

¿Desesperación demoníaca bajo la tesis del bien como apariencia? Kierkegaard y Anscombe vs. Velleman



Roe Fremstedal (NTNU, Noruega)
(Traducción: Yésica Rogríguez)

Abstract

The aim of this paper is to clarify Kierkegaard's concept of demonic despair (and demonic evil) and to show its relevance for discussions of the guise of the good thesis (i.e. that in Φ -ing intentionally, we take Φ -ing to be good). Contemporary discussions of diabolic evil often emphasise the phenomena of despair and acedia as apparent counter-examples to the guise of the good. I contend that Kierkegaard's analysis of despair is relevant to these discussions, because it reconciles demonic (extreme) despair and acedia with the guise of the good. In *The Sickness unto Death*, Kierkegaard provides an influential, systematic account of despair that relates evil, despair, and acedia to each other. Michelle Kosch argues that this account goes beyond Kierkegaard's German predecessors by introducing a concept of diabolic evil and despair. By contrast, the present paper argues that Kierkegaard takes diabolic evil to be impossible, although he offers a rich analysis of the demonic that resembles diabolic agency.

Keywords: Guise of the good, Demonic evil, Despair, Kierkegaard, Anscombe, Velleman

Resumen

El objetivo de este trabajo es clarificar el concepto kierkegaardiano de desesperación demoníaca (y del mal demoníaco) y mostrar su relevancia para las discusiones sobre la «tesis del bien como apariencia» (guise of the good) (la tesis afirma que si se actúa intencionalmente, se entiende dicho actuar como bueno). Los debates contemporáneos sobre el mal diabólico a menudo hacen hincapié en los fenómenos de la desesperación y la acedia como aparentes contraejemplos del «bien como apariencia». Sostengo que el análisis de la desesperación de Kierkegaard es relevante para estas discusiones, porque reconcilia la desesperación demoníaca (extrema) y la acedia con el «bien como apariencia». En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard ofrece un relato influyente y sistemático de la desesperación que relaciona el mal, la desesperación y la acedia entre sí. Michelle Kosch sostiene que este relato va más allá de los predecesores alemanes de Kierkegaard al introducir un concepto de mal y desesperación diabólicos. Por el contrario, el presente trabajo sostiene que Kierkegaard considera imposible el mal diabólico, aunque ofrece un rico análisis de lo demoníaco que se asemeja a la agencia diabólica.

Palabras claves: Apariencia del bien, Mal demoníaco, Desesperación, Kierkegaard, Anscombe, Velleman

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad Noruega de Ciencia y Tecnología (NTNU) donde se desempeña actualmente como docente.
- Ha sido profesor invitado (Gastwissenschaftler) en la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno (Alemania) y profesor asociado en la Universidad de Tromsø (Noruega).
- Recientemente ha publicado *Kierkegaard on Self, Ethics, and Religion* (Cambridge University Press, 2022).

1. Introducción: la apariencia del bien y del mal¹

La «tesis del bien como apariencia» (*sub specie boni*) sostiene que, al obrar malvadamente de modo intencional tomamos este acto como algo bueno (la tesis afirma que: si se actúa intencionalmente, se entiende dicho actuar como bueno)². Esta representa la visión clásica, desarrollada por Platón, Aristóteles y Kant (así como por Anscombe, Anthony Kenny, Ronald de Sousa y Sergio Tenenbaum). Durante mucho tiempo se consideró como la piedra angular que conectaba las teorías de la acción intencional con las teorías del valor, la normatividad y la racionalidad³. En las últimas décadas, sin embargo, ha sido atacada dentro de la psicología moral y la teoría de la acción. David Velleman y otros argumentan que el mal diabólico es realmente posible, viendo en la desesperación un caso casi paradigmático de éste⁴.

El concepto de mal diabólico es algo controvertido, ya que contradice la «tesis del bien como apariencia». Incluso si el mal diabólico es conceptualmente posible, no es necesario que exista ningún caso empírico del mismo⁵. Aunque existen varios contraejemplos a la «tesis del bien como apariencia» (incluida la acedia y la desesperación), no parece haber casi ningún caso claro que demuestre, inequívocamente, la existencia del mal diabólico⁶.

El mal diabólico parece requerir que uno haga el mal de una manera totalmente altruista y desinteresada, ya que las acciones egoístas apuntan a los bienes personales (percibidos). Al menos, esto es lo que varios filósofos han argumentado de manera

1. Este artículo ha sido publicado originariamente en la revista *Inquiry* de 2019.

Para las citas y referencias de las obras de Kierkegaard en castellano hemos usado las siguientes ediciones: *El concepto de angustia*, trads. Darío González y Oscar Oubiña, Madrid, Trotta, 2016 (CA); *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008 (EM); *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, Leticia Valadez, México, Iberoamericana, 2018 (DE); *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid, Trotta, 2006 (OO II); *Las Obras del amor*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca, Sígueme, 2006 (OA); *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México, Iberomaericana, 2008 (PC).

2. Tenenbaum (de próxima publicación). Existen definiciones alternativas, una de las cuales se discutirá en la sección 5.

3. Tenenbaum (de próxima publicación) haciendo referencia a Joseph Raz.

4. Velleman, D., *The Possibility of Practical Reason*, Ann Harbor, Maize Books, 2015, cap. 4; cfr. Stocker, M., "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology." *Journal of Philosophy*, n° 76, 1979, pp. 738–753 (esp. p. 744) y cfr. Setiya, K., *Reasons Without Rationalism*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 36–38.

5. Velleman y Tenenbaum parecen estar de acuerdo en esto. Velleman hace una afirmación conceptual sobre la agencia en lugar de una afirmación empírica sobre nuestra psicología (cfr. Velleman, D., *The Possibility of Practical Reason*, op. cit., p.94 y cfr. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 23).

6. Tenenbaum argumenta de forma plausible "en contra de la idea de que existan ejemplos convincentes de maldad diabólica" (cfr. Tenenbaum, S., "The Guise of the Bad.", *Ethical Theory and Moral Practice*, n° 2, 2018, p. 13).

convinciente, independientemente unos de otros⁷. El mal diabólico requiere que, al fingir intencionalmente, sólo tomemos la simulación como algo malvado. Aún así, la elección del mal (diabólico) por sí mismo no tiene por qué evitar que el mal diabólico resulte en un beneficio personal como un subproducto involuntario de esta elección. Puede ser posible elegir el mal desinteresadamente, así como es posible ser moralmente desinteresado. Sin embargo, tales elecciones desinteresadas a menudo resultan en un beneficio personal como un producto no intencionado, pero esto es algo que sólo ocurre después de que la virtud o el vicio ya han sido elegidos desinteresadamente⁸.

El célebre y sistemático análisis de la desesperación de Kierkegaard en *La enfermedad mortal* es relevante aquí, ya que arroja luz no solamente sobre la desesperación en general, sino también sobre el mal demoníaco y el disfraz del bien en particular⁹. Michelle Kosch sostiene que Kierkegaard va más allá del kantismo y el idealismo alemán al desarrollar una psicología moral que socava la tesis del disfraz de la bondad: “Kierkegaard dedicó una gran parte de su esfuerzo como autor a una extensa tipología del carácter moral, y no pasó por alto las diversas formas, no sólo de abstenerse conscientemente de perseguir el bien, sino también de perseguir conscientemente el mal para su propio bien”¹⁰. En Kierkegaard, parece que el mal diabólico (y la desesperación diabólica) difiere del mal demoníaco (o la desesperación demoníaca), mientras que en la literatura sobre el mal, “diabólico” y “demoníaco” se utilizan a menudo intercambiándose. Para evitar confusiones, reservo el concepto “demoníaco” para el uso que hace Kierkegaard y “diabólico” para el mal que se hace simplemente porque es malvado. Las preguntas entonces son (1) si estos dos conceptos son idénticos o no, y (2) si necesitamos un concepto de mal diabólico para

7. Cfr. Caswell, M., “Kant on the Diabolic Will: A Neglected Alternative?” *Kantian Review*, n°12, 2007, pp. 147–157; Davenport, J., *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue, and Happiness*, New York, Fordham University Press, 2007, cap. 10; Muchnik, P., *Kant’s Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*, Lanham, MD, Lexington, 2009, p. 116; Svendsen, L., *A Philosophy of Evil*, Champaign, Dalkey Archive, 2010, p. 87. Estos enfoques pueden presuponer una interpretación algo imparcial de la moralidad. La interpretación alternativa del mal diabólico de Sussman, sin embargo, considera que éste consiste en antojos y caprichos que rompen con nuestro afán por el bien. No obstante, tales actos pueden no ser intencionales, ni reflexivos ni deliberativos. Como tales, no tienen por qué contradecir la apariencia del bien, ya que esta tesis sólo se refiere a la acción intencional. Además, es difícil ver cómo los caprichos pueden ser particularmente diabólicos (Sussman, D., “Imps of the Perverse.” En: <http://www.philosophy.northwestern.edu/community/nustep/08/papers/Sussman.pdf> (consultado el 24/01/2019), 2015).

