

Kierkegaard, piedra fundacional del sujeto existente/ Kierkegaard, foundation stone of the existing subject

José María Borlle: pepeborlle@gmail.com

Resumen

El existente constituye una noción en la cual pueden encontrarse aspectos que corresponden al concepto de ex-sistencia que propone Heidegger y de sujeto dividido lacaniano. Se lee en Kierkegaard, un antecedente directo y, aún más, las bases que permiten arribar a una idea de sujeto existente, en el sentido de una singularidad que se desprende, que cae de la división, vale decir, del acto de vaciar el absoluto.

Estos planteos y articulaciones son fruto de la crítica que Kierkegaard dirige al sistema de Hegel. En efecto, el filósofo danés, al cuestionar la propuesta de una conclusión de la existencia humana en lo que llama Hegel lo *general*, inaugura un tercer momento que llama estadio *religioso*, caracterizado por el surgimiento de un *particular* que supera el *general*.

La angustia de nada causa el pecado original, y a partir de allí, se dirá que el existente es y no es, lo que equivale a decir que está dividido. La voz interdictora es un significante puro, que en tanto tal nada significa, lo que implica que existe una incompreensión estructural que torna compleja e imposible la relación del sujeto con la ley, conduciéndolo hacia las vías del deseo y del síntoma.

Palabras claves: Existente – angustia – pecado original – estadios de la existencia – sujeto dividido

Abstract

The existent constitutes a notion in which aspects can be found that correspond to the concept of ex-sistence proposed by Heidegger and of the Lacanian divided subject. Kierkegaard reads a direct antecedent and, even more, the bases that allow arriving at an idea of an existing subject, in the sense of a singularity that emerges, that falls from the division, that is, from the act of emptying the absolute.

These proposals and articulations are the result of the critical review that Kierkegaard directes to Hegel's system. Indeed, the Danish philosopher, by questioning the proposal for a conclusion of human existence in what Hegel calls *the general*, inaugurates a third moment that he calls the *religious* stage, characterized by the emergence of a *particular* that surpasses the *general*.

The anguish of nothing causes original sin, and from there it will be said that the existing one is and is not, which is to say that it is divided. The interdicting voice is a pure signifier, which as such means nothing, which implies that there is a structural misunderstanding that makes the subject's relationship with the law complex and impossible, leading him towards the path of desire and the symptom.

Key words: Existing - anguish - original sin - stages of existence - divided subject

La existencia como acto

Hay un aspecto notable en los planteos del filósofo danés Søren Kierkegaard, al cual se habrá de prestar atención: al igual que san Agustín, sosteniéndose en la religiosidad, en la búsqueda de la fe, en la creencia en Dios, encuentra, roza, el ser; podría decirse, la existencia del Uno sostenido en un Otro sin garantía más que la propia fe.

Ahora bien, situar en el Uno -existente concreto- las determinaciones que vienen del Otro -Dios-, ¿qué consecuencias acarrea en lo atinente al concepto clásico de existencia? Otro interrogante que se presenta es ¿cómo es concebida la dialéctica hegeliana entre lo *particular* y lo *general*, a partir de los aportes de Kierkegaard? A lo largo de este artículo, se tenderá a trabajar estas preguntas, consideradas de relevancia en la localización de los antecedentes del concepto de *ex-sistencia* que promoviera más tarde Heidegger.

Se indicará de inmediato que puede encontrarse en el pensamiento kierkegaardiano el primer esbozo formal de la filosofía existencial. Remitirse a los orígenes del existencialismo conduce necesariamente, no sólo a adentrarse en las lecturas de los trabajos de Kierkegaard, sino también a inmiscuirse en hechos y pensamientos que atraviesan su vida misma. Un alto a modo de advertencia se impone: no resultaría provechoso propender a buscar en la intimidad de los autores la explicación de su obra; sin embargo, muy particularmente en el filósofo referenciado, su propia vida da cuenta del devenir de sus producciones, escritas la más de las veces, bajo seudónimos. Al decir *su* vida no se remite a los pormenores de su intimidad biográfica, a su cotidianeidad; constituye incluso un desvío permanecer cegados frente a las anécdotas íntimas de un autor; sin embargo, debe asumirse que existe una delgada línea entre la vida privada y lo que entendemos como el devenir de quienes han hecho mella en la historia del pensamiento. En consecuencia, y en consonancia con lo que plantea Vicente Simón Merchan en su prólogo a la obra *Temor y temblor*, se aludirá a la vida del autor en el sentido del contexto cultural, social, económico y político en el que se desarrolla la obra, por ser aquél parte constitutiva de ella.

