y sin embargo es objeto de deseo. ¿Qué tipo de objeto es la fe?

¹⁰⁶ Es importante no perder de vista este discurso y el modo de abordar el problema central, pues hay una íntima relación en *La espera de la fe* (16 de Mayo de 1843) con *El concepto de angustia* (17 de Junio de 1844), pues aunque hay otros textos intermedios entre publicación y publicación, el 16 de octubre de 1843 se publican *La repetición, Temor y temblor* y *Tres discursos edificantes*, por lo que este conjunto de textos valen ser analizados en otra investigación. Luego vendrán varios discursos edificantes, que conectan con *Migajas filosóficas*. *El concepto de angustia* le corresponde *En expectativa de la fe*, pues lo que conecta tanto a un texto como al otro es sin duda el deseo, sobre todo cuando se afirma *En expectativa de la fe* que la forma concreta de la angustia es el deseo.

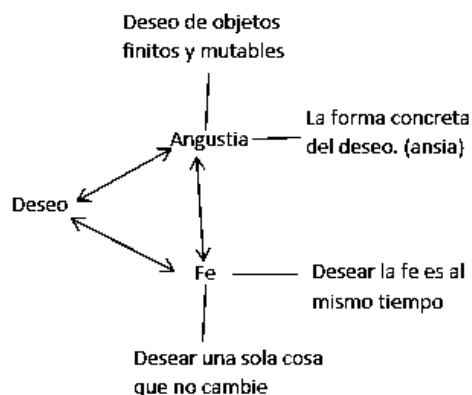
¹⁰⁷ Kierkegaard, S. *La expectativa de la fe. En año nuevo*, Ed. Trotta, Madrid, 2010. De ahora en adelante 2T43, SKS, 5.

Para analizar este objeto de deseo (la fe) hay que tener presente que el deseo tiene una correspondencia necesaria con un objeto, de modo que el deseo siempre resultará ser deseo de algo. Sin embargo, se menciona en el discurso edificante que desear la fe es al mismo tiempo tenerla.¹⁰⁸ La fe y el deseo supondrían entonces siempre estar unidos. El deseo y fe se describen como espera, de modo que uno suponga al otro.

El texto edificante cambia de curso cuando se dice líneas más adelante que «No hace falta desear, tú lo sabes bien», es en vano desear, no hace falta desear pues desear es la forma concreta de la angustia.¹⁰⁹

De modo que la angustia y el deseo son tan íntimos que podrían considerarse correlatos, tal como lo menciona Sagrario Rollán: «Deseo y angustia son correlativos, pues ambos remiten a la incompletud originaria».¹¹⁰

Hay una semejanza según el texto de Kierkegaard de la fe con el deseo, y del deseo con la angustia. Lo peculiar del deseo es que en este texto se presenta como una forma concreta de la angustia. Esto no es una consideración contradictoria sobre todo si la angustia la consideramos como lo mencionamos en el primer capítulo de esta investigación, como ansía y no como temor. De esta manera la angustia (ansía) y el deseo son el impulso vital que es propio de la estructura antropológica.



¹⁰⁸ 2T43,, pp. 39, SKS, 5, 24.

¹⁰⁹

¹¹⁰ Cfr. Rollán Rollán, María del Sagrario. " De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkegaard y San Juan de la Cruz", en Diálogo ecuménico, Tomo 22, Nº. 73, 1987.

En *La espera de la fe* se recalca una vez más la relación de la angustia y el deseo: «tienes angustia es que deseas, porque la angustia es la forma del deseo y, tú lo sabes bien, tú no debes desear». ¹¹¹ Es como si el deseo implicara tener en su dinámica dos fuerzas distintas y complementarias, por un lado la angustia y por otro la fe, y aunque sean distintas las dos fuerzas estas no implican contradicción a la hora de explicar la estructura del deseo. Desear es ansiar y anhelar el reposo al mismo tiempo.