8. Davenport, J., *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue, and Happiness*, op. cit.

9. Este análisis influyó no sólo en la filosofía continental desde Heidegger hasta Sartre y Habermas, sino que también es relevante para las discusiones contemporáneas sobre la filosofía anglófona después de MacIntyre y Frankfurt (cfr. Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, London, Routledge, 2012; Grøn, A., *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen, Gyldendal, 1997; Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2012; Theunissen, M., *Kierkegaard’s Concept of Despair*, Princeton, Princeton, University Press, 2005).

10. Cfr. Kosch, M., “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint,” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 88, 2006, pp. 261–295, p. 280, cursiva mía. Cfr. Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2006, cap. 5-6). Kosch también hace referencia a Velleman a este respecto. Sin embargo, la mayoría de los otros comentaristas de Kierkegaard presuponen tácitamente la tesis del disfraz de la bondad (ver más abajo para algunas referencias).

dar cuenta de los casos extremos de desesperación y maldad.

Mis respuestas a ambas preguntas son negativas. Sostengo que el concepto de lo demoníaco en Kierkegaard es relevante para las preocupaciones contemporáneas precisamente porque permite dar cuenta de la desesperación extrema y el mal sin aceptar el mal diabólico. Mi principal objetivo es argumentar (siguiendo a Kosch) que Kierkegaard adhiere a la «tesis del bien como apariencia», aunque la desesperación demoníaca implica desafío, malicia y una rabia que claramente se asemeja al mal diabólico¹¹. Sostengo que la exposición de Kierkegaard sobre la desesperación demoníaca representa un relato plausible de cuestiones sustanciales en psicología moral y teoría de la acción¹². Más específicamente, Kierkegaard explica prácticamente el mismo fenómeno que Velleman (es decir, el mal extremo y la desesperación ejemplificados por el Satanás de Milton) sin renunciar a la «tesis del bien como apariencia». El influyente relato de la desesperación en *La enfermedad mortal* representa un análisis exhaustivo y sistemático de la desesperación que es relevante para los debates contemporáneos en psicología moral, particularmente para los debates sobre la «tesis del bien como apariencia», la desesperación, la desmoralización y la identidad práctica¹³.

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard describe el mal ético-religioso en términos de desesperación y ofrece una tipología de sus diferentes formas. Una de estas formas, la demoníaca, representa un modo extremo de maldad que claramente va más allá del mal en un sentido amplio o débil. El desarrollo argumental de Kierkegaard sobre el mal es tradicional en la medida en que se basa en una noción amplia del mal moral como un tipo de defecto de carácter, o incluso como un tipo de carácter pervertido o corrupto (similar al mal radical y al pecado original). Por este motivo, cualquier carácter que no alcance la perfección moral implica un tipo débil de maldad o inmortalidad. El mal, en este sentido débil, es una presuposición del mal demoníaco, pero no al revés. El problema de centrarse en esta noción débil del mal es que fácilmente podemos pasar por alto la noción extrema y estrecha del mal que selecciona los casos más despreciables, desde el punto de vista moral. Un ejemplo de esto sería Kant, a quien a menudo se le acusa de tener una noción de maldad que no detecta casos despreciables de maldad. El problema de centrarse en la noción estrecha de maldad, por otro lado, es que la maldad parece demasiado extrema y rara para preocuparnos seriamente. Es muy fácil, de este modo, distanciarse de

11. Las notas de Kierkegaard sobre Leibniz de 1842 a 1843 muestran claramente que está familiarizado con la apariencia del bien, pero no lo critica. En su *Teodicea*, libro que Kierkegaard leyó y del cual tomó notas, Leibniz escribe que “la voluntad nunca es impulsada a actuar salvo por la representación del bien”. Leibniz también escribe que “la voluntad consiste en la inclinación a hacer algo en proporción al bien que contiene” (*Teodicea* 1 §§22, 45). Por tanto, Leibniz afirma que querer algo es considerarlo bueno. Cfr. Løkke, H., and Arild W., “Gottfried Wilhelm Leibniz: Traces of Kierkegaard’s Reading of the Theodicy”, en *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Philosophy*, edited by Jon Stewart, (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 5, Tome I), Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 51-76, p. 65.

12. Estoy en deuda con un revisor por los comentarios acerca de este punto.

13. Cfr. Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, *op. cit.*; y sobre la desesperación e identidad práctica de Kierkegaard, cfr. Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, *op. cit.*

la maldad extrema y verla como irrelevante para la comprensión de uno mismo y de su potencial. Parece entonces que necesitamos ambas nociones de mal y que deberíamos tratar de entender cómo se relacionan entre sí. Sin embargo, cabe señalar que Kierkegaard parece identificar la desesperación con el mal y con el pecado¹⁴. La desesperación demoníaca representa una forma extrema de maldad y pecaminosidad que va mucho más allá de las formas ordinarias de maldad y desesperación.

La siguiente parte de este artículo (sección 2) introduce el debate contemporáneo sobre «tesis del bien como apariencia», centrándose en las diferentes interpretaciones del Satanás de Milton en Anscombe y Velleman. La sección 3 presenta el relato de Velleman sobre el mal diabólico y la desesperación, donde se enfatiza cómo la experiencia de la pérdida es fundamental, tanto para el relato del mal de Velleman como para los relatos contradictorios de Kierkegaard y Tenenbaum. A este respecto, la relación entre la desesperación y la acedia se analiza brevemente, ya que la desesperación y la acedia son fundamentales para las discusiones sobre la «tesis del bien como apariencia» (y ambas son relevantes para comprender la experiencia de la pérdida, que es fundamental para el mal diabólico y demoníaco). Sugiero que el relato de Tenenbaum sobre la acedia se superpone parcialmente con la desesperación demoníaca en Kierkegaard, aunque los relatos de la acedia que compiten entre sí difieren fuertemente de la desesperación demoníaca. En la sección 4, presento la exposición de Kierkegaard sobre la desesperación demoníaca como una alternativa plausible al relato de Velleman sobre la desesperación diabólica. La sección 5 ofrece tres argumentos por los que puede considerarse que Kierkegaard adhiere a la apariencia del bien, mientras que la sección 6 concluye que la desesperación demoníaca apoya la «tesis del bien como apariencia».

2. Satanás de Milton - Anscombe vs. Velleman

En *El paraíso perdido*, el Satanás de Milton dice la famosa frase: “El mal sea mi bien”¹⁵. Para Satanás, el mal objetivo parece subjetivamente bueno y deseable, algo que debe perseguirse por sí mismo. Sin embargo, hay desacuerdo sobre si Satanás actúa *sub specie boni* o no. En un pasaje muy citado, Elizabeth Anscombe ofrece la siguiente interpretación:

Se puede continuar diciendo “¿Y qué tiene de bueno que sea malo?”, a lo que la respuesta podría ser la condena del bien por impotente, servil y sin gloria. Entonces, el bien de hacer

14. La identificación del pecado y la desesperación es explícita en la Parte II de *La enfermedad mortal titulada* “La desesperación es pecado”. Sin embargo, la identificación con el mal está mayoritariamente implícita. Para la descripción kierkegaardiana del mal cfr. Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, op. cit., cap. 5-6 y Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, cap. 2.

