



## Kierkegaard y el mal

**Paul Ricoeur**

Hacerle un homenaje a Kierkegaard<sup>1</sup> no es una tarea exenta de burla. Justamente a él, que fue despiadado con los pastores y los profesores. Esto es, ¿se puede hablar de Kierkegaard sin excluirlo o sin excluirse? Aquí estamos para desafiar honesta y modestamente ese ridículo. Después de todo, hay que atreverse a afrontar los sarcasmos de Kierkegaard: es la mejor manera de rendirle homenaje. En todo caso, es preferible correr ese riesgo que darle la razón por conveniencia y convención, y entregarse en seguida a sus reflexiones, como si nada hubiera sucedido.

Propongo dos encuentros muy diferentes con Kierkegaard: en el primero, trataremos de escuchar y comprender, poniéndonos simplemente delante de un pequeño número de textos sobre los que focalizaremos nuestra atención de la manera más restringida e intensa posible; estos textos hacen parte de dos escritos: *El concepto de angustia*, que es de 1844, y *La enfermedad mortal* publicada cinco años después, en 1849. En estos dos ensayos, quiero dilucidar el pensamiento de Kierkegaard acerca del mal, entregándome a una exégesis lo más fiel posible a sus textos; es entonces cuando corremos el mayor riesgo de excluirnos a nosotros mismos de esta explicación del texto kierkegaardiano. En la segunda conferencia, trataré de explicar y aplicar el precepto que enseñaba Karl Jaspers hace más de treinta años: *la tarea*, decía, *para nosotros que no somos la excepción, es pensar frente a la excepción*. Entonces, trataremos esta vez de no excluir

---

1. Para las citas de Kierkegaard utilizamos la sigla SKS para referirnos a la última edición de sus obras completas: *Søren Kierkegaard Skrifter*, N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.) (Copenhague : Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009). Indicamos en números arábigos tanto el volumen como la paginación, ejemplo: SKS 2, 23. Completamos las referencias con la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas a continuación con sus respectivas abreviaturas: “El concepto de la angustia” [CA], en *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/2, trad. Parcero Oubiña y González (Madrid: Trotta, 2016), 125-278 y *La enfermedad mortal* [EM], trad. Gutierrez Rivero (Madrid: Trotta, 2009).

a Kierkegaard, cuando nos preguntemos: “¿Como es posible filosofar después de Kierkegaard?”

## 1. **¿Por qué detenernos en estos dos tratados y por qué la cuestión del mal?**

En primer lugar, la cuestión del mal. Es apenas necesario recordar que el mal es el punto crítico de todo pensamiento filosófico: si éste lo comprende, es su mayor éxito; pero el mal comprendido ya no es el mal, ha dejado de ser absurdo, escandaloso, de estar fuera del derecho y de la razón. Si no lo comprende, entonces la filosofía ya no es filosofía, si se considera que la filosofía debe comprenderlo todo y erigirse como sistema, sin quedarse fuera de él. En el gran debate entre Kierkegaard y el sistema – es decir, Hegel – la cuestión del mal representa una piedra de toque sin comparación. Es justamente este punto el que yo quisiera tratar: es este el que nos conducirá a nuestro segundo problema: ¿se puede filosofar después de Kierkegaard? Es importante, en lo que respecta a esta cuestión de confianza, comprender cómo él mismo piensa lo irracional, lo absurdo. Pues él no grita, piensa.

También habría otra razón para hablar del mal: no sólo es la piedra de toque para la filosofía, es también la ocasión de sorprender la calidad del cristianismo de Kierkegaard, quiero decir, de ese cristianismo de la Cruz, más que del de la Pascua o de Pentecostés. Volveré a este tema al final de este ensayo para conducir a mis oyentes al tema de mi colega y amigo Widmer. Pero quiero sobre todo tratar de mostrar cómo Kierkegaard piensa y habla sobre el Mal, es decir, sobre lo más opuesto al sistema.

