

Auto-destrucción y auto-constitución en el pensamiento de Kierkegaard: un análisis de la primera parte de *La enfermedad mortal*

Self-destruction and Self-constitution in Kierkegaard's Thought: An Analysis of Part One of *The Sickness Unto Death*

Pablo Uriel Rodríguez 

bliarius@hotmail.com

Conicet – Universidad de Morón, Argentina



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2023/10/18– Aprobación: 2023/12/04

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v23n1-2024002>

Resumen: el punto de partida de este trabajo es que la idea de autoconservación es constitutiva para la comprensión y el desarrollo histórico de la subjetividad moderna. El análisis kierkegaardiano de la psicología del individuo moderno en *La enfermedad mortal* retoma y reelabora el tópico de la autoconservación. Anti-Climacus (el pseudónimo kierkegaardiano) sostiene que los seres humanos no están ocupados de un yo ya determinado y concluido; sino, más bien, con la constitución misma de ese yo. En su exposición, él considera que la potenciación de la auto-constitución puede conducir a la autodestrucción. Este artículo procura interpretar la desesperación como autodestrucción y ofrecer, desde dicha interpretación, una comprensión consistente de sus dos modalidades principales: no querer ser sí mismo y querer ser sí mismo. Por último, el artículo considera la posibilidad de superación de la desesperación y concluye reflexionando en torno al desarrollo moderno del concepto de autoconservación.

Palabras clave: Kierkegaard; auto-constitución; auto-destrucción; desesperación; libertad; yo.

Información sobre el autor: argentino. Doctor en filosofía por la Universidad de Morón.

Forma de referenciar (APA): Rodríguez, P. (2024). Auto-destrucción y auto-constitución en el pensamiento de Kierkegaard: un análisis de la primera parte de *La Enfermedad mortal*. *Revista Filosofía UIS*, 23(1), 26-53. <https://doi.org/10.18273/revfil.v23n1-2024002>

Abstract: the starting point of this paper is that the idea of self-preservation is constitutive for the understanding and historical development of modern subjectivity. Kierkegaard's analyses the psychology of the modern individual in his pseudonymous work *The Sickness unto Death* takes up and reworks the topic of self-preservation. Anti-Climacus (Kierkegaard's pseudonym) argues that human beings are not concerned with the maintenance of an already determined and concluded self, but rather with the actual constitution of this self. In his presentation, he considers that the empowerment of self-constitution could lead to self-destruction. This article attempts to interpret despair as self-destruction and, from this interpretation, to offer a consistent understanding of its two main modalities: not will to be oneself and will to be oneself. Finally, the article considers the possibility of overcoming despair and concludes by reflecting on the modern development of the concept of self-preservation.

Keywords: Kierkegaard; self-constitution; self-destruction; despair; freedom; self.

Una de las metáforas kierkegaardianas más conocidas y repetidas corre por cuenta de su pseudónimo Anti-Climacus, el autor de *La enfermedad mortal*. La imagen compara el *sistema de pensamiento* de un filósofo, que abarca la existencia entera y la totalidad de la historia de la humanidad, con una fastuosa mansión. Con sus presuntas respuestas para todos los enigmas y problemas de la vida, dicha construcción teórica sería algo así como la morada en la que el individuo busca el refugio y la comodidad del hogar. Pero ¿posee coherencia interna este sistema? Probablemente sí, pues de seguro su edificación tuvo en consideración las reglas de la lógica. ¿Es verdadero? El pseudónimo lo somete a una singular e ingeniosa prueba. Consideremos la vida personal del responsable de este sistema y preguntemos:

¿Dónde habita? ¡Asombroso! ¡Lamentable y ridículo hasta más no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente, como cabría esperar, en ese espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio (SKS 11, 159; Kierkegaard 2009a, p. 66)¹.

La interpretación más inmediata del fragmento carga las tintas sobre la hipocresía en la que incurren los autores de sistemas. Anti-Climacus se quejaría de aquellos pensadores cuyas existencias no están a la altura de las exigencias trazadas

¹La sigla SKS refiere a la última edición de las obras completas del danés: *Søren Kierkegaard Skrifter*. Indicamos en números arábigos tanto el volumen como la paginación. La sigla Pap. hace referencia a la tercera edición de los *Søren Kierkegaards Papirer*. En este caso, los números romanos indican el tomo, la letra A, B o C a la clasificación del material y el número arábigo a la entrada. Completamos las referencias con la paginación correspondiente de las traducciones al castellano en el caso de haberlas.

por sus *proprios* pensamientos. Sin embargo, cabe una lectura diferente. De acuerdo con un posible enfoque alternativo, la dificultad radicaría en el sistema mismo: los grandes edificios teóricos serían incapaces de albergar la existencia. No otra cosa había dicho Johannes Climacus, el pseudónimo del que se vale el danés en el *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*. Para culminar la construcción de un sistema de la existencia, razona Climacus, es necesario contemplar la existencia como un todo cerrado y concluido, pero esto únicamente es posible situándose en un punto externo a ella (SKS 7, 114 – 115; Kierkegaard 2009b, pp. 119-120). Supongamos que un pensador hace abstracción de su existencia y construye, de principio a fin, un sistema. ¿Podría un individuo existente introducirse en el sistema y habitarlo cuando dicho sistema ha sido construido y completado *al margen* de la existencia?

Que no sea humanamente posible edificar un sistema de la existencia no significa que la existencia no pueda ser pensada. Lo que se rechaza, más bien, es la sobre-conceptualización de la existencia. Lo que se objeta, entonces, es el desarrollo de categorías e ideas que se desconectan enteramente del sustrato del cual surgen y terminan imponiéndose sobre la realidad que deberían reflejar. Frente a esta alternativa, ¿acaso libros como *La enfermedad mortal*, *El concepto de la angustia* o el *Postscriptum* no son un intento por pensar la existencia? Ciertamente, lo son, pero en un sentido particular y bien definido. En estos textos, la cuestión fundamental radica en *pensar éticamente* la existencia. ¿Qué quiere decir esto? *Pensar éticamente* significa reflexionar sobre la existencia respetando, en todo momento, dos exigencias fundamentales. Primera exigencia: el *pensamiento ético* de la existencia no reniega de las categorías conceptuales, de hecho, como observa el pseudónimo Vigilius Haufniensis, no es posible prescindir de ellas para una adecuada *observación* de los fenómenos (SKS 4, 428; Kierkegaard 2016, p. 235). ¿Qué implica esto último? Que los conceptos, en primer lugar, deben permitir una *descripción de la vivencia en primera persona*. Antes que hablar de o sobre la experiencia, los conceptos han de dejar hablar a la experiencia. Segunda exigencia: se trata de teorizar en vistas a la transformación de la realidad y, por ello, tras la descripción, es preciso avanzar hacia la *explicación* de la vivencia. Lo deja en claro el mismo Anti-Climacus en el prólogo de su libro cuando señala que su discurso ha de asemejarse al diagnóstico y las recomendaciones que un médico pronuncia en la cabecera de la cama de su paciente (SKS 11, 117; Kierkegaard 2009a, p. 25). La tensión entre las funciones descriptiva y explicativa de los conceptos kierkegaardianos definen la posibilidad de una comprensión filosófica de la obra del danés. ¿El retrato que Kierkegaard hace de la realidad conduce al esclarecimiento que de ella nos ofrece o, más bien, la explicación define de antemano la descripción propuesta? Expresado de otro modo: ¿la intención soteriológica cristiana *interfiere* en su análisis filosófico de la vivencia

humana? ¿Las categorías con las que Kierkegaard narra los fenómenos existenciales están a tal punto sobrecargadas de decisiones teológicas que se tornan filosóficamente inútiles?

Tal vez el mayor aporte kierkegardiano para la reflexión filosófica se encuentra en sus obras psicológicas que se ocupan de la angustia y la desesperación. La escritura pseudónima, en ambos casos, brinda un tratamiento de la libertad humana atento al modo en que ella es experimentada por un sujeto inmerso en el devenir de la existencia. Sin embargo, la recepción filosófica de estos libros es dispar. Como supo señalar Michael Theunissen (2005), algunos pensadores posteriores a Kierkegaard (por ejemplo: Heidegger y Sartre) se han servido abiertamente de la investigación en torno a la angustia y han ocultado la influencia del estudio sobre la desesperación (p. 26). Aquí no hay misterio alguno. Mientras que el autor de *El concepto de la angustia* considera que su estudio asume una perspectiva previa al dogma religioso; el autor de *La enfermedad mortal* reconoce, desde el prólogo del libro, la orientación cristiana (pastoral) de su discurso.

El presente artículo procura realizar un análisis del *tratado de la desesperación*² dentro de los límites del campo filosófico. Pero ¿en qué medida es esto posible a pesar de la advertencia de Anti-Climacus con relación a su enfoque? Habría que decir que este trabajo no tiene como objeto a *La enfermedad mortal*, sino al «tratado de la desesperación» pues su análisis se concentra en la Primera Parte del libro titulada “La enfermedad mortal es la desesperación” y no en la totalidad de la obra³. Por tanto, el material de trabajo del presente estudio es la descripción pseudónima del yo que aún opera bajo la tutela de *categorías humanas* (SKS 11, 193; Kierkegaard, 2009a, p. 106). Asumiendo la estrategia explicitada por el mismo Kierkegaard en *El punto de vista de mi actividad como escritor*, Anti-Climacus desarrolla su exposición en esta sección de su libro desde la comprensión del individuo existente en la existencia, y a partir del conflictivo despliegue de dicha comprensión busca conducir a su lector *hacia* su concepción cristiana de la vida.

La tesis que conduce la presente investigación, y que deberá encontrar su justificación a lo largo del texto, es la siguiente: la categoría existencial de «desesperación» alude a una ocupación de sí (un amor de sí) destructiva⁴. Al respecto

² La primera traducción al castellano de la obra de Kierkegaard se realizó a partir de la versión francesa y conservó el título elegido por el traductor al francés *Traité du despoir*.