15. Milton, J., *Paradise Lost*. Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 110.

***del mal mi bien, es mi libertad intacta en la insumisión de mi voluntad*¹⁶.**

Ésta es una posible explicación de la atracción de Satanás por el mal, en la que actúa bajo el «bien como apariencia» (guise of the good). En la lectura de Anscombe,

1. Satanás valora la gloria y la libertad de su voluntad incondicional;
2. encuentra el bien (objetivo o divino) “impotente, servil y sin gloria”;
3. condena el bien (objetivo o divino), por ser incompatible con sus valores (subjetivos).

Satanás valora su poder individual de elección y lo ve como incompatible con lo que es objetiva o divinamente bueno. Por lo tanto, se rebela contra la bondad e insiste en mantener su libertad intacta para hacerlo. Por lo tanto, es desafiante, al igual que el agente demoníaco de Kierkegaard. De hecho, Satanás y lo demoníaco parecen representar el mismo fenómeno¹⁷.

En un influyente pasaje, David Velleman se opone a la interpretación de Anscombe:

***No se puede interpretar razonablemente que [Satanás] adopte nuevas estimaciones de lo que es valioso, es decir, que resuelva dejar de juzgar el mal como malo en lo que ahora desea, si alguna vez llega a pensar que lo que desea es realmente bueno, ya no será en absoluto satánico; será simplemente otro tonto bien intencionado. El gobernante del infierno no desea lo que erróneamente cree que es digno de aprobación; desea lo que, con razón, cree que no lo es*¹⁸.**

Según Velleman, Satanás desea el mal porque es malo, no porque parezca bueno. Sin embargo, aquí hay varios problemas. Primero, referirse a Satanás no es de mucha ayuda, ya que no tenemos un relato muy claro de él ni del mal diabólico, tampoco de su relevancia para la agencia humana¹⁹. No está del todo claro si Satanás hace el mal (sólo porque es malo) de una manera completamente desinteresada o si simplemente

16. La interpretación de Anscombe (cfr. Anscombe, E., *Intention*, Ithaca, Cornell University Press, 1963, p. 75) está en línea con miltonistas como Tanner (Cfr. Tanner, J., *Anxiety in Eden: A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 123-139). Tanner escribe: “Para los pecadores humanos de Milton, el mal siempre sigue siendo malvado, aquello que detestan; para los pecadores demoníacos de Milton [y Satanás], el mal se define como bueno, lo que aman, o al menos intentan amar” (Tanner, J., *Anxiety in Eden: A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, op. cit., p. 123).

17. Tanner escribe: “Para el miltonista, la descripción de lo demoníaco de Kierkegaard no podría encajar más claramente con ‘El paraíso perdido’ [...] a pesar de todo lo que se ha escrito sobre el Satanás de Milton, Kierkegaard ofrece una nueva perspectiva significativa sobre su malestar, cuyo análisis de la ‘desesperación demoníaca’ en *La enfermedad mortal* [...] a menudo parece como si estuviera escrito específicamente con la posición existencial del Satanás de Milton en mente” (Tanner, J., *Anxiety in Eden: A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, op. cit., pp 130-146).

18. Velleman, D., *The Possibility of Practical Reason*, op. cit., p. 95.

19. Tenenbaum dice que nuestras intuiciones acerca de Satanás no deben ser consideradas como un oráculo. Sin embargo, parece plausible que Satanás sea moralmente perverso y que su cognición sea algo limitada (Tenenbaum, S., “The Guise of the Bad.”, op. cit., p. 12; cfr. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, op. cit., p. 256).

tiene una noción pervertida del bien y el interés propio²⁰. Velleman parece pensar que Satanás debe ser completamente pervertido y, por lo tanto, tener una mente clara, no equivocarse, acerca de lo que está haciendo²¹. Sergio Tenenbaum comenta:

No está claro que Satanás persiga lo que es malo simplemente, sino lo que es moralmente malo o alguna otra forma específica de maldad. Al fin y al cabo, Satanás no parece encontrar nada atractivo en la comida de mal sabor, en la música mal interpretada o en la realización de actividades aburridas, aunque todas estas cosas sean también malas. Si un agente perverso se siente atraído por la maldad como tal, ¿por qué no se sentiría atraído (al menos en cierta medida) por todos los casos de maldad?²²

En segundo lugar, es perfectamente posible reconocer algo como malo en un aspecto y bueno en otro. El “mal radical” de Kant, por ejemplo, puede parecer atractivo, no en virtud de ser moralmente malo, sino en virtud de servir al interés propio (o sensualidad). La apariencia de bien no descarta el mal intencional, siempre y cuando el mal se considere bueno en algún aspecto; es compatible con una forma débil de perversión, en la que el mal es sólo “un componente esencial de lo que atrae”²³. De hecho, Satanás puede rebelarse contra la bondad divina si prefiere otros valores o bienes. Más específicamente, valora la gloria y la libertad en lugar de los valores serviles de Dios. Satanás muestra su “libertad intacta” sólo persiguiendo una forma de maldad que se desvía del bien ordenado por Dios²⁴.

«Tesis del bien como apariencia» tiene la ventaja de hacer que el mal sea parcialmente inteligible. Hace posible ver que el mal moral está motivado por algún compromiso de valor no moral (por ejemplo, el interés propio). En la medida en que podamos encontrar atractivos o atrayentes estos valores no morales, podemos sentir simpatía por el diablo, ya que “podemos ver, o quedar atrapados en la ilusión, de que los fines de Satanás son deseables”²⁵. Aún así, podemos preguntarnos (como lo hace Velleman) si Satanás, o alguien más, es sólo otro tonto bien intencionado. Si el mal implica principalmente un error teórico o un error cognitivo, de hecho es difícil ver cómo el mal puede ser imputable (o incluso inteligible). En este tipo de enfoque (socrático), el mal parece una tontería.

Por el contrario, un relato ampliamente agustiniano considera que el mal implica un error práctico o evaluativo. Más específicamente, un agente maligno elige un bien menor (por ejemplo, el interés propio) sobre un bien superior (por ejemplo, la

20. Tanner argumenta extensamente que el Satanás de Milton actúa *sub specie boni* (Tanner, J., *Anxiety in Eden: A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, op. cit.).

21. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 252.

22. Tenenbaum (de próxima publicación, 14). He corregido un error tipográfico y la paginación puede diferir de la versión impresa final, que aún no está disponible.

23. Tenenbaum, S., “The Guise of the Bad,” op. cit., p. 13.

24. *Ibidem*, p. 253.

25. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 256.

moralidad). Este error de evaluación es el resultado de *akrasia*²⁶ o de la priorización deliberada de los bienes menores por encima de los bienes superiores. Estos errores de evaluación difieren de ser un tonto bien intencionado, aunque son muy difíciles de explicar. Agustín y Kant, por ejemplo, entendieron que la caída en el mal era misteriosa²⁷, algo que Kierkegaard matiza un poco al introducir un relato psicológico de la angustia que arroja una luz limitada sobre la caída²⁸. Como veremos en la siguiente sección, Velleman esboza un relato alternativo del mal en el que el agente persigue el mal por sí mismo de una manera clara.

3. *Pérdida, desesperación y acedia: Velleman, Tenenbaum y Kierkegaard*

Con un espíritu un tanto kierkegaardiano, Velleman escribe:

Spongamos que he sufrido una profunda decepción que me ha sumido en un estado de amargura y desesperación. En este estado de ánimo, la sola idea de mejorar mi condición, o las condiciones del mundo, me parece una ilusión enfermiza. Todo intento de acción constructiva parece absurdo. No más esfuerzos serios para mí, me digo a mí mismo, no más esfuerzos dignos: al diablo con todo²⁹.

