

**Cómo citar este artículo en Chicago:** Rodríguez, Pablo Uriel. “La “Religiosidad A” como clave de lectura de la primera parte de *La enfermedad mortal*”. *Escritos* 30, no. 64 (2022): 149-163. doi: <http://doi.org/10.18566/escr.v30n64.a10>

Fecha de recepción: 10.02.2022

Fecha de aceptación: 25.03.2022

# La “Religiosidad A” como clave de lectura de la primera parte de *La enfermedad mortal*

The "Religiosity A" as a key to reading the first part of *The Deadly Disease*

Pablo Uriel Rodríguez<sup>1</sup> 

## RESUMEN

La relación entre la primera y segunda parte de *La enfermedad mortal* es problemática. La lectura estándar dice que la primera parte desarrolla una interpretación antropológica del yo y la segunda una interpretación teológica del yo. Pero esta interpretación colisiona contra la definición inicial del yo como una relación derivada que se relaciona con el poder que la ha puesto. Este artículo se propone ofrecer una respuesta a esta cuestión. Nuestra tesis es que la solución a esta dificultad es la noción de “Religiosidad A”. Kierkegaard distingue dos tipos de religiosidad: una de ellas cae dentro de la esfera de la inmanencia (A), la otra dentro de la esfera de la trascendencia (B). La “Religiosidad A” mantiene el supuesto ético (Juez Guillermo) de que lo eterno es humanamente accesible, excepto que, mientras que en el caso de la ética la auto-elección y el cumplimiento de los deberes proporcionan el acceso. En el caso de la “Religiosidad A”, la relación con lo eterno se establece mediante la auto-abnegación y se expresa en categorías de la interioridad (renuncia, sufrimiento y consciencia de culpa). La “Religiosidad A” es la condición necesaria universal para cualquier religión particular y, como tal, no depende de la revelación presente en las escrituras sagradas de cualquier religión particular. En primer lugar, resumiremos los tres conceptos centrales de la “Religiosidad A”: renuncia, sufrimiento y consciencia de culpa. En segundo lugar, intentaremos demostrar que el desarrollo de la consciencia desesperada de *La enfermedad mortal* (primera parte) se corresponde con el movimiento existencial de la “Religiosidad A”.

**Palabras clave:** Kierkegaard; Religiosidad A; Inmanencia; Trascendencia; Yo; Desesperación; Dios; Antropología; Enfermedad.

---

1 Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón, Argentina. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto de las materias Filosofía Social y Teoría Política y Metafísica de la Escuela Superior de Humanidades y Ciencias del Comportamiento de la Universidad de Morón. También es miembro del equipo docente del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Recientemente ha sido seleccionado para ingresar al CONICET, Argentina, como investigador asistente. Es Secretario de Edición del *Programa de Investigación en Filosofía Poshegeliana* del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina. Es co-director del Proyecto de Investigación “Kierkegaard y el psicoanálisis: discusiones sobre la subjetividad moderna” radicado en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento. También es miembro del *Grupo de Pesquisa Ludwig Feuerbach e Pensamento pós-Hegeliano* de la Universidad Estatal Vale do Acaraú, Brasil. Correo electrónico: [blirius@hotmail.com](mailto:blirius@hotmail.com).



**ABSTRACT**

The relationship between the first and second parts of *The Deadly Disease* is problematic. The standard reading says that the first part develops an anthropological interpretation of the self and the second a theological interpretation of the self. But this interpretation collides with the initial definition of the self as a derivative relationship that relates to the power that has placed it. This article aims to provide an answer to this question. Our thesis is that the solution to this difficulty is the notion of "Religiosity A." Kierkegaard distinguishes two types of religiosity: one of them falls within the sphere of immanence (A), the other within the sphere of transcendence (B). "Religiosity A" maintains the ethical assumption (Juez Guillermo) that the eternal is humanly accessible, except that, while in the case of ethics, self-choice and fulfillment of duties provide access to it. In the case of "Religiosity A," the relationship with the eternal is established through self-denial and is expressed in categories of interiority (renunciation, suffering and guilt awareness). "Religiosity A" is the universal necessary condition for any particular religion and, as such, does not depend on the revelation present in the sacred scriptures of any particular religion. First, we will summarize the three central concepts of "Religiosity A": renunciation, suffering, and guilt awareness. Secondly, we will try to show that the development of the desperate consciousness of *The Deadly Disease* (part one) corresponds to the existential movement of "Religiosity A."

**Keywords:** Kierkegaard; Religiosity A; Immanence; Transcendence; Self; Despair; God; Anthropology; Illness.

## Introducción

Las dos últimas grandes publicaciones seudónimas de Kierkegaard, *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*, comparten un mismo autor y un mismo editor: respectivamente, Anti-Climacus y Søren Kierkegaard. Únicamente el segundo de estos libros cuenta con un breve "Prólogo del editor" que lleva la firma "S.K.". Del análisis de los borradores de *La enfermedad mortal* se desprende que, tras meditar profundamente la conveniencia de la autoría seudónima de la obra, Kierkegaard barajó la posibilidad de incluir en el libro algunas palabras en calidad de editor. De hecho, ensayó diversos textos alternativos; sin embargo, terminó abandonando la idea por considerar que hacerse presente en el libro podría conducir la mirada hacia su persona y oscurecer el sentido de la obra. Lo cierto es que poco tiempo después de la aparición del escrito evaluó nuevamente la cuestión y llegó a la conclusión de que *La enfermedad mortal* debería haber incluido una nota final de su editor. El texto sugerido resalta por su brevedad y contundencia: "Este libro parece escrito por un médico. Yo —el editor— no soy el médico, soy uno de los enfermos".<sup>2</sup>

Retengamos de este breve fragmento tres palabras, dos explícitas y una implícita: "médico", "enfermo" y, para que tengan sentido las dos anteriores, "enfermedad". Comencemos por la última palabra. Gracias a *La enfermedad mortal* aprendemos. En primer lugar, que esta patología la padece el yo, la parte más noble de nuestro ser. También sabemos que esta enfermedad ataca al yo y lo expone a una destrucción imposible y, por ende, sin fin,<sup>3</sup> y, por último, se nos revela su nombre preciso: "desesperación". Para cualquier lector

2 SKS 22: 365. Kierkegaard explica su decisión final negativa comentando que en el momento en que envió el libro a la imprenta todavía no había alcanzado una genuina comprensión del significado de Anti-Climacus como autor seudónimo (véase SKS 22: 365). Para las citas de Kierkegaard, utilizamos la última edición de sus obras completas, indicamos en números arábigos tanto el volumen como la página: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS). Ofrecemos también la paginación correspondiente de las traducciones al español con sus correspondientes abreviaturas consignadas en la bibliografía.

3 Véase SKS 11: 136-137/EM: 42.

del escrito seudónimo es completamente obvio que la enfermedad mortal es la desesperación,; pero, como sugiere de un modo un tanto confuso Anti-Climacus en el “Prólogo”, lo que ya no resulta igual de evidente es que la desesperación es más que una patología. Y ello porque la salud del yo debe conquistarse *a través* de esta enfermedad. Más adelante nos enfrentaremos a esta cuestión.