Comienzo con una observación: ninguno de sus libros constituye, ni de lejos ni de cerca, un Diario, una confesión. En sus libros no encontrarán ustedes ningún rastro de la confesión terrible que le hizo su padre, de ese día de infancia en que, vigilando las ovejas en el llano de Jutlandia, se subió sobre una piedra y maldijo a Dios. Ni tampoco del matrimonio precipitado del padre viudo con la sirvienta y amante, ni de todas las muertes que se desencadenaron sobre el hogar paterno, como castigo por la blasfemia, ni de la melancolía de Søren, ni de la astilla encarnada. Perderíamos el tiempo si tomáramos la vía rápida de la biografía psicoanalítica y si buscáramos en sus escritos, complicados y razonadores, la transposición directa de una vida emocional agobiada por los tormentos y los remordimientos. Esta vía directa, de la vida a la obra nos está completamente prohibida; no porque un psicoanálisis de Kierkegaard, o por lo menos un enfoque psicoanalítico fragmentario, sea imposible, sino porque

tocaría tomar la vía contraria: es decir comenzar por la exégesis de los textos y, por suerte, descifrar en los textos mismos algún secreto de la vida. Eso significa que, de todas formas, hay que comenzar por los textos y, quizá, remontarse de los textos a la vida: pues en éstos hay más cosas que los simples fragmentos autobiográficos que uno pudiera recoger.

Vayamos directo a los textos. Estos dos tratados tienen en común el hecho de estar contruidos sobre la base de dos afectos más precisamente, dos afectos negativos cuyo objeto no está determinado: la angustia, la desesperación. ¿Angustia de qué? ¿Desesperación de qué? Y, sin embargo, tendremos que partir justamente de ellos, porque si adoptáramos como punto de partida lo que sabemos acerca del mal, dejaríamos pasar precisamente lo que debe ser la instrucción de estos dos afectos; partir del mal conocido sería partir de una definición puramente moral de la culpa, como transgresión de una ley, como una infracción. Al contrario, la cuestión es descubrir una cualidad y una dimensión del “pecado” que sólo pueden anunciar esas emociones profundas, normalmente vinculadas a la melancolía o al miedo. Puesto que la determinación del mal se lleva a cabo completamente en la órbita de estos dos afectos, el “concepto” del mal es profundamente diferente de un tratado al otro; el análisis de la angustia desemboca en el concepto del pecado-acontecimiento o surgimiento; la angustia misma es un tipo de deslizamiento, de fascinación en la que el mal se encuentra circunscrito, cercado por delante y por detrás. Al contrario, el *Tratado de la desesperación* –otro nombre de *La enfermedad mortal*– se establece en el centro mismo del pecado, ya no como un salto, sino como un estado; la desesperación es, si se puede decir, el mal del mal, el pecado del pecado.

Consideremos sucesivamente estos enfoques. Trataremos, para terminar, de comprender su convergencia.

La primera es deliberadamente antihegeliana: salto, surgimiento, acontecimiento que se opone a la mediación, síntesis, reconciliación. De esa misma manera se rompe la mezcla equívoca de la ética y de la lógica: “En la lógica, es demasiado, en la ética, demasiado poco; en ninguna parte es justo al tratar de serlo en los dos lados.” ¿Pero entonces quién hablará con justeza del pecado? ¿El metafísico? Este es al mismo tiempo demasiado desinteresado y demasiado comprensivo. ¿El moralista? Este cree demasiado en el esfuerzo del hombre y no mucho en su miseria. ¿El predicador? Sí, quizá: pues se dirige a quien está aislado, a solas; ¡pero entonces que no sea un pastor hegeliano! El dogmático también, pero sólo lo explica presuponiéndolo: “El concepto de pecado, apunta Kierkegaard, no tiene propiamente su domicilio en ninguna ciencia; sólo la ética segunda [es decir, la que sigue la dogmática, la que conoce la realidad y

el pecado ajena “a la frivolidad metafísica o a la concupiscencia psicológica”] puede considerar su manifestación pero no su llegar a ser”<sup>2</sup>. Y, sin embargo, Kierkegaard va a hablar como psicólogo; con el fin de aislar el acto radical del salto, el psicólogo dibujará la posibilidad, acercando de alguna manera la discontinuidad de un surgimiento por medio de la continuidad de un deslizamiento, de un paso.