Es difícil ver cómo uno puede decepcionarse a menos que se sienta decepcionado por perder algo bueno o valioso. Por tanto, el agente de Velleman no parece diabólico al principio; algo que sugiere que la agencia diabólica no es una posición predeterminada. Esta sospecha se ve confirmada por el comentario posterior de Velleman (en la misma página) de que el agente diabólico está “decidido a no volver a hacer nunca algo bueno, deseable o positivo”³⁰. La desesperación está precedida por la pérdida de un bien percibido (algo que también afirma Kierkegaard)³¹, lo que de alguna manera, contribuye a una transición de actuar bajo la apariencia del bien a actuar diabólicamente. Para Velleman, ésta pérdida del bien conduce a la desesperanza total ya que ve la bondad como generalmente imposible. Como veremos, Kierkegaard

26. *Ibidem*, cap. 7.

27. Cfr. Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good*, op. cit., cap. 2. Consulte también la Sección 5.

28. Al apoyarse en un relato fenomenológico descriptivo, *El concepto de angustia* sostiene que la caída en el mal está precedida por la experiencia de la angustia, una experiencia estrechamente vinculada con la libertad moral misma. Cfr. Quinn, P., “Does Anxiety Explain Original Sin?” *Noûs*, n° 24, 1990, pp. 227–244., Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, op. cit., p. 210 y Grøn, A., *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 2008.

29. Velleman, D., *The Possibility of Practical Reason*, op. cit., p. 98.

30. *Ibid.*, p. 98.

31. Grøn enfatiza fuertemente esta experiencia de pérdida en su influyente reconstrucción fenomenológica del concepto de desesperación de Kierkegaard. (Grøn, A., *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen, Gyldendal, 1997, p. 153).

tiene un análisis muy similar pero más elaborado que se diferencia de Velleman al aceptar el disfraz del bien. Mientras que Velleman cree que la pérdida o la decepción profunda precede a la desesperación diabólica, Kierkegaard piensa que precede a la desesperación demoníaca.

La profunda decepción, o pérdida de valor, es crucial no sólo para hablar de la desesperación de Velleman, sino también para hacerlo sobre de la acedia en Tenenbaum (y Kierkegaard)³². La acedia es relevante no sólo para comprender la experiencia de la pérdida, sino también para disfrazar el bien. Al igual que la desesperación, la acedia ha sido fundamental en las discusiones sobre el «bien como apariencia», ya que a menudo se considera que representa un contraejemplo *prima facie* de «la tesis bien como apariencia». En un artículo clásico, Michael Stocker subraya que la acedia parece socavar el «bien como apariencia», ya que implica ver “todo el bien por ganar” pero carecer de “la voluntad, el interés, el deseo o la fuerza” para hacer algo al respecto³³. La acedia, por tanto, implica la falta de motivación para actuar, aunque la evaluación de valor de uno esté intacta. En lugar de perseguir el bien o el mal, uno carece de motivación y no le importa.

En un libro que responde a Stocker y Velleman, Tenenbaum objeta que es posible dar cuenta de la acedia sin aceptar el mal diabólico. Él escribe:

El agente en estado de accidente toma ciertas perspectivas evaluativas como condicionadas por ciertos estados de cosas que no se dan. En casos extremos, todas las perspectivas evaluativas son tomadas por la persona que sufre el accidente como condicionadas y que son tales que la condición particular no se obtiene³⁴.

Según este punto de vista (competitivo), la acedia implica apreciar ciertos valores (por ejemplo, la libertad personal), y, sin embargo, verlos como imposible de realizar ya que están condicionados por estados de cosas que no se dan. Por ejemplo, un aristotélico puede pensar que la felicidad plena es imposible de realizar, ya que faltan los bienes externos necesarios y la virtud moral se ve minada por la mala suerte³⁵. Esto encaja perfectamente con la idea de Kierkegaard y de Velleman (Tenenbaum habla de este último), de que las decepciones o pérdidas graves pueden llevar a la acedia o a la desesperación. La acedia implica entonces la experiencia de estar atascado o atrapado en una situación absurda que no permite la realización del valor. El mundo parece inhóspito, ya que no permite la realización de valores o bienes.

Es evidente que la acedia es incompatible con el conocimiento sustancial, la creencia o la esperanza de que los valores puedan realizarse. Por lo tanto, el agente que sufre

32. Cfr. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, op. cit., cap. 8.

33. Stocker, M., “Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology.” *Journal of Philosophy*, n° 76, 1979, pp. 738–753 (esp. p. 744). También menciona la desesperación en este contexto, al igual que Setiya (Setiya, K., *Reasons Without Rationalism*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 36–38).

34. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, op. cit., p. 293.

35. Sobre la suerte moral constitutiva en Aristóteles, cfr. Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 376.

de acedia considera que es lamentable que “la condición [de valor] no se obtenga: que ella sea la clase de persona que es, que las cosas hayan llegado de esta manera, etc”³⁶. Pero, ¿cómo se relacionan la acedia y la desesperación? Tanto Kierkegaard como sus comentaristas parecen identificar la acedia con una forma particular de desesperación³⁷, algo que no parecen hacer ni Tenenbaum ni Velleman. Sin embargo, hay diferentes interpretaciones de la acedia. Según la interpretación de Tenenbaum, la acedia parece representar una forma particular de la desesperación auténtica o consciente de Kierkegaard. Más específicamente, los casos extremos de acedia, en los que todos los valores se consideran irrealizables, se superponen con la desesperación total y consciente que tiene valores, pero los ve como irrealizables (es decir, desafío). Como tal, la acedia se superpone parcialmente con la desesperación demoníaca de Kierkegaard, aunque esta última va más allá de la acedia al introducir varias condiciones adicionales, como veremos más adelante (en la sección 4).

Si bien, esta interpretación de la acedia es controvertida, también es posible verla como una falta de cuidado que impide la búsqueda del bien y del mal, aunque todavía puede implicar cierta creencia en el bien. Esta segunda interpretación toma la acedia como la carencia de “voluntad, interés, deseo o fuerza” para perseguir el bien o el mal³⁸. Como tal, no representa el desafío kierkegaardiano, sino la desesperación de la debilidad. Esta es una forma de desesperación consciente que se opone diametralmente a la desesperación demoníaca, ya que está dominada por la pasividad en lugar de la actividad. La desesperación de la debilidad no quiere ser ella misma, mientras que la desesperación demoníaca representa una forma extrema de desafío que desesperadamente quiere ser ella misma a cualquier precio³⁹.

4. La desesperación demoníaca en *La enfermedad mortal*

En *La enfermedad mortal*, la desesperación demoníaca se basa primero en el intento

36. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, op. cit., p. 295.

37. Theunissen, M., *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin, de Gruyter, 1996, p. 44; Cappelørn, Niels J., “Spleen Essentially Cancelled – yet a Little Spleen Retained,” en *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, editado por Edward Mooney, Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 129–146.; McDonald, W., “Kierkegaard’s Demonic Boredom,” en *Essays on Boredom and Modernity*, editado por B. D. Pezze and C. Salzani, Amsterdam, Rodopi. (Critical Studies, vol. 31), 2009, pp. 61–84, p. 76, p. 81 y 86.

