

EL LABERINTO DE LA LIBERTAD. UNA INTERPRETACIÓN DE LA ESENCIA
Y CONSUMACIÓN DE LO DEMONÍACO A PARTIR DEL PENSAMIENTO

DE SØREN KIERKEGAARD*

<http://doi.org/10.54354/MODE4863>

Ángel Enrique Garrido Maturano

CONICET-Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Argentina

Resumen

El artículo analiza lo demoníaco en el pensamiento de Søren Kierkegaard. El análisis explicita en primer lugar la esencia del fenómeno al proponer tres criterios de análisis y su conjunción: la inversión de la libertad, la perversión de la relacionalidad y la reversión de la temporalización de la existencia. En segundo lugar, determina la consumación religiosa de lo demoníaco como el intento del sujeto de suplantar a Dios. Ello implica la afirmación del carácter absoluto del libre arbitrio individual y el intento del sí mismo de determinar por sí mismo qué es lo absoluto. Finalmente se ejemplifica la figura de lo demoníaco consumado con la leyenda de Fausto y se relaciona la interpretación que hace Jan Patočka de esta leyenda con la concepción kierkegaardiana de lo demoníaco.

Palabras clave: Absoluto, bien, demoníaco, Kierkegaard, libertad.

Abstract

The article analyzes the demonic in the thought of Søren Kierkegaard. The first analysis makes explicit the essence of the phenomenon by proposing three criteria of analysis and their conjunction: the inversion of freedom, the perversion of relationality, and the reversion of the temporalization of existence. Secondly, it identifies the religious consummation of the demonic as the subject's attempt to substitute God. This implies affirming the absolute character of individual free will and the self's attempt to determine what the absolute is. Finally, the figure of the consummate demonic is exemplified through the Faust legend, and Jan Patočka's interpretation of this legend is related to the Kierkegaardian conception of the demonic.

Keywords: Absolute, good, demonic, Kierkegaard, freedom.

* Recibido el 20 de mayo de 2024; aceptado el 27 de junio de 2024.

I. Introducción

Montserrat Negre concluye su estudio sobre la noción de lo demoníaco en *El concepto de la angustia* con dos críticas al tratamiento que Kierkegaard hace del tema en cuestión. Primero, le reprocha abordar el fenómeno desde categorías que “están apenas explicadas, lo que hace que sean menos comprensibles”¹. Segundo, observa que, aunque las intuiciones kierkegaardianas acerca de lo demoníaco abren interesantes campos de significación, “a la postre la verdad no es probada y resta un cierto confusionismo que difícilmente podemos eliminar”². Las consideraciones que aquí comienzan pretenden mostrar que estas críticas pueden ser, si no abolidas, al menos relativizadas. Respecto de la primera, ello ocurre si, desde el punto de vista metodológico, se adoptan como clave hermenéutica para la comprensión de las categorías determinantes de lo demoníaco nociones expresadas en otras obras – filosóficas o edificantes– del autor y sus seudónimos. Respecto de la segunda crítica, ella también resultaría relativizada, si, otra vez desde la metodología de lectura, se analiza la cuestión no desde una perspectiva lógica, que procure probar la naturaleza de lo demoníaco a partir de principios ideales, sino desde una fenomenológico-trascendental.

Dicho lo anterior, hemos confesado también los ejes metodológicos que encuadran el análisis de lo demoníaco que aquí proponemos realizar. El primero es, precisamente, su carácter fenomenológico-trascendental. Cuando utilizamos el término fenomenológico no lo hacemos con una significación solapada con la estricta de las conocidas reducciones husserlianas, pero sí con una orientación que, en sentido amplio, se inspira en su fenomenología. Me interesa, más que *probar* lo demoníaco deduciéndolo de un principio ideal, *describirlo* tal cual lo demoníaco efectivamente se da. A esta intención descriptiva, propia de la fenomenología, se agrega otra, también fenomenológica, a saber, que la descripción, si quiere ser significativa, no puede serlo de un registro de manifestaciones psicológicas del fenómeno, sino que tiene que responder a la premisa de elucidar los elementos invariables que caracterizan cada una de esas manifestaciones como demoníaca. Esta búsqueda por describir la esencia de algo comporta una intención trascendental, toda vez que la esencia es aquello, sobre cuya base ese algo puede darse tal como se da³, es decir, la descripción de la

¹ Monserrat Negre, “Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*”, *Thémata: Revista de Filosofía*, no. 15, 1995, p. 120.

