

KIERKEGAARD Y LAS FORMAS DE LA DESESPERACIÓN

KIERKEGAARD AND THE FORMS OF DESPAIR

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

Doctor en Filosofía
Catedrático de Ética
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid/España
dupla@ucm.es
ORCID: 0000-0003-4308-2125

Recibido: 1/06/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Este trabajo presenta y discute la teoría kierkegaardiana de la desesperación. Tras distinguir la desesperación como sentimiento consciente y como enfermedad del espíritu, se identifica la esencia de esta última -que consiste en querer deshacerse de uno mismo-. Luego se estudian las principales variantes de la desesperación, clasificadas por Kierkegaard con arreglo a un doble criterio: el grado de conciencia de la propia desesperación y el tipo de desequilibrio que se produce en la síntesis fundamental constitutiva de la naturaleza humana. Finalmente, se abordan algunas dificultades con las que la concepción kierkegaardiana parece gravada.

Palabras Clave: Kierkegaard, desesperación, yo, conciencia.

Abstract: This paper presents and discusses Kierkegaard's theory of despair. After distinguishing despair as a conscious feeling and as a disease of the spirit, the essence of the latter is characterized in terms of willing to get rid of oneself. The main kinds of despair are subsequently considered. They are classified by Kierkegaard according to a double criterion: the degree of awareness of being in despair, and the kind of imbalance that obtains in the fundamental synthesis that constitutes human nature. Finally some difficulties of Kierkegaard's view are addressed.

Keywords: Kierkegaard, despair, self, awareness.

1. LA DESESPERACIÓN COMO ENFERMEDAD DEL YO

El tema de la desesperación es recurrente en los escritos pseudónimos de Kierkegaard. A él está dedicado el tratado de Anti-Climacus *La enfermedad para la muerte* (1849), al que prestaremos especial atención en este trabajo. Pero ya en *O lo uno, o lo otro* (1843) uno de los aspectos esenciales de la extensa diatriba del juez Wilhelm contra la vida estética consistía precisamente en mostrar que ese género de vida es, en el fondo, desesperación (cf. SKS 3, 186 y 198)¹. Y la situación es parecida en los textos que Kierkegaard firmó con su propio nombre: tanto *Las obras del amor* (1847) como *La pureza del corazón* (1847) abundan en reflexiones sobre este tema.

La frecuencia con la que Kierkegaard se refiere a la desesperación indica a las claras la importancia que para él reviste la cuestión. Sin embargo, la tarea de aclarar su interpretación del fenómeno de la desesperación se ve dificultada, al menos inicialmente, por el carácter paradójico de algunas de las afirmaciones del pensador. Kierkegaard sostiene, por ejemplo, que la desesperación es un fenómeno universal, que como tal afecta en alguna medida a todos los seres humanos. A la objeción inmediata de que muchas personas no reconocen estar desesperadas e incluso lo niegan tajantemente, Kierkegaard replica que uno mismo no es siempre el mejor juez en esta cuestión, y que de hecho cabe perfectamente estar desesperado y no saberlo. Por si todo esto no fuera lo bastante sorprendente, Kierkegaard añade que la única manera de salir de la desesperación es hundirse más en ella, desesperando hasta el final.

¿Cómo entender estas paradojas? Por de pronto conviene recordar que para Kierkegaard la desesperación es “una enfermedad del espíritu” (SKS 11, 138). En tanto que *enfermedad*, la desesperación presenta semejanzas con muchas otras dolencias con las que estamos familiarizados. Un chequeo médico puede descubrir una enfermedad cuyos síntomas todavía no se han manifestado, y por más que el paciente declare sentirse muy bien, el médico prescribirá un tratamiento, quizá inaplazable. En un caso así, lo sensato es fiarse del médico, reconociendo que uno mismo no siempre es quien más sabe sobre su propio estado de salud. Es claro que quien en esas circunstancias se empece en que está sano, estará confundiendo la enfermedad con sus síntomas, todavía ausentes. Kierkegaard sostiene que esto mismo sucede con la enfermedad de la desesperación: es posible ser presa de la desesperación sin sentir aún sus punzadas. Si el desesperado niega estarlo, estará confundiendo la enfermedad que padece con su síntoma habitual, el profundo abatimiento de quien cree que no hay

*Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación “Existencia estética e ironía en Kierkegaard” (Ref. PID2020-115212GB-I00), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1 Citamos a Kierkegaard por los *Søren Kierkegaards Skrifter* [= SKS] (Copenhague 1997-2012), con indicación de volumen y página.

solución para sus más graves problemas. Esta confusión se ve favorecida por el lenguaje corriente, que llama desesperación precisamente a ese sentimiento de abatimiento. Pero la desesperación, en el sentido preciso que da Kierkegaard a la palabra, no es un sentimiento, sino un estado patológico del espíritu, el cual, eso sí, tiende a manifestarse en sentimientos de desánimo característicos. Pero si esto es así, la tesis de que la desesperación es un fenómeno universal ya no resultará tan inverosímil, habida cuenta de que esa tesis no se refiere a los sentimientos conscientes de las personas.

Por otra parte, en tanto que enfermedad *del espíritu*, la desesperación ha de participar de los rasgos distintivos que Kierkegaard atribuye a los fenómenos de esa esfera, y antes que ningún otro su carácter dialéctico. Se recordará que ya la angustia (*Angest*), la experiencia con la que la subjetividad despierta a la vida del espíritu, es descrita por Kierkegaard como eminentemente dialéctica. Es temor y es deseo, es “dulce ansiedad” (SKS 4, 366). Pero si también la desesperación es dialéctica, entonces no es tan sorprendente que en la descripción que de ella hace Kierkegaard aparezcan determinaciones aparentemente incompatibles. Dirá, por ejemplo, que es una enfermedad, incluso la enfermedad para la muerte, y que sin embargo la mayor desgracia consiste en no padecerla. O que la única cura de la desesperación consiste en llevarla hasta el extremo, desesperando hasta el final.

La caracterización de la desesperación como enfermedad del espíritu concede cierta verosimilitud inicial a las paradojas de Kierkegaard, pero nada más que eso. Sólo habremos alcanzado claridad sobre la teoría kierkegaardiana de la desesperación cuando estemos en condiciones de ofrecer una definición precisa de esa enfermedad y seamos capaces de distinguir sus principales variantes. Y puesto que se trata de una enfermedad del espíritu, sólo podremos aclarar estos extremos si hemos alcanzado una inteligencia adecuada del modo como nuestro pensador concibe al ser humano en tanto que ser espiritual. En torno a estos problemas girarán las páginas que siguen.

2. EXAMEN DE UNA PARADOJA

Volvamos a la idea de que es posible estar desesperado sin ser consciente de ello. Este es un punto de la mayor importancia, ya que el principal criterio empleado por Kierkegaard para clasificar las variantes de la desesperación es precisamente la medida en que el desesperado es consciente de su situación.