La paradoja aquí es la del comienzo. ¿Como entra el pecado en el mundo? Por un salto que se presupone a sí mismo en la tentación. Es ése el “concepto de la angustia”: una psicología lo más cerca posible del evento, una psicología que rodea desde cerca el evento como un advenimiento, una psicología de la duración en la que se pierde la inocencia, ya se ha perdido, tropieza y cae. Pero tampoco conocemos la inocencia; no sabemos de ella sino la pérdida; la inocencia es “algo que propiamente no existe, pero que al ser superado, sólo por ello y sólo entonces, llega a existir como aquello que era antes de ser superado, y que ahora lo está”<sup>3</sup>. Así, la inocencia yo sólo la conozco cuando ha sido perdida; del salto del pecado solo conozco la progresión. La angustia es ese intervalo de la inocencia que se pierde y del salto que le sigue.

¿Qué decir de la angustia misma? Es el nacimiento del espíritu: ese espíritu que la Biblia llama discernimiento del bien y del mal; pero el espíritu aún está soñando; ya no hay inocencia, aún no existe el bien y el mal. ¿Entonces con qué sueña el espíritu? Con nada. Nada. Esa nada provoca la angustia. Así “la angustia es la realidad de la libertad, en tanto que posibilidad ante la posibilidad”<sup>4</sup>. Nada – posibilidad – libertad... Como vemos, la ambigüedad –la palabra es de Kierkegaard– es más enigmática que la demasiado moral concupiscencia; *antipatía simpatética*, *simpatía antipatética*, prefiere decir sutilmente Kierkegaard. Y él llama dialéctica esta ambigüedad, pero psicológica y no lógica: en la segunda conferencia volveremos sobre eso: “así como la relación de la angustia a su objeto, con un algo que no es nada (el lenguaje corriente lo dice ya con exactitud: angustiarse por nada) es totalmente ambigua, así también la transición que aquí debe efectuarse de la inocencia a la culpa ha de ser dialéctica, tanto como para mostrar que la explicación es la que tiene que ser; es decir, una explicación psicológica”<sup>5</sup>.

---

2. Ricoeur cita la traducción francesa de Ferlov y Gateau de *El concepto de la angustia*, publicada por Gallimard. SKS IV: 329; CA: 141.

3. SKS 4, 343 / CA, 155.

4. SKS 4, 348 / CA, 159.

5. SKS 4, 348-349 / CA, 160.

¿Diremos que es la prohibición la que suscita el deseo? Pero la inocencia no comprende la prohibición; es esa, dice Kierkegaard, una explicación que viene después. Digamos más bien que la prohibición es la palabra – la “palabra enigmática” – que hace cristalizar la angustia: la prohibición inquieta a Adán, porque despierta en él la posibilidad de la libertad. La nada se vuelve “posibilidad de *poder*”; es a ella precisamente a quien ama y de quien huye.

No digan que Kierkegaard se regodea en lo irracional, en lo inefable: él analiza, disecciona, se explaya por demás. Es el dialéctico de la antidialéctica. Y esta paradoja dialéctica culmina en la representación del hombre como una síntesis del alma y del cuerpo, reunidos en este tercer término: el espíritu – espíritu que sueña con nada, el espíritu que proyecta lo posible. El espíritu es aquel “poder enemigo” que siempre perturba la relación que, sin embargo, sólo existe a través suyo; por otra parte, el espíritu es un “poder amigo”, que desea justamente constituir la relación: “¿Cuál es entonces la relación del hombre con ese poder ambiguo, cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Se relaciona como angustia”<sup>6</sup>.