Hay un claro vínculo entre el primer discurso edificante y *El concepto de angustia* que fue publicado un año después. En este segundo texto la angustia se manifiesta como la relación del espíritu consigo mismo, la angustia es tal porque el hombre es relación consigo mismo y con el mundo, mientras que *En la espera de la fe* la angustia se hace manifiesta por las posibilidades del mundo. En este segundo texto la angustia es tematizada ahora bajo la forma del deseo, es deseo de mundo y si el mundo cambia, por lo tanto el deseo cambia y el desear se vuelve angustioso.

Si el deseo es la forma concreta de la angustia esto se debe a dos razones: el objeto cambió o mi inclinación del deseo no estaba clara, de modo que desear nos genera angustia, ya que cuando se obtiene el objeto deseado resulta la mayoría de las veces decepcionante.

Caso contrario ocurre con la fe, pues si lo que ocasiona la angustia es lo contingente de los objetos, la fe permanece inmutable y por lo tanto no aguarda angustia, de modo que sólo en lo que permanece inmutable se puede afrontar los cambios constantes del mundo. ¹¹²

La fe se obtiene deseándola, y pero esto tiene sus matices ya que cuando se desea para el otro esta no podrá ser obtenida, pues la fe no puede transmitirse. La fe al ser un

¹¹¹ Cfr. 2T43, pp. 36, SKS, 5, 21.

¹¹² Resultaría paradójico que si todo deseo implica angustia, luego desear la fe se volvería un asunto tormentoso, pues se desea uno de los mayores bienes y a la vez el bien le atormenta. Pero el bien no podría causar tormento, menos aun la espera de la fe.

bien tan íntimo tiene que descubrirse en sí mismo, cosa que jamás podría darse con el hecho de deseársela al otro, pues no es tarea mía implorarla por el otro, sino que el otro tiene la tarea de buscarla él mismo. Deseo y espera van de la mano, tanto así que la misma dinámica del deseo implica la espera de un bien que nos pueda ayudar a soportar las contingencias del mundo. Si bien en el capítulo anterior se analizó la relación del deseo y el reconocimiento del otro, la misma dinámica del deseo nos lleva a considerar que lo que aguarda su estructura es el anhelo de un objeto que no esté sometido al cambio terrenal. Es decir, el deseo que hay en el fondo sería siempre deseo de un bien permanente, pero como no hay objetos que permanezcan sin cambios, sólo queda consolarnos con los bienes terrenales, reconociéndolos y disfrutando de ellos como bienes finitos.

Sólo se puede vencer al mundo y los temores terrenales quien aguarda en la espera de la fe. El único modo de vencer al mundo es renunciando a él. No hay que perder de vista la renuncia. El discurso de Kierkegaard invita a poder ver la limitación del mismo deseo y a darnos cuenta de la finitud de nuestro propio anhelo.

Si tomamos consciencia de lo que implica el deseo y el desearle bienes al otro caeremos en la cuenta que nuestro esfuerzo es en vano, pues por más que le deseemos bienes al otro, mi deseo para con el otro no tiene un impacto de facto. Así por más que yo haya amado y deseado los bienes más duraderos para el otro, este esfuerzo es en vano. El deseo, el anhelo del bien y el reconocimiento del otro se encuentran en este sentido mediados por la propia finitud del espíritu.

Si se obtiene la fe deseándola, ¿qué pasa con la espera? La espera y el provenir son cosas inseparables, de modo que quien se encuentra en la espera estará pendiente y

preocupado por el futuro,¹¹³ pues si no hay preocupación por el futuro caeríamos prisioneros del momento, así como sucede con los animales. Para dejar de preocuparnos por el futuro primero hay que vencerlo, de modo que vencéndolo entonces podamos afrontar el presente. Quien no vence el futuro tiene un enemigo más; el presente.¹¹⁴

Aunque la fe se encuentra por encima de los demás bienes, esta tiene la naturaleza semejante al del resto de bienes, pues puede tornarse vulnerable y efímera. Lo cual nos abre la siguiente posibilidad, o se tiene la fe o no se tiene. Sin embargo se recalca que la fe es un bien del que todos pueden participar.¹¹⁵

Lo que oculta la dialéctica del deseo en este *Discurso edificante* es que el deseo es reflejo, de modo que se desea para uno mismo lo que se le podría desear a cualquier otro. Esto es de suma importancia porque parte de que el individuo para sí no desearía el mal. En sentido estricto se desea para el otro lo que de manera indirecta se desearía para uno mismo, esto resalta una nota particular, a saber, que el mal no es objeto de deseo para el individuo.