Partiremos de nuevo de una paradoja, esta vez enunciada en *Las obras del amor*. Dice así: “sólo puede desesperar quien está desesperado” (SKS 9,47; la misma idea en *O lo uno, o lo otro*: SKS 3, 186). Aislada de su contexto, la frase parece un despropósito. Con el término desesperación solemos referirnos al estado anímico en que se encuentra quien *ha perdido* toda esperanza de que se

satisfagan sus más intensos deseos o aspiraciones. Según esto, sólo quien *está esperando* puede llegar a descubrir que su esperanza es vana y, en consecuencia, desesperar. Sostener en cambio que sólo puede desesperar quien ya *está desesperado* parece tan absurdo como afirmar que sólo puede dormirse quien ya *está dormido*.

En realidad, la afirmación de Kierkegaard *está* lejos de ser absurda. La clave *está* en que la palabra desesperación se emplea en esa frase en dos sentidos diferentes, que ya hemos distinguido con anterioridad. Una cosa es la desesperación como sentimiento consciente y otra la desesperación como enfermedad del yo, la cual se manifiesta a menudo pero no siempre -ésta es la tesis- mediante aquel sentimiento. Para aclarar esta diferencia podemos partir de un ejemplo al que Kierkegaard recurre en varias ocasiones (cf. SKS 3, 177s., 186s., 212; pero también SKS 11, 135).

Pensemos en una joven que, por haber perdido el amor del ser al que idolatra, se sume en la desesperación. La tesis del pensador danés es que esa desesperación que ella siente ahora y que achaca a una circunstancia precisa, trasluce una desesperación previa y más profunda, que afecta a su existencia como un todo. La joven se había *ilusionado*, y esto quiere decir: el amor que sentía actuaba como una pantalla que le impedía ver su desesperación de fondo. Al llegar el desamor, no sólo se frustran las esperanzas que la joven había puesto en el amado, sino que emerge con violencia esa otra desesperación más profunda, la enfermedad de su espíritu. A estas alturas ya estamos en condiciones de entender la sorprendente afirmación de que para desesperar hay que estar desesperado: si la joven desespera (desde que sabe que su amor no es correspondido) es porque ya estaba desesperada (desde mucho antes y en un nivel del que no era consciente). Y a la inversa, si no estuviera desesperada en lo más hondo de su ser, la pérdida del amado la sumiría sin duda en la tristeza, pero no en la desesperación; porque quien no *está* desesperado en el fondo de su alma tampoco puede desesperar en la superficie de su conciencia.

¿Qué valor hemos de reconocer a este análisis? Ya hemos advertido que no podremos pronunciarnos al respecto en tanto no hayamos aclarado qué es la desesperación como enfermedad del espíritu. Pero antes de acometer esta tarea será bueno recordar brevemente, como prueba indirecta del valor del planteamiento kierkegaardiano, su coincidencia con los análisis de la esperanza elaborados por algunos autores posteriores.

3. INCISO: EL TEMA DE LA ESPERANZA ABSOLUTA EN EL PENSAMIENTO POSTERIOR

El primero es Gabriel Marcel, quien en *Homo viator* distingue la esperanza referida a un hecho concreto (por ejemplo, aprobar el examen para el que me

estoy preparando) de otra clase de esperanza cuyo objeto es mucho más difícil de precisar, ya que trasciende todo contenido mundano, y a la que el pensador francés denomina esperanza absoluta. La primera consiste en un “esperar que” ocurra esto o aquello; la segunda es un “esperar” a secas. Por lo mismo que la esperanza absoluta no se refiere a nada concreto y tangible, no puede verse defraudada por nuestras decepciones y fracasos mundanos. Del mismo modo, podemos luchar por alcanzar o conservar esa esperanza, pero el que ella se colme no es algo que esté en nuestras manos.²

Esta distinción entre la esperanza de algo concreto y la esperanza absoluta es muy parecida a la que traza Josef Pieper, apoyándose en la antropología médica de Plügge, entre las esperanzas cotidianas (*Alltagshoffnungen*) y la esperanza fundamental o existencial.³ Las esperanzas del primer tipo pueden referirse a múltiples objetos: el enfermo espera que el tratamiento al que se somete sea eficaz; cuando ya ha recuperado la salud, concebirá otras esperanzas, como la de obtener el puesto de trabajo que al que aspira. La esperanza fundamental, en cambio, tiene un único objeto, la salvación personal (*das Heilsein*). La tesis de Pieper es que la ausencia de este tipo de esperanza vuelve vanas y engañosas las esperanzas cotidianas.⁴

La continuidad de estos planteamientos con el de Kierkegaard salta a la vista. Lo que éste entiende por desesperación como enfermedad del espíritu es precisamente la falta de esperanza absoluta en el sentido de Marcel o de esperanza fundamental en el sentido de Pieper. Por su parte, el tipo de desesperación consciente que el autor danés ilustra con el caso de la joven que pierde a su amado está en un nivel muy distinto, pues no es otra cosa que el sentimiento de desdicha provocado por la frustración de lo que Pieper denomina una esperanza cotidiana y Marcel un “esperar que”. Además, tanto Marcel como Pieper suscriben la opinión de Kierkegaard según la cual el sentimiento de desesperación consciente es siempre una consecuencia o manifestación de la desesperación de fondo, de suerte que quien conserva la esperanza absoluta está a resguardo de ese sentimiento.

Estas coincidencias sugieren considerar a Marcel y Pieper como epígonos de Kierkegaard. Pero hemos de reconocer que este término habría de emplearse con cautela, ya que no sabemos a punto fijo en qué medida estos autores se

2 Cf. MARCEL, Gabriel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005.

3 Cf. PIEPER, Joseph, *Hoffnung und Geschichte*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999, 375-440, esp. 384-386.

4 Se trata de una figura argumentativa que reaparece en otros textos de Pieper. Por ejemplo, su brillante análisis del fenómeno de la fiesta sostiene que ésta sólo cobra sentido sobre el trasfondo de una afirmación general del sentido de la existencia, la cual nace de la esperanza fundamental. Cf. PIEPER, Joseph, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999, 217-285.

apoyan en Kierkegaard. Marcel afirma que su lectura de este pensador fue tardía, lo cual sugiere que su propia filosofía de la esperanza se elaboró de manera independiente.⁵ Por su parte, Pieper cuenta en su autobiografía que de muy joven leyó al filósofo danés,⁶ pero lo cierto es que no lo cita en sus trabajos sobre la esperanza. Pero incluso si suponemos que Marcel y Pieper formularon por su cuenta distinciones tan próximas a las de Kierkegaard, ello no resta interés a las coincidencias advertidas, sino que confirma la idea de que el pensador danés ha visto muy profundamente en la estructura de la existencia humana.