³ El libro de Anti-Climacus se completa con una Segunda Parte titulada “La desesperación es el pecado”.

⁴ Actualmente en desuso, “*selvsyge*” literalmente significa “yo enfermo” (“*selv*” yo y “*syg*” enfermo). Este es uno de los términos empleados en *Las obras del amor* de 1847 para hacer referencia a una actitud egoísta. Un «yo enfermo» es aquel que se ama a sí mismo incorrectamente, esto es, un yo que se relaciona de forma negativa e impropia consigo mismo. Ahora bien, esa es justamente la condición espiritual del individuo que padece la «enfermedad del yo» (*Sygdømt*

vale hacer la siguiente aclaración. Uno de los términos empleados por Kierkegaard en *Las obras del amor* para hacer referencia a una actitud egoísta es “*selvsyge*”. Actualmente, en desuso, esta palabra significa literalmente “yo enfermo” (“*selv*” yo y “*syg*” enfermo). Un «yo enfermo» es aquel que se ama a sí mismo incorrectamente, esto es, un yo que se relaciona de forma negativa e impropia consigo mismo. Ahora bien, esa es justamente la condición espiritual del individuo que padece la «enfermedad del yo» (*Sygdøm i Selvet*), es decir, la situación del existente desesperado. Por tanto, puede afirmarse que, con su análisis de la *desesperación*, Kierkegaard ofrece una descripción de la esencia y la manifestación del amor de sí negativo. Con la publicación de *La enfermedad mortal*, entonces, el danés se transforma en uno de los primeros pensadores occidentales en formular una nueva imagen del individuo humano en la que la noción de autoagresión es elevada al rango de fenómeno antropológico básico (Theunissen, 2005, pp. 23-24). Esta concepción del ser humano parece colisionar con la metafísica de la Modernidad, que concibe la autoconservación como el principio explicativo último de la conducta humana en todas sus dimensiones. ¿Cómo hay que entender la relación entre la desesperación y la autoconservación? ¿Son absolutamente incompatibles?

El presente trabajo se estructura en tres secciones. El hilo conductor del primer apartado es la tesis que sostiene una orientación profunda del yo hacia la libertad. Esta tesis es el resultado de una investigación que precede a este artículo en la que se arribó a la siguiente conclusión: el yo del cual habla Anti-Climacus coincide con la actividad libre de llegar a ser sí mismo y la «posición del yo por un otro» equivale a la puesta en movimiento de la actividad que el yo es. Esta identidad entre el yo y su impulso a la libertad servirá como clave para la comprensión de la descripción general de la desesperación como enfermedad hasta la muerte, es decir, como impulso a la autodestrucción. El segundo apartado ofrece una lectura de las diversas variantes de la conciencia desesperada como manifestaciones de la agresión que el yo dirige contra sí mismo. A su vez, esta segunda sección procura analizar, por un lado, el movimiento por el cual el individuo existente *supera* la desesperación y, por el otro, la comprensión del yo y de la relación de este con su fundamento implícita en aquel movimiento de superación. En lo que respecta a esto último, se pone especial énfasis en la noción de «transparencia». El estudio finaliza con una conclusión en la que se reconstruye el despliegue y las metamorfosis del concepto de autoconservación en la Modernidad y se plantea un correctivo kierkegaardiano a las derivas negativas de dicho concepto.

i Selvet), es decir, la situación del existente desesperado. Puede afirmarse, por tanto, que con su análisis de la *desesperación* Kierkegaard ofrece una descripción de la esencia y la manifestación del amor de sí negativo.

1. El (imposible) impulso a la auto-destrucción en *La enfermedad mortal*

¿Cuál es el objeto de esa actividad libre que cada ser humano es y ha de llegar a ser?, o para formularlo de otro modo, ¿a qué se invita al yo? La respuesta que ofrece Anti-Climacus en su *Ejercitación del cristianismo* se determina por su perspectiva cristiana y consiste en una interpretación de las palabras de Jesucristo: “Atraeré a todos a mí” (Jn 12, 32). La exégesis del pseudónimo comienza cuestionando qué sentido tiene la palabra “atracción” en este fragmento del cuarto evangelio. Ante todo, hay que dejar claro que no se trata de un fenómeno físico. “Atracción” no significa un movimiento mecánico, como el del hierro que se acerca obligado al imán por la fuerza magnética. En la cita neotestamentaria el término “atracción” viene definido por el carácter propio de aquello que es atraído. Si lo atraído es un yo, la atracción no puede ni debe ser concebida como un desplazamiento involuntario. El movimiento no ha de resultarle al yo que lo ejecuta una actividad extraña o ajena, es decir, algo que se le impone y lo doblega: “Por lo tanto, atraer en verdad tiene aquí un doble significado: primero, hacer que el yo que ha de ser traído sea sí mismo, y esto supuesto atraerlo hacia sí” (SKS 12, 163; Kierkegaard, 1961, p. 224). Ahora bien, ¿qué implica que el individuo sea sí mismo? Responde Anti-Climacus: *que sea libre*.

Un par de años antes, en *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus ya había equiparado al yo con la libertad (SKS 11, 145; Kierkegaard, 2009a, p. 50). Esta identificación permite concluir que la psicología cristiana del pseudónimo admite la presencia en el individuo humano de una tendencia básica hacia la libertad, pues *todo ser humano está originariamente dispuesto para devenir sí mismo* (SKS 11, 149; Kierkegaard, 2009a, p. 55). Anti-Climacus concuerda en este punto con el autor pseudónimo Vigilius Haufniensis, quien en el anteúltimo capítulo de *El concepto de la angustia* (1844) y a partir de un análisis del fenómeno de la «angustia ante el bien», argumenta a favor de la existencia de una determinación humana originaria hacia el bien y la libertad (SKS 4, 424; Kierkegaard, 2016, p. 231). También se acerca al ético B o juez Guillermo, el autor responsable del segundo volumen de *O lo uno o lo otro* (1843). Este pseudónimo, en la segunda de las cartas dirigidas a su joven amigo esteta, habla de un interés esencial del individuo en la elección y formación de su personalidad (SKS 3, 161; Kierkegaard, 2007, p. 155). Es importante precisar con exactitud qué es lo que estarían postulando los diversos autores ficticios. Los diferentes pseudónimos no establecen que el hombre sea eminentemente libre (un ser que ya es sí mismo) en virtud de su propio ser. Más bien, afirman que el ser humano está *conformado para llegar a ser verdaderamente libre*, que cuenta con la posibilidad de ser libre (llegar a ser un sí mismo). Lo que es originario, por tanto, no es una plenitud existencial, un estado de consumación y perfección; sino una

tendencia a la realización existencial, un impulso a la consumación. Esta consumación, por otra parte, no ha de ser pensada como una cúspide común y general (algo así como una esencia humana universal). Se trata, en cambio, de una orientación que apunta a una meta de carácter eminentemente singular y personal. Es lícito decir algo más. Aquello que expresan en sus escritos Anti-Climacus, Hafniensis y el ético B es una afirmación ontológica sobre la estructura misma del ser humano. No se están refiriendo a una propiedad (cualidad o defecto) que un individuo pueda tener o no. La orientación aludida no es algo que se agregue a una estructura que la anteceda. El impulso de libertad (la determinación hacia la constitución del sí mismo) no se distingue de la existencia misma del yo. De hecho, la existencia del yo es dicha tendencia puesta en acto. El yo no es nada al margen de su movimiento de autoformación:

Un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *kata dýnamis* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse. Por lo tanto, el yo no es sí mismo mientras no se haga sí mismo y el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación (SKS 11, 146; Kierkegaard 2009a, p. 51).

Este pasaje contribuye a aclarar de qué manera el discurso de Anti-Climacus anuda y piensa conjuntamente las nociones de autoconservación y auto-constitución. Ahora bien, un pensamiento filosófico que concibe la categoría de autopreservación como impulso metafísico fundamental debería concluir que la muerte es el mayor de los males y el peor de los enemigos del ser humano. Citando un ejemplo ilustre, Thomas Hobbes estima que el rechazo a la muerte determina y organiza la conducta de los hombres en mayor medida de lo que lo hace el anhelo de vida. Mientras que la muerte es evitada de manera directa, la vida es deseada de forma indirecta, puesto que el temor ante lo que la muerte traería consigo es lo que induce al individuo a querer aferrarse a su existencia (Hobbes, 1969, p. 71). La posición del filósofo de Malmesbury se sigue coherentemente de la adopción del principio de autoconservación como axioma metafísico. Hobbes desestima radicalmente la concepción aristotélica de la felicidad como *bien último*. Ningún objeto ni actividad es capaz de colmar y realizar completamente al ser humano y, por ende, la vida del hombre transcurre de deseo en deseo. El *máximo* —pero no *supremo*— anhelo del individuo no es otro más que el de perpetuarse en este movimiento (Hobbes, 1969, p. 30). Aunque en su existencia terrena el individuo sea capaz de alcanzar algo así como un *summum bonum*; en cambio, sí es asediado por un *summum malum*: la muerte violenta como límite absoluto del deseo y negación de *todo* bien posible.