Tomemos, ahora, la palabra “médico”. La expresión alude al seudónimo, Anti-Climacus, y el subtítulo de la obra nos aclara su especialidad: psicólogo, específicamente, “psicólogo cristiano”. ¿Qué significa esto? La psicología, dice en un tono hegeliano el autor seudónimo de *El concepto de la angustia*, es “la doctrina del espíritu subjetivo”.<sup>4</sup> Ella designa una filosofía de la finitud que analiza al ser humano individual en movimiento. ¿Cuál movimiento? El de llegar a ser sí mismo. Expresado con otras palabras: la psicología es un discurso sobre el yo. Anti-Climacus, por lo dicho, estaría en posesión de un conocimiento de aquello contra lo cual dirige todas sus fuerzas la enfermedad mortal. Pero hay que agregar algo más. Este saber autorizado del yo se asienta sobre bases cristianas. También habremos de aclarar qué se sigue de ello.

Llegamos así a la tercera palabra: “enfermo”. Si prestamos atención a la posdata sugerida, nos vemos obligados a considerar este término en plural, puesto que en ella se habla de “enfermos”. El término “enfermos” hace referencia a una exigencia metodológica del libro: no cabe hablar de esta enfermedad mortal solo desde la tranquilidad y el alivio que implica haberla superado.<sup>5</sup> Esta exigencia supone la transformación de la clásica pregunta filosófica con la cual se abre el texto “¿qué es el yo?” en un interrogante completamente distinto: ¿de qué modo se experimenta a sí mismo el yo que existe sumido en la desesperación?,<sup>6</sup> lo que equivale a preguntar ¿qué significa para un yo ser un yo enfermo?

Aquello que Kierkegaard hubiera dicho en su eventual fragmento editorial: “yo soy uno de los enfermos”; Anti-Climacus espera que, dado el pretendido carácter universal de la desesperación, lo repita íntimamente cada lector de su libro, por lo menos todo aquel que no sea superlativamente cristiano.<sup>7</sup> Esto, en definitiva, no es más que la invitación a que cada lector encuentre el retrato de su específica circunstancia vital

---

4 SKS 4: 331/CA: 143.

5 Ya en la primera gran obra kierkegaardiana, *O lo uno o lo otro*, el seudónimo estético se quejaba de cierta ficcionalidad en la exposición hegeliana de la “consciencia desdichada”: “Dichoso aquel que no lleva más tarea entre manos que escribir un párrafo al respecto; y aún más dichoso el que es capaz de escribir el párrafo siguiente”. Un pensamiento existencial, por el contrario, no puede permitirse contemplar “este reino a distancia” (SKS 2: 216/OO I: 234) y, por tanto, está obligado a describir las posiciones existenciales desde la perspectiva de quien las encarna y reproduciendo lo que este encarnarlas significa.

6 Véase Heiko Schulz, “A Phenomenological Proof? The Challenge of Arguing for God in Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship”, en *Kierkegaard as Phenomenologist*. Ed. por Jeffrey Hanson (Illinois: Northwestern University Press, 2010), 116.

7 Véase SKS 11: 138/EM: 43. En una primera versión de la posdata, Kierkegaard confiesa que como editor no está en condiciones de pedirle al lector que reconozca su propia enfermedad y admite que bien podría ser que él fuese el único enfermo (véase *Pap.* X 5 B, 16). En una segunda versión, deja en claro que, en lo que a él respecta, el juicio de la obra de Anti-Climacus recae exclusivamente sobre su existencia (véase *Pap.* X 5 B, 18). En una tercera versión, señala que es a él mismo a quien el autor de la obra le dice: “Eres el enfermo” (véase *Pap.* X 5 B, 19). Con todo, como sostiene Beabout: “Los puntos de vista presentados por Anti-Climacus son perspectivas que el mismo Kierkegaard sostiene. La diferencia entre Kierkegaard y Anti-Climacus no es una diferencia en cuanto a lo que se sostiene desde la perspectiva del conocimiento, sino una diferencia en torno a lo que se vive en la existencia. Kierkegaard se reconoce a sí mismo como quien todavía se esfuerza en pos de un ideal al cual Anti-Climacus se ha acercado”; cf. Gregory Beabout, *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair* (Milwaukee: Marquette University Press: 1996), 79.

en la obra. En este sentido, lo más efectivo es realizar tal búsqueda allí donde el seudónimo ofrece, según lo que el mismo dice en un borrador del libro, una “descripción psicológica de las figuras de la desesperación tal cual como ellas se manifiestan en la realidad. En personas reales”,<sup>8</sup> es decir, en la última de las tres secciones de la primera parte (“Las figuras de esta enfermedad –desesperación–”) y estrictamente hablando en su capítulo final titulado “La desesperación considerada bajo la categoría de la consciencia”.<sup>9</sup>

El propósito de las próximas consideraciones es ofrecer un marco de lectura para ese capítulo, el más extenso de todo el libro. A nuestro entender, este marco de lectura permite resolver el problema de la relación entre la primera y segunda parte de *La enfermedad mortal* que ha venido generando controversias entre los especialistas del danés. La propuesta que defendemos es la de acercarnos a la sección titulada “Las figuras de esta enfermedad (desesperación)” adoptando un punto de vista interno a los escritos del danés: nuestra intención es la de aclarar el capítulo con el que concluye la primera parte del libro de Anti-Climacus a través del concepto de “Religiosidad A” desarrollado por el seudónimo Climacus en el *Postscriptum*. Este acercamiento intentará saldar las dos deudas contraídas en esta introducción: primero, explicando de qué modo la desesperación conduce a la salud espiritual y, segundo, especificando en qué sentido hay que entender el cristianismo implícito en el discurso psicológico de Anti-Climacus. Concluiremos nuestro trabajo explicando por qué motivo, en función de los abordajes propuestos, resulta necesario leer la primera parte de *La enfermedad mortal* junto con los *Discursos edificantes* publicados en paralelo a la primera autoría seudónima.

## **Dos consideraciones preliminares: la estructura de *La enfermedad mortal* y el término “desesperación” en el *Postscriptum***

Las interpretaciones corrientes de *La enfermedad mortal* señalan que la primera parte y la segunda parte contienen, respectivamente, un análisis antropológico y otro de índole teológica del existente. Esta lectura de la obra se apoya en un pasaje del primer capítulo de la segunda parte en el cual Anti-Climacus anuncia un cambio de perspectiva: mientras que en sus descripciones previas se había movido en el registro de un “yo” cuyo criterio o medida era lo humano, el sujeto de sus próximas reflexiones será un “yo” que tiene en Dios su criterio o medida.<sup>10</sup> Lo cierto es que esta advertencia del seudónimo, a primera vista, no parece ajustarse adecuadamente a su propio texto, puesto que en la primera parte de la obra es posible encontrar categorías aparentemente dogmáticas, por ejemplo, la de omnipotencia divina, creación o “yo ante Dios”. En este sentido, parecería ser que la descripción psicológica de la desesperación rebasa los límites antropológicos y ya depende de un entendimiento teológico del yo, como han afirmado no pocos

---

8 *Pap.* VIII 5 B, 151.

9 El primer capítulo de esta sección describe la desesperación atendiendo exclusivamente a los momentos constitutivos del yo (véase SKS 11:/EM: 50-51), es decir, que, como sostiene Come, al no contemplar la consciencia que el yo tiene de su desesperación, desarrolla un análisis de esta “fuera del contexto de cualquier experiencia religiosa particular”; cf. Arnold Come, *Kierkegaard as Humanist: Discovering my Self* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1995), 296.