² *Ibíd.*

³ Este enfoque fenomenológico-trascendental se aparta de otras perspectivas de *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de filosofía 10 (2024)

esencia converge con la explicitación de las condiciones de posibilidad a partir de las cuales un fenómeno se modaliza y manifiesta de maneras diferentes en la realidad efectiva.

Un segundo eje metodológico podría denominarse hermenéutico. Lo demoníaco es en sí mismo hermenéutico por el modo fáctico de darse, en la medida en que ese modo requiere de explicitación, bajo el esquema interpretativo de “algo como algo”, para poder elucidar las condiciones de posibilidad que lo configuran como tal algo. Además, el análisis de lo demoníaco, que Kierkegaard desarrolla fundamentalmente en *El concepto de la angustia* bajo el seudónimo Vigilius Haufniensis, requiere también que el mentado esquema “algo como algo” se operativice poniendo en diálogo entre sí dicha obra con la de otros autores pseudónimos, fundamentalmente el *Postscriptum*, e incluso con discursos de carácter edificante firmados por el propio Kierkegaard. A mi modo de ver, esta explicitación hermenéutica es el desafío que se le plantea al intérprete y la mejor manera de superar la dificultad señalada por Negre, a saber, que, remitiéndonos sólo al *Concepto de la angustia*, lo demoníaco se determina por categorías no explicitadas y de difícil comprensión.

Circunscriptos tema y método de abordaje, resulta apropiado precisar los objetivos de este estudio. El primero ya se hallaba preanunciado en el método, a saber, determinar, desde el análisis hermenéutico de la concepción kierkegaardiana del fenómeno la *esencia* de lo demoníaco. En lo que a este objetivo respecta, me guía la hipótesis de que lo demoníaco kierkegaardiano se da siempre como una conjunción resultante de la inversión de la libertad, la perversión de la relacionalidad y la reversión de la temporalidad. En este sentido, la subjetividad demoníaca, a través de los distintos estadios existenciales, habrá de mostrarse, de modo cada vez más intenso, primero como un individuo que, en nombre de la libertad, se niega a sí mismo como el sí mismo total que él es, convirtiéndose en esclavo de su propia negación de sí. Segundo, el individuo demoníaco se muestra como alguien poseído por la voluntad de suprimir la alteridad, por lo cual está condenado a la

abordar la cuestión como, por ejemplo, la de Peter Fenves, para quien “lo demoníaco puede definirse provisionalmente como aquello que sólo puede comunicarse de modo indirecto”. Peter Fenves, “Kierkegaard and the definition of demonic”, en *Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, ed. por Lars Friedrich, Eva Geulen, Kirk Wetters, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2014, p. 193. Es cierto que lo demoníaco resulta incomunicable directamente y se manifiesta en el individuo ensimismado, pero no todo ensimismamiento ni todo lo que resulta incomunicable de modo directo es por ello demoníaco. Las expresiones que testimonian lo demoníaco no son equivalentes a las condiciones trascendentales de posibilidad que conducen a ellas.

incomunicación y el ensimismamiento. Finalmente, el “diabólico” aparece como un existente que, ya siempre, se temporaliza en el presente desde la re-presentación de un pasado finito, falsamente eternizado, que, por ello, clausura todo auténtico futuro, destinado tan solo a realizar el pasado.