Cada individuo rehúye del mal, la presencia del mal es tal, que sólo en ello puede desearse el bien. Si desear no es malo ¿entonces porque el deseo, si es deseo de bien, se dice también que es la forma de la angustia? A esta pregunta Ángel Viñas¹¹⁶ propone que la angustia y la desesperación surgen por la espera apresurada de los bienes, de modo que si no se espera con paciencia no se ha aprendido a esperar y desear, llegando a considerar

¹¹³ En *Los lirios del campo y las aves del cielo* se postula que el mejor modo de afrontar el futuro es despreocupándonos por él, de modo que cada día tienen ya bastante de valioso y de hacedor en sí mismo como para preocuparse por lo días que aun no llegan, de modo que se hay un remedio para combatir la preocupación por el futuro bastaría asimilar que cada bástele a cada día su afán.

¹¹⁴ En este primer discurso edificante ya se apunta a lo que más tarde en *Discursos cristianos* de 1848 desarrolla con más detenimiento, de manera particular en las preocupaciones de los días venideros, se escribe «los hombres suelen lamentar de lo oscuro que se avecina el futuro», y «el mejor medio contra el atormentarse», sería suficiente con escribir: “bástele a cada día su afán”. Cfr. SKS 10, 84.

¹¹⁵ 2743, pp. 36, SKS, 5, 20.

¹¹⁶ Viñas, Ángel, *S. Kierkegaard: Una teoría del cielo*, Tesis presentada para obtener el grado de doctor, Repositorio de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, Febrero del 2017. pp. 92.

la paciencia como la vía para llegar a obtener los bienes perfectos, incluso la salvación. Practicando la paciencia se llega al cielo.¹¹⁷ El empeño por desearle el bien al otro y dedicarse a amar a los otros resulta insuficiente, pues el individuo termina por darse cuenta de que, por muchos que sean sus deseos, estos no llegarán a realizarse sólo deseándolos. Lo central es esto, desearle bienes al otro no implica de facto que se realicen en él, pero no por ello se desiste y menos se dejaría de sentir tal inclinación.

Sin duda aunque la angustia sea la forma del deseo, esto puede salvaguardarse con la paciencia. Sólo hay un modo de poder soportar el porvenir: «la espera de la fe». La espera y el porvenir no pueden ir separados. Tanto la espera como el porvenir dan manifestación del hondo deseo que habita en el hombre, pero ¿desear el bien implica que los males del mundo se erradiquen?

3.2 De la finitud, la muerte y el dolor

El sufrimiento, los dolores de la carne, el hambre, las enfermedades, la decepción, la tristeza, y la muerte, no son vivencias menores en las que el hombre se encuentra inmerso a lo largo de su vida. Cada uno de nosotros es, para usar las palabras de Miguel de Unamuno, «El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere—sobre todo muere— [...]».¹¹⁸ Ese hombre de carne y hueso se encuentra inmerso existencialmente en los dolores y sufrimientos cotidianos. A los dolores y sufrimientos que se encuentran ya en la corrupción del mundo, se suman el sufrimiento de los niños y los inocentes, la tortura, la persecución, el asesinato de personas justas, de creyentes fieles, etc. Sin duda el mundo puede considerarse «un valle de lágrimas».

¹¹⁷ Ibid. pp. 93.

¹¹⁸ Unamuno, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida*, Alianza editorial, Madrid, 2008.

Pensar de manera filosófica el deseo, nos ha llevado a analizar sus movimientos y su estructura, sobre todo por la presencia constante del mal y con ello del dolor y el sufrimiento.