Se percibe entonces, la existencia de una tensión entre lo individual, -privado-, y lo general -público-, tensión que precisamente lleva a Kierkegaard a cuestionar el *sistema* hegeliano, sin pretender por esto, reemplazarlo por otro. Es en este punto preciso donde lo real del existente es situable en la irreductibilidad del sujeto al Otro, al tiempo que, esta perspectiva desvanece la ficción de un *yo* integrado, replegado sobre sí mismo.

La filosofía de la existencia que brota en la obra de Kierkegaard, está íntimamente ligada entonces a los hechos biográficos, y contextualizada en un clima social, político y económico particular. Su pretensión no habría sido tanto la de devenir filósofo, como la de dar cuenta de lo que a él, hombre concreto, particular, le sucedía; así, no se habría propuesto elaborar un sistema filosófico, sino que, sus reflexiones formaban parte de su existencia misma (R. Jolivet, 1950). De hecho, según Kierkegaard, pensar la existencia no es captarla en su inmediatez, sino por el contrario, la existencia es la 'vida en acto' y, en este aspecto, se diferencia tajantemente del *cogito* cartesiano al concluir: 'cuando pienso no soy'. Régis Jolivet lo expresa así: "No hay más que existir: *la verdad es la existencia misma*, en su realidad singular e incommunicable (al menos directamente). O, más exactamente, es la conciencia de la existencia coincidiendo con esta misma existencia." (Régis Jolivet, 1950: 42)

Siguiendo a este autor, esta característica de la obra de Kierkegaard es pensada como una de las diferencias más trascendentes con respecto al idealismo hegeliano, para el cual, según piensa Kierkegaard, pensar la existencia implica ya abolirla, si se la entiende como acto de existir. El pensador, al pensar la existencia, se suprime como objeto a investigar y, por lo tanto, anula el objeto mismo de estudio.

Una lectura afín, y en relación a los registros imaginario, simbólico y real propuestos por Lacan, es la que se encuentra en el libro *Escribir el masoquismo* (2008) de Sara Vassallo. Allí, señala la autora que Kierkegaard no anula el sistema hegeliano, podría decirse, no supone que el pensamiento no exista. Lo que sucede es que el pensamiento acerca de la existencia es lo que estaría asociado a los estadios *estético* y *ético*, permaneciendo ausente en el estadio *religioso*. Estos tres estadios, cuyo abordaje tendrá lugar más adelante, pueden vincularse con los registros lacanianos, lo que permite a Vassallo subrayar que es el resto real inasimilable por lo imaginario y lo simbólico lo que no puede pensarse; sólo puede permanecer el 'soy', 'existo'. Lo antedicho es lo que puede leerse en la siguiente cita:

En lenguaje lacaniano, se podría decir que Kierkegaard no anula la mediación en el nivel de lo imaginario y lo simbólico (las fases estética y ética) y la suspende en la fase religiosa. Negándose terminantemente a ver una solución efectiva de

reconciliación entre lo imaginario y lo simbólico, e instalándose en el vacío dejado por esa imposibilidad, situó allí el resto real, él mismo y su síntoma [...]. (Vassallo, 2008: 63)

Siguiendo a la autora, el resto real que puede ubicarse en la satisfacción dolorosa del síntoma, produce, por un lado, la desarticulación del idealismo de Hegel, y, por otro, una incesante teorización como consecuencia del agujero que implica este resto no-simbolizable.

Dada la ausencia del propósito de elaborar una teoría filosófica, se puede comprender por qué para Kierkegaard el hombre es irreductible a un sistema. Se recordará que el término “irreductible” es utilizado por Lacan al hablar del *das Ding*, noción que es dable encontrar en Freud, cuando da lugar a lo que llamó la *reacción terapéutica negativa*, como así también el resto no-interpretable que constituye el *ombligo del sueño*. A su vez, esta irreductibilidad está en relación con el sujeto dividido y al objeto *a*, objeto causa de deseo, de lo cual se brindarán puntualizaciones al concluir el artículo.

Pienso porque soy

A los fines propuestos, se dará lugar particularmente a los trabajos *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia* y *Migajas filosóficas* con el objeto de extraer elementos teóricos definitorios a la hora de ubicar las bases de la filosofía existencialista.

En relación a *Migajas filosóficas* puede notarse allí que el existente concreto es planteado como la única forma de captar la existencia. Ahora bien, a la existencia no se la aprehende a través del pensamiento, no se piensa que se *es* y de esa forma por el pensamiento atrapa el ser; por el contrario, se piensa porque se *es*. Es la existencia la que antecede al pensamiento. Con estas argumentaciones Kierkegaard cuestiona el *cogito* cartesiano sosteniendo, contrariamente a Descartes, que ‘porque existo pienso’; este pensar sobre el ser -el del *cogito*- lo que provoca, paradójicamente, es su ocultamiento.