10 Véase SKS 11: 193-194/EM: 106-107.

especialistas.<sup>11</sup> Le debemos al estudioso danés Arne Grøn un interesante argumento para salvar y aclarar la distinción propuesta por el seudónimo. Ante todo, habría que advertir que, al hablar de un análisis desde la perspectiva del “yo humano”, Anti-Climacus no se refiere a la totalidad de la primera parte, sino específicamente a la sección en la cual se presenta el itinerario de la consciencia desesperada. Y, en segundo lugar, también habría que notar que en dicha sección se yuxtaponen dos puntos de vista: la perspectiva de la consciencia desesperada (el enfermo) y la perspectiva de Anti-Climacus (el psicólogo). La primera perspectiva se desarrolla en función de una comprensión del “yo” que asume lo humano como medida, la segunda desde una visión que considera que Dios es la medida del “yo”.<sup>12</sup>

Prolongando la apuesta teórica de Grøn, quisiéramos indicar que ambos enfoques no transcurren en paralelo, sino que convergen. Sería preciso decir que el ascenso de la consciencia desesperada implica el progresivo acercamiento de la perspectiva del “yo humano” a la perspectiva del “yo teológico”. Louis Klee, en un artículo de 2017 y en sintonía con el enfoque propuesto, planteaba que el ascenso de la consciencia que atraviesa diversas figuras de la desesperación podía ser entendido como una *crítica inmanente* al “yo”, es decir, como un análisis cuya pauta normativa no está puesta fuera del “yo”, sino en las posibilidades inherentes de su estructura antagónica.<sup>13</sup> Llegados a este punto, estamos en condiciones de plantear la pregunta que dará lugar a nuestra tesis: una vez que el yo recorrió las diversas figuras de la desesperación para descubrirse a sí mismo situado “ante Dios”, ¿cómo comprende a Dios? ¿Entiende cristianamente a Dios? La tesis propuesta es que la comprensión de Dios a la cual arriba el yo desesperado de la primera parte de *La enfermedad mortal* permanece dentro de los márgenes de lo que en el *Postscriptum* se denomina “Religiosidad A”.

Cuando se recopilan las apariciones de la categoría “desesperación” en los escritos previos a *La enfermedad mortal*, se alude fundamentalmente al empleo del término en el segundo tomo de *O lo uno o lo otro*.<sup>14</sup> En menor medida, se hace referencia a la utilización de la palabra en *Las obras del amor* y en el primer escrito de los *Discursos edificantes en diversos espíritus*, conocido entre nosotros como *La pureza del corazón*. Ciertamente es que algunos especialistas contabilizan las apariciones del término en el *Postscriptum*, pero rara vez profundizan seriamente sobre su sentido. La mayoría de los intérpretes del danés que abordan el empleo del concepto de *desesperación* en la voluminosa obra de Johannes Climacus

---

11 Beabout sostiene esta opinión: “Anti-Climacus es capaz de describir fenomenológicamente las formas posibles de la desesperación únicamente porque está desarrollando lo que ya está implícito en su religión, en su entendimiento cristiano del yo”; cf. Beabout, *Freedom and its Misuses*, 81. Theunissen afirma que la estructura del ser humano desarrollada en la primera parte no está “libre de elementos cristianos”, por lo que dicha estructura “presupone la segunda parte del libro”; cf. Michael Theunissen, “Kierkegaard’s Negativistic Method”, en *Psychiatri and the Humanities: Kierkegaard’s Truth. The Disclosure of the Self*. Ed. por William Kerrigan y Joseph H. Smith (New Haven: Yale University Press: 1981), 402. Por último, Hannay también se adhiere a una perspectiva similar indicando que la caracterización del yo al inicio de la primera parte asume presupuestos teológicos; cf. Alastair Hannay, “Kierkegaard and the Variety of Despair”, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Ed. por Alastair Hannay y Gordon Marino (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 331-332.

12 Véase Grøn, “The Relation between Part One and Part Two of *The Sickness unto Death*”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Ed. por Niels Cappelørn y Herman Deusser (Nueva York: Walter de Gruyter, 1997), 41-42.

13 Véase Louis Klee, “The Politics of Selfhood with Constant Reference to Kierkegaard”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 2017*. Ed. por Heiko Schulz, Jon Stewart y Karl Verstrynge (Nueva York: Walter de Gruyter, 2017), 66.

14 Sobre esta cuestión, véase Michelle Kosch, “Despair in *Either/Or*”, *Journal of the History of Philosophy* 44, n.º 1 (2006): 85-97, y Hannay, “Kierkegaard and the Variety of Despair”, 335-339.

remiten esta noción a la tematización realizada por el seudónimo ético B en el segundo tomo de *O lo uno o lo otro*.<sup>15</sup> Este enfoque resulta un tanto sorprendente dada la estrecha conexión entre Johannes Climacus y Anti-Climacus. Vale la pena mencionar dos importantes cuestiones sobre las apariciones del término “desesperación” en el *Postscriptum*. En primer lugar, el seudónimo Climacus no se sirve de esta categoría en un pasaje menor, sino en su exposición del movimiento entre las esferas de la existencia. En segundo lugar, en un fragmento de gran relevancia, emplea otra categoría que desempeña un rol clave en la caracterización de la desesperación de Anti-Climacus, a saber: el término “*Misforhold*”, convencionalmente vertido a nuestro idioma con la palabra “discordancia” y que optamos por traducir con el neologismo “disrelación”.<sup>16</sup>

## La religión dentro de los límites de la mera existencia: “Religiosidad A” en el *Postscriptum* y en *La enfermedad mortal*

Si bien la “Religiosidad A” no se identificaría específicamente con ninguna religión determinada y, justamente por ello, parecería ser el género que las contiene a todas ellas a excepción del auténtico cristianismo, lo cierto es que la descripción que de ella nos ofrece Climacus resultaría, en principio, incompatible con algunas posturas que usualmente consideramos, tal vez de manera errónea, religiones. La “Religiosidad A”, en este sentido, parece implicar dos aspectos: por una parte, la convicción de que la finalidad absoluta del individuo radica en su *felicidad eterna*, lo cual supone un compromiso con la idea de inmortalidad personal<sup>17</sup> y, por otra parte, la noción de un ser todopoderoso dotado de inteligencia y voluntad propias, un dios creador y providencial que se preocupa por sus creaturas y con el cual el hombre puede establecer una relación íntima.<sup>18</sup> Dicho con otras palabras: la “Religiosidad A” es claramente *teísta*.

15 Hannay y Stokes consideran que la categoría es utilizada en el *Postscriptum* en un sentido cercano al de Hegel, que es el empleado por el seudónimo B; cf. Hannay, “Kierkegaard and the Variety of Despair”, 332-333, y Patrik Stokes, *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision* (Londres: Pallgrave Macmillan, 2010), 157. Beabout indica que el término “desesperación” es utilizado por Climacus en su revisión de *O lo uno o lo otro*; cf. Beabout, *Freedom and its Misuses*, 74. Pero omite decir que, al señalar el límite de la “desesperación” del ético Climacus, ya apunta en dirección a lo que más adelante dirá Anti-Climacus (véase SKS 7: 234/PC: 260).

16 Sería posible volcar la palabra danesa a nuestro idioma por la expresión “relación fallida”. No obstante, para mantener una traducción 1 a 1, optamos por este término, inexistente en español, siguiendo a Arnold Come. El intérprete rechaza la traducción inglesa “*misrelation*” y justifica su decisión argumentando que el prefijo “dis” “posee un sentido más fuerte de acción, y de acción negativa, mientras que *mis* es más pasivo. *Misforhold* no es un simple infortunio en el cual ha caído el ser humano, o simplemente un error, en la relación. Es una relación rota que se remonta hacia un fallo humano”; cf. Come, *Kierkegaard as Humanist*, 13.