Lo central del asunto es saber cómo con las exploraciones en torno a la dialéctica del deseo que rastreamos en los textos de Kierkegaard, el hombre puede asumir y afrontar los males que hay en el mundo. Lo central es discernir y saber en qué medida el deseo, el amor y la espera de la fe son compatibles con el dolor del mundo.

Pensar las dolencias del mundo es sin duda pensar a su vez de manera indirecta sobre la ausencia del sumo bien en el mundo. La espera y el porvenir son sin duda aspectos inseparables del deseo, de modo que quien espera a su vez se encuentra pendiente del futuro. El preocuparse es tanto la grandeza como la carencia del hombre y la preocupación por la ausencia del bien nos llevaría a colocarnos en la espera de la fe. El acercamiento al otro como lo propone Kierkegaard implica un reconocimiento de la finitud y de la eternidad que a su vez contiene el individuo.

Ante la constante amenaza del mal, el hombre no puede sino desear el bien. Toda apetencia da muestras de las carencias anímico-corporales a las que el hombre se encuentra sometido.

Conclusiones

Una de las tesis principales que se desarrolló en la presente investigación fue mostrar que en las primeras obras de Søren Kierkegaard la noción de deseo se encuentra presente y desarrollada en sus textos. Los textos en los que se rastreó dicha noción fueron *O lo uno, o lo otro*, *La espera de la fe* y *El concepto de angustia*.

En el primer capítulo de esta investigación se indagó sobre la estructura y el origen del deseo. Para eso nos remitimos al texto de *El concepto de angustia*, dicho texto permitió hacer un análisis retrospectivo sobre la angustia y el deseo. La presente investigación mostró como el hombre está conformado por una realidad anímico/corporal y como la relación de estas dos dimensiones implica un desfase en el modo en que desean las cosas.

En el primer capítulo se sostuvo que el deseo no puede ser considerado anterior al acto de autoconsciencia, pues con el surgimiento de la autoconsciencia nace el deseo. Deseo y autoconsciencia van de la mano, pues todo deseo es deseo consiente de un objeto.

En el segundo capítulo se analizó la estructura y desarrollo del deseo. Las fases de la ensoñación y la vigilia que conforman la estructura de la angustia se repiten en la estructura del deseo.

En la noción de angustia hay un estado de ignorancia (ensoñación) y pérdida de la inocencia (vigilia). Cuando se da el paso de la ensoñación a la vigilia nace el deseo. En el segundo capítulo el deseo va a repetir la misma estructura dinámica que la angustia, este se divide en tres fases: el paje (ensoñación), Papageno (Vigilia) y Don Juan (Deseo deseante). El Paje representa el estado de ensoñación del deseo, en esta fase el deseo es concebido como una potencia que tiene contenida dos nociones distintas deseo y objeto de deseo. En el primer estadio (Paje) deseo y objeto están tan íntimamente unidos que

se confunden siendo uno mismo, pero por la misma fuerza contenida en la unidad deseo y objeto se separan (segundo estadio: Papageno), ahora el deseo ha despertado porque se encuentra dirigido a un objeto. Lo determinante del deseo es el segundo estadio el de la vigilia, pues en este la autoconsciencia juega un papel fundamental lo mismo que en la noción de angustia, pues dónde hay autoconsciencia hay angustia y deseo. En esta segunda fase deseo y objeto se separan, la hay consciencia del deseo y del objeto. De modo que no hay deseo sin un objeto al cual se encuentra dirigido, pues el deseo es siempre deseo de algo. El deseo es apetencia de cosas lo que muestra que el hombre es fundamentalmente carencia.

En esta segunda fase deseo y objeto logran distinguirse. Papageno tiene autoconsciencia de sí pero el objeto al que se dirige no está identificado, por eso se pierde en la multiplicidad. En cambio, en la última fase del deseo, este ya se encuentra determinado, es decir, Don Juan es consciente del deseo y su objeto deseo al que se encuentra dirigido es su propia subjetividad, la subjetividad que goza de su propio deseo por el hecho de hacerlo consciente, a esto se le conoce como sensualidad.