En todo caso, las coincidencias objetivas antes reseñadas no deben hacernos perder de vista una diferencia importante entre el planteamiento de Kierkegaard y el de esos autores posteriores. Si el tema de éstos es la esperanza, el del pensador danés es la desesperación. Naturalmente se trata de temas complementarios, de suerte que no cabe tratar uno de ellos sin hacer referencia al otro. Pero es un hecho que Kierkegaard parte del análisis de la desesperación como enfermedad, en la convicción de que sólo ese análisis arrojará luz sobre la fe, que a su juicio es la fuente de la esperanza y por tanto la única salud posible. Un estudioso contemporáneo ha llamado a este modo de proceder el “negativismo metodológico” de Kierkegaard, el cual partiría habitualmente del estudio de fenómenos humanos negativos o deficitarios (tales la desesperación, la melancolía o la angustia) para llegar a exponer en qué consiste la vida lograda.⁷

4. DEFINICIÓN DE LA DESESPERACIÓN

Para aclarar cómo entiende Kierkegaard la desesperación es preciso que recordemos un famoso pasaje que figura al comienzo de *La enfermedad para la muerte*. Dice así:

El hombre es espíritu [Aand]. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo [Selvet]. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o bien es, en la relación, el que la relación se relacione consigo misma; el yo no es la relación, sino el que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en suma: una

5 Cf. MARCEL, Gabriel, “Kierkegaard en mi pensamiento”, en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Encuentro, 2005, 39-48.

6 Cf. PIEPER, Joseph, *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, Múnich: Kösel, 1976, 53.

7 Cf. THEUNISSEN, Michael, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt: Anton Hein, 1991, 16-18. La tesis general del libro, ya indicada en el título, es que la teoría del yo expuesta en *La enfermedad para la muerte* se basa en el análisis de la desesperación, y no a la inversa. Según Theunissen, el negativismo metodológico es consecuencia de la opinión de Kierkegaard acerca de la situación cultural en la que escribe: en la “cristiandad” ha desaparecido prácticamente la humanidad auténtica, así que para mostrar en qué consiste ésta no hay más remedio que partir de las desviaciones patológicas que por doquier se aprecian.

síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Considerado de este modo, el hombre todavía no es un yo. [...] Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es el yo. [...] Una relación semejante que se relaciona consigo misma, un yo, debe o haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro. (SKS 11, 129)

La antropología de Kierkegaard concibe al ser humano como una síntesis de opuestos. Somos seres *temporales* que despliegan su existencia en una sucesión de presentes y anticipan su propia muerte; pero también participamos de la *eternidad* por las vías del conocimiento apriórico, la captación de la belleza y, sobre todo, la conciencia de estar sometidos a exigencias morales absolutas. Somos seres *finitos*, hombres de carne y hueso que viven en un preciso contexto histórico y social; pero nos hacemos *infinitos* en la medida en que concebimos proyectos e ideales (éticos, científicos o religiosos) que dejan atrás nuestra particularidad. Por último, estamos sometidos a la *necesidad* natural y en especial a la limitación de nuestras capacidades; pero esas capacidades nos abren en cada caso un abanico de *posibilidades* de acción.⁸

La síntesis de opuestos constituye, por tanto, la naturaleza humana. Pero Kierkegaard advierte que el hombre, así entendido, no es todavía un yo. Para que pueda hablarse de un yo, de un ser espiritual, es preciso que esa síntesis o relación de términos opuestos se relacione consigo misma. Este relacionarse la relación consigo misma ha de entenderse como autoconciencia, reflexión sobre la propia naturaleza sintética, pero también como distancia crítica. El yo no se identifica pasivamente con su naturaleza, no está como sumido en ella, sino que es capaz de tomar posición ante ella y, en alguna medida, de modificarla. Esto conviene explicarlo.

El hombre no es una síntesis de elementos cualesquiera, sino precisamente una síntesis de elementos polarmente opuestos y por tanto una relación inestable, que corre el riesgo de desequilibrarse, de descompensarse en favor de uno de sus polos. El yo, por su parte, es la actividad que consiste en mantener unidos los polos de la síntesis y conservar su equilibrio. La síntesis básica no está dada de una vez por todas, como una naturaleza ya concluida o cerrada, sino que tiene que rehacerse activamente a cada paso. Esto supone que el hombre está siempre dado a sí mismo como tarea y responsabilidad.⁹ El hombre no es sin más el que es, sino que tiene que llegar a serlo: no es él mismo mientras no se

8 Hablamos de posibilidad mejor que de libertad, como también hará Kierkegaard, pues la libertad en sentido estricto es un fenómeno espiritual y pertenece por tanto al nivel del yo, no al del hombre.

9 Cf. Arne GRØN, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal, 1993.

haga cargo de sí mismo, en el entendido de que esta tarea dura todos los instantes de su vida.¹⁰

De lo dicho se desprende que la condición humana es, según Kierkegaard, constitutivamente relacional, y esto en varios sentidos.¹¹ En primer lugar, el hombre es definido como una relación básica de opuestos, que quizá quepa resumir en la oposición básica de posibilidad y necesidad. En segundo lugar, el yo es entendido como el relacionarse de esa relación consigo misma. Pero esto no es todo, sino que a esas dos relaciones se suma una tercera: al final del texto citado se afirma que el hombre es una síntesis que no se ha puesto a sí misma, sino que ha sido puesta por Otro, por lo que sólo puede ejecutar su tarea de llegar a ser sí mismo si se relaciona adecuadamente con el poder que ha puesto esa síntesis.

La relación de la síntesis consigo misma y con el poder que la ha puesto no se da por sí misma, de manera automática y pasiva, sino que es la tarea encomendada a la libertad individual. Para relacionarse con uno mismo y con Dios hace falta *quererlo*. Sólo quien realiza consciente y constantemente ese acto de la voluntad es un yo (*Selv*), un ser espiritual. Pero, de acuerdo con el diagnóstico de Kierkegaard, lo habitual es que el hombre no quiera relacionarse consigo mismo, ni por tanto llegar a ser un yo. En esto consiste cabalmente la desesperación: “querer deshacerse de uno mismo (*at ville af med sig selv*) es la fórmula de toda desesperación” (SKS 11, 136). El hombre desesperado no quiere vivir la vida del espíritu, sino sumirse en el ajetreo del mundo hasta olvidarse de sí mismo. Kierkegaard lo compara con el propietario de una casa que, en vez de ocupar el piso principal, prefiere habitar en el sótano.