El segundo objetivo aborda la cuestión de la *consumación* de lo demoníaco. Esta consumación resulta, a la par, aquello que justifica el empleo de la denominación “demoníaco” para un individuo que presenta las características de inversión, perversión y reversión arriba introducidas. Ello es así porque tal consumación, hacia la que todos estos rasgos apuntan, no puede ser otra que la representación que transformó al ángel de la luz en el demonio⁴: la idea de que era posible ser tan poderoso como el rey de los cielos. La perversa convicción de que puedo ocupar el lugar de Dios. De semejante consumación da testimonio, por antonomasia, el pacto de Fausto con el diablo. Sobre el sentido último de aquel pacto el filósofo checo Jan Patočka ha hecho observaciones luminosas. No será ocioso relacionarlas con la descripción kierkegaardiana de lo demoníaco para determinar cuál es la consumación a la que el fenómeno apunta y en la que desemboca, cuál la trampa que representa para la libertad humana y en qué medida lo demoníaco no es una mera categoría anecdótica, circumscripita a problemas psicológicos o convicciones religiosas, sino que adquiere un alcance en verdad temible.

II. *La esencia de lo demoníaco*

A. *Don Juan o el preanuncio de la esencia de lo demoníaco en el estadio estético*

La categoría de lo demoníaco recorre buena parte de la obra kierkegaardiana y el autor la desarrolla en el contexto de los tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso. No es nuestro objetivo reconstruir en detalle la significación de lo demoníaco en cada uno de los estadios y, menos aún, en el estético, donde la categoría todavía no adquiere su significación plena. Sin embargo, conviene observar ciertas características de lo demoníaco estético porque ellas preanuncian la esencia de lo demoníaco, que adquirirá en los estadios ético y religioso su mayor intensidad. El paradigma del demoníaco estético es el seductor, ejemplificado por Don Juan, quien representa lo demoníaco bajo la figura de la sujeción del espíritu a la sensualidad inmediata. El espíritu –recordemos– es, para Kierkegaard, la

⁴ Cfr. Is 14, 12-15.

facultad de cada existente humano de relacionarse y elegirse a sí mismo en su relación con lo otro. Según las célebres palabras que inician *La enfermedad mortal*, “el espíritu es el yo” y “el yo es una relación que se relaciona consigo misma”⁵. El yo es espíritu en tanto su modo de ser es la existencia. Existir se contrapone a ser una substancia que en sí misma es lo que de antemano está determinada a ser y que, por ello, permanece indiferente respecto de su ser. Existir, al contrario, es ser de un modo tal que me va o concierne –es decir que me relaciono con– el modo en que realizo el ser que me es propio. Esa realización se ejecuta a través de las relaciones que mantengo con todo lo otro y los otros con los cuales ya siempre soy. De acuerdo con ello, el espíritu es la facultad de relacionarse consigo mismo, bajo la forma del elegirse a sí mismo en la relación que el existente tiene ya siempre con lo otro que sí. El espíritu, así concebido, es esencialmente libertad. No la libertad de elegir esto o lo otro, sino de elegirse reflexivamente a sí mismo en la relación con esto o con lo otro.

En el seductor, esa capacidad de elegirse a sí y asumirse como un sí mismo cuyo ser no se encuentra definido de antemano por ninguna determinación natural, queda detenida en cuanto él se haya entregado a y es dominado por el impulso sensual del que se haya transida su corporalidad. No es su espíritu quien, libremente, pone su cuerpo al servicio de ser el sí mismo que ha decidido ser, sino que es su cuerpo, transido por la sensualidad, quien sojuzga y determina las decisiones de su espíritu, decidiendo, así, su destino de seductor. “Don Juan es, pues, la expresión de lo demoníaco definido como lo sensual”⁶. Él ha cedido su espíritu libre, pero no meramente *para ser* un seductor, sino porque el propio Don Juan *ha sido seducido* por completo por el afán de seducir, en la medida en que se halla dominado por el impulso sexual natural. Por ello, cuando se aborda a Don Juan, lo que se tiene ante sí no es un individuo particular, sino “un poder de la naturaleza, lo demoníaco, que es tan incansable e incesante al seducir como lo es el viento al soplar (...)”⁷. Si Don Juan es el arquetipo consumado de lo demoníaco estético, que no alcanza aún el rango de lo espiritual, ello se debe a que él ni siquiera ha decidido ser un seductor, sino que meramente se deja arrastrar por su ímpetu sexual natural. Engaña a sus víctimas, pero no se ha propuesto engañar. No prepara ardidés ni elucubra estratagemas

⁵ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 33.

⁶ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro un fragmento de vida I*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2006, p. 110.