38. Stocker, M., “Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology,” op. cit., p. 744.

39. Para la desesperación de la debilidad, ver SKS 11, 164 / EM 79. Para la desesperación demoníaca, vea SKS 11, 181, 187/ EM, 92 a 98. Atribuyo los escritos de Anti-Climacus a Kierkegaard, ya que Kierkegaard respalda los puntos de vista e ideales de Anti-Climacus, aunque no pretende estar a la altura de ellos. Cfr. SKS 22, 130, NB 11: 209; Theunissen, M., *Kierkegaard’s Concept of Despair*, Princeton, Princeton, University Press, 2005, p. 122. Aun así, no hay mucho que dependa de esto aquí.

de crearse a uno mismo, algo que contradice la facticidad⁴⁰. Este intento de exagerar la libertad y las posibilidades individuales, subestima las limitaciones reales y deprecia las posibilidades reales de la situación. La libertad y las posibilidades se vuelven abstractas, negativas y fantásticas, ya que están desconectadas de la situación dada. Como resultado, el demoníaco no es positivamente libre para hacer nada específico ni capaz de elegir de forma no arbitraria entre diferentes posibilidades⁴¹. Sin embargo, la autocreación se considera buena y los obstáculos, malos.

En segundo lugar, el demoníaco es consciente de que se desespera por la realización de la libertad, sin embargo, como no se cumple la condición para su realización, esto implica una profunda decepción y pérdida⁴² o acedia, según la definición de Tenenbaum⁴³. Sin embargo, esta experiencia de pérdida y decepción puede ser tanto general como específica. Uno puede desesperarse por la pasividad (pasión o sufrimiento) y la falta de libertad en general, y uno puede desesperarse por eventos o problemas particulares que socavan los valores y la identidad. Aunque hay problemas generales que subyacen a esta forma de desesperación, la persona desesperada puede concentrarse en problemas particulares que parecen destruir la vida en general. Así, este último no se toma como episodios aislados sino como algo que lleva a *la desesperación sobre la vida en su conjunto*.

En tercer lugar, el demoníaco intenta, pero no logra, ignorar el sufrimiento y la desesperación (2). Como resultado, abandona activamente toda esperanza, valor y fe en que se puede superar el sufrimiento y la desesperación. Piensa que es demasiado tarde para superar el sufrimiento y la desesperación. Por lo tanto, (a) rechaza desafiante toda ayuda para superar el sufrimiento y la desesperación y (b) se enorgullece del sufrimiento, la desesperación y el victimismo, al identificarse con él (es decir, al permitir que motivos de orden superior refuercen y mantengan la desesperación, el sufrimiento y el victimismo). Centra toda su atención en la desesperación y es muy consciente de ella⁴⁴.

Finalmente, no comparte sus problemas con los demás, sino que se los guarda para sí mismo. Por lo tanto, la desesperación demoníaca implica *Indesluttethed*⁴⁵, una palabra

40. SKS 11, 182 / EM, 92. El concepto de facticidad implica estar siempre ya situado en una situación específica. Los agentes humanos son siempre seres humanos encarnados ya particulares, con historias específicas, que nacen y están más o menos enredados en tradiciones particulares y comunidades particulares. La facticidad se refiere entonces a los límites mismos - y la posibilidad - de la libertad humana, representada por la encarnación y un contexto socio-histórico ineludible. Cf. Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, op. cit., Parte 1; Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, London, Routledge, 2012; Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, cap. 3.

41. Esto parece implicar un desenfreno sofisticado, que considera que todos los motivos de orden inferior son igualmente válidos e inválidos. Cfr. Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, op. cit. p. 80 y Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, op. cit., p. 123.

42. SKS 11, 182 / EM, 92.

43. Tenenbaum, S., *Appearances of the Good: An Essay on the Nature of Practical Reason*, op. cit.

44. SKS 11, 184 / EM, 95; cfr. SKS 4, 446 / CA, 251.

45. SKS 11, 186 / EM, 97.

danesa que se traduce como *Entschlossenheit*: incomunicabilidad, ensimismamiento, reserva envolvente y reticencia.

El primer punto coincide con el Satanás de Milton que trata de definir sus propios valores por mandato arbitrario y ser autosuficiente⁴⁶ (también se superpone con la ironía romántica y las formas extremas de autenticidad existencial que involucran la autocreación)⁴⁷. El segundo punto confluye con la profunda decepción que Velleman cree que precede a la desesperación y la pérdida, que Tenenbaum cree que constituye una acedia extrema. El tercer punto implica una pérdida total de la esperanza general en el futuro que parece implícita en los análisis de Velleman y Tenenbaum (aunque no está claro que la acedia implique (a) el rechazo desafiante de toda ayuda ni (b) que uno se enorgullezca de sufrir, sufrimiento, desesperación y victimización). Los dos últimos puntos (3-4) también se acercan a la vívida descripción de la desesperación de Velleman:

En este estado de ánimo, la sola idea de mejorar mi condición, o las condiciones del mundo, me parece una ilusión enfermiza. Todo intento de acción constructiva parece absurdo. No más esfuerzos serios para mí, me digo a mí mismo, no más esfuerzos dignos: al diablo con todo⁴⁸.

Sin embargo, la desesperación no es sólo (2) un fenómeno psicológico para Kierkegaard o algo que experimentamos o sufrimos (como un estado o sentimiento de desesperanza). También involucra (3) un acto por el cual nos desesperamos activamente al renunciar a la esperanza y el coraje. La desesperación implica tanto sufrir una pérdida o desesperarse por algo que sucede, como atribuir un peso infinito a la pérdida, o evento, por el que uno se desespera al verlo como una destrucción de la vida en general⁴⁹.

A primera vista, puede parecer que Kosch tiene razón al afirmar que la desesperación demoníaca implica perseguir el mal por sí mismo. Tanto el concepto “demoníaco”, como la descripción de Kierkegaard, pueden sugerir esto, aunque creo que es algo engañoso. En cualquier caso, la descripción de Kierkegaard ciertamente no implica que el demoníaco haya cometido ningún acto diabólico (y tampoco el agente desesperado de Velleman que se esconde detrás de las cortinas). Simplemente no está claro que los cuatro puntos anteriores involucren maldad diabólica, a menos que los dos últimos puntos (3-4) de alguna manera conduzcan a un quinto punto que involucre hacer mal simplemente porque se es malvado. El propio Kierkegaard parece

46. Cfr. Tanner, J., *Anxiety in Eden: A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, op. cit., p. 133.

47. Cfr. McDonald se centra en el aburrimiento demoníaco, pero también lo conecta con la melancolía, la ironía y la angustia. (McDonald, W., “Kierkegaard’s Demonic Boredom.” In *Essays on Boredom and Modernity*, op. cit., p. 71).

48. Velleman, D., *The Possibility of Practical Reason*, op. cit., p. 98.

49. Cfr. Grøn, A., *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, op. cit., pp. 33f., 133, 138 nota al pie. Sobre la interacción entre pasividad y actividad en la desesperación, Kierkegaard apoya su análisis con una exposición descriptiva y analítica de diferentes formas de conciencia que recuerdan la *Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Las diferentes formas de conciencia son criticadas en sus propios términos al identificar un conflicto entre la autocomprensión en el trabajo y lo que muestra y logra.

negar esto: “A pesar de toda su rebeldía, [una persona] no tiene el poder de separarse por completo del bien, porque es el más fuerte, ni siquiera tiene el poder de quererlo por completo”⁵⁰. Por lo tanto, parece que Kierkegaard acepta el disfraz del bien y, de este modo, explica prácticamente el mismo fenómeno que Velleman.

5. Tres argumentos contra la lectura diabólica de Kierkegaard

En esta sección argumentaré que las visiones psicológicas, teológicas y éticas de Kierkegaard presuponen la tesis del disfraz de la bondad. Más específicamente, considero que está comprometido con un *eudaimonismo* psicológico, un universalismo soteriológico y un constitutivismo sobre el bien que presuponen todos la apariencia del bien.