¿Cuál es el motivo de esta renuncia a ser uno mismo, y cuáles sus consecuencias? El motivo mayor es el miedo que produce la tarea inacabable de luchar contra el sinsentido de una vida olvidada de sí, sosteniéndole la mirada como a una esfinge terrible. Cuánto más fácil sumirse en la vida estética, narcotizarse con los afanes del mundo, gozar de los alimentos de la tierra. El miedo de cada individuo se ve reforzado además por la presión social: los demás hombres miran con malos ojos a quien, con su decisión de vivir conscientemente ante sí mismo y ante Dios, les recuerda su ceguera y sobre todo su cobardía. Lo más tentador es ser como los demás, un número en la multitud. Y es que los hombres “no han aprendido a pasar miedo (*at frygte*), no han aprendido a someterse al deber (*at skulle*) siéndoles indiferente, infinitamente indiferente, qué se siga de cumplirlo” (SKS 11, 172). Tampoco han aprendido a “humillarse como creyentes bajo el peso de su propia debilidad” (SKS 11, 177), recono-

10 La existencia es acción, movimiento incesante -como tantas veces recuerda Kierkegaard, en otros contextos, frente a todo intento de reducir la existencia a sistema, es decir, a aquello que sólo tendría validez si estuviera concluido-.

11 Cf. Ettore ROCCA (ed.), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia: Morcelliana, 2008.

ciendo sus límites y confiándose a la ayuda de lo alto. Esto los condena a la desesperación, pues la única manera de vencer esta enfermedad es “que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo el yo se apoye transparentemente en el Poder que lo ha creado” (SKS 11, 130).

Kierkegaard sostiene que la vida estética es el punto de partida de la existencia de todos los hombres. Cuando, en los albores de la vida del espíritu, la experiencia de la angustia les enseña que no son ellos mismos automáticamente sino que tienen que llegar a serlo, todos desfallecen y rehúyen su responsabilidad, todos sucumben inicialmente al miedo y el orgullo. Éste es el pecado original, que explica que la desesperación sea una enfermedad a la que no escapa ningún hombre.

5. DOS CRITERIOS PARA CLASIFICAR LAS VARIANTES DE LA DESESPERACIÓN

La consecuencia de la negativa a relacionarse lúcidamente con uno mismo es que el yo no ejerza su tarea de mantener el equilibrio de la síntesis que lo constituye como hombre. El ser humano es creado por Dios como una síntesis, pero Dios “lo deja como escapar de sus manos” (SKS 11, 132) y lo confía a la libertad individual. Si el hombre no asume la responsabilidad de hacerse cargo de sí mismo, el yo no emerge y el equilibrio básico se pierde. Esto supone que uno de los polos de la síntesis adquiera un peso que termine anulando al polo correlativo.

Por eso el *primero* de los criterios empleados por Kierkegaard para clasificar las formas de la desesperación consiste en señalar el polo de la síntesis que en cada caso prepondera hasta borrar a su contrario (SKS 11, 146-151). Hablará, por ejemplo, de la “desesperación de la infinitud”, que consiste en que el hombre se vuelque en la persecución de proyectos e ideales llegando al extremo de olvidar su propia concreción individual. Es el caso del filósofo que se pierde, literalmente, en la elaboración del Sistema, o el del místico que se sume en la contemplación de la divinidad; uno y otro terminan concibiéndose a sí mismos como meros accidentes de una realidad más amplia, la única importante. El fenómeno contrario es la “desesperación de la finitud”, desequilibrio que consiste en carecer de originalidad, ser uno de tantos, sumirse en la masa.

Del mismo modo, Kierkegaard distingue la “desesperación de la posibilidad” de la “desesperación de la necesidad”. En virtud de la primera la vida del hombre se convierte en puro experimento, en juego proteico con las posibilidades encerradas en nuestra naturaleza. Esta naturaleza ya no actúa como lastre que limita el movimiento y carga con responsabilidades: el yo se ha vuelto mera posibilidad abstracta. Kierkegaard ha tratado extensamente este fenómeno en el contexto de su crítica de la ironía romántica. El ideal romántico consiste en

“vivir en subjuntivo”, experimentando ilimitadamente con el propio yo, siendo ahora esto y luego aquello, sin reconocer ninguna sustancialidad u horizonte normativo. El fenómeno opuesto, la desesperación de la necesidad, consiste en considerar la propia naturaleza como un cepo que impide todo movimiento individualizador. Es el fatalismo de quien ha perdido de vista el horizonte de la posibilidad, y sobre todo a Dios como posibilidad absoluta. Su representante más habitual es el pequeño burgués, carente de imaginación y por ello carente de espíritu, entregado al cuidado de sus intereses temporales -de nuevo un tema abundantemente tratado por Kierkegaard-.

Estos ejemplos muestran que, si bien la desesperación es propiamente una enfermedad del yo, se traduce siempre en un desequilibrio (*Misforhold*) en la síntesis que es el hombre, pues es precisamente función del yo mantener el equilibrio de esa síntesis básica. En cambio, si el hombre asume la responsabilidad de llegar a ser sí mismo, realizará continuamente un movimiento espiritual de ida y vuelta que mantenga unidos los polos de la síntesis: el yo se infinitizará, pero mediante el retorno constante a su concreción individual evitará volverse abstracto y vacío; el yo se lanzará en pos de la posibilidad, pero encontrará siempre el camino de regreso a sí mismo y el vigor para someterse a la necesidad incluida en su propio yo.

El *segundo* criterio empleado por Kierkegaard para clasificar las formas de la desesperación es el grado en que se es consciente de estar desesperado. El abanico es muy amplio, pues va desde la situación de quien está desesperado sin saberlo hasta la de quien es plenamente consciente de su desesperación e incluso se empeña en seguir desesperado. Por otra parte, no se trata de situaciones estáticas, sino cambiantes: quien no sabe que está desesperado puede cobrar conciencia repentina de estarlo, e incluso es frecuente que esto ocurra; y, a la inversa, quien se sabe desesperado puede encontrar distracciones (*Adspredelser*: 11, 163) que le hagan olvidar su situación, y también esto es muy frecuente. Advertamos, por último, que entre los dos criterios de clasificación propuestos se dan entrecruzamientos: al ilustrar los distintos grados de conciencia de la desesperación, Kierkegaard recurre a casos de desequilibrio en la síntesis básica. Esto era de esperar, ya que estamos ante dos principios para ordenar un mismo conjunto de fenómenos.

En el resto de este apartado y en los dos siguientes pasaremos revista a las formas de desesperación distinguidas por Kierkegaard con ayuda de este segundo criterio.