Uno de los más célebres capítulos de *La enfermedad mortal* (capítulo III del Libro I de la Primera Parte) contempla la muerte desde una perspectiva absolutamente diferente. El análisis del espíritu desesperado revela que la muerte ya no es el adversario más terrorífico. La muerte deja de ser el peor y más dañino de los males que el hombre ha de soportar y se transforma en su *última esperanza* y en el más añorado de los bienes. “Cuando la muerte es el mayor de todos los peligros, se tienen esperanzas de vida; pero cuando se llega a conocer un peligro todavía más espantoso que la muerte, entonces tiene uno esperanzas de morirse” (SKS 11, 133; Kierkegaard, 2009a, p. 38). Peor que la muerte es el querer morir y no poder hacerlo; anhelar fervientemente el cese de la existencia y, no obstante, tener que soportar su continuidad. Tal y como lo han advertido algunos intérpretes, aquí es retomado el enfoque trazado por el pseudónimo A en el ensayo “El más desdichado” del primer volumen de *O lo uno o lo otro* (Connell, 2011, p. 23; Podmore, 2011, pp. 48 – 49). En palabras del joven esteta, la muerte es el anhelo que comparten secretamente todos los seres humanos: el más dichoso de los individuos es aquel que no ha nacido y el más desgraciado es aquel a quien se le impide morir. La más terrible de las desgracias es el verse privado del reposo definitivo (SKS 2, 214; Kierkegaard, 2006, pp. 232 – 233). Por tanto, la muerte adquiere el rango de *experiencia liberadora*. No lo es por ser la conclusión de una etapa de la existencia ya transitada y el ingreso hacia una fase inédita. No es liberadora porque en ella anide la promesa de una nueva vida, sino porque es concebida como lo que trae consigo el cese definitivo y absoluto de la vida, porque es el final irrevocable de *toda* existencia. Ese es, precisamente, el desvelador afán del esteticismo consumado de los “Diapsálmata” del pseudónimo A. La concepción de la vida representada en dicho escrito estético pone de manifiesto el punto exacto en el cual el proyecto existencial hobbesiano -el incremento incesante del deseo y su satisfacción- colapsa. El derrumbe de este programa de vida desemboca en un estado de ánimo apesadumbrado que *coquetea* con la muerte. El autor de los “Diapsálmata” admite que todo deseo y placer le resultan espantosos e insoportables (SKS 2, 33; Kierkegaard, 2006, p. 39). Los estribillos del joven A dejan en evidencia el cansancio de una voluntad incapaz de encontrar sentido alguno en la realidad. El esteta A comparte su indiferencia con sus lectores: “No me apetece nada de nada” (SKS 2, 28; Kierkegaard, 2006, p. 46). Unas líneas más adelante dejan constancia de su rutina diaria: “La mitad del tiempo duermo, la otra mitad sueño; cuando duermo nunca sueño, sería una lástima, pues dormir es la mayor de las genialidades” (SKS 2, 37; Kierkegaard, 2006, p. 53). Con el reconocimiento del valor supremo del dormir profundo, el más sofisticado y sutil de los estetas confiesa la más íntima aspiración del espíritu desesperado: *el apagón absoluto de la vida consciente, el vacío en el cual toda pena y alegría se silencian y oscurecen*. En palabras de Anti-Climacus, se trata de una vida en la cual el individuo se ve obligado a *experimentar* el mismo morir.

Pero el autor de *La enfermedad mortal* es consciente de que la situación es más terrible de lo que el esteta cree y se imagina. Pues este vivir el morir, que hace añorar la muerte, es interminable: el yo que quiere encontrar refugio en la muerte *no puede* morir (SKS 11, 134; Kierkegaard, 2009a, p. 39). ¿Qué significado tiene esta imposibilidad?

El autor de *La enfermedad mortal* emplea la palabra “desesperación” (*Fortvilelse*) para designar esta «voluntad de muerte». “La desesperación es precisamente una autodestrucción (*Selvfortærelse* = literalmente “autodevorarse”); pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere” (SKS 11, 134; Kierkegaard, 2009a, p. 39)⁵. El término “desesperación” alude a un fenómeno objetivo: una auto-aniquilación fallida. A su vez, también sirve para nombrar el *pathos* subjetivo de quien padece dicho fenómeno. La desesperación, entonces, es caracterizada como una *enfermedad hasta la muerte* (*Sygdommen til Døden*), una fiebre que agrede el órgano más noble del ser humano, una patología que ataca al yo. Pero este ataque, ya se ha dicho, es un esfuerzo estéril e inútil. El yo no puede arder hasta consumirse bajo el febril fuego de la desesperación. ¿Por qué? Aquello que en el hombre es eterno (su yo) no puede ser destruido a diferencia de lo que ocurre con su cuerpo. La identificación pseudónima del yo con el espíritu en el comienzo del libro hace posible, desde luego, una interpretación teológico-dogmática tradicional de estas ideas. Por definición, un alma inmortal continúa su existencia tras el fin de sus días mundanos. Cabe mostrar, sin embargo, que el discurso psicológico del pseudónimo resiste una interpretación filosófica complementaria del carácter eterno del yo.

El final del capítulo titulado “Posibilidad y realidad de la Desesperación” sugiere que el testimonio del carácter eterno del yo radica en el hecho de que el individuo no puede deshacerse de su relación consigo mismo. Como el mismo pseudónimo establece, esto último es idéntico a afirmar que el yo no puede apartarse de sí mismo (SKS 11, 133; Kierkegaard, 2009a, p. 37). Por tanto, afirmar la eternidad del yo equivale a sostener que el vínculo de adherencia que une al individuo a sí mismo es indisoluble. El yo es eterno, puesto que a lo largo de la totalidad íntegra de su existencia siempre carga con su propio ser así y no de otra forma, él ha de estar siempre consigo mismo. Se puede hablar de una eternidad del yo en la medida en que este es absolutamente *inmanente a sí mismo* y no existe un momento temporal en el que pueda ser distinto a aquel que él es⁶. La perspectiva

⁵ De acuerdo con Marius Mjaaland (2011), *Anti-Climacus* ha introducido el suicidio en su definición esencial de la desesperación. El desesperado es suicida porque: i) busca liberarse de sí mismo y ii) excluye toda autoridad externa a sí mismo (p. 84).

⁶ En modo alguno esto significa que el yo no pueda estar sujeto a cambios que lo alteren profundamente hasta desdibujar por completo su identidad. No obstante, estas transformaciones son siempre modificaciones que le acontecen, en cada caso, a él.

psicológica que conduce el análisis desplegado en *La enfermedad mortal* advierte que lo que a la conciencia desdichada se le ha vuelto *insoportable* no es tanto su vida (como afirmaba el joven esteta A), sino, más bien, ese yo que es y *tiene que ser*. A su vez, Anti-Climacus realiza dos puntualizaciones en torno a la desesperación con el propósito de disipar cualquier comprensión estetizante de dicho fenómeno. La primera consideración apunta a determinar qué rol hay que adjudicar al yo en lo que atañe a su desesperación. Lo más común es que el individuo hable de su desesperación, de su sufrimiento existencial, como un infortunio que le toca en suerte -v. gr. al joven esteta A la vida *se le ha vuelto intolerable*. Pero quien habla así se engaña a sí mismo, pues el advenimiento de la desesperación a la vida de un yo jamás es un acontecimiento azaroso, no es un suceso ajeno a lo que el yo haga: el origen de la enfermedad hasta la muerte está en el vínculo (fallido) del yo consigo mismo.

La aparición de la enfermedad es responsabilidad del yo, su permanencia en ella es signo de que el yo *la sigue contrayendo* (SKS 11, 132; Kierkegaard, 2009a, pp. 36 – 37) y su agravamiento es indicio de que en un sentido profundo el yo se resiste a su cura. La segunda puntualización quiere echar luz sobre lo que verdaderamente significa que el yo *contraiga* la enfermedad hasta la muerte. Anti-Climacus, en el Libro II de la Primera Parte de su obra, aclara que la salud del yo *qua* yo no es un estado inmediato, sino el resultado de un movimiento dialéctico existencial (SKS 11, 141; Kierkegaard, 2009a, p. 46). Esta concepción de la salud espiritual es absolutamente coherente con el hecho de que el yo no ha sido puesto en la tarea de existir con una identidad fija y definitiva, sino como el impulso a su auto-realización. Al mismo tiempo, dicha noción de salud le permite concluir el carácter universal de la enfermedad denominada desesperación. Todo individuo se encuentra en una y solo una de dos situaciones posibles: o bien aún no alcanzó la salud de su yo o bien ya la alcanzó. No obstante, si logró curarse, esto es, si accedió a la salud de su yo, lo hizo a partir de la enfermedad, es decir, desde un estado en el cual carecía de salud. En otras palabras: el individuo o bien es un desesperado o bien ya no lo es, pero necesariamente tras haberlo sido. Sostener la universalidad de la desesperación equivale a reconocer el carácter igualmente universal de la «voluntad de muerte» (Mjaaland, 2011, p. 85)⁷. Este impulso a la auto-destrucción está presente en todo ser humano, aunque la mayoría de sus diversas expresiones adopten figuras imperceptibles para la observación desprovista de las categorías y el entrenamiento psicológicos pertinentes. La «voluntad de muerte» es capaz de disimularse tras la máscara de la más inocente y despreocupada alegría (SKS 11, 141; Kierkegaard, 2009a, pp. 46-47), esconderse en la más rutinaria y cotidiana de las

⁷ La correspondencia entre la desesperación y el suicidio también ha sido señalada por Martínez Gómez (2019).

existencias, materializarse concretamente como suicidio (SKS 11, 163-164; Kierkegaard, 2009a, p. 71) o manifestarse a través de una conducta deliberadamente auto-flagelante (SKS 11, 185 – 186; Kierkegaard, 2009a, p. 97).

La secuencia de modalidades de la «voluntad de muerte» que cierra el párrafo anterior no ha sido casual: el orden de la presentación responde a una potenciación. Por extraño y contraintuitivo que parezca, Anti-Climacus concibe que la máxima expresión de la «voluntad de muerte» no es el suicidio. Pero ahora es necesario enfrentarse a una posible objeción. ¿No supone este peculiar entendimiento de la eternidad del yo una rehabilitación de la «fuerza liberadora» del suicidio? Si la eternidad significa tener que relacionarse el yo consigo mismo *en todo momento* de su existencia, ¿acaso el suicidio no aniquila esta pesada relación al impedir *todo momento* siguiente? Para contrarrestar esta objeción, se propone la siguiente hipótesis: la psicología kierkegaardiana proporciona una refutación del deseo suicida que es independiente del dogma teológico de la inmortalidad personal. *La crítica del anhelo suicida es un caso particular de la crítica general a la concepción estética de la vida*. Es decir, el suicida conduce hasta su desenlace lógico el imperativo estético.