Así la psicología llega demasiado temprano o demasiado tarde: comprende bien la angustia anterior, que conduce al salto cualitativo –angustia de sueño, angustia de nada – o la angustia posterior, que aumenta cuantitativamente el mal –angustia de reflexión, angustia de algo, transformada de alguna manera en naturaleza, puesto que ahora toma “cuerpo”; así la angustia habita el sexo: no porque venga de él, sino porque viene a él. La angustia de sueño se ha vuelto ella misma carne y extiende sobre todas las cosas un “profundo luto inexplicado”. Nos equivocáramos si buscáramos aquí quién sabe qué repugnancia puritana por la sexualidad: antes de Max Scheler, Kierkegaard entendió que la angustia no viene del sexo, sino que desciende del espíritu sobre la sexualidad, del sueño sobre la carne, es porque el hombre tiene el espíritu turbio que siente vergüenza de su carne; en el pudor, el espíritu se preocupa y se atemoriza de revestir la diferencia sexual. así el pecado entra en el mundo, se vuelve mundo y aumenta cuantitativamente.

Pero no sabemos más lo que es el pecado por la angustia ulterior que por la angustia anterior; solo queda la angustia, rodeada de cerca, pero vacía en el centro: “Cómo ocurrió eso es algo que ninguna ciencia puede explicar. La psicología es la que más se acerca a ello, la cual es el mostrarse a sí misma de la libertad de la posibilidad de la angustia, o en la nada de la angustia”<sup>7</sup>.

6. SKS 4, 349 / CA, 161.

7. SKS 4, 380 / CA, 191.

*La enfermedad mortal* o el *Tratado de la desesperación* es todavía un ensayo psicológico. Más precisamente, es, según el subtítulo, *Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*. Este tratado asocia, por consiguiente, la psicología, en el sentido de *El concepto de angustia*, y la edificación en el sentido de los “discursos edificantes”. Ya hemos mencionado la diferencia que separa esos dos tratados: el primero habla del mal como evento, salto; el segundo habla de él como de estado, de cosa. La sustitución de la desesperación por la angustia expresa este cambio: la angustia tiende hacia... la desesperación reside en...; la angustia “ex-siste”; la desesperación “in-siste”. ¿Qué significa este cambio? Es imposible comprender *La enfermedad mortal* sin remontarse a un ensayo anterior: *Temor y temblor*, que sitúa el significado de la fe y del pecado más allá de la esfera de la ética; el pecado no es lo contrario de la virtud, sino de la fe, la cual es una categoría teológica: la fe es una manera de ser frente a Dios, ante Dios. Esta relación se lleva a cabo en *Temor y Temblor*, no por medio de una discusión abstracta de conceptos teológicos, sino por la vía de una *exégesis*: los conceptos nuevos son descifrados por medio de la interpretación de una historia: la historia de Abraham; es el sentido del sacrificio e Isaac el que dicta el sentido de los conceptos de ley y de fe; el sacrificio de Isaac sería un crimen según la ley moral; según la fe, es un acto de obediencia. Para obedecer a Dios, Abraham debía suspender la ética; tenía que convertirse en el caballero de la fe que avanza solo, más allá de la seguridad de la ley general o, como dice Kierkegaard, de *lo* general. así, *Temor y Temblor* abre una nueva dimensión de angustia, que procede de la contradicción entre la ética y la fe. Abraham es el símbolo de esta nueva especie de angustia ligada a la suspensión teológica de la ética.

Ahora bien, el concepto de desesperación pertenece a la misma esfera, no ética sino religiosa, que la fe de Abraham; la desesperación es el negativo de la fe de Abraham. Es por eso que Kierkegaard no dice de entrada lo que es el pecado, luego lo que es la desesperación; construye y descubre el pecado en la desesperación en tanto que significado religioso; a partir de ese momento, el pecado ya no es un salto sino un estado estancado, una manera insistente de ser.