Lo sensual es lo propio del esteta, goza de que su desear tenga su propia auto referencia de gozo. El deseo deseante de Don Juan siempre es autoreferencial por lo que su saciedad se encuentra truncada. El deseo de Don Juan está mejor determinado que los deseos anteriores, pero la apetencia constante no logra quedar satisfecha, de tal manera que el deseo tiene que actualizarse de manera constante. Lo propio del esteta es la sensualidad repetitiva.

En el Vol. II de *O lo uno, o lo otro*, se contrastó el deseo estético con la postura ética. Se recalcó la relación que hay con el cristianismo, pues en la obra de Søren sólo puede hablarse de lo sensual desde el cristianismo pues este introduce la diferencia cualitativa entre el amor *elskov* (pasional, impulsivo) y el *Kjerlighed* (sublime).

La propia dinámica del deseo sensual repetitivo orilla al esteta a tener que buscar un nuevo modo de llenar su apetencia, aquí el reconocimiento del otro tiene un papel importante ya que la repetición obliga al esteta a romper con la sensualidad cíclica. El reconocimiento del otro es lo que marca la diferencia entre el deseo estético y el ético. Se mostró que el reconocimiento del otro implica el reconocimiento de lo eterno, esto quiere decir que si pretende amar a alguien de manera ética el reconocimiento de lo eterno es fundamental. También se exploró la relación de reciprocidad que hay cuando se reconoce al otro.

El punto más álgido del amor ético se lleva a cabo en el matrimonio. *El primer amor* y el matrimonio llevan consigo la noción del reconocimiento del otro y el ejercicio consciente de la elección del otro. El matrimonio no excluye la parte sensual o erótica que tanto atrae al talante estético, pues estos son asumidos como una parte de la vida conyugal y del reconocimiento del otro. El amor que implica el reconocimiento del otro como reflejo de lo eterno es el objeto de deseo que permanece oculto en el esteta.

En el tercer apartado se analizó el primer discurso edificante: *En espera de la fe*, para ver la relación que hay entre *El concepto de angustia* y *O lo uno, o lo otro* con respecto a la noción del deseo. En dicho discurso se afirmó que desear la fe es al mismo tiempo tenerla, lo cual llevó a considerar que a la fe le es intrínseco el desear, de modo que deseando la fe esta se obtiene. Lo que saltó a la vista es que si la fe es objeto de deseo, entonces este se distingue del resto de objetos porque deseándola se obtiene. La relación que hay entre deseo y angustia es estrecha, se puntualizó que no hay que confundir estas dos nociones sobre todo cuando Kierkegaard menciona que “la angustia es la forma concreta del deseo”. Estas dos nociones nacen con cuando la subjetividad tiene autoconsciencia, la distinción radica en que el deseo puede tornarse angustioso cuando este se encuentra entregado a lo inmediato. Lo que se sostiene en el tercer capítulo es que al deseo le son inherentes otras nociones como la paciencia, la espera y la prudencia.

A continuación se hace un breve esquema que muestra el origen y desarrollo del deseo en los textos de Kierkegaard:

La angustia tiene tres fases:

La inocencia – La subjetividad aun no se encuentra completamente identificada con su corporalidad. La autoconsciencia es tan vaga que es casi nula.

La caída – Aquí hay una pérdida de la inocencia. Con la pérdida de la inocencia se introduce la autoconsciencia.

Vigilia – En el estado de vigilia se es consciente de la pérdida de la inocencia y surge la culpa. En el estado de vigilia nace el deseo.

El deseo estético tiene tres fases:

Ensoñación – El deseo y objeto de deseo están tan íntimamente unidos que llegan a confundirse. Como aun no hay consciencia no hay deseo.

Vigilia – Por la misma fuerza del deseo es que el deseo y objeto logran separarse. La separación coloca la diferencia entre el deseo y su objeto, la diferencia es captada por la consciencia.

Búsqueda – Una vez que hay diferencia entre deseo y objeto comienza la búsqueda continua por querer satisfacer dicha apetencia. El movimiento continuo del deseo conlleva a considerar la posibilidad de que haya un solo objeto de deseo que pueda satisfacerlo. Aquí nace lo sensual y el reconocimiento del otro.