Si el objetivo de la vida es gozar de ella, cuando ya no es posible disfrutar de la existencia, no tiene sentido seguir viviendo. Por esta razón, la aspiración del suicida es, en verdad, una mejor existencia. Y aquí es indistinto de qué modo se entienda este “mejor”, pues al fin de cuentas dicho “mejor” se sigue definiendo en función de categorías estéticas. Tómese el caso de aquel que busca en el suicidio el bálsamo que traería el cese *de toda experiencia*, es decir, de aquel que calcula que «no sentir nada en lo absoluto» es lo más placentero. Ese individuo es descrito por Søren Kierkegaard en el último de los *Tres discursos ocasionales* de 1845 como un existente que se escapa de sí mismo y busca: “un escondite en el que la conciencia no lo descubra; ... la posición de reposo, ... un adormecerse que no falla” (SKS 5, 451; Kierkegaard, 2010, pp. 449-450). Frente a esta búsqueda, la pregunta a la cual invita el autor del discurso titulado “Junto a una tumba” es la siguiente: ¿el cese de toda experiencia y de todo sentir no haría también imposible el sosiego anhelado? Si, como dice un razonamiento clásico, cuando llega la muerte, el yo ya no está allí, la conclusión que extrae Kierkegaard es que el yo “no encuentra... ningún gozo en que todo haya terminado”. Pero, entonces “¿por qué lo deseaba tanto?” (SKS 5, 452; Kierkegaard, 2010, p. 451). Porque el deseo de muerte del suicida se figuraba que el yo de algún modo *estaría ahí* para ser un espectador de su ausencia, para gozar de esa nada en la que se sumerge y disuelve, para disfrutar del no verse conmovido y descentrado por ninguna tristeza o alegría. Bajo el juicio de la ontología del yo desarrollada por Anti-Climacus, la voluntad suicida es contradictoria. Por más débil que sea el *estar ahí* del yo, su mera presencia proyecta la sombra que teñía la

existencia y la hacía insoportable. El suicida quiere *experimentar* la muerte sin enfrentarse a sus verdaderas consecuencias. Por ende, el suicida *quiere ser un yo que no es un yo*. De este modo y en consonancia con lo expresado por el autor de *La enfermedad mortal*, la valoración positiva del suicidio es posible a condición de que esté ausente una comprensión auténtica de la dimensión espiritual del ser humano (SKS 11, 161; Kierkegaard 2009a, pp. 68 – 69).

2. El padecimiento por ser sí mismo y su superación

El denominador común de todas las diversas manifestaciones de la «voluntad de muerte» lo constituye el blanco de su ataque: el yo. Pero ¿por qué el yo se ha vuelto tan insoportable para sí mismo al punto de querer deshacerse de sí? Para responder a esta pregunta resulta sumamente instructivo uno de los ejemplos más citados del texto de *Anti-Climacus*, a saber, el caso del individuo que padece por no haber logrado su propósito de convertirse en César. Este ejemplo sirve para explicar que quien aparenta desesperar por algo en realidad desespera por sí mismo. El individuo existente que se plantea la alternativa «César o nada» y luego fracasa en su empeño, se muestra acongojado ante sí mismo y ante los demás por no haber alcanzado lo que quería. Sin embargo, “no desespera propiamente sobre el particular de no haber llegado a ser César, sino del propio yo que no lo ha llegado a ser” (SKS 11, 134 – 135; Kierkegaard, 2009a, p. 40). No soporta ser quien es: alguien con determinadas capacidades y talentos que, en virtud de su concreción, no ha tenido éxito en su proyecto de alcanzar una identidad específica. No tolera ser ese individuo que, debido a su fracaso, ha mostrado carecer de todo valor y significado.

Es sencillo dar la razón a *Anti-Climacus* cuando señala que una personalidad de este estilo se encuentra capturada por la voluntad de deshacerse de sí misma y que sufre, justamente, por no poder librarse de sí misma. Con todo, el pseudónimo agrega algo más: aunque hubiese sido exitoso en su cometido, incluso si hubiera logrado convertirse en César, ese individuo permanecería esclavo de la misma voluntad. Si bien es necesario admitir que, de haberse convertido en César, el individuo habría escapado de sí mismo para transformarse en alguien distinto; lo cierto es que esto sería verdadero en un sentido superficial. Sería correcto únicamente a condición de que se entienda al yo como algo completamente idéntico a la serie de características que determinan a un ser humano particular y le asignan un rol específico y concreto en el mundo o, para usar la lograda metáfora de *Anti-Climacus*, sería correcto a condición de *confundir a una persona con las ropas que la visten* (SKS 11, 168 – 169; Kierkegaard 2009a, p. 77). En realidad, el yo es aquella libertad que debe *asumir* esas notas concretas, con todas sus beneficios, perjuicios y dificultades, como propias. El lema «César o nada» refleja el desconocimiento de

que el verdadero y más profundo significado del yo *no* se agota en las características y determinaciones particulares y, en este sentido, es la manifestación de una voluntad de negación y rechazo del yo en su sentido más eminente: un *no querer ser un yo*⁸.

Haber precisado cuál es el yo rechazado pone esta lectura a resguardo de una posible objeción, pues permite comprender en qué sentido la «voluntad suicida» está presente en la desesperación de quien *quiere ser sí mismo*. ¿Qué es lo que desea quien desespera queriendo ser sí mismo? Anti-Climacus distingue dos modalidades de la voluntad obstinada: una *activa* y otra *pasiva*. ¿A qué yo se llama un *obstinado activo*? Se trata de aquel yo que quiere crear con sus fuerzas y según su arbitrio las determinaciones concretas de su propio ser; el existente que quiere elegir, de un modo absolutamente incondicionado, lo que ha de asumir. Este individuo desestima que: “su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz” (SKS 11, 182; Kierkegaard, 2009a, p. 93). Claramente, en este *desesperado querer ser sí mismo* yace latente un *desesperado no querer ser sí mismo*, pues, como señala Anti-Climacus, “la suprema obstinación de una desesperación nunca deja de venir acompañada de cierta debilidad” (SKS 11, 165; Kierkegaard, 2009a, 72). Podría decirse, incluso, que la voluntad de deshacerse de sí mismo del *obstinado activo* es doble: en un sentido superficial, es evidente que el individuo no quiere ser esa realidad particular y concreta que le ha tocado ser, sino que quiere estar constituido de otra forma; pero, en un sentido más profundo, tampoco quiere ser esa libertad singular que ha de asumir aquella realidad, sino que quiere ser una libertad absolutamente creadora. Pero el que quiere ser un poder productor incondicionado, en definitiva, tiene la *voluntad de ser algo que no es*, es decir, no quiere ser sí mismo (SKS 11, 136; Kierkegaard, 2009a, p. 41)⁹.

¿Qué ocurre con el *obstinado pasivo*? Se habla, en este caso, de esa clase de personalidad que surge cuando el proyecto auto-creador de la *obstinación activa* choca contra una dificultad insalvable. Por decirlo de algún modo, este tipo de individuo desesperado *retorna* a la tarea encomendada a todo yo: *asumir* el ser que le ha sido dado. Que el *obstinado pasivo* rechaza ese ser concreto que le ha tocado ser se sigue del hecho mismo de que debe asumirlo tras haber procurado recrearlo

⁸ “De esta manera, el proyecto mismo de querer ser César (so pena de no ser nada), incluso antes de no ser capaz de realizarlo, es una forma de no querer ser el propio yo. Es una forma de intentar deshacerse de ese yo, de tratar de salirse del proyecto de la verdadera singularidad” (Hannay, 1994, pp. 10 – 11).

⁹ Esto mismo es señalado con claridad por Theunissen (2005, pp. 10-11). La descripción del *obstinado activo* pone de manifiesto la dialéctica de la desesperación: se trata de un movimiento que queriendo evadirse de lo negativo se hunde en una negatividad mayor; la desesperación es algo así como el intento radical de eludir una trampa acudiendo a los mismos medios que emplea dicha trampa.

-ciertamente sin éxito. Sabe, no obstante, que no tiene otra alternativa más que asumir ese yo que él es, ya que es consciente de que no posee el poder suficiente para producirse desde cero a su antojo. La solución que encuentra es *aceptar* deliberada y voluntariamente la concreción de su ser como una fatalidad inmodificable. El *obstinado pasivo* quiere permanecer en un estado de inacabamiento, de honda insatisfacción de sí. Se opone con plena conciencia a toda acción configuradora de su personalidad y, por ende, rechaza lo que todo yo esencialmente es: un impulso auto-constitutivo. Con todo lo dicho, puede entenderse por qué motivo el suicidio no sería la máxima expresión de la voluntad de muerte dentro del esquema de pensamiento de Anti-Climacus. Mientras que el suicida convencional anhela *no ser*, quien alcanza el grado máximo de la desesperación busca *petrificar su ser en el no ser* (Collado, 1962, p. 150).