Segunda consecuencia: la pregunta ya no es cómo “entró al mundo” – por medio de la angustia –, sino cómo es posible salir de él. La desesperación es entonces comparable a uno de esos “estados en el camino de la vida” que Kierkegaard explora en otra obra; es una enfermedad; una enfermedad de la que uno se muere sin morir; es la enfermedad “mortal”, de la misma manera que la injusticia, según Platón, en el libro X de la *República*, constituye una muerte en vida y la prueba paradójica de la inmortalidad. Según Kierkegaard, la desesperación es un mal más grave que la injusticia según Platón, la cual

pertenece aun a la esfera ética; pero, puesto que es más grave, se encuentra más cerca de la cura.

Ahora bien, ¿cómo se puede hablar de desesperación? El análisis estructural de *La enfermedad mortal* debe acercarnos a nuestro problema: ¿Cuál es el modo de pensar de Kierkegaard? ¿Cómo es posible filosofar después de Kierkegaard? Hay que resaltar el hecho de que Kierkegaard *construye* el concepto de desesperación. Una simple mirada al índice del tratado revela una maraña de títulos y subtítulos. El plano es curiosamente didáctico. La primera parte muestra que “la Enfermedad mortal es desesperación”: su posibilidad, su actualidad, su universalidad, sus formas están minuciosamente diferenciadas; sus formas mismas están elaboradas de una manera bastante sistemática, desde el punto de vista de la “falta de finitud” y de la “falta de infinitud”, de la “falta de posibilidad” – es decir de imaginación y de sueño– y de la “falta de necesidad” – es decir de sumisión a las tareas y a los deberes de este mundo. El mismo vaivén se renueva con motivo de nuevas distinciones; la más sutil es enunciada así: “la desesperación considerada bajo el aspecto de la conciencia, según si se conoce o no se conoce”; hay así una desesperación “de no querer ser sí mismo”, o “de querer ser sí mismo”.

Luego, la segunda parte, cuyo título es: “La desesperación es el pecado”, elabora todos los caracteres del pecado según el modelo de la desesperación y conduce a la conclusión según la cual el “pecado no es una negación sino una posición”. Nos detendremos en esta conclusión que opondremos a la nada de la angustia.

Pero quiero primero interrogar la extraña estructura del tratado; es imposible no impresionarse con el aspecto laborioso y pesado de esta construcción que se asemeja a una disertación interminable y torpe. ¿Qué significa esto? Estamos frente una suerte de simulacro mordaz del discurso hegeliano; pero este simulacro es, al mismo tiempo, un medio para salvar al discurso de caer en lo absurdo. Es didáctico puesto que no puede ser dialéctico. O, en otros términos, reemplaza una dialéctica en tres tiempos por una dialéctica quebrada, por una dialéctica no resuelta en dos términos. Una dialéctica sin mediación, ésa es la paradoja kierkegaardiana. *O lo uno*: demasiada posibilidad, *o lo otro*: demasiada actualidad; *o lo uno*: demasiada finitud, *o lo otro*: demasiada infinitud; *o lo uno*: se quiere ser sí mismo, *o lo otro*: no se quiere ser sí mismo. Aún más, como cada par de contrarios no ofrece solución, no es posible edificar la paradoja siguiente sobre la precedente; la cadena de paradojas es, en sí misma, una cadena rota; de ahí que haya un marco dialéctico que substituye la estructura inmanente de una verdadera dialéctica; la ruptura que amenaza este discurso debe ser

siempre conjurada, compensada por un incremento de conceptualidad y de habilidad retórica; de ahí, tenemos por fin ese extraño contraste: es el término más irracional –la *desesperación*– el que pone en movimiento el más grande de los análisis conceptuales. En nuestro segundo estudio, tomaremos como punto de partida esta situación extraña: un hiperintelectualismo ligado a un irracionalismo fundamental.