17 Climacus se abstiene deliberadamente de ofrecer precisiones en torno al contenido de la “felicidad eterna”. Su objetivo no es aclarar qué es la felicidad eterna, sino cómo se la obtiene (véase SKS 7: 388/PC: 429). Sobre esta cuestión, véase Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard* (México: Universidad Iberoamericana: 2015), 194-201.

18 Véase SKS 7: 443, 449, 459-460/PC: 492, 499 y 509. A nuestro entender la base textual del *Postscriptum* es incompatible con la interpretación de Michael Olesen, quien sostiene que en la “Religiosidad A” el yo no se relaciona desde la esperanza y la confianza con Dios; cf. Michael Olesen, “The Climacean Alphabet: Reflections on Religiousness A and B from the Perspective of the Edifying”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 2005*. Ed. por Niels Cappelørn y Herman Deusser (Nueva York: Walter de Gruyter, 2005), 288-289. No obstante, es cierto que Climacus no describe en qué consistiría esa relación personal con Dios. Gregor Malantschuk sostiene que esta descripción, ausente en las páginas

Con todo, el texto de Climacus deja sin decidir en forma definitiva si este ser superior es una realidad inmanente o trascendente a la consciencia humana.<sup>19</sup> Pero, en cualquiera de los dos casos, la relación del individuo con su felicidad eterna y con la divinidad no está condicionada por nada externo al individuo. Dado que para la “Religiosidad A” tanto el logro de una felicidad eterna como el establecimiento de una relación auténtica con lo divino son entendidos como la actualización de una potencialidad inherente a la naturaleza de todo ser humano, desde su perspectiva es posible prescindir absolutamente de toda mediación externa y de todo mediador externo.<sup>20</sup>

La tarea propuesta por dicha “Religiosidad A”, tarea cuya ejecución transfigura por completo la vida íntegra del individuo, se sintetiza en la *obligación de relacionarse absolutamente con el fin absoluto* (la felicidad eterna) y *relativamente con los fines relativos*. Una cosa es imposible sin la otra. La auténtica puesta en práctica de esta tarea enfrenta al yo a una patética experiencia de su límite articulado en la triple experiencia de la *renuncia*, el *sufrimiento* y la *consciencia de culpa*. Climacus habla de *renuncia*, puesto que la actitud básica e inicial de todo ser humano es la de relacionarse con lo relativo como si fuese absoluto. Pero, en este punto, es importante advertir que, en virtud del carácter finito y temporal de nuestro ser, es imposible abandonar por completo lo relativo y, justamente por ello, tampoco eso es lo que se nos exige.<sup>21</sup> Más bien, lo que se nos pide es que ningún bien mundano sea el centro y fundamento de nuestra vida, que no busquemos consuelo en lo que, a pesar de su valor y esplendor, está sujeto a los vaivenes del tiempo y finaliza en el tiempo.<sup>22</sup> Se trata del famoso *hos mé* paulino: vivir *en* el mundo *sin ser del* mundo. Al respecto, Climacus sostiene que aquel que orienta su vida absolutamente hacia lo absoluto “es un extraño en el mundo de la finitud, mas no determina esta diferencia con lo mundano ataviándose con vestidos extranjeros (esto sería una contradicción, ya que se estaría definiendo a sí mismo de una forma mundana); es un incógnito, pero su carácter de incógnito consiste en verse como

---

que tratan sobre la “Religiosidad A”, pueden buscarse en la primera (1843-1845) literatura edificante; cf. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence* (Milwaukee: Marquette University Press, 2003), 106-107.

19 Al respecto, Thomas Anderson advierte que Climacus elabora dos versiones de la “Religiosidad A”: una socrática y otra platónica. La primera versión acentúa la existencia temporal concreta del individuo y la necesidad que este tiene de *crear* en su inmortalidad y en la realidad de Dios. La segunda versión, también presente en el pensamiento especulativo alemán, sostiene que el individuo puede *conocer* su inmortalidad y encontrar a Dios en su consciencia; cf. Thomas Anderson, “Is the Religion of the Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?”, en *International Kierkegaard Commentary Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. por Robert Perkins (Macon: Mercer University Press, 2003), 54. Lo cierto es que Climacus enfatiza la inmanencia de Dios a la consciencia del individuo cuando traza la distinción entre la “Religiosidad A” y la “Religiosidad B” (véase SKS 7: 510/PC: 562-563). Mark Taylor señala que las ambigüedades en las que cae Climacus a la hora de hablar sobre la “Religiosidad A” se explican porque, en última instancia, Kierkegaard no estaba interesado en la descripción de la “Religiosidad A” en tanto estadio o esfera de la existencia autónoma, sino que su verdadero objetivo era delimitar, por contraste, la especificidad de lo cristiano; cf. Mark Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1975), 241.

20 Mencionemos que, de acuerdo con Climacus, esta perspectiva es compartida por la literatura edificante de la primera autoría: en los discursos del Magister Kierkegaard, “pese a que se afirma el requerimiento de lo ético, pese a que la vida y la existencia se acentúan como un difícil camino, de cualquier forma no se introduce la decisión en la paradoja, y la huida metafísica hacia lo eterno a través del recuerdo es algo continuamente posible” (SKS 7: 245/PC: 272-273).

21 Véase SKS 7: 392-393/PC: 434-435.

22 “Mas representa una contradicción querer absolutamente algo finito, pues lo finito debe, en efecto, llegar a un fin y, en consecuencia, es preciso que llegue un momento en que ya no pueda ser querido” (SKS 7: 359/PC: 396).

todos los demás”.<sup>23</sup> Este ingente esfuerzo existencial está signado, de manera esencial y continua, por el *sufrimiento*. La clave es entender cuál es el motivo particular del sufrimiento religioso. Resulta obvio, en principio, que toda privación, voluntaria o involuntaria, de la satisfacción que encontramos en los bienes mundanos es dolorosa. Pero este sufrimiento, aun cuando pueda estar presente en la esfera religiosa, en sí mismo sigue siendo estético. Religiosamente hablando, el individuo sufre porque en la temporalidad solo puede poseer la plenitud a la cual se orienta de manera imperfecta, porque su existencia se encuentra, en última instancia, separada de su felicidad eterna; sufre porque no logra relacionarse absolutamente con su fundamento y porque dicha relación está, en última instancia, quebrada.<sup>24</sup> La *consciencia de culpa* profundiza la comprensión del sufrimiento. Entendido exclusivamente como sufriente, el individuo religioso permanece en la vivencia de la distancia entre él y su felicidad eterna. En la experiencia de la separación de su fundamento, la culpa aparece cuando el individuo cuestiona el porqué de esa distancia y esa separación. No debemos confundir la culpa de la que nos habla Climacus con la culpa estética o trágica: la dolorosa escisión no es un infortunio en el cual el individuo caiga pasivamente. El individuo religioso tampoco considera que esta desdicha sea ocasionada por acciones particulares que interrumpen, con mayor o menor virulencia, las relaciones del yo con su felicidad eterna y con Dios.<sup>25</sup> Concebir la culpa de este modo sería pensarla, todavía desde una perspectiva ética, como el resultado de una voluntad particular que posteriormente podría ser corregida. Sin embargo, reconocerse religiosamente culpable implica admitir el carácter irreparable de la contradictoria circunstancia en la cual uno se encuentra. Significa volverse consciente del carácter “dis-relacional” de todo ser humano, a saber: querer alcanzar lo infinito y absoluto contando con fuerzas finitas y relativas:<sup>26</sup> *la contradicción de ser siempre menos de lo que se es*.<sup>27</sup>