Comencemos por el caso de quien, estando desesperado, ignora que lo está. Para ilustrar esta posibilidad podemos recuperar el ejemplo, antes considerado, de la joven ilusionada con su amor. Si *antes* de la decepción le preguntaran a esa joven si estaba desesperada, reaccionaría con la mayor extrañeza. Ella se siente feliz y confiada. Pero tanto la intensidad con que se aferraba a su amor

como a un clavo ardiendo, como la negrura de la desesperación en la que más tarde se sume revelan, a juicio de Kierkegaard, que realmente estaba desesperada, por más que fuera inconsciente de ello. Su amor, por sincero que fuera, era también una forma de librarse de sí misma, de eludir el peso excesivo de su responsabilidad como existente: “quien desespera de *algo*, en realidad desespera de *sí mismo*” (SKS 11, 134). El análisis de este caso sugiere, por tanto, que quien ignora su propia desesperación la ignora de manera culpable. Al aferrarse a su amor, la joven se ponía una venda en los ojos para no ver su propio yo.¹² Al hacerse manifiesta su desesperación, se reencuentra con una vieja conocida a la que había logrado olvidar.

Las otras formas de desesperación distinguidas por Kierkegaard se caracterizan por que quien las padece es consciente de estar desesperado. Lo es al menos inicialmente. Esta reserva se debe a que es frecuente que el desesperado se esfuerce por ocultarse su propia situación, por “defender una cierta penumbra” (SKS 11, 163). Si lo logra, su caso revierte en la desesperación inconsciente que acabamos de considerar.

Hay, según Kierkegaard, dos clases de desesperación consciente. La primera consiste en desesperadamente no querer ser uno mismo (desesperación de la debilidad), la segunda en desesperadamente querer ser uno mismo (desesperación de la obstinación).

6. LA DESESPERACIÓN DE LA DEBILIDAD: NO QUERER SER UNO MISMO

La forma más básica de la desesperación de la debilidad, aquella en la que existe un menor grado de conciencia de la propia situación, es la de quien desespera por no poder alcanzar un bien terrenal. Es el estado en que se encuentra la joven enamorada *después* de haber sufrido la desilusión. Ahora se sabe desesperada, no le cabe duda de que lo está. Si pese a ello Kierkegaard sólo le reconoce un grado mínimo de conciencia de su situación, es porque ella interpreta erróneamente lo que le pasa. En un sentido acierta, pues se declara desesperada y realmente lo está. Pero en otro sentido más decisivo yerra, pues la desesperación consiste en perder lo eterno, su propio yo, no en perder lo terrenal, como ella cree.

12 “¿Usted cómo se ve?”, le pregunta un confesor a su penitente en una novela de Bernanos. El penitente es un hombre espiritualmente mediocre, y la pregunta cae sobre él como un rayo. (Cf. *L'Imposture*, en: BERNANOS, George, *Oeuvres romanesques*, Gallimard, París, 1961, 317.) Hacia el final de su vida, Bernanos apuntaba estas palabras en su agenda: “no nos conocemos, el pecado nos hace vivir en la superficie de nosotros mismos” (p. LX del volumen citado). Recuérdese que la segunda parte de *La enfermedad para la muerte* se titula “La desesperación es el pecado”.

Kierkegaard describe la desesperación inconsciente como una forma de *inmediatez*.¹³ El hombre inmediato está anímica pero no espiritualmente determinado. Su yo no es más que “un algo (*et Noget*) dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad” (SKS 11, 166s.). Es un yo pasivo, traído y llevado por los acontecimientos del mundo externo en que está sumido. Goza o sufre según que el acontecer mundano favorezca o frustre sus deseos y anhelos. Interpreta su propia vida en términos de “dicha, desgracia y destino” (SKS 11, 167). No ve lo que en él hay de eterno, no tiene su centro en sí mismo, y por ello para él todo es cuestión de buena o mala suerte. Cuando el destino adverso le niega o arrebatara su más preciado bien terrenal, aquel en el que puso su corazón, se declara desesperado. Y realmente lo está, pero no sabe que la desesperación no es la pérdida de lo terrenal sino de lo eterno. El desesperado inconsciente de la verdadera naturaleza de su desesperación no quiere ser él mismo, no quiere ser ese yo que el desesperado, por haber perdido de vista lo que en él hay de eterno, sólo ve como una pieza que no encaja bien en el rompecabezas del mundo. Querría ser otro cualquiera, uno de aquellos afortunados cuyos deseos son colmados por el destino.

La situación general cambia un tanto cuando la desesperación supera el nivel de la mera *inmediatez* gracias a que incorpora una dosis de *reflexión*. Ahora el yo puede llegar a caer en la cuenta de sí mismo en cuanto esencialmente distinto del mundo que lo rodea. El hombre vislumbra que ha de haber algo eterno en su yo y al principio lucha por defenderlo, por impedir que se pierda en la exterioridad. En la medida en que lo intenta, hay en él un conato de actividad, no está del todo en manos del mundo. Pero su lucha es en vano porque le falta la “reflexión ética”, único medio de romper con todo lo inmediato. No es capaz de llegar, mediante una abstracción absoluta de todo lo externo, al yo abstracto y desnudo, “primera forma del yo infinito y motor de todo el proceso en que un yo cualquiera asume infinitamente su yo real” (SKS 11, 170). Si no alcanza su yo abstracto es porque no puede desprenderse del abrazo del mundo, de la presa de los cuidados temporales. Nuestro hombre termina abandonando la dirección de la interioridad. Su yo finito, reducido a habilidades y talentos, se vuelca en el logro de los bienes terrenales en los que ahora cifra su dicha. En cambio su yo eterno, fugazmente vislumbrado, es relegado a la penumbra y se pierde de vista. O como dice la extraordinaria imagen de Kierkegaard, la cuestión del yo se convierte para él en “una especie de puerta de trampantojo en el fondo del alma, sin nada detrás de ella” (SKS 11, 171). Si el yo purgado de lo eterno conquista los bienes terrenos a los que más intensamente aspira, se solazará en ellos, y de lo contrario desesperará. No sabe que en ambos casos está igualmente desesperado, pues la desesperación consiste en la pérdida del yo.

13 Se recordará que tanto en *O lo uno, o lo otro* como en *Apostilla* la *inmediatez* es un rasgo distintivo del estadio estético; en ambos libros se sugiere que la existencia estética es desesperación.

Por cierto que quien se despidе de este modo de su yo eterno contará con el aplauso de sus semejantes, pues, como observa Kierkegaard con amarga ironía, “un yo es aquello por lo que menos se pregunta en el mundo” (SKS 11, 148), y nada despierta tantas sospechas como dar a notar que se tiene uno. Para el mundo el cuidado del alma es pérdida de tiempo, veleidad de jóvenes desafortunados. Un hombre hecho y derecho no pierde el tiempo con esas cosas, sino que se casa, tiene hijos, compra tierras, alcanza una posición social respetable, se convierte en un probo ciudadano. Si alcanza estas metas, nuestro hombre se sentirá satisfecho. Ha logrado esquivar la desesperación aparente que provoca el fracaso en el mundo. El lado cómico de su tragedia consiste en que es ahora, en medio de la seguridad alcanzada, cuando está verdaderamente desesperado, aunque no lo sepa. Estamos, según Kierkegaard, ante la forma más extendida de la desesperación.