Adentrémonos un poco más en esta extraña y más bien repelente construcción. El núcleo alrededor del cual están construidas las grandes antinomias de la desesperación es una definición de sí a la cual nos había preparado *El concepto de angustia*, cuando llamaba al espíritu tercer término, aguafiestas de la relación tranquila entre el alma y el cuerpo. Leamos esta definición en su desconcertante abstracción: “[El yo es] una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”<sup>8</sup>. Esta definición lleva la marca – ¿por burla o decepción amorosa? Eso lo discutiremos más adelante– de la dialéctica hegeliana; pero, a diferencia de Hegel, esta relación que se relaciona consigo misma es más un problema que una respuesta, más una tarea que una estructura; porque lo que se da en la desesperación es lo que Kierkegaard llama “desacuerdo”. La prioridad del desacuerdo, en todo el análisis ulterior, reposa en la estructura de la relación como una tarea imposible: la posibilidad de la desesperación reside en la posibilidad del desacuerdo, es decir en la fragilidad de esta relación que se relaciona consigo misma; es lo que significa la expresión “relacionarse consigo mismo es relacionarse con otro”. Según esta relación, constituirse es deshacerse. Ya podemos comprender qué fuerza puede dar a la retórica kierkegaardiana del *pathos* esta unión entre el sentimiento y el análisis: la desesperación existe o, como hemos tratado de decirlo, insiste en las figuras de la discordancia (*disrelation*). En adelante, todo será más complicado que en *El concepto de angustia*: la angustia estaba fascinada con la nada de la pura posibilidad: “La desesperación es una discordancia [*Misforhold*] en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo, la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o dicho de otra manera: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia... ¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma”<sup>9</sup>. Esta última palabra permite llevar más lejos la explicación de la extraña expresión: “una relación que se relaciona con otro en tanto que se relaciona consigo

---

8. SKS 11, 130 / EM, 33 – 34.

9. SKS 11, 132 / EM, 36.

misma”<sup>10</sup>; esta se relaciona a otro puesto que está *abandonada* a sí misma; en este *abandono*, está *relacionada* consigo misma como a *otro*. El desamparo es el aspecto reflexivo de este abandono de Dios que deja ir la relación como si escapara de sus manos. Kierkegaard, antes que el existencialismo, descubrió esta identidad de la reflexión y del desamparo.

Todo el arte de Kierkegaard consistirá, en lo sucesivo, en aplicar su sutileza psicológica a las múltiples posibilidades que ofrece la disociación de esa relación que se relaciona consigo misma al relacionarse con otro. El genio literario, psicológico, filosófico, teológico de Kierkegaard consiste, a mi parecer, en esta materia semi abstracta, semi concreta de poner en escena posibilidades artificialmente construidas, en hacer corresponder a ese juego conceptual “la ópera fabulosa” de los estados del alma desesperados. La sorpresa del lector, su malestar, su admiración y su exasperación se deben a esta oscilación incesante entre la más aguda experimentación imaginaria y la dialéctica conceptual más artificial. Algunos ejemplos: el hombre, nos dice, es una síntesis de infinitud y de finitud, de posibilidad y de necesidad; la desesperación surge desde el momento en que la voluntad de devenir infinito es percibida como falta de finitud y viceversa. Este juego entre dos conceptos opuestos está alimentado por un poder extraordinario de crear tipos humanos, entre los cuales reconocemos al héroe de posibilidades fantásticas, el *Don Juan* del estado estético, el seductor del Diario del seductor, el Fausto de Goethe, pero también el poeta del estado religioso, el explorador de lo abierto según Rilke, en resumidas cuentas, lo imaginario, hogar de todo proceso de infinitización. “El sí, escribe Kierkegaard, es reflexión y la imaginación es la posibilidad de toda reflexión”<sup>11</sup>. Entonces la pérdida de suelo, la distancia sin fin respecto de sí mismo, son percibidas como pérdida, como desesperación. La paradoja abstracta se vuelve una paradoja concreta: el “o lo uno – o lo otro” de lo infinito y de lo finito es el “o lo uno – o lo otro” que confronta al seductor y, en su rango, al héroe del deber descrito bajo los rasgos del Juez Willhelm. La falta de infinitud, la estrechez de una vida mediocre, la pérdida de horizonte, son posibilidades muy concretas que descubre cualquiera que sienta su propia existencia como la de una piedra sobre la ribera o de un número perdido en medio de la muchedumbre.