A partir de todo lo dicho, estamos en condiciones de sostener que con la expresión “Religiosidad A” se nombra el *non plus ultra* de todo esfuerzo exclusivamente humano de auto-realización existencial; parafraseando el título de la célebre obra de Kant, podría ser definida como *la religión dentro de los límites de la mera existencia*.<sup>28</sup> Según Climacus, la esfera que está situada por encima suyo ya no es un desarrollo intrínseco de la esencia humana. Expresado de otro modo, si nos atenemos estrictamente al plano de la inmanencia, la “Religiosidad A” es la esfera de existencia más alta, por debajo de ella queda

23 SKS 7: 373/PC: 413. Notemos que con un lenguaje más abstracto Anti-Climacus le plantea similar tarea al existente: “llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquel” (SKS 11: 146/EM: 51).

24 Véase SKS 7: 411-412/PC: 455-457.

25 Véase SKS 7: 482/PC: 532-533.

26 Véase SKS 7: 483-484/PC: 533-534. La contradicción entre finitud e infinitud no es la tensión entre dos partes, aspectos o elementos que componen una única realidad, sino el carácter contradictorio de una realidad que es, al mismo tiempo, finita e infinita.

27 “En A, la existencia –mi existencia–, es un momento dentro de mi consciencia eterna [...], y, en consecuencia, es algo inferior que me impide ser aquello infinitamente superior que yo mismo soy” (SKS 7: 521/PC: 575). Como afirma Elrod: “El individuo religioso entiende esta distancia entre él y su *telos* como la expresión de una ruptura permanente que caracteriza toda su existencia a la cual ha llegado a comprender en virtud de su esfuerzo por obedecer el mandamiento de Dios y realizar su *telos*. Ahora comprende que esta distancia es reflexiva, no se trata de una dificultad, sino de una división interna a sí mismo cuya libertad es incapaz de cerrar”; cf. John Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1975), 179.

28 Véase Ettore Rocca, *Kierkegaard: Secreto y testimonio* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 197.

la estética, la ironía, la ética y el humor.<sup>29</sup> El tránsito entre estas esferas debe ser leído como el intento de resolver la contradicción inherente al ser humano (su "dis-relacionalidad") y, consecuentemente, como el esfuerzo del yo humano por alcanzar su fundamento.<sup>30</sup> Climacus resume este tránsito en los términos de un proceso de interiorización:

Si de suyo carece el individuo de dialéctica y si su dialéctica hállase fuera de él, nos topamos entonces con la *concepción estética*. Si el individuo está volcado hacia su interior de manera dialéctica en la autoafirmación, y esto de modo que su razón última no deviene dialéctica en sí misma, toda vez que el yo subyacente se emplea para superarse y afirmarse a sí mismo, entonces tenemos la *concepción ética*. Si definimos al individuo como volcado dialécticamente hacia su interior en la aniquilación de sí mismo ante Dios, entonces tenemos la *Religiosidad A*.<sup>31</sup>

Si bien esta secuencia de esferas no se repite con exactitud en la progresión de la consciencia desesperada descrita por Anti-Climacus, lo cierto es que es posible encontrar una traducción para sus diversas etapas entre las distintas figuras de la desesperación.<sup>32</sup> En todo caso, existen, por lo menos, dos puntos de convergencia indudables entre el *Postscriptum* y *La enfermedad mortal*. Primer punto: la idea de que el ser humano se encuentra siempre en una situación crítica, es decir, la idea de que no es posible la salud inmediata del espíritu y que este alcanza su salud únicamente *a través* de la enfermedad. El camino del ser humano hacia su fundamento es un camino de disolución de su propio ser o, como dice Anti-Climacus, el yo accede a sí mismo desesperando de sí mismo,<sup>33</sup> lo que significa que "el yo tiene que romperse y contrastarse para llegar a ser sí mismo".<sup>34</sup> Climacus y Anti-Climacus apuestan, por tanto, a la positividad de lo negativo, al carácter potencialmente inmunológico de las enfermedades espirituales del yo. Ocurre en el plano del espíritu lo mismo que en el plano del cuerpo: quien se mantiene absolutamente

---

29 Véase SKS 7: 455/PC: 504. Posteriormente, Climacus retoma este mismo esquema introduciendo algunas modificaciones a esta progresión (véase SKS 7: 483/PC: 533).

30 En sus etapas iniciales, este movimiento es aún inconsciente y, de alguna manera, involuntario. Aquí vale indicar que Climacus utiliza el término "desesperación" para aludir al dolor que experimenta el ser humano al no encontrar una resolución de la contradicción (véase SKS 7: 473/PC: 522). Encontramos, en este punto, una diferencia con Anti-Climacus para quien la "desesperación" también opera como principio de movimiento, función que Climacus le reserva a lo cómico; véase Patricia Dip, "El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard", *Horizontes Filosóficos* 8 (2018): 31-34.

31 SKS 7: 519/PC: 573.

32 En este sentido, y simplemente a título de hipótesis de trabajo, es posible trazar las siguientes equivalencias: las formas más bajas de la desesperación (inconsciente y los grados mínimos de la consciencia) de Anti-Climacus se corresponderían con la caracterización que Climacus hace de la concepción estética; las formas superiores de la desesperación que incluyen tanto el no-querer como el querer-ser sí mismo en *La enfermedad mortal* se corresponderían con lo cómico no controlado en su vertiente irónica y humorística y con lo ético, tal como aparecen descritos en el *Postscriptum*; y, por último, la "Religiosidad A" de Climacus se correspondería con el punto en el cual Anti-Climacus plantea la consciencia exacta del yo que sería la antesala de la superación de la enfermedad mortal o desesperación.

33 Cabe aclarar que el yo que debe disolverse no es el auténtico yo, puesto que, en ese caso, el impulso auto-plenificador quedaría destruido. El yo que debe disolverse, entonces, es aquel que repudia, ya de forma activa, ya de forma pasiva, ser precisamente ese yo que él es, esto es, un yo que ha sido puesto por otro.