El *eudaimonismo* psicológico presupone la apariencia del bien, asumiendo que siempre actuamos con el bien de la felicidad en mente⁵¹. Los seres humanos generalmente desean ser felices o vivir bien, aunque interpretan la felicidad de manera diferente. Los diferentes personajes y pseudónimos que se encuentran en la autoría de Kierkegaard parecen preocupados por la búsqueda de la felicidad y la bondad de una forma u otra⁵². Los estetas, por ejemplo, suelen perseguir la felicidad en forma de placer o priorizando los deseos más fuertes. El especialista en ética (el juez Guillermo), por el contrario, enfatiza las limitaciones morales sobre la felicidad y el interés propio. Aún así, repudia el mal diabólico, aunque lo confunde con el “mal radical” de Kant⁵³. En lugar de permitir el mal diabólico, Kierkegaard generalmente contrasta la moralidad con el interés propio (o la sensualidad). La implicación es que la elección moral fundamental es entre bienes morales y prudenciales. Los agentes malvados dan prioridad al interés propio (sensualidad) por encima de la moral, mientras que los agentes morales tienen prioridades exactamente opuestas⁵⁴. En ambos casos, los agentes actúan *sub specie boni* persiguiendo el bien.

Además, la soteriología igualitaria de Kierkegaard se basa en el supuesto de que

50. SKS 8, 146 / DE, 43.

51. La relación de Kierkegaard con la tradición eudaimonista es compleja. Esboza una crítica del *eudaimonismo ético*, pero parece aceptar el *eudaimonismo psicológico*. En este contexto, el *eudaimonismo ético* es la opinión de que la moralidad se justifica prudentemente, porque la virtud moral conduce a la felicidad personal. Véase Fremstedal (de próxima publicación); cfr. Webb, C., “Kierkegaard’s Critique of Eudaimonism: A Reassessment.” *Journal of Religious Ethics* 45, 2017, pp. 437–462 y Mendham, M., “Eudaimonia and Agape in MacIntyre and Kierkegaard’s Works of Love.” *Journal of Religious Ethics* 35, 2007, pp. 591–625. Cfr. SKS 7, 313, 367, 387 / PC 363, 425–426, 448–449. Para el *eudaimonismo psicológico*, cfr. Hare, J., *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God’s Assistance*, Oxford, Clarendon, 2002, pp. 75 a 87. Para un argumento algo diferente, cfr. Davenport, J., *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue, and Happiness* New York, Fordham University Press, 2007, cap. 6.

52. Para conocer la visión de la felicidad de Kierkegaard, cfr. Olivares-Bøgeskov, B., “Happiness,” en *Kierkegaard’s Concepts: Envy to Incognito*, editado por S. Emmanuel, W. McDonald, and J. Stewart, Farnham, Ashgate. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15, Tome III), 2014, pp. 137–144.

53. SKS 3, 170, 173 / OO II, 162, 165. Para el punto de vista de los éticos sobre la felicidad, cfr. SKS 3, 119, 205, 207 / OO II, 109, 194, 196.

54. Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good*, op. cit., cap. 2.

la salvación divina está disponible universalmente (aunque es posible resistir la gracia divina)⁵⁵. Sin embargo, se asume que la salvación ni siquiera sería posible, a menos, que quede algo bueno (objetivo) en la persona que se salva, como deja claro *El concepto de angustia*⁵⁶. De esto se sigue que ningún ser humano es enteramente malvado o totalmente depravado. En *La Enfermedad mortal* incluso se deja en claro que el demoníaco está cerca de la salvación cristiana, lo que indica que no es del todo malvado (al menos no objetivamente)⁵⁷.

Para comprender la noción de maldad de Kierkegaard, sugiero distinguir entre versiones subjetivas y objetivas de la tesis *sub specie boni*. La versión subjetiva de la tesis dice que intencionalmente, tomamos lo malvado como algo bueno⁵⁸. Alternativamente, dice que desear o perseguir algo implica tomarlo como bueno. El bien es aquí simplemente un bien percibido (subjetivo). Por el contrario, la versión objetiva (constitutivista) de la tesis dice que la agencia humana presupone el bien objetivo, incluso si el agente no lo logra. En Kierkegaard, la idea parece ser que la individualidad humana y la identidad práctica presuponen el bien objetivo⁵⁹. Esto último implica que cualquier intento de escapar del bien es inútil, ya que el mal es un parásito del bien (objetivo). Dicho de otra manera, la bondad ético-religiosa, representada por la tarea ética incondicional y la normatividad moral, es constitutiva de nuestra individualidad e identidad práctica. Mientras que los kantianos ven los imperativos categóricos e hipotéticos como constitutivos de la acción intencional y la identidad práctica⁶⁰, Kierkegaard ve la bondad ético-religiosa (y sus obligaciones) como constitutivas de la individualidad y la identidad práctica. La bondad no representa un objetivo constitutivo derrotable sino más bien un principio constitutivo ineludible. Esta visión fuerte, objetivista y constitutivista se desarrolla en *La pureza de corazón*, Parte I de los *Discursos edificantes en varios espíritus* de 1847⁶¹.

Según *La pureza de corazón*, sólo somos libres de elegir entre ser incondicionalmente

55. Para la soteriología universalista de Kierkegaard, cfr. Jackson, T., “Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will,” en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, editado por Alastair Hannay, and Gordon Marino, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 238. Incluso las lecturas alternativas (semi pelagianas) de la soteriología de Kierkegaard parecen aceptar la apariencia del bien.

56. SKS 4, 424 / CA, 122.

57. Cfr. SKS 11, 185. / EM, 96-97.

58. Según la definición de Tenenbaum (de próxima publicación).

59. Estoy de acuerdo con Rudd (Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, *op. cit.* y Davenport (Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, *op. cit.*) en que la individualidad kierkegaardiana implica una identidad práctica que toma una forma narrativa. Sin embargo, no está claro que la individualidad se pueda reducir a una identidad narrativa. Cfr. Stokes, P., *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*, *op. cit.*, especialmente cap. 7-9.

60. Cfr. Korsgaard, Ch., *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2013. El constitutivismo sobre la normatividad práctica intenta derivar la normatividad práctica de la propia agencia. Tal constitutivismo se encuentra tanto en el kantismo como en el idealismo alemán. Véase la interpretación de la independencia en Kosch, M., *Fichte's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 3.

61. Kosch parece pasar por alto este texto, aunque los eruditos generalmente lo ven como directamente relevante para comprender la desesperación, la volición y la individualidad. Cf. Grøn, A., *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, *op. cit.*; Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, *op. cit.*; Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, *op. cit.*

buenos y ser buenos hasta cierto punto, o sólo en cierto sentido⁶². Dado que es ineludible, sólo el bien, en un sentido ético-religioso, puede ser querido incondicional y consecuentemente sin ninguna contradicción o inconsistencia. Por tanto, Kierkegaard escribe: “Si es cierto que alguien en verdad quiere una cosa, entonces él quiere el bien, porque sólo el bien puede ser deseado de esta manera”⁶³.

Querer algo más que el bien, por el contrario, implica doble ánimo. Kierkegaard escribe:

El que quiere algo que no es el bien, de hecho, no está queriendo una cosa; pensar que él quiera sólo una cosa es una ilusión, una apariencia, un engaño, un autoengaño - porque en su más íntimo ser él es, ha de ser, de corazón dividido. Por eso el apóstol dice, “Purifiquen sus corazones, hombres de corazón dividido”⁶⁴

Kierkegaard generalmente interpreta la desesperación como un doble ánimo⁶⁵. Escribe que “todos los que están desesperados tienen dos voluntades, una que en vano quiere seguir por completo y otra de la que inútilmente quiere deshacerse por completo”⁶⁶. Deshacerse del bien es inútil y contraproducente, ya que es ineludible⁶⁷. La inmoralidad, por lo tanto, implica un *doble ánimo* que se divide entre el bien (moral) que (inútilmente) quiere evitar y el bien no moral que prefiere en su lugar. La pureza de corazón, por el contrario, requiere dedicación moral incondicional. Sin embargo, los agentes humanos no necesitan ser conscientes de esto. Como resultado, el mal implica tanto una tendencia a pasar por alto la ineludibilidad del bien como un error evaluativo que menosprecia la bondad ético-religiosa y sobrevalora el valor no moral.