El deseo ético tiene dos fases:

El reconocimiento del otro —. Reconoce a los otros como semejantes. El deseo del individuo ético se encuentra dirigido a un individuo particular lo que le permite hacer la diferencia entre amor pasional y amor sublime. El reconocimiento del otro implica el reconocimiento de lo eterno.

El primer amor — Es aquel que permite conocer a través de la otra persona lo eterno. El punto más álgido del deseo ético es el pacto matrimonial. El matrimonio acoge lo pasional y lo erótico como parte del reconocimiento del otro. En el reconocimiento de lo eterno que hay en el otro surge la fe.

La espera de la fe tiene dos fases:

Desear la fe es tenerla — El deseo implica anhelo o espera. El deseo tiene intrínseco la espera de ser saciado por un solo objeto que no sea cambiante: la fe. A la fe le es intrínseco el desear de modo que deseando este objeto se obtiene. (Aquí se cierran los ciclos anteriores: la angustia y el deseo)

La angustia es la forma del deseo — El deseo y la angustia son semejantes, nacen al mismo tiempo como los mellizos, su nacimiento se da con la autoconsciencia. La diferencia es que al deseo le son inherentes la paciencia, la espera y la prudencia.

Este análisis llevó a descubrir que hay un patrón de la cualidad que se repite en la angustia (ansia), el deseo (como impulso o anhelo) y la fe (como anhelo de quietud) esto puede verse en los tres capítulos de esta investigación. Básicamente el deseo implica tener en

su dinámica dos fuerzas distintas y complementarias, por un lado la angustia y por otro la fe y aunque estas dos fuerzas sean distintas no implican contradicción a la hora de explicar la estructura del deseo. Desear es, ansiar y anhelar el reposo al mismo tiempo. Esta noción del deseo permitió responder a la pregunta constante de la investigación ¿qué es lo que hay en el fondo del alma humana? El anhelo continuo de quietud, esto se obtiene terrenalmente y con limitaciones a través del amor, la fe y la búsqueda constante del Bien. Con esto concluye nuestra investigación, la cual consistió en hacer un rastreo de la noción del deseo en tres de los primeros textos de Kierkegaard con el propósito de mostrar cómo esta noción se corresponde y articula en ellos.

Glosario

Danés-Español

Este breve glosario que aquí se añade es con el fin propedéutico de acercar al lector a la obra de Kierkegaard en su idioma original, además de que cumple con el rastreo y la identificación precisa de los conceptos más representativos del pensamiento kierkegaardiano y su equivalente en la traducción al español. Hay que tener presente que el danés del siglo XIX empleado por Kierkegaard ha sufrido algunas variaciones, de manera que algunos conceptos con el danés actual varían un poco. A continuación, se muestran algunos ejemplos de las variaciones:

[je → æ] Kjerlighed → Kærlighed

[aa → å] Aand → Ånd

Así para evitar las posibles confusiones he optado por poner entre paréntesis el concepto actual en danés en caso de que haya variaciones, ejemplo; Aand (ånd).

Sin más, espero pueda ser de provecho este glosario para tener un primer acercamiento al idioma y obra de Søren Kierkegaard.

Conceptos

Aand (ånd)- Espiritu

Aandeligt-Espiritualmente
determinado

**Ægteskabets æsthetiske
gyldighed**- Validez estética del
matrimonio

Ahnelser- presentimientos

Alle- Todas

amor Inmediatez sensual

Atraaen- Deseo

Attraaende- Atracción

Attraaer sandseligt- Deseo sensual

Berøre de hinanden- Se tocan se
miran mutuamente

Beslutningen- Decisión

Bestemme sig- Relacionarse

Bestemmelser- Determinación
Bevidsthed- Conciencia
Blot- Puro
Blot Redskab- Instrumento
Den ethisk bestemte kærlighed-
Amor determinado eticamente
Den sjælelige elskov- Amor del
alma
Det enkelte- Individualidad
Det evige selv- Lo eterno
Det momentane- Monetáneo
Det Poetiske- Lo poético
Det sandselig erotiske- Erótico
sensual
**Det Substantielle i Ægteskabet er
Elskoven**- El amor es la sustancia del
matrimonio
Elske- Amar (verbo)
Elskov- Amor (sentido erótico sensual)
Elskovsdrukken- Ebrio de amor
En lille evighed- Pequeña eternidad
Er til- Estar ahí
Erindres- Recordar
Erindring- Recuerdo/reminiscencia
Erkjendelsens Virks- Eficacia del
conocer
Erotiske- Erótico