El hombre existe no porque piensa; puede pensar, pero eso es arbitrario para Kierkegaard. En tal sentido, para el filósofo danés, es una contradicción ir del pensamiento a la existencia, lo que indica que no se puede inferir la segunda a partir de la primera. La racionalidad del pensamiento transmuta la existencia en posibilidad y al hacerlo la retira de la realidad suprimiéndola al pensarla. (Kierkegaard, 2004) En Hegel, sentencia el filósofo, el pensador pareciera estar ausente en el pensamiento, como si el pensamiento cobrara vuelo propio, y a partir de él fuera dable situar la existencia del pensador.

Por otra parte, en la abstracción de una idea absoluta las contradicciones se anulan y esto no es posible de verificar en la existencia de los sujetos; en efecto, en ella siempre hay contingencia, es decir, no hay nada íntegramente asimilable en una unión definitiva. Si esto sucediera ya no estaría hablándose de existencia, ya que la anulación de la contradicción implica la muerte del sujeto existente.

Ideas de este orden pueden encontrar resonancias en el planteo que el psicoanálisis propone en relación a la inadecuación del sujeto al objeto. El sujeto está dividido por la ley simbólica y esto es visible en los desfasajes que existen entre lo que el sujeto desea y lo que consigue, entre lo que quiere decir y lo que finalmente dice, entre lo que busca y lo que encuentra, y otras situaciones de la vida que indican la imposibilidad de anular la contradicción.

De acuerdo a Kierkegaard, Hegel cree superar la abstracción al superar la contradicción. No es así como lo entiende el filósofo danés, para quien Hegel sólo puede superar la contradicción precisamente porque él la sitúa en el nivel de lo abstracto, y allí la contradicción no existe; por lo demás, tal como se dijo anteriormente, la supresión de las contradicciones, en este sentido, equivale a supresión de la existencia.

El existente puede estar fuera de la existencia, tal como se mencionó recién, por estar en la abstracción, que significa también abstraerse de sí mismo, fusionarse en el Otro. Pero hay otra forma, indica Kierkegaard, de estar fuera de la existencia y esa forma es la pasión; vale decir, en clave lacaniana, el sujeto desprendido, desafiado del Otro. En esta última posición puede adquirir la existencia, en el instante de la pasión, lo que el filósofo define como intensidad de existir. En efecto, Kierkegaard entiende la pasión en vínculo con el pensamiento y la existencia:

La [...] paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aún cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar. En el fondo esta pasión del pensamiento está presente por doquier en el

pensamiento, incluso en el de un individuo concreto, aunque ni siquiera esté pensando y a causa de la costumbre no lo descubra. (Kierkegaard, 2004:51)

Resuena aquí la alteración que Lacan propuso del *cogito* cartesiano en el Seminario XI: *eso*, piensa; lo que indica el enlace del significante al goce. El sujeto es hablado por Otro, es hablado por su inconsciente. Y el hecho de ser posible en análisis constatar a partir de las intervenciones del analista que el sujeto es efecto de los significantes que le vienen del Otro, permite concebir a los planteos de Kierkegaard como antecedente al descubrimiento freudiano del inconsciente y soporte epistemológico al concepto de sujeto dividido propuesto por Lacan.

Los estadios de la existencia: ejes de cruce y diferencia con el idealismo hegeliano

En las lecturas de estas obras se advierte que *Temor y temblor* se inscribe, junto a *Aut... aut* y *La Repetición*, entre aquellas obras de Kierkegaard atravesadas por experiencias personales, particularmente, su trascendido amor por Regina Olsen. Ahora bien, el mayor interés para este trabajo radica en que, si bien no da prioridad a este tema en *Temor y temblor*, explicita así mismo en este trabajo su teoría de los tres estadios de la existencia -*estético, ético y religioso*- al tiempo que puede notarse en los planteos que Kierkegaard allí propone, una ruptura con el sistema filosófico hegeliano. El autor parece exponer entonces, una filosofía integrada por estos tres estadios, uno de los cuales, el estadio *ético*, coincide según indica, con los planteos de Hegel.

En el *Problema 1. ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?* se aproxima Kierkegaard a Hegel cuando afirma que él [...] en *El Bien y la Conciencia* determina al hombre únicamente como Individuo particular, y tiene razón {Hegel} cuando considera dicha determinación como una *forma moral del mal* (especialmente, *La Filosofía del Derecho*) que habrá de ser anudada a la teología del comportamiento ético [...]. (Kierkegaard, 1994: 45)

Su diferencia radica en que Hegel no habla del *particular* que adviene por la fe, luego del *general*; en tal sentido, subraya que la perspectiva hegeliana desestima “[...] la gloria de que goza Abraham como padre de la fe, cuando debía ser expulsado y proscrito como un asesino”. (Kierkegaard, 1994: 46). Se pretende significar con ello que, según parece formular Kierkegaard, en la fe el *particular* está por encima de lo *general*; lo que quiere decir, tomando sus palabras, que “[...] el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general.” (Kierkegaard. 1994: 46) Este *Particular* llega a ser una instancia superior que no se subordina al *general*, tal como se comprenderá más adelante cuando se aborde el estadio *religioso*.