10. La traducción al español, fiel al orden del original francés, traduce este pasaje del siguiente modo: “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro” (SKS 11, 130 / EM, 33 – 34). La traducción francesa utilizada por Ricoeur también guarda el ordenamiento del original, por lo cual la inversión corre por cuenta de Ricoeur.

11. La traducción al español dice así: “El yo es reflexión, y la fantasía [*Phantasie*] es reflexión, es reproducción del yo, lo que representa la posibilidad del yo » (SKS 11, 147 / EM, 52).

Pero es quizá la última dialéctica la que aclara todas las otras. La peor desesperación es “la desesperación que ignora ser desesperación”; el hombre ordinario está desesperado, es desesperación, pero no lo sabe. De ahí, puesto que la desesperación puede ser inconsciente, que ésta deba ser descubierta e, incluso, construida; la dialéctica del inconsciente y de la consciencia se despliega dentro de la desesperación como en el corazón de una posibilidad óptica, de una manera de ser; la consciencia no constituye la desesperación; la desesperación existe, o, como ya lo dijimos, insiste. Es la razón por la cual la consciencia se suma, también, a la desesperación. La gran desesperación, la desesperación de sí mismo, la desesperación de querer desesperadamente ser sí mismo, que Kierkegaard llama desafío, representa el grado último en la “la continua potenciación ascendente de la desesperación”<sup>12</sup>. Aquí, más que en ningún otro lugar, esta posibilidad no se puede experimentar sino en la imaginación: “esta especie de imaginación no es un espectáculo reciente en el mundo; héroes semejantes sólo se dan en la descripción de los poetas que son los que en realidad confieren a sus creaciones esa idealidad «demoniaca», entendiendo esta palabra en el sentido puramente griego”<sup>13</sup>. En la vida real, no nos podemos acercar a esa desesperación suprema sino en la desesperación espiritual, desesperación que ya no está sujeta a una pérdida terrestre, desesperación de no querer ninguna ayuda.

Ahora podemos confrontar *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal* en lo que concierne al pecado, circunscrito así por dos enfoques opuestos.

Los dos tratados concuerdan en lo siguiente: el pecado no es una realidad ética, sino una realidad religiosa; el pecado lo es “ante a Dios”. Pero mientras que *El concepto de angustia* se quedaba fuera de esta determinación del pecado como algo que esta “ante Dios”, *La enfermedad mortal* se sitúa en el corazón de esta determinación; *El concepto de angustia* era meramente psicológico *La enfermedad mortal* “edifica y despierta”, según el título. Mientras que la angustia era un movimiento hacia... la desesperación es pecado. Al decir esto ya no estamos en la psicología: “con el fin de rondar los linderos más dialécticos entre la desesperación y el pecado, nos introduciremos en el tema de lo que podría llamarse una existencia-de-poeta en la dirección de lo religioso”<sup>14</sup>

---

12. SKS 11, 157 / EM, 64.

13. SKS 11, 186 / EM, 98. En la edición que sigue Ricoeur (traducción de Tisseau) dice: “rara vez se ve esta forma de desesperación en el mundo”.