La tercera forma de desesperación de la debilidad es mucho menos frecuente. Se distingue de las dos anteriores en que el individuo ya no desespera por no lograr los bienes terrenales en que ha puesto su corazón, sino que desespera *de sí mismo*. Para entender esta posibilidad hemos de modificar en un aspecto decisivo el caso que acabamos considerar, el del hombre que posee un cierto grado de reflexión, merced al cual es consciente, al menos inicialmente, de que ha de haber algo eterno en su yo. Supongamos ahora que los cuidados temporales no logran ahogar esa conciencia de su yo eterno. En la medida en que esto ocurra, su existencia no podrá ser descrita como mera pasividad, antes bien se consolida en él ese conato de actividad aludido al caracterizar el caso anterior, y está más cerca de curarse. Pero ocurre, pese a todo, que no quiere saber nada de sí mismo; no quiere saber nada de ese yo del que sin embargo sabe. En cierto modo se odia por su propia debilidad, no puede aceptarla y querría olvidarse de sí mismo. Pero no logra, porque “el yo es mucho yo” (SKS 11, 177), y por más que el individuo trate de abandonar la orientación de la interioridad, la eternidad lo clava una y otra vez a sí mismo.

Ya se ve que la situación ha cambiado mucho. Ahora aquella puerta pintada en la pared del fondo del alma es una puerta de verdad, detrás de la cual “el yo está sentado y se vigila a sí mismo, ocupado o llenando el tiempo con no querer ser sí mismo” (SKS 11, 177). El resultado es el “hermetismo” (*Indesluttethed*), es decir, la incomunicación del individuo desesperado, la guarda celosa de un secreto incómodo que no quiere compartir con nadie. Esto no le impedirá ser, externamente, un hombre como los demás. Incluso puede que, movido por su deseo de olvidar, se lance a un activismo frenético, a la pasión de las grandes empresas, y que logre el aplauso del mundo. El único indicio de su verdadera situación será su gusto por la soledad, a la que le empuja el hecho de que, a pesar de los pesares, se sabe un ser espiritual. El orden social no entiende ese impulso; siente tanto espanto por la soledad que la reserva para aquellos criminales a los que encierra en las celdas de una cárcel. En esto el mundo procede

con instinto certero, pues para el mundo eso de tener espíritu es un verdadero crimen.

Dijimos antes que quien se encuentra en esta situación está más cerca de curarse. Esto puede sorprender, ya que estamos ante un tipo de desesperación que es más radical que las anteriores por ser más consciente. Sin embargo, Kierkegaard está persuadido de que la única salida a la desesperación consiste precisamente en cobrar plena conciencia de ella “para abrazarse a la fe, humillándose con su debilidad delante de Dios” (SKS 11, 176). A la vez, como la categoría de desesperación es dialéctica -al igual que todas las que se refieren al espíritu-, esa mayor cercanía a la salvación coincide con un mayor peligro: la soberbia del hermetismo, la negativa tajante a aceptar la propia debilidad, hace que cobre cuerpo la tentación del suicidio.

7. LA DESESPERACIÓN DE LA OBSTINACIÓN: QUERER SER UNO MISMO

La desesperación de la debilidad, cuyos grados acabamos de considerar, consiste, dicho con una imagen, en que el individuo no quiere jugar la partida de la vida, pese a que las cartas ya se han repartido. Intentará olvidarse de su condición de jugador, es decir, de que es un yo eterno, una relación que se relaciona consigo misma. Tratará de alcanzar el ansiado olvido sumiéndose en el remolino de la acción, volcándose en el logro de bienes terrenos a los que le inclina su gusto o a los que la sociedad le empuja. Si no logra olvidar, se encerrará en el hermetismo, arrastrará su yo como una carga indeseable y siempre disimulada.

Pero puede ocurrir también que el jugador acepte la partida, pero exigiendo poder elegir él mismo sus cartas. Es la desesperación de la obstinación: el desesperado quiere ser él mismo, quiere ser su yo infinito, pero desligándose de toda relación con el poder que lo ha puesto.

Recuérdese que el yo, como relación que se relaciona consigo misma, no se ha puesto a sí mismo. Dios lo ha creado como este individuo concreto que nace a la vida en una precisa situación histórica, y luego lo ha dejado “como escapar de sus manos” (SKS 11, 132). La desesperación de la obstinación consiste en aceptar el envite de la libertad otorgada, pero desentendiéndose de las determinaciones particulares del yo creado. El yo queda aquí reducido a la forma infinitamente abstracta del yo negativo, a un mero yo sin atributos (algo así como un *unencumbered self*) que ha de elegirse a sí mismo en su determinación concreta y ser, de este modo, su propio creador. Y sólo con esta condición quiere, desesperadamente, ser él mismo.

A estas alturas, el lector familiarizado con la obra de Kierkegaard sentirá que pisa terreno conocido. La desesperación de la obstinación presenta, en efecto, abundantes puntos de coincidencia con el “vivir poéticamente”, una figura de

la existencia a la que se reconoce una importancia decisiva tanto en *El concepto de ironía* como en *O lo uno, o lo otro*, y cuyo rasgo central consiste precisamente en que el individuo se vuelve autor de sí mismo, sin reconocer ningún condicionamiento o pie forzado en la propia personalidad (ningún *an sich*). En *El concepto de ironía* la vida poética es vista como expresión o consecuencia de la ironía romántica, la cual había sido definida por Hegel en sus *Lecciones de estética* como “negatividad infinita y absoluta”. La ironía romántica no se dirige únicamente a lo que de criticable hay en la realidad histórica, sino que la niega en conjunto para dar lugar a una realidad autoengendrada por el capricho del sujeto. El problema estriba en que el sujeto, en virtud de su libertad abstracta, no limitada o condicionada por principio objetivo alguno, puede negar todo contenido particular. De este modo resbalará por la pendiente de la negación sucesiva e imparable de sus propias creaciones arbitrarias. A decir de Hegel, el sujeto romántico vivirá como artista que no pone el acento en la obra creada sino en crearse a sí mismo en tanto que foco de actividad libérrima que suscita y aniquila posibilidades. Este modo de proceder conduce, desde luego, al sentimiento de la vanidad de todo, el cual termina extendiéndose a la propia persona del sujeto irónico: su subjetividad, escribe Hegel, “se vuelve vacía y vana”; la interioridad se sume en el aislamiento y la desgracia.