Se procederá ahora, a describir los tres estadios por los que atraviesa, en la perspectiva kierkegaardiana, la existencia: *estético, ético y religioso*.

En el primer estadio de la existencia, el *estético*, el hombre existe en cierta forma de modo descomprometido con lo que acontece en el mundo que lo circunda; se limita a contemplarlo sin por ello involucrarse en él; lo que sugiere que, contrariamente a su inclusión en un devenir temporal, es lo momentáneo, lo efímero, lo que lo comanda.

En su libro *Diario del seductor*, el filósofo danés se aboca a este estadio del cual señala que, quien se encuentra en él vive la vida poéticamente como si su acontecer diario fuese obra de un poeta. Según Kierkegaard el placer de un hombre que seduce mujeres para luego abandonarlas -da la imagen de don Juan- no está en el hecho de abandonarlas, sino en la seducción como acto. Por consiguiente, sostiene que este acto no puede ser catalogado de cruel, ya que la intención no es perjudicar sino que su goce, podría decirse, está en el juego de seducción.

Considerado como estadio superior al anterior, pero deviniendo dentro de una temporalidad, el estadio *ético* tiene relevancia para Kierkegaard en tanto introducción al estadio *religioso*. ¿Por qué se ubicaría dentro de una temporalidad? El hombre que transita por el estadio *ético* se encuentra comprometido con el acontecer de su tiempo; dicho compromiso es dable situarlo en relación a los lugares sociales que asume, en tanto trabajador, estudiante, padre, madre, y en toda función que integre la posibilidad de efectos de las propias acciones en la vida de otros. Por tal razón, se ha asimilado dicho estadio a la idea de lo *general* en Hegel, entendiendo que allí el sujeto individual permanece diluido en lo universal. Kierkegaard no desprecia tal idea hegeliana, si no que la entiende como estadio inferior de la existencia; por el contrario, para Hegel constituye el más alto nivel al que puede acceder el hombre, transformando el *yo* en *nosotros*.

La polémica con Hegel, tal como ya se ha advertido, no debe entenderse como oposición, dado que no opone Kierkegaard un sistema propio al de aquél. Incluso, tal como ya se ha dicho, con respecto al estadio *ético* puede notarse una correspondencia con lo que Hegel sitúa como lo *general*. En tal sentido, en *Temor y temblor* sostiene que “lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos [...]”, “[...] es lo válido en todo momento. (Kierkegaard. 1994: 45) Seguidamente asevera que:

La tarea ética del individuo consiste en expresarse en lo general, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general. Y cada vez que el Particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. (Kierkegaard, 1994: 45)

Estos pasajes permiten notar la coincidencia y disidencia al mismo tiempo con Hegel; mientras que para este último la ética de lo *general* implica primacía frente a la ética del individuo, en Kierkegaard encontramos, tal como ya se ha insistido, una idea de lo *Particular* como superación de lo *general*.

Es importante insistir en poner de relieve la distinción de este *Particular*, que correspondería al estadio *religioso*, del otro particular, anterior a lo *general* correspondiente al estadio *estético*. Este señalamiento conduce a una originalidad de Kierkegaard que refleja y anticipa la idea de la existencia en una relación de inclusión y exclusión del Otro, puesto que este *particular* que adviene luego de estar subordinado a lo *general* “(...) se encuentra en relación absoluta con el absoluto” (Kierkegaard. 1994: 47), lo que evita la mediación del Otro, propiciando como efecto, que el existente sostenga una relación con lo absoluto, más allá de él. Si bien el autor se refiere a Dios cuando habla de lo absoluto, podría suponerse aquí que el existente, y por extensión, el sujeto del inconsciente, adviene luego de caer del aplastamiento de sentido que el *general* le imprime, lo que equivale a decir, por la barra que atraviesa al Otro. Este señalamiento es el que interesa a la filosofía de la existencia; en esta relación con el absoluto, poco importa si allí ubica a Dios, lo que es relevante es que existe una tendencia, goce, pulsión, no integrado al sistema de lo *general* que, sin mediación, es experimentado singularmente. Así es como, el sistema de Hegel se cierra con tal primacía de lo *general*, recayendo en la categoría absoluta de lo general, que se impone frente al individuo. Luego, la síntesis de Hegel demuestra que la vida de los individuos dentro de lo general, como ser el Estado es superior a la vida en familia y a la del individuo en su soledad existencial (Merchan en Kierkegaard, 1994).