⁷ *Ibíd.*, p. 112.

para hacer caer en su trampa a las muchachas que persigue. Para ello haría falta ya una cierta reflexión y un cierto grado de conciencia y elección de sí como tramposo. Sin embargo, a Don Juan le falta esa conciencia. Por eso, en sentido estricto, no seduce. “Desea y no cesa jamás de desear, y goza de la satisfacción del deseo. Lo que le falta para ser un seductor es el tiempo previo en el que prepararía su plan, y el tiempo posterior en el que cobraría conciencia de su obrar”⁸.

Justamente, porque no hay reflexión ni conciencia, porque se deja llevar por la fuerza del deseo, Don Juan no tiene el poder de la palabra. No seduce por lo que dice, sino que lo que seduce en él es la fuerza irrefrenable del deseo, la potencia de su sensualidad. Por ello no tiene nada que decir a su objeto de deseo. Lo relevante de su atracción no son las refinadas mentiras de las que pueda valerse. Antes bien, en cierto sentido, cuando seduce, más que abrirse al otro por la palabra, permanece encerrado en su propio deseo e impulso. La fuerza de su erotismo no puede comunicarse, entonces, a través de un relato articulado y continuo. No resulta un fenómeno expresable en palabras. El medio de expresión de ese erotismo donjuanesco –observa Kierkegaard– es, por antonomasia, la música, de la cual cabe decir lo mismo que puede decirse de cada una de las pasiones de Don Juan, a saber: “que ha pasado tan pronto como deja de sonar, y sólo vuelve a ser cuando vuelve a sonar”⁹.

Como Don Juan permanece encerrado en su deseo, al seducir en el fondo no seduce a nadie, a ningún otro concreto. Más de mil mujeres cayeron ante sus encantos, podrían haber sido dos mil, podrían haber sido todas y, habiendo seducido a todas, no habría seducido a ninguna, porque Don Juan no se dirige a ninguna mujer en particular, a ningún individuo femenino realmente existente, sino a la sexualidad femenina en general. Por eso le da lo mismo volver mujer a una muchacha inocente que reverdecen a otra ya demasiado madura. Su objeto de deseo no es una mujer, no es un otro humano, un sí mismo libre, sino que “el objeto de su deseo es lo sensual y nada más que eso”¹⁰. Kierkegaard da el ejemplo de la pasión de *Don Giovanni* por Zerlina. Ella es joven, es hermosa y es mujer, y eso, que es lo que tiene en común con tantas otras muchachas, es lo que el seductor apetece. “Don Juan no desea lo excepcional, sino lo general, lo que ella tiene en común con todas las mujeres”¹¹. Por ello, como bien observa

⁸ *Ibíd.*, pp. 117-118.

⁹ *Ibíd.*, p. 120.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 117.

¹¹ *Ibíd.*, p. 116.

Nordentoft, lo demoníaco como pura sensualidad, que no ha pasado por la reflexión, está relacionado con la falta de individualidad¹². Y no sólo con la falta de individualidad de la seducida, sino también del seductor, que, al fin y al cabo, no es más que un puro deseo: una fuerza natural irreflexiva.

En el breve resumen de lo demoníaco estético, representado por la figura de Don Juan, ya se preanuncian los tres rasgos esenciales de lo demoníaco. Primero, hay ya una inversión de la libertad convertida en esclavitud respecto de sí mismo. En la expresión “inversión *de* la libertad” el genitivo tiene que ser entendido tanto como objetivo cuanto como subjetivo. El genitivo es objetivo, porque es la libertad lo invertido y transformado en esclavitud y sometimiento irreflexivo al impulso sensual. Este sometimiento impide que el sujeto tenga una continuidad, una historia, durante la cual a cada instante presente recupera su pasado y lo proyecta hacia las posibilidades a través de las cuales se determina como el sí mismo que ha de llegar a ser. En vez de ello, su vida queda reducida a una serie de episodios inconexos, que no llegan a conformar un relato y que, por ello, no puede ser comunicada esencialmente en palabras. Pero el genitivo es, además, subjetivo, porque es el propio Don Juan quien, aunque fuere de modo negativo e irreflexivo, *decide* una y otra vez, con cada conquista, abandonarse a su deseo y no devenir propiamente sí mismo. Es cierto que no se trata de una decisión reflexiva y consciente, sino de un consentimiento pasivo. Pero es *su* consentimiento y por ello es la libertad quien renuncia a sí, se retrae de la tarea de realizar el propio sí mismo y se invierte a sí misma en esclavitud respecto del deseo. Por ello es pertinente caracterizar lo demoníaco como “represión del propio ser sí mismo como devenir sí mismo”¹³.