La figura del *obstinado pasivo* trae a la luz el significado pleno de la desesperación como un «vivir la muerte». La pista para clarificar esta noción se encuentra en el segundo volumen de *Las obras del amor*, cuando Kierkegaard describe al difunto como una entidad *concluida* y *decidida*, como quien posee la *fuerza de la inmutabilidad* (SKS 9, 350; Kierkegaard, 1965b, p. 240). Que algo acabe y se defina no implica, por supuesto, que con ello haya alcanzado su consumación. La muerte bien puede interrumpir el flujo vital y fosilizar la existencia en un estado de no plenitud. El cese de la existencia implica la clausura de todo movimiento o, para decirlo con otras palabras, la muerte es el final de la actividad auto-constitutiva del yo. De esta manera, es posible oír en el concepto psicológico de desesperación de Anti-Climacus, caracterizado como un «vivir la muerte», el eco de la noción teológica medieval de *desperatio*¹⁰. En su investigación en torno a las virtudes teologales, Tomás de Aquino concibe la *desperatio* y la *praesumptio* como vicios opuestos de la esperanza. Desde un punto de vista etimológico *de-esperatio* significa des-esperanza (*spes*). La *desperatio* designa el estado en el cual se encuentra la persona que se ha vuelto incapaz de esperar su bienaventuranza. La *praesumptio*, por su parte, es el extremo contrario: en lugar de abandonar la expectativa de su salvación, el presuntuoso la da por descontada con arrogancia. Para el Doctor Angélico, la pérdida de la esperanza define radicalmente la existencia del condenado. Este desespera cuando tiene por segura la irreversibilidad de su situación. En efecto, el pesar que la *desperatio* entraña constituye parte del suplicio eterno de los condenados (ST, II – II, q. 20, a. 1, ad. 3). Lo que hace que la *desperatio* sea un pecado mortal, una aversión a Dios, es el hecho de que quien la padece es consciente de la misericordia divina, pero ha perdido la confianza de que esta

¹⁰ José Pieper (1980), en su estudio sobre la virtud teologal de la esperanza de 1949, fue uno de los primeros filósofos en llamar la atención sobre esta afinidad (pp. 389 – 390). Más cerca en el tiempo, Michael Theunissen (2005) también ha mencionado esta similitud (pp. 45 – 47).

interceda a su favor (ST, II – II, q. 20, a. 2, ra. - ad. 2). A pesar de que el criterio teológico–objetivo le impide a Tomás calificar a la *desperatio* como el peor de los pecados, desde una perspectiva netamente antropológica la desesperanza merece ser considerada el mayor de los peligros *para* el ser humano. Y es el peor de los males, puesto que desesperar, dice el filósofo medieval apoyándose en Isidoro de Sevilla, equivale a *descender a los infiernos* (ST, II – II, q. 20, a. 3, ra.). La *Habilitationsschrift* de Adorno (1969), defendida en 1929 y publicada cuatro años más tarde como libro, define la teorización del yo de Anti-Climacus fundada sobre la experiencia existencial de la desesperación como una auténtica «ontología del infierno» (p. 139). La relación trazada por el filósofo alemán no es antojadiza: el autor de *La enfermedad mortal* se sirve del fenómeno psicológico de la desesperación para anticipar las *penas de daño* padecidas por los habitantes del infierno y, al mismo tiempo, emplea el vocabulario tradicional en torno al tormento de los condenados para graficar el sufrimiento de los desesperados¹¹. El *obstinado pasivo* elige «vivir la muerte» porque decide experimentar la inmovilidad de su ser, escoge lo que la tradición teológica cristiana describe como el modo de existencia de los condenados eternos: la pervivencia interminable y desoladora de aquel al que ya nada le queda por ser ni por hacer.

Alastair Hannay (1998) ha señalado que mientras el pseudónimo ético B, bajo el influjo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, presenta la desesperación como un *propulsor* del proceso de auto-configuración de la personalidad; la *fenomenología del espíritu desesperado* de la que se vale Anti-Climacus concibe la desesperación más bien como un *retardante* de dicho movimiento existencial (p. 335). A partir del análisis desarrollado hasta el momento, cabe estimar que la apreciación de Hannay es parcialmente correcta, puesto que en *La enfermedad mortal* la desesperación es tanto un propulsor como un retardante. Preliminarmente, hay que señalar que cuando la desesperación es definida en los términos de un retardante, no es entendida como un *peso muerto* que frena o ralentiza el devenir auto-constitutivo. Al hablar de ella en estos términos, más bien, se le atribuye el significado de una *fuerza contraria* a la tendencia originaria del yo que impide su transición a formas más maduras. A su vez, y como ya se ha visto, se trata de una fuerza contraria *permanente*. El impulso auto-destructivo, la desesperación, ni languidece ni mucho menos desaparece con el mero paso del tiempo. Ella no se consume ni se marchita en virtud de un proceso natural. No obstante, tampoco aumenta su vigor por un proceso natural. La enfermedad para la muerte existe, persevera en la existencia y

¹¹ Según el autor de *La enfermedad mortal* la desesperación es gusano mortal, fuego inextinguible, auto-fagocitación incendio frío, carcinoma y fiebre creciente (SKS 11, 134; Kierkegaard 2009a, p. 39). Otro elemento adherido a la imagen occidental del infierno reaparece en Anti-Climacus: la soledad inexpugnable del condenado, su ensimismamiento, su estar encerrado en sí mismo sin comunicación posible con su afuera.

se incrementa, siempre y cuando el individuo no actúe en su contra, tramitando su erradicación. Por ese motivo, no hay algo así como un *haber eliminado* la desesperación, sino un *constante estar eliminándola*. Con todo, y en esto radica la fabulosa complejidad de la tarea, la posibilidad de eliminar la desesperación únicamente se da al ser humano junto con la capacidad de desesperar. Con ello se explica, parcialmente, por qué motivo el pseudónimo considera que la posibilidad de la desesperación es una ventaja: la condición de poder desesperar y la condición de poder anular la desesperación son una y la misma, a saber, la estructura ontológica del yo. No es posible evitarle al ser humano el riesgo de la desesperación sin arrebatárselo, al mismo tiempo, el camino a su plenitud. Sin embargo, es posible decir algo más a favor de la desesperación. En el último capítulo de la Primera Parte, Anti-Climacus se dirige directamente al protagonista de la *fenomenología del espíritu desesperado* y lo aconseja en los siguientes términos: “lo que tienes que hacer es seguir por ese mismo camino, hasta que a través de la desesperación (*gjennem den Fortvivelse*) en torno al yo llegues al propio yo... el yo tiene que romperse y contrastarse para llegar a ser sí mismo (*Selvet maa brydes for at blive selv*)” (SKS 11, 179; Kierkegaard 2009a, p. 90). La desesperación muestra la inviabilidad de toda auto-comprensión y auto-configuración del yo previa al estado en el cual ella es superada. En este sentido, su negatividad empuja al yo en dirección a una nueva y cada vez más adecuada concepción de sí mismo y a un entendimiento progresivamente más preciso sobre lo que significa la enfermedad para la muerte y sobre lo que implica padecerla. Y solamente eso. Porque esta comprensión más clara de lo que significa ser un yo no contiene *de suyo* la voluntad de constituir al propio yo en conformidad con ella; tampoco un conocimiento más exacto de lo que es la desesperación y lo que supone estar desesperado tienen como resultado *inmediato* el rechazo de la desesperación. Por este motivo, cada nuevo paso en el camino de la desesperación puede significar tanto una aproximación a la constitución plena del yo como una continuidad y un crecimiento en la tendencia auto-destructiva, tanto una afirmación auténtica de sí mismo como una evasión y negación de sí mismo: en un sentido puramente dialéctico, quien no transita el camino de la desesperación y toma conciencia de ella, permanece más alejado de su salvación que aquel que sí lo hace; pero en un sentido ético-dialéctico, el que se adentra más y más en el sendero de la desesperación se aleja cada vez más de su salvación (SKS 11, 159; Kierkegaard 2009a, pp. 66 – 67).

La caracterización que Hannay realiza de la desesperación como un retardante parece pasar por alto estos pasajes. A nuestro entender, la opción hermenéutica del intérprete del danés descansa en la necesidad de enfatizar una lectura anti-hegeliana del libro. En la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel (2010) había señalado que aquello que la conciencia experimenta

como un *camino de desesperación*, como: “la intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece” (p. 59) en realidad es, ahora bajo el punto de vista filosófico consumado, un *ascenso* desde la conciencia natural hasta el saber absoluto. De acuerdo con Hannay (1998), el filósofo alemán posee una concepción positiva de la desesperación en la medida en que esta pone en evidencia las concepciones falsas en torno a la propia conciencia y, de este modo, “deja el camino abierto para una indagación más profunda de «lo que es la verdad»” (p. 333). Tanto en *O lo uno o lo otro II* como en el *Postscriptum*, los pseudónimos kierkegaardianos adoptan esta concepción hegeliana de la desesperación (Hannay, 1998, pp. 333 – 334). Sin embargo, el intérprete del danés considera que las cosas son distintas en *La enfermedad mortal*. Según su lectura, en el esquema de Anti-Climacus, la desesperación trae consigo la pérdida de una auto-comprensión existencial inadecuada, pero dicha pérdida no deja espacio a la construcción de un auto-entendimiento existencial más auténtico. Más bien, la desesperación es el rechazo de esta nueva comprensión y, al mismo tiempo y más esencialmente, la negativa a que dicha comprensión configure la propia existencia. En este sentido, las distintas figuras del espíritu desesperado son: “modos de evitar el camino a la verdad, no formas de incrementar la propia conciencia de lo que es la verdad” (Hannay, 1998, p. 335). Lo que Anti-Climacus describe, por tanto, no es un *ascenso*, sino un *descenso*: no experimentamos con dolor el acercamiento a la verdad de nuestro ser, sino que vivenciamos cada vez con mayor sufrimiento lo que nos separa de esta verdad (Hannay, 1998, p. 335). Hannay puede pensar *La enfermedad mortal* como una inversión de la *Fenomenología del espíritu*, pero si lo hace debe conservar el matiz: si el trayecto de Hegel es un camino de ascenso que entraña en todo momento la posibilidad de que la conciencia individual se detenga y se pierda; el trayecto de Anti-Climacus, entonces, tiene que ser concebido como un camino de descenso que entraña la posibilidad de que el individuo, en algún momento de su itinerario, rompa con la lógica de la desesperación y se salve¹².