El resultado es que la relación entre el bien y el mal es fundamentalmente asimétrica, ya que el mal depende del bien pero no al revés. Por lo tanto, Kierkegaard concluye que “a pesar de todo su desafío, [una persona] no tiene el poder de separarse completamente del bien, porque es más fuerte que él, ni siquiera tiene el poder de quererlo completamente”⁶⁸. Entonces es imposible “que una persona pueda endurecerse a sí misma para sólo desear el mal”⁶⁹. Kierkegaard llega incluso al extremo

62. Cfr. SKS 8, 139 y sigs. / DE, 35; cfr. Knappe, U., *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, vol. 9), Berlin, de Gruyter, 2004, cap. 3-4.

63. SKS 8, 135 / DE, 30. Sin embargo, la dedicación moral categórica no descarta otras preocupaciones y obligaciones. Más bien, el punto es que estos últimos son una cuestión de importancia secundaria si la moralidad está en juego.

64. SKS 8, 135 / DE, 30.

65. Rudd interpreta al doble ánimo como una identidad práctica incoherente y la pureza de corazón como una identidad coherente Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, op. cit.. Cfr. Davenport, J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, op. cit.

66. Cfr. SKS 8, 144 / DE, 42. La autocreación, por ejemplo, se debate entre posibilidad y actualidad, libertad y necesidad. Solo quiere lo primero, pero siempre termina con lo segundo también.

67. SKS 8, 123 / DE, 15.

68. SKS 8, 146 / DE, 44.

69. SKS 8, 147f. / DE, 44-45.

de decir que “todos los caminos conducen al bien, incluso el camino del error”⁷⁰. Presumiblemente, el mal conduce al bien al permitir el sufrimiento y la conciencia de culpa que, a su vez, hace posible la fe, la conciencia del pecado y el perdón divino. Aunque el pecado se desvíe de lo bueno o de lo eterno, sigue siendo el caso de que este último “es el dominante, que no quiere tener su tiempo sino que quiere hacer suyo el tiempo [propio] y entonces permite que lo temporal también tenga *su tiempo*”⁷¹. El bien es eterno, ya que es inmutable y es la raíz del tiempo mismo, incluido el futuro (en particular, el futuro escatológico). Lo temporal, por el contrario, representa una variedad siempre cambiante que no permite la verdadera unidad, a menos que esté dominada por lo eterno en la forma de lo moralmente bueno⁷². Por lo tanto, la verdadera unidad requiere la eternidad, argumenta Kierkegaard de manera platónica. Kierkegaard identifica consistentemente lo divino a lo bueno⁷³, tomando la bondad divina y la unidad como presentes en todo, mientras que metafóricamente describe el pecado como un divorcio de la bondad⁷⁴. Esto parece implicar una comprensión relacional del mal, como algo que sólo puede entenderse como una *reacción* contra el bien. Sin embargo, también parece implicar que el mal en sí mismo tiene una naturaleza relacional, ya que el mal sólo existe al reaccionar contra el bien. Por lo tanto, Kierkegaard parece no sólo hacer una afirmación epistemológica sobre cómo entendemos el mal, sino también una afirmación ontológica sobre la naturaleza del mal.

Los eruditos a menudo asocian, (y con razón), la afirmación central sobre la naturaleza parasitaria del mal con el trasfondo platónico-cristiano y kantiano de Kierkegaard⁷⁵. Este trasfondo es difícil de reconciliar con la lectura de Koch de Kierkegaard como un voluntarismo teológico que descarta tanto el disfraz del bien

70. SKS 8, 139 / DE, 35.

71. SKS 8, 127 / DE, 20-21. Sin embargo, la desesperación es “perder lo eterno”, ya que “lo eterno” representa el presente en el que el yo debe asumir la responsabilidad de toda su vida. A menos que asuma la plena responsabilidad de sí mismo, el yo no puede respaldarse plenamente a sí mismo de manera reflexiva o aceptarse a sí mismo por completo. Sin una aceptación total o una voluntad incondicional de ser él mismo, el yo está desesperado, ya que está dividido entre la actualidad, que no acepta ni respalda por completo, y los ideales, con los que se identifica. Cfr. Pap. 1968-1978 VIII – 2 B154: 3 / JP. 1967-1978 1, 747. Cfr. Stokes, P., *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*, op. cit., p. 167).

72. SKS 8, 140ff. / DE, 36.

73. Para esta identificación, véanse SKS 4, 160 / TT, 154; SKS 6, 439; SKS 7, 133, 143 / PC, 162, 173; SKS 8, 364, 151, 153 / DE, 298, 49, 51-52; cfr. Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, op. cit., p. 45; Evans, S., *Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commands and Moral Obligations*, op. cit. pp. 88; 105; 183.

74. SKS 8, 123 / DE, 16.

75. Cfr. Knappe, U., *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, vol. 9), Berlin, de Gruyter, 2004, capítulos 3-4. Los kantianos, por ejemplo, sostienen que mentir es un parásito de decir la verdad. Aún así, es posible dar una justificación diferente para tal asimetría entre el bien y el mal. Por ejemplo, las teorías del reconocimiento intersubjetivo (desarrolladas por Fichte, Hegel, Honneth, Velleman y Skorupski) ofrecen diferentes justificaciones. Por lo general, estas teorías ven el dominio y la esclavitud como parásitos del reconocimiento mutuo. Para un enfoque hegeliano, cfr. Williams, R., *Hegel's Ethics of Recognition*, London, University of California Press, 1997.

como el realismo moral⁷⁶. Incluso parece haber una teología de la creación en “Pureza de corazón” que considera que la creación divina es muy buena, aunque la caída corrompe parcialmente la creación⁷⁷. Hay un elemento de bondad en el mal humano que permite la conciencia de culpa, la fe y la conciencia del pecado (aunque las dos últimas requieren revelación divina)⁷⁸. Sin embargo, Kierkegaard tiene claro que el mal no es una mera falta de bien, ya que implica una oposición activa al bien. Bajo el subtítulo “Ese pecado no es una negación sino una posición”, Kierkegaard subraya, por tanto, que el pecado es algo positivo establecido a través de una elección; no es mera negación ni debilidad, sensualidad, finitud o ignorancia⁷⁹.

El constitutivismo de Kierkegaard sobre la normatividad buena y práctica está relativamente inexplorado y merece más discusión antes de emitir un juicio al respecto. Aún así, podría resultar más controversial que otras formas de constitutivismo, porque se basa en un marco amplio platónico-cristiano que muchos encuentran inaceptable. Sin embargo, incluso otras formas de constitutivismo parecen apoyar el disfraz del bien (al menos en una forma objetiva que puede ser compatible con una forma subjetiva de mal diabólico)⁸⁰. En la sección final de este artículo, veremos que el análisis de lo demoníaco en *La enfermedad mortal también* parece apoyar la apariencia del bien.

6. Conclusión: contra la lectura diabólica de Kierkegaard

Parece claro que Kierkegaard acepta la versión objetiva de la «tesis del bien como apariencia», pero aún puede haber dudas sobre si acepta la versión subjetiva y corriente de la misma. Quizás sea psicológicamente posible que un agente intente el mal puro, aunque el mal dependa ontológicamente del bien y el agente no se dé cuenta

76. Kosch incluso parece pensar que el voluntarismo da una explicación más satisfactoria del mal (como imputable e inteligible) que el intelectualismo ético y el racionalismo kantiano, algo que es bastante controversial [Nota de la traducción: Sobre la diferencia entre el uso de controvertido y controversial, cfr. María del Rosario Ramallo, “Controvertido y controversial” en MDZol, Sociedad, Nuestra palabra on line, el 04/11/2009. Link permanente: <http://www.mdzol.com/mdz/nota/169670>]. Cfr. Irwin, T., *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study* (3 vols), Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 107, 308 y Kosch (2006b). Para interpretaciones alternativas de Kierkegaard, consulte Evans, S., *Kierkegaard’s Ethics of Love: Divine Commands and Moral Obligations*, op. cit.; Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good*, op. cit.; Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, op. cit.; Irwin, T., *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study* (3 vols), op. cit.