Compagniskab- Compañía
Concentricitet- Concentridad
Dæmoniske- demoniaco
Diehotomiske- Dicotómico
Drømmende-Soñando
Duplicitet- Duplicidad
Een- Una
Egoisme- Egoismo
Eksistensen selv i spørgeren-
Existencia de quien pregunta
Eksistentsen- Existencia
Eksisterende menneske- Hombre
existente
Et væsentligt- Lo esencial
Evighedens Bestemmelse-
Determinación de la eternidad
Falske kærlighed- Falso amor
Forædlet- Ennoblecido
Forførelse- Seducción
Forhold/et- Relación
Forklarelse- Transfigurar
Forklaring- explicación
Forsættet og forpligtelsen-
intensión y obligación

Forskrivelse-Prescripción, ordenación

Først- Sólo

Første kærlighed- Primer amor

Friheden- Libertad

Gjenstand- Objeto

Gjentagelsen- Repetición

Gjorde den sædelig- Convertido en moral

Hæver- Asumir

Haever- Superar

Hans erotik forførelse- Su erótica seducción

Holder de ivende momenter ud fra hinanden- Capaz de separarlas unas de otras

I Virkelighedens liv- La vida de la realidad

Idealiteten- Idealidad

Indesluttede – Encerrarse, esimismarse

Indholdsløse – Sin contenido, vacío, vacío

Ingen bevidsthed er der har interesse af denne strid- Ninguna consciencia que estuviera interesada en la lucha

Interesseløs- Interés

Jeg udtrykker- Yo afirmo

Keedsommelige (Kedsommeligt) – Aburrimiento, tedio

Kjærlighedens egen dialektik- Dialéctica propia del amor

Kjerlighed- Amor (sublime y noble)

Kjølet (Kød)- Carne

Lade sig æsthetisk forklare- Permite esclarecer lo estético

Legemet- Cuerpo

Ligevægten mellem det æsthetiske og etiske personlighedens udarbejdelse- El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad

Maa hæve- tiene que suprimirse

Melancholi- Melancolía

Mellembestemmelsen- Determinación, interdeterminación

Modigheden af forholdet- Posibilidad de relación

Modsigelsen- Contradicción

Momentet- Momento

Mulighed- Posibilidad

Naive- Ingénuo

Nødvendigheden- Necesidad

Noget andet- Crear algo distinto

Noget saadant- Convertir en algo

Nuancerne Los detalles

Nydelse- Gozar	Sandselige- Lo sensual
Objektiv tænkning- pensamiento objetivo	Sandt/Sandhed- Verdadero
Øieblikkelige til fredsstillelse- satisfacción instantánea	Sic- Falsum
Øjeblik- Instante	Sjælelig- Anímicamente (mental/psíquico)
Ønske- Deseo	Søgende- Buscando
Ophæves- Suprimir	Som Kunst christendommen sætter idet den udelukker fra sig- Como el arte que el cristianismo establece excluyéndolo de sí
Ordet- Palabra	Somatiske – Somático
Overgangen- Paso/ Transición	Sovende- Durmiendo
Overvundet- superado	Synd- Pecado
Pligten- Deber	Syndens Trældom- esclavitud del pecado
Pludselige – Repentino	Tækens- Pensar
Pneumatiske – Pneumático	Thi kjærligheden selv er det Æsthetisk- Pues el amor mismo es lo estético
Psychiske - Psíquico	Tilværelse- vida/existencia
Realiteten- Realidad	Trehed/Tredie- Triada
Reflexionen- Reflexión	Tvivle- Dudar
Relativ modsætning til aanden- Relativamente contrario al espíritu	Ubestemmetheden- indeterminación
Romantiske kjærlighed- Amor romántico	Udøethed (Udsathed) – Inanición, debilidad, vulnerabilidad
Sædelighed- Moralidad	Udtrykker- formular
Salderindunder aand- Bajo el poder del espíritu	Umiddelbarheden – Inmediatez
Sammenstød- Choque	Umiddelbart- Inmediatamente
Samvittighed- Conciencia	
Sandselig elskov- Amor sensual	