La importancia de la ironía romántica y su ideal de vida poética estriba en que constituye la raíz de la “existencia estética” descrita en *O lo uno, o lo otro*, la obra con la que se inicia el ciclo pseudónimo de Kierkegaard. Si en *El concepto de ironía* recibían su primer tratamiento rasgos esenciales del bíos estético –tales el nihilismo, el vivir en subjuntivo o el juego con la posibilidad-, en el primer volumen de *O lo uno, o lo otro* se pasa revista a distintas figuras que encarnan de manera eminente ese género de vida, como los *symparanekromenoi*, Don Juan o el autor del *Diario del seductor*. Observemos de paso que si Kierkegaard emplea el inesperado término “estético” para referirse a las formas de la existencia que no han accedido al nivel ético-religioso, es porque todas ellas giran en torno al imperativo de vivir poéticamente.

Pero volvamos a *La enfermedad para la muerte*. Kierkegaard distingue una fase activa y otra pasiva en la desesperación de la obstinación. El lenguaje empleado para describirlas retoma, como cabía esperar, términos e imágenes empleados en aquellas obras anteriores para caracterizar la existencia poética.

En la *fase activa*, el individuo desesperado se empeña en ser él mismo, pero prescindiendo, como vimos, de toda relación con el poder que funda su yo. En su desvaído concepto de Dios, si alguno conserva, falta el pensamiento de que él nos mira. En vez de eso, es el yo quien se mira fijamente a sí mismo, con la intención de prestar a sus empresas un significado infinito. Pero esas empresas no pasan de ser experimentos, despliegue de posibilidades que antes o después se desvanecen por no contar con un punto de apoyo eternamente firme. Por

más que el yo haga gala de sus admirables dotes poéticas (*dette dygteriske, mesterlige Anlæg*) e incluso pretenda ser admirado por ellas, cada vez queda más de manifiesto que no es más que un “yo hipotético” (SKS 11, 183; nota CI 17). El yo empuña de manera soberana su destino, pero no puede ocultarse que es “un monarca sin reino y que en realidad sus dominios se extienden en la nada” (SKS 11, 183).

Se entra en la *fase pasiva* de la desesperación de la obstinación cuando el individuo choca con alguna dificultad o limitación insuperable que le impide continuar experimentando poéticamente consigo mismo. Ya no tiene fuerzas para continuar levantando una y otra vez el castillo de naipes de su yo, ni tampoco quiere esperar que su miseria sea aliviada por un auxilio superior, pues esto exigiría humillarse ante Dios. Si se limita a lamentar su suerte adversa, ingresará en el club de los *symparaneikromenoi*, esos muertos en vida a los que en *O lo uno, o lo otro* se presenta como nihilistas lúcidos y desengañados. Será –según la célebre imagen de Kierkegaard– como una pieza de ajedrez que no puede ser movida, pues lo prohíben las reglas del juego. Pero cabe una posibilidad aún más radical: que el desesperado, en vez de lamentar su suerte, quiera tercamente seguir con el aguijón clavado, pues precisamente ese aguijón, esa incapacidad fundamental para seguir reinventándose, es su argumento decisivo contra la existencia y su bondad. Poseído por una furia diabólica, nuestro desesperado querrá sobre todo poder demostrar que *tiene razón* al rebelarse contra la existencia. También aquí Kierkegaard se vale de uno de sus logradísimos símiles, comparando a este desesperado con una errata que, siendo consciente de ser una errata, se negara a ser corregida por el autor: “no, no quiero que se me elimine, quiero seguir ahí como testigo de cargo contra ti, como testigo de que eres un autor mediocre” (SKS 11, 187). Paradójicamente, la cruz que padece el desesperado se ha convertido en su más preciado tesoro, aquello a lo que no querría renunciar a ningún precio. Para protegerlo –es decir, para blindarlo frente a cualquier consuelo, especialmente el que la eternidad pudiera tenerle reservado– se sumirá en el más riguroso hermetismo (SKS 11, 186), una interioridad sin fisuras en la que estará siempre ocupado en querer ser sí mismo, con su cruz y su rebelión a cuestas.

8. EXAMEN DE DOS DIFICULTADES DE LA TEORÍA EXPUESTA

Hemos visto en los apartados precedentes que Kierkegaard propone dos métodos complementarios para clasificar las variantes de la desesperación. El primero atiende al tipo de desequilibrio que se produce en la síntesis fundamental constitutiva de la naturaleza humana. El segundo atiende a la medida en que el desesperado es consciente de su desesperación. A juicio de Kierkegaard, este segundo método es el más importante: “la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo con relación al yo” (SKS 11, 145). Sabemos que la

desesperación consiste en que el yo *no quiere* afrontar la tarea de llegar a ser el que es, relacionándose transparentemente consigo mismo y con el poder que lo ha puesto. De aquí se sigue que “cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo” (SKS 11, 145).

El segundo método de clasificación arroja como resultado una escala ascendente, que va desde la situación de quien ignora estar desesperado hasta la de quien se sabe desesperado y se empecina en seguir estándolo. Teniendo esta escala a la vista, Kierkegaard sostendrá que el grado de conciencia de la propia desesperación es directamente proporcional a la gravedad de la enfermedad que padece el espíritu del desesperado, e inversamente proporcional a la frecuencia con la que se produce el fenómeno. A primera vista, ambas cosas parecen claras. Para comprobarlo, basta dirigir la mirada a los extremos de la escala. La desesperación de la obstinación parece un fenómeno sumamente grave, pero también extremadamente inusual. En cambio, la inconsciencia de la propia desesperación se nos antoja mucho más frecuente, pero también menos grave.

En realidad, ambos principios de proporcionalidad están gravados con dificultades. El primero afirma que a más conciencia, mayor peligro corre el yo de perderse definitivamente. De hecho, “la desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas” (SKS 11, 157). Sin embargo, Kierkegaard también afirma que para superar la desesperación hay que desesperar hasta el final, advirtiéndonos expresamente contra los peligros de una desesperación a medias. ¿Cómo avenir ambas cosas?

Por su parte, el segundo principio sostiene que la desesperación más frecuente es la que se ignora a sí misma. Pero esto parece reñido con la convicción de Kierkegaard de que la desesperación es una enfermedad libremente contraída, es más, una enfermedad que el desesperado está contrayendo a cada momento y de la que, por tanto, es plenamente responsable. Pero ¿cómo es posible ser responsable de una situación que ignoramos?