77. SKS 8, 123 / DE, 15-16, cfr. SKS 9, 219 ss. / OA: 262 ss.

78. Fremstedal, R., *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good*, op. cit., cap. 2.

79. SKS 11, 209, 212 / EM, 126, 130.

80. Para el constitutivismo humeano, véanse Leffler, O., “The Foundations of Agency – and Ethics?”, *Philosophia (Ramat Gan) Israel* 44, 2016, pp. 547–563, 2016, p. 559 y Katsafanas, P., “Constitutivism About Practical Reasons.” In *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, edited by Daniel Star, pp. 367–391. Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 373. Para el constitutivismo kantiano, ver Korsgaard, Ch., *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, op. cit. Para el constitutivismo de Fichte, véase Kosch, M., *Fichte’s Ethics*, op. cit. Para el constitutivismo nietzscheano, ver Katsafanas, P., *Agency and the Foundation of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

de esto. En cualquier caso, Kierkegaard generalmente considera que la desesperación implica un autoengaño⁸¹. E incluso el mal diabólico, tal como se define (en términos subjetivos) anteriormente, parece compatible con la forma objetiva de la apariencia de bien.

En *La enfermedad mortal*, el demonio odia la existencia y se enorgullece de ser una víctima miserable. Sin embargo, ¿significa esto que ha renunciado al bien (como sugirieron Kosch y Velleman)? ¿Solo tiene la intención de hacer el mal? Ha renunciado a la creación de sí mismo, aunque todavía encuentra algún valor y sentido en protestar y en ser una víctima más allá de toda esperanza, ya que esta es la única forma de mantener cierta independencia. Él (2) inicialmente vió el sufrimiento y la desesperación como algo malo, pero luego llegó a (3b) insistir en ellos valorándolos e identificándose con ellos. Este es un último intento desesperado por evitar rendirse aceptando la ayuda de los demás.

La desesperación demoníaca parece invertir la relación adecuada entre el bien y el mal en un caso central. Más específicamente, la ayuda externa representa el bien objetivo y el mal objetivo demoníaco. Sin embargo, la ayuda externa parece mala para los demoníacos, mientras que la *independencia absolutizada* parece buena. Al igual que el Satanás de Milton, según la interpretación de Anscombe, el demoníaco valora su “libertad intacta en la no sumisión de [su] voluntad”. Entonces, el demoníaco se rebela no contra toda bondad sino contra una forma mucho más específica de ella, representada por la ayuda de un Otro humano o del Otro divino⁸². No se siente atraído por la maldad como tal, sino sólo por una de sus formas. Kierkegaard retrata a los demoníacos como demasiado orgullosos para aceptar ayuda y rebelándose contra la bondad (objetiva y divina). Esto sugiere claramente, en un sentido amplio, el pecado original agustiniano⁸³. Mientras que el agente diabólico hace el mal de manera desinteresada, el agente demoníaco está demasiado preocupado por sí mismo para actuar desinteresadamente. El demoníaco quiere desafiantemente ser él mismo como una víctima más allá de toda esperanza. Él se ve a sí mismo como el gran error tipográfico en la creación de Dios que muestra cuán malo es Dios como autor⁸⁴. El demoníaco se siente ofendido por la existencia en su conjunto, la odia y se rebela contra ella. Esta rebelión implica ira y malicia demoníaca, pero no desinterés o altruismo (como lo requiere el mal diabólico). En lugar de ser diabólica, la desesperación demoníaca implica orgullo herido e interés propio pervertido. El demoníaco se enorgullece de ser el gran error tipográfico que tiene derecho a rebelarse contra Dios. Quiere ser él mismo a cualquier precio, aunque eso implique identificarse con el sufrimiento y la victimización. Aún así, valora tanto su propia libertad e identidad que lo lleva a la rebelión contra Dios. Kierkegaard describe la

81. SKS 11, 209, 212 / EM 126, 130.

82. En particular, esto último parece absurdo para el demoníaco - cfr. SKS 11, 185f. / EM, 86.

83. La interpretación de Anscombe (Anscombe, E., *Intention*, Ithaca, Cornell University Press, 1963, p. 75) de Milton está implícitamente apoyada por Tanner (Tanner, J., *op. cit.*), quien explícitamente atribuye este punto de vista a Kierkegaard.

84. SKS 11, 186 / EM, 97.

desesperación demoníaca de la siguiente manera:

En cambio, la más potenciada de todas las desesperaciones es la demoníaca, esto es, aquello en que uno desesperadamente quiere ser sí mismo. [...] nuestro hombre quiere ser sí mismo odiando la existencia y buscando su propia desgracia [...] quiere imponérsele, desafiando y permaneciendo vinculado a Él en fuerza de malicia [...] Supongamos que un autor cometiera una errata y que ésta llegara a tener conciencia de que era una errata. [...] La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por el odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desafío: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre⁸⁵.

Si esto es correcto, significa que Kierkegaard acepta el disfraz del bien tanto objetiva como subjetivamente (aunque el primero es más claro que el segundo). Más interesante aún, indica que el disfraz del bien permite dar cuenta no sólo de la acedia sino también de las formas extremas de desesperación y maldad. Por tanto, Kierkegaard parece dar cuenta de los mismos fenómenos que motivan a Velleman y Stocker a abandonar la «tesis del bien como apariencia»⁸⁶. Sin embargo, esto no muestra que el mal diabólico sea imposible fuera de un marco kierkegaardiano. Sin embargo, sí indica que el mal diabólico es difícil de reconciliar con el *eudaimonismo* psicológico, el constitutivismo sobre la normatividad práctica y ciertos puntos de vista teológicos (en particular, la teología de la creación y la soteriología arminiana)⁸⁷.

Fecha de recepción: 14/11/2021

Fecha de aceptación: 21/03/2022

85. SKS 11, 186 / EM, 99.

86. Cohen menciona una estrategia kantiana muy diferente para defender la apariencia del bien. Cohen afirma que somos agentes encarnados que estamos interesados en la autoconservación, la supervivencia de las especies y la comunidad, algo que implica un compromiso previo con la benevolencia (que no se encuentra en agentes desnudos que no están encarnados), (Cohen, A., “Existentialist Voluntarism as a Source of Normativity”, *Philosophical Papers*, n° 37, 2008, pp. 89–129, (esp. pp. 117–120). Sin embargo, otra estrategia kantiana afirma que la apariencia del bien es necesaria para la imputación moral. Pablo Muchnik resume: “La volición diabólica representa una estructura motivacional autodestructiva, pues se priva de razones para las acciones. Incluso los actos de crueldad más brutales [...] no podían seducir a un ser diabólico. Estos actos no son completamente gratuitos, completamente desinteresados, como se exige al agente diabólico. Presumimos en los perpetradores un placer en humillar, en socavar la capacidad de agencia de otro ser humano [...] probando con rencor que no hay dios y por lo tanto todo está permitido [...] Ninguno de estos motivos es ‘diabólico’ en el sentido kantiano - su maldad proviene de una concepción subjetiva (perversa) del bien, y cae bajo la égida del amor propio, interpretado de manera amplia.” (Muchnik, P., *Kant’s Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*, Lanham, MD, Lexington, 2009, p 116). Ver también Caswell, M., “Kant on the Diabolic Will: A Neglected Alternative?” *op. cit.*; Formosa, P., “Kant on the Limits of Human Evil”, *Journal of Philosophical Research*, n° 34, 2009, pp. 189–214, Partes 2-3); Rödl, S., “Good, Evil, and the Necessity of an Act.”, *Ethical Theory and Moral Practice*, n° 2, 2018, pp. 91–102.

87. Gracias a los revisores y a Heine A. Holmen, así como al público en Uppsala y Tromsø por sus comentarios sobre versiones anteriores de este artículo.