Se abre aquí un paréntesis. Existe una lectura de Hegel propuesta por el filósofo y psicoanalista Juan Bautista Ritvo, que encuentra cierta relación con este último planteo. En efecto, en un reportaje comenta que, aun no siendo una lectura evidente ni sesgada de la dialéctica hegeliana, la mismidad, léase lo particular, puede entenderse como alteridad por definición, puesto que, no hay individuo sin otredad. Del mismo modo, a la inversa, no puede pensarse el Estado, Dios, el sistema, sin sujetos particulares que lo conformen. En este sentido, la mismidad sería inherente a la otredad y viceversa. El sujeto, se constituye en relación a Otro, y en ese momento de autoafirmación de su conciencia, crea otra conciencia, la cual precisa para autoafirmarse. (*Parrasiastes*, 2012)

Retomando entonces el tema propuesto, se dirá que empujado por la desesperación, en el estadio *religioso* queda el hombre, una vez desvanecidas las ilusiones estéticas y éticas, frente a la angustia del existir, en tanto algo lo atormenta, irracional y no factible de dar cuenta de la existencia, sin la relación con Dios. Esta relación es unilateral: Dios no responde; más bien, es el hombre en soledad quien interpreta, a modo de un descifrar, lo que él espera, le pide que haga.

De acuerdo a lo que Merchan formula, esta relación es incómoda y peligrosa. Al no saber cabalmente qué pide Dios, el malentendido es un hecho de experiencia ligado al pensamiento; sin embargo, en el pensamiento, paradójicamente, encuentra morada, alojamiento, la pregunta por el ser.

Continuando con las reflexiones del autor antes citado, la fe no es consuelo, sino, por el contrario, temor y temblor; esto constituye un aspecto por el cual Kierkegaard separa cristianismo de cristiandad, enfrentándose críticamente al segundo.

Podría sostenerse, que el estadio *religioso* constituye un riesgo frente a la alienación al Otro que no responde cabalmente por Uno, pero que sin embargo, en dicha falla nominal es posible el advenimiento del existente. Encontramos ciertas resonancias de estos planteos inherente al estadio *religioso* en las preguntas que el sujeto dirige al Otro en el momento de la constitución de la demanda. En el segundo piso del grafo del deseo que Lacan propone para ubicar la estructura del deseo leemos *¿qué me quieres?*; pregunta que el sujeto dirige al Otro que se presenta atravesado por la barra, es decir, deseante. Cuando el Otro deja

de responder -tal como lo hacía en el primer tiempo del Edipo-, se presenta en falta; cae la ilusión de completud y sobreviene la angustia frente al deseo del Otro.

Así como el Otro, Dios se torna una referencia necesaria y absurda al mismo tiempo, esto no impide que la fe sea para Kierkegaard aquello que da sentido a la existencia, mientras que para el psicoanálisis lo que otorga sentido es la respuesta fantasmática a la falta del Otro.

En los planteos de Kierkegaard la paradoja según la cual “(...) el particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general” (Kierkegaard, 1994: 46), está en el centro de la fe. Tal es el caso de la historia de Abraham cuya vida, en tanto es una paradoja, ilustra lo que llama la ‘suspensión ética’, al aseverar que su actuación, de llevar al sacrificio a su hijo por interpretación del mando divino, es absurda, porque se encuentra por encima de todo actuar general.

Admitiendo ahora, que entre lo universal y lo particular, Hegel interpone lo singular, vemos en Kierkegaard que el hombre concreto, en soledad, producto de la superación dialéctica, es una irrealidad. Los pensamientos del hombre deben ser su propia morada;

[...] tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir. Y frente a la afirmación de Hegel de que lo real es racional y lo racional real, proclama la exigencia de que debemos ser nosotros mismos, partiendo de nosotros mismos: lo personal es lo real. (Merchan en Kierkegaard. 1994: XIX)

El individuo es – no-es la especie

Para la filosofía de Kierkegaard el individuo es él mismo y la especie; aquí parece radicar algo que se ubicaría como un aspecto inherente a la esencia de la existencia humana. Al respecto el filósofo dice:

Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie. (Kierkegaard, 2013: 79)

Quiere decir esto que cada individuo repite la historia de la especie al estar biológicamente en la vida; sin embargo, el individuo se encuentra excluido de la especie, por lo que la repetición, es siempre en singular. Sobre este punto Kierkegaard refiere que “mientras que la historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza”. (Kierkegaard, 2013: 80)

Una de las claves entonces, puede situarse en el ‘ser sí mismo y la especie’ al resonar en este planteo las conceptualizaciones del psicoanálisis en relación al sujeto. El ‘ser sí mismo’, el ‘ser sí mismo y la especie’, y el ‘ser sí mismo y la especie pero reconociéndose único e irrepetible’, o bien una repetición singular de la especie, ubica el planteo de Kierkegaard en un plano que lo acerca a la concepción de sujeto dividido.