De la descripción que Anti-Climacus brinda de la desesperación se sigue que la capacidad retardante de dicho fenómeno posee un límite preciso. Por una parte, la desesperación bien puede calar en lo más profundo de la realidad humana; sin embargo, no es capaz de destruir al yo. Por otra parte, el yo no se distingue del impulso a la libertad, es decir, que existe como impulso auto-constitutivo. Si combinamos ambas afirmaciones podemos decir lo siguiente: en la medida en que la desesperación es incapaz de aniquilar al yo, ella tampoco tiene el poder para destruir el impulso a la libertad del yo. En efecto, ella puede debilitar o reprimir la

¹² Para un estudio en español sobre la relación entre *La enfermedad mortal* y la *Fenomenología del espíritu* se puede consultar el trabajo de Gustavo Leiva (2022).

tendencia del yo a la constitución de sí mismo, pero jamás logrará hacerla desaparecer por completo. De lo dicho en la Primera Parte de *La enfermedad mortal* se desprende que el impulso a la libertad es el yo y, por tanto, es siempre más fuerte que cualquier poder autodestructivo que actúa en el yo siendo *del yo*.

La tesis de que solo cabe hablar de un *continuo tener que estar superando* y no de un *haber ya superado* la desesperación tiene profundas consecuencias. Con ella se torna definitivamente inviable una idea bastante difundida en la recepción existencialista del danés, que sostiene que para alcanzar la plena realización del yo es suficiente la ejecución de un único movimiento de auto-afirmación (elección). Por el contrario, el auténtico ser-sí-mismo requiere de un esfuerzo sostenido. Es necesario afirmarse (elegirse) a cada momento de la existencia. En este sentido, tampoco cabe hablar de un *haberse constituido* del yo, sino de un *constante estar constituyéndose*. Anti-Climacus retoma aquí el viejo tema medieval de la *creatio continua* bajo el concepto de una *constitución permanente* del yo.

Un elemento característico del programa de *constitución permanente* del yo desplegado por Anti-Climacus lo constituye el hecho de que la conformación lograda del yo sea concebida y presentada como un proceso indirecto. Según el pseudónimo, la salud del yo es crítica, lo que significa que no es posible acceder a ella de forma inmediata. De acuerdo con el comentario del psicólogo danés Kersten Nordentoft, la salud espiritual -el estado de auténtica realización del yo- solo puede ser lograda a través de la crisis, en otras palabras, experimentando la enfermedad (Nordentoft, 1978, p. 328). El yo sano, explica Anti-Climacus, lo está *precisamente* por haber desesperado, es decir, por haber enfermado (SKS 11, 146 Kierkegaard, 2009a, p. 52)¹³. Más, ¿cómo hay que entender este *experimentar* la enfermedad? “No estar desesperado -dice Anti-Climacus- tiene que significar la destrucción de la posibilidad de estarlo, para que se pueda decir con toda verdad de un hombre que no está desesperado, es necesario que en cada momento este eliminando la posibilidad” (SKS 11, 131; Kierkegaard, 2009a, 35 – 36). La clave del asunto consiste en darle a la expresión «eliminar la posibilidad de desesperar» un sentido que sea consistente con el resto del libro. Si con «eliminar la posibilidad de desesperar» el pseudónimo quisiese significar tornar absolutamente imposible el fenómeno de la desesperación, entonces estaría siendo inconsecuente con los principios fundamentales de su descripción del yo. ¿Por qué? Porque dicha eliminación sería factible únicamente a condición de erradicar o modificar sustancialmente la estructura ontológica del ser humano. Solo porque el yo es una relación que se relaciona consigo misma, relacionándose con el poder que lo puso puede

¹³ Demetrio Rivero traduce “*Selvet sundt*” por “yo incontaminado”, pero la traducción más cercana al original sería “yo sano”.

desesperar¹⁴. Se trataría, por tanto, de *matar al perro para acabar con la rabia*. No obstante, considerado en función de sus propias fuerzas, el yo es, por un lado, indestructible y, por el otro, inmodificable, al menos en lo que respecta a su estructura ontológica. Expresado de otra manera: únicamente el poder que lo puso sería capaz de destruirlo o de alterar su estructura. «Eliminar la posibilidad de desesperar», por tanto, tiene que significar algo así como anular o revertir la acción concreta del yo que desencadena la desesperación. Pero ¿en qué consiste esa acción? La respuesta de Anti-Climacus es la siguiente: el yo provoca su desesperación a través del intento de fundar su propia existencia en una instancia que no es el poder que lo ha puesto. Lo que la desesperación pone de manifiesto es que el yo busca un fundamento desde el cual ejecutar su proyecto existencial -y que lo hace aun cuando sea inconsciente de ello o se convida de no precisar fundamento alguno. En los grados más bajos de la desesperación, el yo hace orbitar su existencia alrededor de bienes mundanos: el amor de otra persona, el ejercicio de una profesión determinada, la patria, una determinada convicción política o cultural compartida con otros, etc. (SKS 11, 161; Kierkegaard, 2009a, p. 68). En los grados más elevados de la desesperación, el yo se afirma a sí mismo como el punto de apoyo único y absoluto de su existencia y sus proyectos o reconoce que el proyecto de auto-fundamentación es irrealizable, pero tampoco así acepta apoyarse auténticamente en un otro. En todos y cada uno de estos casos, el yo rechaza al poder que lo puso y se encierra, con menor o mayor hermetismo, en sí mismo. Este movimiento de enclaustramiento es un proceso de desgaste y desmoronamiento de sí, porque deteriora la conexión del yo con su fundamento: “la desesperación es... una *autodestrucción*” (SKS 11, 134; Kierkegaard, 2009a, p. 39). El yo puede configurar su existencia de modo tal que el poder que lo puso quede oculto o, incluso, puede vivir contra dicho poder; sin embargo, con ello lo único que logra es ocultarse de sí mismo o existir contra sí mismo.

Anti-Climacus sostiene que la desesperación es superada en la medida en que el yo, al relacionarse consigo mismo, queriendo ser sí mismo, queda *fundado* de forma *transparente* en el poder que lo ha puesto (SKS 11, 130; Kierkegaard, 2009a, p. 34)¹⁵. En primer lugar, es preciso observar que la fórmula precedente asume como presupuesto básico que el yo no puede, en un sentido esencial y profundo, escindirse de la relación con el poder que lo ha puesto. En efecto, el texto mismo de *La enfermedad mortal* hace visible esta idea cuando plantea que el modo en que el yo se relaciona consigo mismo se refleja en su relación con el poder que lo puso y

¹⁴ Es importante aquí no perder de vista lo siguiente: si bien el impulso auto-destructivo (la desesperación) está en el yo y es *del yo*; el impulso auto-constitutivo, por su parte, es el yo.

¹⁵ Esta sería la fórmula que sintetiza el vínculo positivo del individuo consigo mismo, es decir, el *auténtico amor a sí mismo* del cual habla Kierkegaard en *Las obras del amor* en oposición a un *amor de sí negativo*.

que el modo en que el yo se relaciona con el poder que lo puso repercute en la relación del yo consigo mismo. Que esto sea así lo clarifica el hecho de que siendo el yo una *realidad derivada*, la relación con el poder que lo puso es un elemento constitutivo de su ser: el yo no puede relacionarse consigo mismo sin relacionarse, a su vez, con el poder que lo puso -sea consciente o no de ello. Incluso más: la relación del yo consigo mismo y la relación del yo con el poder que lo puso son las dos caras de una misma moneda (SKS 11, 130; Kierkegaard, 2009a, pp. 33 – 34). En segundo lugar, cabe precisar que la *fundación transparente* del yo en el poder que lo puso implica, entre otras cosas, que el yo determine correctamente la identidad del poder del cual deriva. El yo conquista su libertad por medio de un proceso por el cual se libera de las falsas dependencias para, paradójicamente, terminar asumiendo su verdadera dependencia (Nordentoft, 1978, p. 89). Pero ¿cuál es esta auténtica dependencia? La respuesta que Anti-Climacus da a este interrogante no admite ambigüedades. El poder del cual verdaderamente depende el yo es Dios (SKS 11, 132, 146 y 161; Kierkegaard, 2009a, p. 36, p. 52 y p. 68)¹⁶ y, por eso mismo, el pseudónimo es capaz de equiparar la fórmula que expresa la superación de la desesperación con la *fe* (SKS 11, 164, 196 y 242; Kierkegaard, 2009a, p. 72, p. 110 y p. 168). Sin embargo, esta respuesta de Anti-Climacus es el resultado final de la experiencia existencial del yo. Una respuesta a la cual el yo no puede arribar sin antes desesperar, es decir, sin confundir la identidad del poder que lo puso. En este sentido, Leonardo Rodríguez Duplá (2022) está en lo correcto cuando apunta que *desesperar hasta el final* no ha de entenderse en el sentido de que el individuo deba recorrer la galería completa de las figuras de la desesperación sumergiéndose en sus formas más extremas (p. 462). Desesperar hasta el final, más bien, significa asumir como inviable el proyecto de auto-fundación de la propia existencia y “dar un golpe de timón que reoriente la existencia como un todo” (Rodríguez Duplá, 2022, p. 462). Este viraje existencial “es un paso que puede dar el desesperado en cualquier momento, con solo que sea consciente de su propia desesperación” (Rodríguez Duplá, 2022, p. 462)¹⁷.

La noción de *transparencia* es, sin lugar a dudas, una de las nociones más elusivas dentro del pensamiento del danés. La palabra danesa “*gennemstighed*”, como la española “transparencia”, se utiliza para hacer referencia a la calidad de un

¹⁶ La noción de Dios va ganando concreción a lo largo del libro. Al comienzo (Primera Parte), Dios aparece caracterizado en términos más bien filosóficos («religiosidad A») como *la eternidad* capaz de introducir la posibilidad en el curso del acontecer mundano y como el *autor supremo* de la realidad. Más adelante (Segunda Parte), Dios adquiere una caracterización teológica específica («religiosidad B») y es identificado, en primer lugar, con el Dios-Hombre, Jesucristo, y, hacia el final del libro, como Jesucristo en su rol de redentor del pecado (perdón de los pecados).