Umusikalsk- Musical

Usandhed- No-verdad

Usandt- No verdadero

Uskyldighed- Inocencia

Vaagen (Vagt)- Vigilia

Vaagnet (Vågne)- Despertar

Væren- El ser

Vellyst- Deleite/placer

Vidende menneskelige aand-

Espíritu humano cognoscente

Bibliografía

Textos de Søren Kierkegaard

Kierkegaard S. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*

Ed. Trotta, Madrid, 2014.

Kierkegaard S. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Ed. Trotta,

Madrid, 2010.

Kierkegaard S. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Ed. Trotta, Madrid,

2016.

Kierkegaard S. *Las obras del amor*. Ed. Sígueme, Madrid, 2010.

Kierkegaard S. *O lo uno o lo otro, un fragmento de vida I*. Ed. Trotta, Madrid, 2006.

Kierkegaard S. *O lo uno o lo otro, un fragmento de vida II*. Ed. Trotta, Madrid, 2018.

Textos secundarios y referencias

Ake, Stacey Elizabeth, “As we Are so we Make”: Life as Composition in Søren

Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer *Kierkegaard Studies Yearbook* , Volume 1999.

Aranguren José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Ed. Revista de

Occidente, Madrid. 1963.

Arne Grøn, “Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety”, en *Kierkegaard studies*

yearbook, Walter de Gruyter, Printed in Germany, 2001.

Collins James, *El pensamiento de Kierkegaard*, Ed. FCE, México, 1958.

- Colomer, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, tomo III, Ed. Herder, 2016.
- Diccionario de conceptos teológicos*, Ed. Herder, España.
- Francesc Torralba, La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de Las Obras del amor (1847), publicado por la revista *Pensamiento*, Universidad de Comillas, España. 2016.
- Girard, René, *El chivo expiatorio*, Ed. Anagrama, 1986.
- Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2012.
- Lacan Jacques, *Seminario 10 (1962-1963)*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.
- Larrañeta Rafael, *La interioridad apasionado. Verdad y amor en el pensamiento de Kierkegaard*. Ed. San Sebastián, Salamanca, 1990.
- Manzano, Jorge, *Sobre el concepto de la angustia*, extraído del “Archivo Jorge Manzano”, en <http://www.sak.org.mx/coleccion-jorge-manzano/20-el-concepto-de-angustia>
- Michel Henry, *Encarnación*, Ed. Sígueme, Madrid. 2001.
- Munnich, Susana, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1986.
- Olivares B. Benjamín, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, D.F. 2015
- Pérez Borbujo, Fernando, (Editor) *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Ed. Herder, Barcelona, 2013.
- Platón, *Diálogos I, Protágoras*, Ed. Gredos, Madrid. 1985.
- Platón, *Diálogos V, Teeteto*, Ed. Gredos, Madrid, 1988

Rodríguez Pablo Uriel, La dificultad de ser amado, El reconocimiento del otro en Las obras del amor de Kierkegaard, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, Num. 24. 2012.

Rollán Rollán, María del Sagrario. “De la fe angustiada a las ansias de amor Soren Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en *Diálogo ecuménico*, Tomo 22, N°. 73, 1987, págs. 223-245.

Unamuno, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida*, Alianza editorial, Madrid, 2008.

Viñas, Ángel, *S. Kierkegaard: Una teoría del cielo*, Tesis presentada para obtener el grado de doctor, Repositorio de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, Febrero del 2017.

VV. AA. Kierkegaard vivo. Una reconsideración. Ed. Encuentro, Madrid, 2005.