La historia de la especie, de la civilización, se repite no sin cambios; cada sujeto, al reproducir la historia de la especie, la inscribe singularmente. Este punto constituye un elemento más para poner en relieve sus aportes tanto al existencialismo de Sartre como a la teoría lacaniana del sujeto. A partir de estos planteos acerca del existente concreto, arrancarán inevitablemente todas las corrientes existencialistas, al argumentar que el individuo es él mismo y la especie.

Es de notar aquí una de las ideas que desarrollará Sartre al sostener que una decisión individual siempre es una decisión que genera efectos en el universal. Dirá Sartre que si elijo, por ejemplo, casarme, estoy eligiendo para todos el sacramento que la iglesia impone a quienes desean unirse en matrimonio. Él lo dice de esta forma:

[...] nuestra responsabilidad es mucho mayor de los que podríamos suponer, porque comprometo a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. (Sartre, 1972: 17-18)

Se plantea entonces el problema de cómo dar lugar al deseo singular pretendiendo negar lo universal. Algo semejante parece interrogarse Lacan en *El seminario. Libro VII* cuando retoma una idea acerca de la posibilidad de la felicidad propia como

consecuencia de la felicidad de los demás. No se trata de encontrar contradicciones inabordables, sino, de situar en ellas la posibilidad de emergencia de un deseo en singular en el terreno social.

La angustia: entre el pecado y la libertad

Tal como se ha señalado en el apartado anterior, el filósofo precursor del existencialismo, aborda al hombre en tanto determinado por un Dios al que accede sin mediación especulativa en el sentido hegeliano. Es posible sostener esta afirmación solo asumiendo que esta relación está destinada, si se quiere, al malentendido.

Si bien la idea de hombre que puede extraerse de Kierkegaard es aquella por la cual es concebido, por un lado, como síntesis de alma y cuerpo sostenido por el espíritu y, por otro, como una síntesis de lo temporal y lo eterno, interesa resaltar su descubrimiento con respecto a la tensión que enlaza los conceptos *pecado*, *angustia* y *libertad*.

Es sabido que el concepto de libertad es retomado por Sartre y el de angustia por Heidegger, dos filósofos que, aún cuando hayan rehuido en diferentes momentos al rótulo de existencialistas, es imposible no incluirlos en esta doctrina filosófica. Más aún, se los reconocerá como pensadores que han elaborado conceptos fundamentales para que el existencialismo se constituya en corriente filosófica.

La angustia, se ha dicho, entra en relación y tensión con el pecado. La pregunta que se presenta es aquella que posibilita indagar si la angustia lleva a pecar al primer hombre, Adán, y todos los subsiguientes, o si la angustia sobreviene como culpa frente a la concreción del mismo y su consecuente sanción. Para Kierkegaard, “[...] la diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de cualquier otro hombre es la siguiente: que el pecado de Adán tiene como consecuencia la *pecaminosidad* y cualquier otro primer pecado la supone como condición.” (Kierkegaard, 2013: 81) Si el pecado de Adán fuese sólo *un* pecado, no habría historia, dado que ésta se desprende de la *pecaminosidad*; parece ser esta reflexión la que lleva a Kierkegaard a afirmar: “El pecado vino al mundo por el primer pecado.” (Kierkegaard, 2013: 83)

Ahora bien, la inocencia, la ausencia de pecado es ignorancia, y en ese estado de ignorancia, de paz y reposo, para el filósofo danés hay *nada*; en consecuencia, la nada engendra la angustia y es ella la que conduce al primer hombre al primer pecado. (Kierkegaard, 2013) Sin embargo, hay que aclarar que “La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia”. (Kierkegaard, 2013: 102)

Para Kierkegaard esta angustia no significa desorganización, sino que tiene relación con la posibilidad de libertad, es por eso que afirma, que esta angustia “le encadena con su dulce ansiedad” (Kierkegaard, 2013: 103) En este sentido, la inocencia como tal está perdida al existir la culpa sin pecado previo, lo que quiere decir que el sujeto es inocente y se hace culpable a través de la angustia. Kierkegaard lleva a pensar la inocencia como una forma de la ignorancia, a la que diferencia de la ‘brutalidad animal’; esta forma de concebir la ignorancia “[...] viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada”. (Kierkegaard, 2013: 105). Continúa Kierkegaard explicando que:

Aquí no hay ningún saber acerca del bien o del mal y todas las demás secuelas; aquí, por el contrario, toda realidad sobre el saber se proyecta en la angustia como fondo inmenso de la nada correspondiente a la ignorancia. (Kierkegaard, 2013: 105)

Ahora bien, la inocencia precisa de una palabra para que se constituya en ignorancia. Esa palabra conlleva la posibilidad de un saber que introduce la prohibición, la cual en el Génesis, sostiene Kierkegaard, es la voz de Dios prohibiendo “el árbol de la ciencia del bien y del mal”. Esto conduce al filósofo a pensar que la prohibición despierta un deseo, lo que implica que para desear algo tuvo que saber -saber acerca de las ‘cualidades’ del árbol- en vez de ignorar, y a este saber, se lo que asocia a la libertad desde el momento que deseó usarla, aunque no debe entenderse como conocimiento de lo que es la libertad. (Kierkegaard, 2013) Paradójicamente, es un saber que se ignora y podría entenderse como pulsión de saber, si se entiende que la voz de la prohibición causa al sujeto, lo empuja a saber sobre el fondo de una nada. Kierkegaard lo dice claramente: “[...] la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiada posibilidad de *poder*. (Kierkegaard, 2013: 106)

Habría que pensar luego, por un lado, los conceptos *pecado* y *angustia* estructurados al mismo tiempo; por otro, ubicar que el mismo movimiento permite la articulación con el concepto de *libertad*. Se dirá entonces que entre el pecado y la libertad está la angustia.

En lo que refiere al pecado es importante subrayar que Kierkegaard lo caracteriza a partir de su innegable e indiscutible realidad; no lo ve como una falencia, una debilidad, sino más bien, como condición humana, por lo tanto, es una posición, no una negación. Constituye el pecado, una categoría de la individualidad, no del pensamiento especulativo. En su prólogo a la obra *El concepto de la angustia*, Demetrio Rivero afirma que “El pecado es hasta cierto punto ilocalizable en cuanto concepto”. Y, citando a Kierkegaard sostiene que el pecado “[...] no tiene ningún lugar absoluto, y ésta es cabalmente su determinación. Si se lo trata en otro lugar cualquiera, entonces resultará indefectiblemente alterado, puesto que se le enfoca desde un ángulo de reflexión inesencial.” (Kierkegaard, 2013: 12)

El pecado se constituye en una cualidad inherente, oculta en la mismidad del individuo, introducida por el ‘salto cualitativo’ de la libertad a la que tiende. (Kierkegaard, 2013) Es preciso subrayar la idea kierkegaardiana de *pecaminosidad*, como parte constitutiva del pecado y, por ende, del individuo y la especie. Lo que queda por verse es si aquella fue primera con respecto al segundo o, por el contrario, adviene la *pecaminosidad*, como producto del primer pecado. El individuo al pecar lleva consigo la marca de la *pecaminosidad* de la que habría por deducción lógica prescindido Adán, el primer pecador. Por consiguiente, en él no habría existido, hablando estrictamente, pecado, puesto que antes de él es un absurdo suponer la existencia de la *pecaminosidad*. Así, Kierkegaard le otorga un carácter estructurante al pecado, separándolo de su contenido moral, en el sentido de una pena.

Es a través de la angustia, supuesto existencial, que se establece tanto en Adán como en los individuos posteriores una relación original con el pecado. Ya se ha establecido que no posee esta idea de pecado una connotación trágica ni fatal, sino absolutamente condicional. Es la angustia la que otorga la pista por la cual pensar el por qué de esta condición estructural que se encuentra en el pecado. De acuerdo a Kierkegaard, es a partir de ella que surge libremente, por el salto cualitativo, hacia el pecado individual y el de la especie. Luego, la libertad de este surgimiento se pondrá en relación a un acto, una decisión del sujeto con respecto a su propia existencia.

Si se supone pues, tal como se ha señalado en la primer parte de este punto, que la prohibición es la que despierta el deseo, hay aquí un saber ignorado; por consiguiente, la explicación de la angustia como consecuencia del pecado, es una explicación a destiempo. Se afirmará entonces, que la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Cabe subrayar que la angustia de nada, anterior al pecado original, tiene cercanía con la idea del Otro absoluto; una alteridad no atravesada aún por la barra, es decir, por la prohibición. Es la angustia, en este sentido originaria, primitiva, la que precipita el acto pecaminoso en busca de una diferenciación, una ‘caída’ -para usar el término que utiliza Kierkegaard al hablar del pecado- que produce una primera separación del sujeto del Otro.