¹⁷ Si la superación de la desesperación tiene como condición el que el yo sea consciente de ella; entonces la desesperación puede ser superada únicamente en la medida en que el individuo ha accedido a determinadas figuras de la desesperación. Establecer cuáles sean estas figuras es una tarea que merece una investigación aparte y detallada que será abordada en un próximo trabajo.

cuerpo que permite el paso de la luz a través suyo. En una nota personal de 1854, Kierkegaard traza un paralelismo entre el término “transparencia” y el vocablo “personalidad” (*personlighed*). “Personalidad” deriva de la palabra latina “*personare*” compuesta por “*per*” (a través) y “*sonus*” (sonido). “Personalidad”, por tanto, literalmente significa “lo que suena a través” (SKS 26, 273). Lo que está en juego en ambos casos, permitiendo la aproximación que ensaya el danés, es la existencia de un medio diáfano que no presenta interferencias. En este sentido, el desesperar vendría a ser algo así como la acción de incrustar entre el yo y el poder que lo pone una instancia externa a ambos, interponer entre ambos un cuerpo extraño que proyecta un cono de sombra capaz de oscurecer la comprensión que el yo tiene de sí mismo y de impedirle, a su vez, la contemplación límpida del poder que lo pone.

La noción de transparencia también se encuentra en una metáfora desplegada en un fragmento borrador de los *Discursos edificantes en diversos espíritus* de 1847:

Cuando el mar está quieto, profundamente transparente (*gjennemsigtigt*), alabamos su pureza y nos regocijamos con esta imagen exaltada. Lo mismo acontece con el alma humana: cuando lo bajo, lo finito y lo múltiple que hay en ella están en movimiento, es como el agua turbia, es oscura, opaca, no tiene profundidad, pero cuando está quieta y profunda, careciendo de una sola cosa, es pura como la transparencia del mar. Y así comparamos el alma con el agua, y la imagen encaja: el silencio es pureza, cuando todo lo impuro se hunde; la pureza es transparencia, la transparencia es profundidad (Pap. VII¹ B 192)¹⁸.

El pasaje transcrito retoma la consideración de la transparencia en los términos de una visión sin obstáculos, pero con un agregado fundamental: la transparencia queda asociada a la noción de *pureza*. También en una nota personal de 1847, el danés refuerza esta consideración, señalando que la transparencia equivale a ser *contemporáneo de uno mismo*, es decir, a estar presente consigo mismo y no disperso en la inquietud y el temor por lo que vendrá o por lo que se ha ido (SKS 20, 219)¹⁹. “Simplicidad y transparencia se corresponden entre sí”, escribe al respecto el filósofo católico Romano Guardini (2014, p. 72). La transparencia se

¹⁸ El texto publicado contiene el siguiente pasaje paralelo: “Así como el océano refleja la altura del cielo en su pura profundidad, así el corazón, cuando está inmóvil y profundamente transparente, refleja en su pura profundidad la celestial sublimidad del bien. Si la menor cosa se interpone entre ellos, entre el cielo y el océano, entre el corazón y el bien, en efecto, aun si fuese la impaciencia deseando el reflejo, entonces el océano no es puro, entonces no refleja el cielo con pureza” (SKS 8, 222; Kierkegaard 2018, p. 126).

¹⁹ Aquí vale señalar que el joven esteta había dicho que la individualidad más desgraciada es la: “que tiene su ideal, la enjundia de su vida, la plenitud de su conciencia, su ser propio de algún modo fuera de sí. El desdichado esta siempre ausente de sí mismo, nunca está presente en sí mismo. Parece que uno puede encontrarse ausente, o bien por estar en el tiempo pasado o bien por estar en el tiempo venidero” (SKS 2, 215; Kierkegaard 2006, p. 234).

nos revela como un modo de ser de la voluntad humana: como un *querer unívoco*. Así definida, la transparencia es el opuesto exacto de la desesperación que, según lo dicho por Kierkegaard en el escrito edificante *Con ocasión de una confesión*, no es sino la irresolución y ambigüedad de la voluntad (SKS 8, 144; Kierkegaard, 2018, p. 35)²⁰. Absolutamente transparente es el individuo que ha alcanzado un querer completamente unitario, es decir, un querer enteramente incondicional, una voluntad a la que sin titubeos ni objeciones puede llamar “suya”²¹. Ahora bien, en *Con ocasión de una confesión*, Kierkegaard sostiene que este *querer unívoco* tiene como condición necesaria de posibilidad que el yo tienda hacia un objeto que en sí mismo es unívoco y este objeto no es otro sino el bien. Así las cosas, se impone decir que la transparencia es orientación hacia el bien y, por ello mismo, impulso a la libertad. Para un yo tornarse transparente implica *dejar actuar* en su ser únicamente al impulso a la libertad que constituye lo más íntimo de su realidad. La transparencia es respuesta positiva a la invitación a la libertad que recibe el yo del poder que lo pone y, por ende, comprensión de ese poder como quien lo ha exhortado a ser libre, esto es, a ser sí mismo. Por este motivo, la forma más alta de desesperación es aquella en la cual el yo *quiere permanecer vinculado perversamente al poder que lo pone* (SKS 11, 187; Kierkegaard, 2009a, p. 99). ¿Qué significa esto? Que la más peligrosa oscuridad que el ser humano puede proyectar sobre sí mismo, que la condición más negativa en la cual puede sumergirse un yo es la que lo lleva a rechazar su libertad y a experimentar a sí mismo como un producto inanimado e inalterable de una causa externa²².

3. Conclusión

El análisis de la desesperación en la Primera Parte de *La enfermedad mortal* arroja como resultado que Anti-Climacus en ningún momento deja de afirmar que es el yo quien ha de constituirse a sí mismo. El yo es el proceso mismo de llegar a ser sí mismo; por ende, precisamente en tanto que yo, el individuo es quien ha de ejecutar dicho proceso. Establecida esta tesis, la cuestión que al pseudónimo realmente le interesa plantear es la siguiente: ¿es el mismo yo quien activa este proceso y define las condiciones de su ejecución (se pone a sí mismo) o la activación

²⁰ Esta caracterización de la desesperación se traslada al análisis de *La enfermedad mortal* cuando Anti-Climacus apunta que en todo «no querer ser sí mismo» anida un «querer ser sí mismo» y en todo «querer ser sí mismo» se esconde un «no querer ser sí mismo» (SKS 11, 165; Kierkegaard 2009a, p. 72)

²¹ Romano Guardini (2014) sostiene que transparente es el individuo humano que está: “libre de toda ilusión y deseo de ser lo que no es... [y] libre de toda ilusión y deseo de no querer ser lo que es” (p. 72).

²² Suances Marcos (1998) señala que la desesperación obstinación pasiva consiste “no sólo [en] llamar a Dios mediocre, sino creer que Él es una fuerza positivamente mala. Que Dios ha hecho mal las cosas ex profeso, voluntariamente. Y que quiere positivamente el mal del hombre” (p. 399). Esta interpretación es parcial, pues pasa por alto que, como toda forma de desesperación, la obstinación pasiva supone no sólo una comprensión del poder que pone al yo (en este caso errónea), sino también una comprensión del mismo yo (en este caso, también errónea).

de dicho proceso y la determinación de las condiciones que le son inherentes son algo que le es dado al yo (es puesto por otro)? Anti-Climacus responde este interrogante partiendo de la observación del pesar existencial que aqueja a sus contemporáneos. Dicho malestar es interpretado en los términos de una realización existencial frustrada cuya verdadera causa la época desconoce. En este sentido, el autor de *La enfermedad mortal* procura disponer su descripción psicológica del ser humano real y concreto, traducida en el estudio de las diversas figuras de la desesperación, de forma tal que el lector de su obra se encamine hacia una comprensión del yo coherente con su padecimiento existencial. Su tesis de fondo es que para un yo capaz de impulsarse a sí mismo hacia la realización de su ser y, a su vez, capaz de disponer de las condiciones en las cuales ha de desplegarse dicho movimiento (tal la concepción del yo que la *intelligentsia* moderna quiere imponer); el padecimiento por falta de realización existencial no podría ser, bajo ningún concepto, una situación irresoluble.

El sufrimiento propio del sujeto moderno es la incertidumbre frente a su existencia. La conciencia básica del hombre de la Modernidad es la ausencia de seguridad ontológica, su orfandad metafísica. La presión ejercida por la conciencia de la radical contingencia del propio ser conduce al pensamiento moderno al proyecto de la autoafirmación. Kierkegaard condensaba tempranamente estas ideas en la boca del joven esteta A de *O lo uno o lo otro*. En los tiempos modernos, puede leerse en el ensayo sobre la tragedia, la existencia individual está asediada por la falta de certezas y la soledad. Mientras que la cohesión interna caracterizaba a la comunidad antigua, lo que impera en la Modernidad es la fragmentación. La sociedad moderna se encuentra en estado de descomposición. Existencialmente hablando, el hombre de la Antigüedad hallaba respaldo en realidades supraindividuales que lo envolvían y contenían; en contraposición, el hombre moderno debe cargar consigo mismo y encontrar en sí mismo su propio sostén y refugio (SKS 2, 141 – 143; Kierkegaard, 2006, pp. 161 – 163). Todo individuo, razona el pseudónimo A, es el producto de circunstancias que lo preceden y escapan a su dominio; no obstante, en la época moderna el individuo *asume el proyecto de ser lo absoluto a pesar de su inmensa relatividad*. Un programa existencial que el joven esteta denomina «ridículo» y, a la vez, «desesperante» (SKS 2, 144 – 145; Kierkegaard, 2006, p. 164).