Segundo, hay una perversión de la relacionalidad. El espíritu es relación y elección de sí en la relación con lo otro que sí. Sin embargo, para Don Juan, no hay otro, no hay Zerlina, sino lo general sensual. El proceso de seducción se solapa con la supresión de la singularidad del yo y de la alteridad del otro, de modo tal que queda suprimida también toda posibilidad de relación. La conquista de *Don Giovanni* es todo lo contrario de la relación amorosa: no se trata de la apertura incondicionada del yo al otro ni del otro al yo, como en el amor verdadero, sino de una des-individualización del yo, reducido a

¹² Cfr. Kresten Nordentoft, *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg: Duquesne University Press, 1978, p. 24. De este texto, como de todas las citas provenientes de bibliografía no escrita en español, la traducción es propia.

¹³ Ann-Kathrin Banser/ Philipp Bode, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeit seiner Realisierung bei Soren Kierkegaard*, Würzburg: Königshausen and Neumann, 2018, p. 54.

energía erótica, y, en contrapartida, también de una des-personalización del otro, degradado a la condición genérica de objeto de deseo. La culminación de la seducción representa el aniquilamiento de toda relación genuina. Es la relación que realiza la no-relación. La perversión de la relacionalidad humana.

Finalmente, el arquetipo donjuanesco, revierte el sentido genuino de la temporalización de su existencia. Él no retoma nunca en el presente su pasado para proyectarlo a su futuro, a aquello que ha decidido reflexivamente ser. Nunca abre ese pasado a posibilidades nuevas. Por el contrario, hay en él un pasado pre-reflexivo, su impulso sensual que lo constituye *de antemano*, que una y otra vez se adueña de su presente y cierra su futuro a no ser otra cosa que la reiteración indefinida de ese pasado que lo “finitiza”, circunscribiéndolo a ser un mero seductor. El presente deja de ser aquella dimensión de la temporalidad en la que decido mi futuro y desde la cual recupero el pasado y lo ya sido para pro-yectarlo a la posibilidad a la que advengo. Por el contrario, es el pasado, falsamente eternizado como una constitución definitiva, dada de antemano y de la que no puedo librarme, el que se adueña de cada presente y vuelve el futuro una repetición del pasado. Cada pasión se convierte en un intento de reiteración de la anterior, sin otro destino que el hartazgo. Así, el instante presente no es nunca trascendental, no deviene la repetida posibilidad de abrir el futuro, sino que el pasado suprime el instante en el que fundo mi advenir para repetirse a sí mismo en el futuro. La temporalidad se ha revertido. Esta estructura de inversión, perversión y reversión que constituye la esencia de lo demoníaco estético, se manifestará de un modo más intenso y complejo en los otros dos estadios.

B. Lo demoníaco como angustia ante el bien

En *El concepto de la angustia* el autor seudónimo afirma que lo demoníaco acontece cuando “el individuo está en el mal y se angustia ante el bien”¹⁴. Inmediatamente agrega que “es una relación con el bien en la que no hay libertad”¹⁵. Estas dos determinaciones conjuntas definen lo demoníaco tanto en el estadio ético como en el religioso. Comprender lo demoníaco kierkegaardiano significará, entonces, elucidar ambas dos. Me centraré

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Escritos volumen 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, trad. de Darío González y Oscar Parceros, Madrid: Trotta, 2016, p. 228. Sigla: CA.

¹⁵ CA, p. 228.

en este punto en la primera de ellas, lo demoníaco como angustia ante el bien, aunque es imprescindible tener presente que ambas determinaciones acontecen conjuntas y se suponen la una a la otra.