34 SKS 11: 179/EM: 90. El movimiento ético es justamente el contrario: el proyecto de la auto-afirmación basado en la fuerza de la propia decisión. Por este motivo, está en lo cierto Taylor cuando señala que Dios para el ético no es otra cosa más que el garante de la unidad de su propio yo; cf. Mark Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, 237.

al margen de aquello que puede ocasionarle un daño, a la larga, se debilita. Como afirma el intérprete danés Kresten Nordentoft, el planteamiento de los seudónimos implica “la idea de que la crisis no es un fenómeno meramente negativo que tiene que ser evitado a toda costa, porque al mismo tiempo es la condición previa de la auténtica recuperación”.<sup>35</sup> La desesperación, el proceso de auto-disolución del yo, es la *enfermedad* y, al mismo tiempo, la *cura*. Segundo punto: ambos autores concuerdan en la idea de que, pese a *todas* las dificultades, el anhelo de auto-realización es un impulso originario del yo. Climacus hace explícita esta idea cuando habla sobre la búsqueda de la felicidad. Anti-Climacus expresa esta idea cuando reconoce como rasgo esencial del yo una tendencia a la formación de sí.<sup>36</sup> Sobre este impulso o tendencia, es importante recalcar dos cuestiones. Primero que esta tendencia, de acuerdo con ambos seudónimos, es ante todo un *pathos*. Se trata de un impulso padecido: *está en el yo*, pero no tiene su *origen* en el yo.<sup>37</sup> Segundo, que la “dis-relacionalidad”, en consecuencia, no es un fenómeno primario sino secundario: ella se da siempre como “dis-relación” de una relación que la antecede.<sup>38</sup>

En su análisis de la literatura seudónima del periodo 1843-1845, Climacus nos ofrece una descripción clara del desenlace de la “Religiosidad A”. Al abordar el sermón titulado “*Ultimatum*” con el cual finaliza el segundo tomo de *O lo uno o lo otro*, indica que este ya se orienta en función de una comprensión de la existencia que rebasa lo ético en dirección a lo religioso: la relación entre lo finito y lo infinito se resume en la idea de que ante Dios siempre estamos en el error. La posición del individuo que habita en la religiosidad de la inmanencia concluye, por tanto, en la aceptación de una relación unilateral. La reconciliación de lo finito con lo infinito se agota en el entusiasmo de lo finito por lo infinito. Posición que el autor del *Postscriptum* sintetiza dramáticamente con la plegaria que el espíritu finito eleva hacia Dios: “No puedo comprenderte, pero te amaré; Tú siempre estás en lo correcto. Si, aun cuando me pareciera que Tú no quisieras amarme, yo te seguiré amando”.<sup>39</sup> La “Religiosidad A” no conduce al ser humano al encuentro con su *fin absoluto*, sino a la consciencia de su *necesidad* de dicho fin.<sup>40</sup>

Con la figura suprema de la desesperación, Anti-Climacus reescribe el desenlace de la “Religiosidad A” completando la presentación de Climacus. Nos referimos a la desesperación-obstinación del yo pasivo.

35 Kresten Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology* (Oregon: Wipf & Stock, 2009), 328.

36 Véase SKS 11: 149/EM: 55.

37 Véase Ángel Garrido Maturano, “Del paganismo a la gracia: Una interpretación filosófica de la existencia religiosa en el pensamiento de S. Kierkegaard”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 48 (2021), 408.

38 Véase Alastair Hannay, “Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation”, en *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Ed. por Robert Perkins, (Macon: Mercer University Press, 1987), pp. 35-36. Atentos a esta cuestión, vale mencionar que Anti-Climacus, en el segundo capítulo, hace referencia a una suerte de estado original de armonía del yo (véase SKS 11: 132/EM: 36). Ahora bien, los límites específicos de su psicología cristiana lo llevan a considerar este “estado original como el elemental ser-puesto en orden a la libertad que, sin embargo, en vista de la estructura precaria de la síntesis siempre tiende a salir de esa ordenación”; cf. Walter Dietz, *Sören Kierkegaard: Existenz und Freiheit* (Fráncfort del Meno: Hain, 1993), 117.

39 SKS 7: 243/PC: 270. Para Climacus, el humor, como zona previa a la religiosidad de la inmanencia, anticipa esta conclusión y suspende el movimiento: “El humorista reúne continuamente [...] la representación de Dios con algo más, y hace relucir la contradicción, aunque no se relaciona con Dios en pasión religiosa (*stricte sic dictus*)” (véase SKS 7: 458/PC: 508).

40 “[El hombre de la “Religiosidad A” es aquel] que se conoce a sí mismo y que, por eso, vive en tensión hacia y en búsqueda de un absoluto que no encuentra en sí, pero que necesita”; cf. Garrido Maturano, “Del paganismo a la gracia”, 411.

En relación con esta figura, Anti-Climacus sugiere que ella supondría la voluntad deliberada de invertir la tendencia auto-constitutiva aún presente en la desesperación-obstinación del yo activo.<sup>41</sup> Consideremos la conocida imagen que utiliza el autor seudónimo de *La enfermedad mortal* para esclarecer esta posición existencial:

Supongamos que un autor cometiera una errata y que esta llegara a tener consciencia de que era una errata. Entre paréntesis digamos que en realidad quizá no fuera una errata, sino algo que mirándolo desde muy alto formaba parte esencial de la narración íntegra. 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 mediocre!<sup>42</sup>

Cuando leemos este pasaje a partir de Climacus, tenemos que entender esta figura de la desesperación como un movimiento que busca descargar al yo de la consciencia de la culpa. Nos encontramos con la inversión de un *ateísmo para mayor gloria de Dios*, es decir, con un *teísmo para menor gloria de Dios*. En el primer caso, se liberaba a Dios del peso del mal en el mundo para cargarlo sobre la acción del hombre en la historia; en el segundo, se libra al hombre del peso del mal para imputárselo a Dios.<sup>43</sup> La relación irrealizable del hombre con Dios de la “Religiosidad A” puede derivar en la repulsión de Dios por parte del hombre.<sup>44</sup> El yo obstinadamente desesperado es incapaz de relacionarse con Dios como su *redentor* y solo se vincula negativamente a Él como su *creador*, es decir, como el artífice del inevitable fracaso que este yo encarna.

## A modo de conclusión: cómo leer la primera parte de *La enfermedad mortal*

Para acceder a una comprensión adecuada de la teoría de las esferas o los estadios existenciales elaborada por Kierkegaard, deberíamos, en primer lugar, abandonar la idea de que, al recorrer las obras del danés, nos enfrentamos con una *única* teoría. Lo estético, lo ético y lo religioso, los confines que los limitan y las transiciones entre sí se dicen y se muestran de muchas maneras. Casi que estaríamos tentados a afirmar que en la producción literaria de Kierkegaard existen tantas teorías sobre las esferas o los estadios como esferas o estadios. Esta clave de lectura nos lleva a pensar que un mismo movimiento o itinerario existencial es susceptible de diversas descripciones, valoraciones y análisis.

Las posiciones de Climacus y Anti-Climacus, como sugiere Kierkegaard en una nota personal de 1849, no deben considerarse opuestas; de hecho, ambos seudónimos poseen muchas cosas en común. Si entre ellos ha de enfatizarse una diferencia, esta no hemos de buscarla en los contenidos, sino en la perspectiva:

---

41 Véase SKS 11: 187/EM: 98-99.

42 SKS 11: 187/EM: 99.

43 Para un análisis del ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*, véase Oddo Marquard, “Idealismo y teodicea”, en *Las dificultades con la filosofía de la historia* (Madrid: Pre-Textos, 2007), 59-73.