El filósofo contemporáneo Emil Angehrn, en “Autoconservación, autopotenciación y auto-destrucción. Motivos de la filosofía moderna de la subjetividad”, sostiene que el desarrollo de la dialéctica de la Modernidad termina convirtiendo el impulso a la autoconservación en el fenómeno opuesto de la auto-destrucción. Con la intención de clarificar como se produce este paradójico desenlace, el filósofo suizo

postula la previa transfiguración de la conservación de sí en auto-potenciación. Para que la auto-preservación quede asegurada, argumenta Angehrn, no alcanza con un único acto y una única resolución. La conservación de sí tiene que ser repetida y renovada. Ahora bien, si la misma preservación ha de ser preservada, entonces “la autoconservación deviene un acto reflexivo” (Angehrn, 1999, pp. 62-63). De este modo, la conservación de sí deja de ser un medio para alcanzar un fin y se convierte en el fin al cual se supeditan todos los medios.

El propósito del movimiento del querer, desear y esforzarse no es el reposo, sino la continuidad del movimiento: si nos esforzamos por un bien no es para disfrutarlo, sino para conseguir algo más con él. La obtención del objeto no es la meta, sino el camino (Angehrn, 1999, p. 63).

Esta mutación intrínseca al fenómeno de la autoconservación trae consigo una significativa alteración en la dinámica del vínculo entre el individuo y el mundo. El hombre no acude a la realidad para satisfacer sus deseos y necesidades; lo hace, más bien, para asegurar dicha satisfacción. El individuo está, como el animal, preocupado por el hambre actual, pero en igual o mayor medida lo inquieta el hambre del futuro. “Esta relación indirecta con la realidad, que pone por delante del objeto los medios para conseguirlo, se formula bajo dos formas principales: como acumulación de bienes y como disposición de poder” (Angehrn, 1999, p. 65). El saber de la contingencia y finitud del propio ser, sumada a la conciencia del carácter inestable del mundo, conduce a la siguiente conclusión: el *quantum* actual de posesiones y poder puede ser insuficiente e infructífero en el futuro. De modo que, si la fuerza con la cual se ejecutan las acciones que procuran la conservación de sí permanece constante e inalterada, la propia efectividad de dicha fuerza termina por desaparecer. Quien se queda en su lugar da un paso atrás; en consecuencia, la auto-potenciación releva a la autoconservación (Angehrn, 1999, p. 67).

La auto-potenciación, por su parte, deviene un movimiento negativo por dos razones principales: 1) el acento puesto en la acumulación de medios aleja al individuo cada vez más de la realización de sus metas (preferencia de la posesión sobre el uso) y lo encamina hacia la pérdida de sí mismo y 2) el ejercicio mismo del poder se convierte en una fuerza coactiva y represiva que, a la corta o a la larga, se vuelve contra quien ejerce dicho poder. En lo que respecta al primer punto, puede decirse lo siguiente: lo que realmente persigue el sujeto con su acción no es la realización de un fin, sino el incremento del poder o capacidad que haría posible dicha realización. Con otras palabras: *lo que se busca es el aumento y la posesión de la posibilidad y no su ejercicio o actualización*. Es la actitud de aquellos individuos

que evitan toda clase de compromiso profundo con la realidad o de resolución significativa, puesto que ambas actitudes implicarían una merma en sus posibilidades. Como ejemplo del tipo de insatisfacción vital a la que conduce esta disposición anímica, Angehrn (1999) menciona la existencia melancólica de los estetas descritos por Kierkegaard (p. 69). En lo que refiere al segundo punto, la dialéctica de la ampliación constante del poder termina generando un poder sobre el cual el ser humano ya no tiene prácticamente ningún poder. Desligado de los fines del ser humano, este poder desmedido y casi ilimitado se rige por su propia lógica, la de su autoconservación, y, eventualmente, se puede volver en contra de los mismos individuos humanos (Angehrn, 1999, pp. 70 – 71).

La inclusión del trayecto trazado por Angehrn en la conclusión del presente trabajo se justifica por el hecho de que el mismo guarda una estrecha similitud con el recorrido por el pensamiento de Kierkegaard expuesto en las páginas anteriores. El filósofo suizo culmina su ensayo sosteniendo que, pese a todo, el gesto moderno de auto-afirmación merece ser corregido y no desechado sin más. En este sentido, Angehrn propone que la noción de autoconservación puede convertirse en un *ocuparse de sí positivo* en la medida en que se someta a una doble corrección. La autoconservación ha de ser concebida: “[en primer lugar] como una conservación que no procede solo de sí misma, sino que se sabe sostenida por otro y, [en segundo lugar] como una conservación que no se limita a la mera conservación del yo” (Angehrn, 1999, p. 73). Resulta claro que la obra de Kierkegaard ha anticipado ambas correcciones. Por una parte, según la conclusión a la que arriba Anti-Climacus en la Primera Parte de *La enfermedad mortal*, el movimiento por el cual el yo *destruye* la posibilidad de *auto-destrucción* consiste, justamente, en la aceptación de que todo obrar del yo, sin dejar de ser suyo, viene posibilitado por una realidad que lo excede. Por otra parte, en *Las obras del amor* y con su propia firma, Kierkegaard afirma taxativamente que la conservación de sí no puede conservar el *status* de fin que la Modernidad le ha dado y debe ser cristianamente concebido como un medio: el mandato de amor cristiano dice al individuo “debes preservar el amor (*skal bevare Kjerlighed*) y debes preservarte a ti mismo (*skal bevare Dig selv*), y preservándote a ti mismo preservar el amor” (SKS 9, 50; Kierkegaard 1965a, p. 102). La conservación de sí ha de estar al servicio del amor, de un amor que se dirige tanto al otro como a uno mismo.

Referencias

- Adorno, T. (1969). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. (R. Vernengo, trad.). Monte Ávila Editores. [Obra original publicada en 1933]
- Angehrn, E. (1999). Selbsterhaltung - Selbststeigerung - Selbsterstörung. Motive neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie. En J. Küschenhoff (Ed.), *Selbsterstörung und Selbstfürsorge* (pp. 54-74). Psychosozial - Verlag.
- Collado, J. (1962). *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Editorial Gredos.
- Connell, G. (2011). Knights and Knaves of the Living Dead: Kierkegaard's Use of Living Death as a Metaphor for Despair. En P. Stokes & A. Buben (Eds.), *Kierkegaard and Death* (pp. 21-43). Indiana University Press.
- Guardini, R. (2014). *Vom Sinn der Schwermut*. Topos plus.
- Hannay, A. (1994). Basic Despair in *The Sickness unto Death*. *Kierkegaardiana Studies Yearbook*, (17), 6-24.
- Hannay, A. (1998). Kierkegaard and the variety of despair. En A. Hannay y G. Marino (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (pp. 329-348). Cambridge University Press.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gomez Ramos, trad.). Gredos. [Obra original publicada en 1807]
- Hobbes, T. (1969). *The Elements of Law. Natural and Politics*. Frank Cass & Co.
- Kierkegaard, S. (1997 – 2009). *Søren Kierkegaard Skrifter*, N. J Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (Eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag.

- Kierkegaard, S. (1968 – 1978). *Søren Kierkegaards Papirer*, N. Thulstrup (Ed.). Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (1961). *Ejercitación del cristianismo*. (D. Rivero, trad.). Guadarrama. [Obra original publicada en 1851]
- Kierkegaard, S. (1965a). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Primera Parte*. (D. Rivero, trad.). Guadarrama. [Obra original publicada en 1847]
- Kierkegaard, S. (1965b). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Segunda Parte*. (D. Rivero, trad.). Guadarrama. [Obra original publicada en 1847]
- Kierkegaard, S. (2006). *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. (B. Saez y D. González, trads.). Editorial Trotta. [Obra original publicada en 1843]
- Kierkegaard, S. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. (D. González, trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1843)
- Kierkegaard, S. (2009a). *La enfermedad mortal*. (D. Rivero, trad.). Editorial Trotta. [Obra original publicada en 1849]
- Kierkegaard, S. (2009b) *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*. (N. Bravo Jordan, trad.). Universidad Iberoamericana. [Obra original publicada en 1846]
- Kierkegaard, S. (2010). Junto a una tumba. (D. González, trad.) En *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (pp.441 – 474). Editorial Trotta. [Obra original publicada en 1845]
- Kierkegaard, S. (2016). El concepto de angustia. (D. González y O. Parceró, trads.). En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2* (pp. 125 – 278). Editorial Trotta. [Obra original publicada en 1844]

- Kierkegaard, S. (2018). *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*. (L. Valadez, trad.). Universidad Iberoamericana. [Obra original publicada en 1847]
- Leiva, G. (2022). Espíritu y dialéctica: apuntes para una comparación entre *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *La enfermedad mortal* de Kierkegaard. *Tópicos. Revista de Filosofía*, (64), pp. 363-384. <https://doi.org/10.21555/top.v640.2015>
- Martínez Gómez, M. (2019). La correspondencia crítica de la enfermedad mortal con el suicidio en el pensamiento de Kierkegaard. *Revista Filosofía UIS*, 18, (2), pp. 35 – 52 <https://dx.doi.org/10.18273/revfil.v18n2-2019003>
- Mjaaland, M. (2011). Suicide and Despair. En P. Stokes & A. Buben (Eds.), *Kierkegaard and Death* (pp. 81-101). Indiana University Press.
- Nordentoft, K. (1978). *Kierkegaard's psychology*. (B. Kirmmse, Trad.). Duquesne University Press. [Obra original publicada en 1972]
- Pieper, J. (1980). Esperanza. En *Las virtudes fundamentales* (pp. 368 – 413), (R. Pániker, trad.). Ediciones Rialp. [Obra original publicada en 1949]
- Podmore, S. (2011). To Die and Yet Not Die: Kierkegaard's Theophany of Death. En P. Stokes & A. Buben (Eds.), *Kierkegaard and Death* [pp. 44 – 64]. Indiana University Press.
- Rodríguez Duplá, L. (2022). Kierkegaard y las formas de la desesperación. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 49, 445-464.
- Suances Marcos, M. (1998). *Søren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair*. (B. Harshav y H. Illbruck, Trans.). Princeton University Press [Obra original publicada en 1993]