De estas dos dificultades, la primera es la más fácil de superar. Téngase en cuenta, para empezar, que la exhortación a desesperar hasta el final no aparece como tal en *La enfermedad para la muerte*, la obra que hemos venido analizando, sino en *O lo uno, o lo otro*. Es a este último texto al que hemos de acudir, por tanto, para entender el sentido de esa exhortación. Al hacerlo comprobamos que desesperar hasta el final quiere decir desesperar de la propia desesperación, es decir, rendirnos a la evidencia de que la vida sumida en la inmediatez conduce a la pérdida del yo eterno y es por ello la máxima desgracia. Dicho con los términos de *La enfermedad para la muerte*, desesperar hasta el final significa reconocer que no es viable el proyecto de fundar la propia identidad en otra cosa que la relación transparente con uno mismo y con el Poder que lo ha

puesto; y no sólo reconocer la inviabilidad de ese proyecto, sino abrazar con determinación la posibilidad contraria, es decir, asumir la tarea de llegar a ser el que soy. Ahora bien, éste es un paso que puede dar el desesperado en cualquier momento, con sólo que sea consciente de su propia desesperación. Desesperar hasta el final no quiere decir, por tanto, hundirse en las formas más extremas de la desesperación, llegando a las formas de hermetismo y rebelión que hemos considerado más arriba, sino dar un golpe de timón que reoriente la existencia como un todo.¹⁴

Consideremos ahora la segunda dificultad, según la cual no es posible que la desesperación sea inconsciente, habida cuenta de que es una enfermedad de la que el paciente es siempre culpable. Supuesto que no fuera posible superar esta dificultad, ello obligaría a rechazar una pieza importante de la teoría kierkegaardiana de la desesperación, concretamente la tesis de que se trata de una enfermedad que afecta a todos los hombres. En efecto, la idea contraintuitiva de que todos los hombres padecen de desesperación se mantenía en pie gracias al supuesto de que cabe estar desesperado y no saberlo, supuesto que se derrumba tan pronto como reconocemos que no existe la desesperación inconsciente.

Que estamos ante una dificultad real es algo que el propio Kierkegaard reconoce cuando, justo antes de abordar la fenomenología de la desesperación inconsciente, concede que “en pura dialéctica resulta muy problemático designar semejante estado como desesperación” (SKS 11, 157). Resulta problemático, sin duda, ya que para desesperar hay que quererlo, y un querer inconsciente no es un querer. Pero entonces ¿por qué seguir hablando de desesperación inconsciente, e incluso sostener que es el estado más frecuente del hombre? El siguiente pasaje de la obra, lejos de solucionar la dificultad, nos hunde más en ella: “conceptualmente considerada, toda desesperación es consciente; pero de esto no se sigue que todo aquel en que haya desesperación -y que conforme al concepto de la misma ha de llamarse un desesperado- sea consciente de ello” (SKS 11, 145).

La solución de este acertijo la sugiere el propio Kierkegaard cuando, en el epígrafe del primer capítulo de la obra, denomina “desesperación impropia-mente tal” a la situación de quien está desesperado sin saberlo (SKS 11, 129). Según esto, la figura arquetípica de la desesperación, aquella en la que más claramente se leen sus rasgos esenciales, es la desesperación consciente. En cambio, la desesperación inconsciente, si bien es verdadera desesperación, pues también ella consiste en que el sujeto no quiere ser el que es, merece ser considerada desesperación impropia en la medida en que han desaparecido de su

14 Del mismo modo, la tesis de Kierkegaard de que la mayor desgracia es no estar desesperado ha de entenderse en el sentido de que la mayor desgracia es no haber cobrado conciencia de estarlo.

fisonomía varios de los rasgos característicos de la desesperación arquetípica. No es sólo que el sujeto de la desesperación impropia no sienta su desesperación, sino que ha logrado olvidar, de momento al menos, que él es responsable de esa desesperación que ahora no siente, y lo es por haber rechazado la tarea de llegar a ser el que es. Ese olvido no es un hecho accidental, sino el fruto de una obnubilación voluntaria que se esfuerza por borrar su propio rastro. La desesperación inconsciente es, por tanto, un fenómeno derivado, resultado de un autoengaño que reprime con éxito la presencia de la desesperación, antes consciente de sí misma. Pero tan desesperación es la consciente como la inconsciente. Al denominar desesperación en sentido propio a la consciente, Kierkegaard paga un tributo al lenguaje corriente, que ciertamente reserva el término desesperación para la que es sentida como tal.

Pero hay todavía una razón más, y muy importante, por la que hemos de considerar a la desesperación inconsciente desesperación en sentido impropio. Para entenderla será bueno que volvamos una vez más al caso de la joven que se siente desesperada porque ha perdido a su amado. Ya vimos que el amor que antes la hacía sentirse feliz era también el trampantojo con el que ella se ocultaba su desesperación de fondo. Lo que ahora importa subrayar es que esta circunstancia afectaba decisivamente al modo como ella amaba. La joven se aferraba a su amor como a un clavo ardiendo, un último asidero que la libraba de hundirse en las aguas de la desesperación. Amaba sincera pero desesperadamente, lo cual implica que hasta su mayor dicha, la que sentía cuando aún no había perdido a su amado, estaba empañada por un velo de inquietud. En realidad, la joven nunca llegó a olvidar *del todo* su condición de desesperada.

Lo que este ejemplo sugiere es que la desesperación completamente inconsciente no existe. Al hablar de desesperación inconsciente estamos hablando de manera impropia. Este uso impropio de las palabras está justificado en la medida en que permite destacar un aspecto importante del fenómeno de la desesperación: el recurso habitual, por parte del desesperado, a estrategias que le permitan olvidar su desesperación de fondo. Que esas estrategias nunca son plenamente eficaces, lo hemos comprobado al tratar las distintas formas de la desesperación consciente. Por más que el desesperado se vuelque en la persecución de metas finitas o incluso pretenda ser el artífice de su propio yo, no podrá evitar que la punzada de la desesperación vuelva a visitarlo. Querría olvidarse por completo de sí mismo, pero “el yo es mucho yo” y no se lo permitirá. Un indicio claro de que ésta es la verdadera situación del hombre que aparentemente ha dejado atrás la desesperación es el rechazo que sufre en el mundo todo el que, por intentar vivir una vida auténtica, recuerda a sus semejantes su deber de llegar a ser los que son.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernanos, George, *L'Imposture*, en: *Oeuvres romanesques*, Gallimard, París, 1961.
- Grøn, Arne, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhague: Gyldendal, 1993.
- Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaards Skrifter* [= SKS], Søren Kierkegaard Forskningscenteret- Gad: Copenhague, 1997-2012.
- Marcel, Gabriel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- Marcel, Gabriel, "Kierkegaard en mi pensamiento", en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Encuentro, 2005.
- Pieper, Joseph, *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, Múnich: Kösel, 1976.
- Pieper, Joseph, *Hoffnung und Geschichte*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999.
- Pieper, Joseph, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999.
- Ettore Rocca (ed.), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia: Morcelliana, 2008.
- Theunissen, Michael, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt: Anton Hein, 1991.