44 Sobre este tema, véase Alastair Hannay, “Kierkegaardian Despair and the Irascible Soul”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Ed. por Niels Cappelørn y Herman Deusser (Nueva York: Walter de Gruyter, 1997), 51-69.

la que existe entre un humorista que se detiene ante la frontera de lo religioso y la de un cristiano radical.<sup>45</sup> Climacus y Anti-Climacus observan una misma transición existencial, la que iría desde la esfera de la estética inmediata hasta la esfera de la “Religiosidad A”; pero cada uno de ellos lo hace desde su posición particular y, por ende, con un criterio diferente. En este sentido, se ha sugerido lúcidamente que el prefijo “Anti” de Anti-Climacus, más que referirse a un antagonismo entre ambos seudónimos, quiere significar el hecho de que el autor de *La enfermedad mortal* y la *Ejercitación del cristianismo* se pone a sí mismo frente a la obra del autor del *Postscriptum: ante Climacus* y *no contra Climacus*.<sup>46</sup>

Hechas estas aclaraciones, estamos en condiciones de delimitar con precisión la peculiaridad de nuestro abordaje. Existen autores (Beabout, Hannay y, en un sentido más matizado, Theunissen<sup>47</sup>) que desestiman la división de *La enfermedad mortal* trazada por su autor seudónimo entre una primera parte antropológica y una segunda parte teológica: desde el inicio del libro estaría operando una concepción teológica del yo. Grøn, por su parte, reconociendo los argumentos en contra de la distinción planteada por Anti-Climacus, ofrece una interpretación plausible de la primera parte que conserva la división: antropológica es la perspectiva del sujeto existente en devenir; teológica la mirada de quien analiza a este sujeto.<sup>48</sup> Lo que nos resulta insatisfactorio de estas posiciones es que todas ellas entienden lo teológico como sinónimo de lo cristiano, es decir, de la “Religiosidad B”, de lo religioso trascendente. Frente a las lecturas que *teologizan* el libro desde su arranque, nos inclinamos a favor de las posiciones de Malantschuk, Come y Roberts, quienes sostienen que el movimiento existencial de la primera parte de *La enfermedad mortal* toca, pero sin rebasar, el límite superior de la “Religiosidad A”, es decir, que permanece dentro de lo religioso inmanente.<sup>49</sup> Al mismo tiempo, de acuerdo con nuestra perspectiva, para acceder a una comprensión adecuada del texto, es necesario redefinir el contenido de la distinción sugerida por Grøn. En efecto, las distintas figuras de la consciencia apuntadas en el tránsito existencial descrito en el capítulo final de la primera parte se mueven, todas ellas, dentro de una interpretación antropológica de la subjetividad. Sobre esta cuestión habría que puntualizar que dicha interpretación antropológica encuentra su punto máximo en una comprensión de lo humano que, aún bajo la modalidad del cierre, se abre a lo trascendente, pero sin salir de la inmanencia.<sup>50</sup> Nuestra mayor divergencia se encuentra en la

45 Véase SKS 22: 130.

46 Véase Oscar Parceró Oubiña, “Verdad subjetiva, interioridad y pasión”, en *Søren Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*. Ed. por Luis Guerrero Martínez (México: Universidad Iberoamericana, 2009), 117, y Howard Hong y Edna Hong, “Historical Introduction”, en *The Sickness unto Death. Kierkegaard’s Writings. Vol. XIII* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1980), XXII.

47 Véase n. 10.

48 Véase n. 11.

49 Véase Gregor Malantschuk, “Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 9, n.º 2 (1977): 241; Arnold Come, *Kierkegaard as humanist*, 296, n. 99, y Robert C. Roberts, “The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death”, en *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Ed. por Robert Perkins (Macon: Mercer University Press, 1987), p. 136.

50 Esta interpretación se anuncia en el vocabulario que, en el capítulo inicial, elige Anti-Climacus para referirse a Dios. El autor seudónimo emplea términos indeterminados, *v. gr.*, “otro”, “tercero” y “poder”, para hacer referencia a aquello que pone al yo. La indefinición de estos conceptos no es involuntaria. Anti-Climacus habla de un “otro” porque la realidad que se manifiesta en la auto-exploración del yo se manifiesta heterogénea a él; habla de un “poder” porque tener que ser ese sí mismo al cual él está conminado se le presenta como una imposición que está siempre más allá de su voluntad, deliberación y capacidad. La caracterización del fundamento, Dios, como un “otro”, por tanto, es más una determinación negativa referida a las posibilidades del yo que una determinación positiva de la realidad de

caracterización del criterio asumido por el observador del movimiento existencial en la primera parte de su obra: la medida del yo que tiene en mente Anti-Climacus no es el Dios de la paradoja cristiana, sino el Dios de la “Religiosidad A”, visto desde la perspectiva del cristianismo radical del seudónimo.<sup>51</sup>

Es el mismo Anti-Climacus quien se encarga de señalar que *delante de Dios* no significa lo mismo que *delante de Cristo*.<sup>52</sup> ¿Dónde radica la diferencia? *Delante de Dios* el yo está ante su creador, *delante de Cristo* ante su redentor. La primera parte del libro, como hemos visto, culmina con la desesperada rebelión del yo ante su creador; la segunda parte comienza recalificando la desesperación ante el creador como pecado ante el creador. Solo los dos últimos capítulos tratan del pecado ante el redentor, es decir, sobre ese yo que no solo no quiere fundarse sobre el poder que lo ha establecido, sino que también rechaza pasiva o activamente fundarse sobre el poder que le ofrece la salvación. Podría decirse que recién encontramos el comienzo de una exposición ajustada a la medida de esa concepción superlativa del cristianismo representada por Anti-Climacus.

La elucidación que Climacus nos ofrece de la “Religiosidad A” en su *Postscriptum* es una perspectiva humorística de la relación del yo con Dios dentro del campo de la inmanencia; la exposición de Anti-Climacus en la primera parte nos brinda un examen de esta misma relación, pero desde el punto de vista del más riguroso cristianismo. La “mirada faltante”, esto es, la auto-manifestación de la “Religiosidad A”, habría que buscarla en los *Discursos edificantes* que llevan la firma de Søren Kierkegaard.<sup>53</sup> Los *Discursos edificantes*, nos dice Climacus en referencia a las obras publicadas entre 1843 y 1845 en paralelo a los libros seudónimos de ese periodo, se mueven dentro de un registro religioso que aún es ético-inmanente y hace uso de categorías filosóficas.<sup>54</sup> Ni el hecho de que estos escritos no se encuentren insuflados por las categorías propias de lo religioso-paradójico ni la reticencia del danés a utilizar el adjetivo “cristiano” para caracterizarlos nos permiten decretar su incompatibilidad con el auténtico cristianismo. Tanto las obras verónimas denominadas “edificantes” como las obras verónimas denominadas “cristianas” hablan a favor del cristianismo,<sup>55</sup> pero las primeras buscan dirigir la mirada del lector *hacia* lo cristiano y las segundas lo llaman *desde* lo cristiano.<sup>56</sup> Se enuncia, de este modo, el atractivo que los *Discursos edificantes*

---

este fundamento. Véase Günter Figal, “Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben: Zur Kierkegaard Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der ‘Krankheit zum Tode’”, *Kierkegaardiana* 13 (1984), 13, y Joachim Ringleben, “Zur Aufbau-logik der Krankheit zum Tode”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Ed. por Niels Cappelørn y Herman Deusser (Nueva York: Walter de Gruyter, 1997), 106.

51 La observación del psicólogo cristiano Anti-Climacus es la concreción de la metáfora propuesta por A en su estudio sobre el erotismo musical: es posible divisar y esbozar las características generales de una esfera desde los contornos de la propia (véase SKS 2: 72/OO 1: 89). El *corpus* kierkegaardiano está lleno de esta clase de observaciones: en *Temor y temblor*, Johannes de Silentio, sin ser capaz de la fe, observa el movimiento existencial de Abraham; en el segundo tomo de *O lo uno o lo otro*, el seudónimo ético B le ofrece al joven esteta A sus recomendaciones luego de haber observado su existencia, etc.