Sobre el sujeto caído en el pecado

Más adelante, en el mismo trabajo, afirma: “La inocencia dentro de la angustia, está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida.” (Kierkegaard, 2013: 107) ¿Será que Lacan, al hablar de la pérdida de una ‘libra de carne’ en *El seminario. Libro VII*, hace referencia a esta inocencia perdida por estar el individuo en la especie? De igual modo, parecen encontrarse aquí resonancias del objeto perdido freudiano, aquel objeto al cual tiende el sujeto y por el cual inviste otros objetos.

Al respecto, en la clase XXIV del seminario antes referido, Lacan sostiene en línea a lo planteado por Freud en *El malestar en la cultura*, que el ingreso a la cultura implica estructuralmente una pérdida originaria, a partir de la cual el deseo es causado. Dirá entonces, “No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo -en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser”. (Lacan, 2007: 382) En la metonimia de la cadena significante “corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser [...]”. (Lacan, 2007: 382)

Resulta posible articular la intromisión del significante en el cuerpo, de la que habla Lacan, con lo formulado por Kierkegaard en torno a la prohibición; ¿por qué? La razón de ello es que el significante, como la prohibición que le llega a Adán, son del orden de lo arbitrario, de lo no elegido por el sujeto; lo que el sujeto ‘elige’ es asumirse o no allí en un acto que lo empuja a *ser y no-ser*, vale decir, a ser deseante.

Lacan le hace decir a Freud “Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama goce. Esa operación mística la pago con una libra de carne.” (Lacan, 2007: 383) Por último, afirma que “Este es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo.” (Lacan, 2007: 383)

Se va delineando un pensamiento que parece tener eco en la concepción del sujeto dividido. La inocencia, como lo originalmente perdido, es mítica y a su vez una referencia lógica que sólo es posible inferirla a partir de los efectos que a nivel de los individuos y la especie causó.

Al inicio del punto 5, *El concepto de la ‘angustia’*, Kierkegaard propone una sinonimia entre inocencia e ignorancia de este modo:

En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está entonces en el hombre como soñando. [...] En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa [...] [...] hay [...] ¡nada! Y ¿qué efectos tienen la nada? La nada engendra la angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. (Kierkegaard, 2013: 101)

La cita sugiere que el estado de sueño es asimilable a aquella muerte anterior a la vida de la que habla Freud en *Más allá del principio del placer*. Esta muerte está ligada al llamado *principio de nirvana*, por el cual el organismo tiende a reencontrar ese estado mítico en el que el organismo gozaba de estar libre de estímulo. Así mismo, se puede establecer que, por estar inmersos en el lenguaje, imbuidos de él, este estado de inmediatez, de acoplamiento sin resto entre el sujeto y el objeto, es lo que se inscribe como pérdida. La animalidad, el programa instintual, podría decirse, es esa libra de carne, que se pierde por estar alienados al significante; por estar determinado el sujeto por un universo simbólico que lo antecede y lo nombra antes de advenir al mundo.

Se podría hipotetizar que la ‘afirmación primordial’ *-bejahung-* freudiana hace salir de este estado, hace ‘despertar’, en términos de Kierkegaard. ¿Cómo entiende él la realidad objetiva y la realidad espiritual? En sus palabras, “Así, la realidad del espíritu [léase sujeto] se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le va a echar mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar” (Kierkegaard 2013: 102). Dicho en palabras cercanas a Sartre: lo que permite sortear la angustia de la inocencia es un acto de libertad, un quehacer singular con la prohibición universal, vale decir, con la ley del significante.

Bibliografía

- Freud, S. (1997). *La negación*. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo 8. Buenos Aires: Biblioteca Nueva. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres
- Freud, S. (1997), *Más allá del principio del placer*. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo 7. Buenos Aires: Biblioteca Nueva. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres
- Jolivet Régis (1950), *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J-P Sartre*. Madrid: Gredos. Trad. Arsenio Pacios
- Kierkegaard, S. (1994), *Temor y temblor*. Barcelona: Altaya. Trad. Vicente Simón Merchan
- Kierkegaard, S. (2013), *El concepto de la angustia*. España: Alianza. Trad. Demetrio G. Rivero
- Kierkegaard, S. (2009), *Diario del seductor*. Buenos Aires: Losada. Trad. Jesús Pardo
- Kierkegaard, S. (2004), *Migajas filosóficas*. Madrid: Trotta. Trad. Rafael Larrañeta
- Lacan, J. (2007), *El seminario de Jacques Lacan. Libro VII. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Ritvo Juan Bautista (2012), *Psicoanálisis y Filosofía. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DmxwUEC31Xc&t=1738s>*
- Sartre Jean-Paul (1972), *El existencialismo es un humanismo*. En *Sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur
- Vassallo, S. (2008), *Escribir el masoquismo*. Buenos Aires: Paidós.