14. SKS 11, 191 / EM, 103.

Esta “existencia poética en dirección de lo religioso” no tiene nada que ver con una efusión mística; “es, dice Kierkegaard, prodigiosamente dialéctica y se queda en una confusión dialéctica impenetrable en cuanto a saber hasta qué punto es consciente de ser pecado”. Todo lo que se dirá en lo sucesivo pertenece a esta reduplicación de la dialéctica cuando pasa de la psicología a la existencia poética en dirección de lo religioso. En primer lugar, la psicología designaba el pecado por medio de la experiencia del vértigo como caída; luego, lo designaba como una falta, por consiguiente, como una nada. Para la existencia poética, el pecado es un estado, una condición, una manera de ser; además, es una *posición*.

Consideremos estas dos nuevas dimensiones que no podían aparecer en *El concepto de angustia*; en primer lugar, porque este tratado era solo psicológico, en segundo, porque lo consideraba un salto.

La desesperación misma revela que el pecado es un *estado*. No podemos decir: la angustia *es* pecado; podemos decir: la desesperación *es* pecado. De esta manera, se transporta definitivamente el concepto de pecado desde la esfera ética de la transgresión a la esfera religiosa de la no-fe; y podemos decir también, desde la esfera en la que el pecado es carne hacia la esfera en la que es espíritu; es el poder de la debilidad y la debilidad del desafío. En adelante, el pecado no es lo contrario de la virtud, sino de la fe. Es una posibilidad óptica del hombre, y no solamente una categoría moral según la ética kantiana, o un defecto intelectual comparable a la ignorancia, según la concepción socrática del mal. En otras palabras, el pecado es nuestra manera ordinaria de ser ante Dios; es la existencia misma como derelicción.

Pero accedemos a la diferencia última entre el *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal* cuando decimos: “el pecado no es una negación, sino una posición.” Esta tesis – que para Kierkegaard es la interpretación ortodoxa del pecado en el cristianismo – está dirigida contra toda filosofía especulativa. Comprender el mal filosóficamente es reducirlo a una pura negación: debilidad cuando se trata de falta de fuerza – sensualidad cuando se trata de falta de espiritualidad – ignorancia cuando se trata de falta de conocimiento – finitud cuando se trata de falta de totalidad. Hegel identificó la comprensión a la negación o, mejor aún, a la negación de la negación: es aquí donde Kierkegaard se opone de manera más vigorosa a la filosofía, es decir a la filosofía hegeliana; si comprender es superar, es decir ir más allá de la negación, entonces el pecado es una negación como cualquier otra y el arrepentimiento una mediación como cualquier otra; así la negación, luego la negación de la negación, se convierten ambas en procesos puramente lógicos.

Pero entonces, si comprendemos solamente cuando negamos la negación, qué *decimos* y qué *comprendemos* cuando decimos: ¡el pecado es posición! Esta es la respuesta de Kierkegaard: “Por eso, preferimos ajustarnos siempre al principio cristiano de que el pecado es una posición. Notando bien, naturalmente, que no se trata de un principio inteligible, sino de una especie de paradoja que ha de ser creída”<sup>15</sup>.

... *Una paradoja que nos toca creer*. Con estas palabras, Kierkegaard hace la pregunta del tipo de lenguaje que conviene a la existencia poética: es un lenguaje que debe destruir lo que dice, un lenguaje que se contradice a sí mismo. Así Kierkegaard transfiere a la antropología el arma de la teología negativa, cuando ésta trataba de decir, por medio de la voz de la contradicción, que Dios es posición – más allá del ser, más allá de las determinaciones. Creer y no comprender: ciertamente Kierkegaard no cita la teología negativa, ni la abolición kantiana del conocimiento en favor de la creencia, sino la ignorancia socrática.

En la segunda conferencia, partiremos de esta situación desconcertante del discurso filosófico: una elucidación ingeniosa de la angustia y de la desesperación, una dialéctica antidialéctica que apunta a una suerte de ignorancia socrática, al servicio de una “exposición cristiana-psicológica para la edificación y el despertar”.

Es justamente en *esta* situación del discurso filosófico donde surge la pregunta: “¿Cómo se puede filosofar después de Kierkegaard?”