52 Véase SKS 11:/EM: 147-148.

53 Recordemos que Kierkegaard se sitúa a sí mismo entre ambos seudónimos (véase SKS 22: 130).

54 Véase SKS 7: 232/PC: 258-259. Para una caracterización de la relación entre los *Discursos edificantes* y la “Religiosidad A”, véase Pablo Uriel Rodríguez, “Lo edificante y lo cómico en Kierkegaard”, *Teología y Cultura* 17, n.º 22 (2020): 79-106.

55 En un sentido general, también lo hacen, obviamente, las obras seudónimas.

56 Véase George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Literature, and Theology* (Nueva York: Routledge, 2002), 32-33.

pueden concitar en la reflexión filosófica en general<sup>57</sup> y en la reflexión teológico-filosófica en particular interesada en *La enfermedad mortal*. En primer lugar, la literatura edificante ofrece la más profunda meditación kierkegaardiana en torno a una plenitud y realización del yo que estaría en conformidad con el cristianismo sin ser específicamente cristiana. En segundo lugar, la literatura edificante brinda, por una parte, una consideración sobre la apertura estrictamente humana a la trascendencia y, por otra, una reflexión acerca de la religiosidad cristiana tal y como ella se determinaría en función de dicha apertura. En este sentido, las obras edificantes tocan el “punto ciego” de los libros de Anti-Climacus: su tema principal es el delgado hilo que conecta la creación con la redención, es decir, aquello de lo humano capaz de no escandalizarse frente a la paradoja.

## Bibliografía

- Anderson, Thomas. “Is the Religion of the Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?”. En *International Kierkegaard Commentary Eighteen Upbuilding Discourses*. Editado por Robert Perkins, 51-76. Macon: Mercer University Press, 2003.
- Beabout, Gregory. *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Come, Arnold. *Kierkegaard as Humanist: Discovering my Self*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1995.
- Dietz, Walter. *Sören Kierkegaard: Existenz und Freiheit*. Fráncfort del Meno: Hain, 1993.
- Dip, Patricia. “El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard”. *Horizontes Filosóficos*, n.º 8 (2018): 23-36.
- Elrod, John. *Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous Works*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Figal, Günter. “Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben: Zur Kierkegaard Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der ‘Krankheit zum Todes’”. *Kierkegaardiana* 13 (1984): 11-23.
- Garrido Maturano, Ángel. “Del paganismo a la gracia: Una interpretación filosófica de la existencia religiosa en el pensamiento de S. Kierkegaard”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 48 (2021): 399-419. <https://doi.org/10.36576/summa.144507>
- Gron, Arne. “The Relation between Part One and Part Two of *The Sickness unto Death*”. En *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Editado por Niels Cappelørn y Herman Deusser, 35-50. Nueva York: Walter de Gruyter, 1997. <https://doi.org/10.1515/9783110243994.35>
- Hannay, Alastair. “Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation”. En *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Editado por Robert Perkins, 23-38. Macon: Mercer University Press, 1987.
- Hannay, Alastair. “Kierkegaardian Despair and the Irascible Soul”. En *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Editado por Niels Cappelørn y Herman Deusser, 51-69. Nueva York: Walter de Gruyter, 1997. <https://doi.org/10.1515/9783110243994.51>
- Hannay, Alastair. “Kierkegaard and the Variety of Despair”. En *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Editado por Alastair Hannay y Gordon Marino, 323-348. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521471516.014>
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Kierkegaard, Sören. *Sören Kierkegaard Papirer (Pap)*. Editado por P. H. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting. Copenhagen: Gyldendal, 1909-1948.

57 Sabido es que el valor filosófico de estos textos fue indicado por Heidegger en una célebre nota de *Ser y tiempo*; cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 255. En la actualidad, podemos mencionar que el interés filosófico en los escritos edificantes se hace patente en el libro de George Pattison aludido en la nota anterior, y entre la producción en español, en algunos de los últimos artículos de Ángel Garrido Maturano.

- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*. Editado por Niel Cappelørn, Joakim Graff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Finn Mortensen. Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2: O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I [OO 1]*. Madrid: Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal [EM]*. Madrid: Trotta, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas [PC]*. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Kierkegaard, Søren. "El concepto de angustia". En *Escritos de S. Kierkegaard. Volumen 4/2*, 125-278. Madrid: Trotta, 2016.
- Klee, Louis. "The Politics of Selfhood with Constant Reference to Kierkegaard". En *Kierkegaard Studies Yearbook 2017*. Editado por Heiko Schulz, Jon Stewart y Karl Verstrynge, 59-77. Nueva York: Walter de Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/kierke-2017-0003>
- Kosch, Michelle. "Despair in *Either/Or*". *Journal of the History of Philosophy* 44, n.º 1 (2006): 85-97. <https://doi.org/10.1353/hph.2006.0013>
- Hong, Howard y Edna Hong. "Historical Introduction". En *The Sickness unto Death. Kierkegaard's Writings. Vol. XIII, IX-XXIII*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Malantschuk, Gregor. *Kierkegaard's Concept of Existence*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.
- Malantschuk, Gregor. "Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 9, n.º 2 (1977): 225-246. <https://doi.org/10.1515/nzst.1977.19.2.225>
- Marquard, Oddo. "Idealismo y teodicea". En *Las dificultades con la filosofía de la historia*, 59-73. Madrid: Pre-Textos, 2007.
- Nordentoft, Kresten. *Kierkegaard's Psychology*. Oregon: Wipf & Stock, 2009.
- Olesen, Michael. "The Climacean Alphabet: Reflections on Religiousness A and B from the Perspective of the Edifying". En *Kierkegaard Studies Yearbook 2005*. Editado por Niels Cappelørn y Herman Deusser, 282-293. Nueva York: Walter de Gruyter, 2005. <https://doi.org/10.1515/9783110185522.282>
- Olivares Bøgeskov, Benjamín. *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Parceró Oubiña, Oscar. "Verdad subjetiva, interioridad y pasión". En *Søren Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*. Editado por Luis Guerrero Martínez, 107-127. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Pattison, George. *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Literature and Theology*. Nueva York: Routledge, 2002. <https://doi.org/10.4324/9780203216576>
- Ringleben, Joachim. "Zur Aufbau-logik der Krankheit zum Tode". En *Kierkegaard Studies Yearbook 2005*. Editado por Niels Cappelørn y Herman Deusser, 100-116. Nueva York: Walter de Gruyter, 1997. <https://doi.org/10.1515/9783110243994.100>
- Roberts, Robert. "The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death". En *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Editado por Robert Perkins, 135-160. Macon: Mercer University Press, 1987.
- Rocca, Ettore. *Kierkegaard: Secreto y testimonio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- Rodríguez, Pablo Uriel. "Lo edificante y lo cómico en Kierkegaard". *Teología y Cultura* 17, n.º 22 (2020): 79-106.
- Schulz, Heiko. "A Phenomenological Proof? The Challenge of Arguing for God in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship". En *Kierkegaard as Phenomenologist*. Editado por Jeffrey Hanson, 101-127. Illinois: Northwestern University Press, 2010. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w62p.10>
- Stokes, Patrick. *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*. Londres: Pallgrave Macmillan, 2010.
- Taylor, Mark. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Theunissen, Michael. "Kierkegaard's Negativistic Method". En *Psychiatri and the Humanities. Vol. 5: Kierkegaard's Truth. The disclosure of the Self*. Editado por Kerrigan y Smith, 381-423. New Haven: Yale University Press, 1981.