Si lo demoníaco es angustia ante el bien, entenderlo presupone esclarecer qué es lo que habrá de entenderse en este contexto por “angustia” y qué por “bien”. El concepto de angustia asume múltiples figuras y tiene inúmeras implicancias en la obra kierkegaardiana. Por supuesto escapa a los objetivos de este trabajo desarrollarlas. Sin embargo, hay dos rasgos comunes a todas esas figuras: la angustia es un temple y una relación con la posibilidad. Como temple es uno fundamental, es decir, no un mero estado psicológico limitado a una determinada situación existencial, sino uno a partir del cual el existente se relaciona con la totalidad de las posibilidades de su existencia en tanto tales. Y dado que existir se cumple siempre como relación con posibilidades, la angustia es un temple que atraviesa la existencia entera. Por lo tanto, atraviesa el conjunto de relaciones con lo otro (el mundo) y con sí mismo por medio de las cuales esa existencia se despliega.

Pasemos al segundo rasgo. Como relación con la posibilidad la angustia es, según Kierkegaard, “la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad”¹⁶. Así concebida, el “ante qué” de la angustia, aquello que inquieta y mantiene en vilo al espíritu en este temple fundamental, es no poder librarse de la posibilidad de poder (realidad de la libertad) poner la posibilidad (libertad en tanto que posibilidad) para que ésta sea efectivamente posible (ante la posibilidad). Si referimos esta caracterización al caso de lo demoníaco, lo que angustia es, pues, no poder librarse de la *posibilidad* de poner el bien como *posibilidad* para que éste sea efectivamente *posible*. Ahora bien –y éste es para mí el punto central cuando se quiere comprender por qué lo demoníaco es *angustia* ante el bien–, lo que inquieta al demoníaco, hasta el punto de desesperarlo, es que el bien sea para él una *posibilidad*, que sólo pueda ponerlo como *posibilidad*, y nunca devenga una realización suya definitiva. El bien no es algo de lo que él disponga a voluntad y determine a su gusto. En una palabra, lo que angustia al demoníaco, hasta el punto de querer negar el bien y deshacerse por completo de él, es que la consumación del bien no coincida con su poder; y que, por tanto, para él, el bien siempre sea una posibilidad. El intento de librarse de esta angustia lo terminará conduciendo a afirmar falsamente como bien una realidad finita, que él cree haber realizado o poder realizar de modo definitivo por sí mismo y, así, a suprimir el bien como posibilidad. De este modo, el presunto “bien” se convierte en una realidad de la que puede disponer e imponer

¹⁶ CA, p. 159.

a su antojo. La consecuencia inevitable es que, cuando le hace frente la posibilidad del bien absoluto y se desenmascara su engaño, el demoníaco se angustia. Surge, aquí, el segundo término de la expresión “angustia ante el bien”, a saber, qué es el “bien” absoluto y por qué éste en tanto tal es una posibilidad que angustia al demoníaco y no una realización suya.

Helmut Fahrenbach, siguiendo la identificación kierkegaardiana de bien y libertad¹⁷, afirma que “el contenido de sentido del bien y el mal coinciden con la libertad y no libertad”¹⁸. Una lectura apresurada malinterpretaría esta declaración y concluiría que cualquier ejercicio del libre arbitrio es el bien. Empero, poco después, el estudioso observa que el bien es “aquello que es considerado como el sentido al que se halla encomendada la existencia”¹⁹. Por lo tanto, “la libertad debe abordarse en función de este sentido en la medida en que ella representa la más propia determinación de sentido del sí mismo existente”²⁰. En consecuencia, si queremos seguir identificando bien y libertad, como Kierkegaard lo hace, debemos, siguiendo la lectura de Fahrenbach, atender a dos cuestiones. Primero, que la libertad sólo es tal y yo me elijo como sí mismo libre cuando elijo el bien. Segundo, que el bien es “el sentido al que se halla encomendada la existencia”. Sin embargo, Fahrenbach no precisa ni define cuál es este sentido. Arne Grøn, por su parte, recuerda que el propio Kierkegaard ha declarado que el bien no puede definirse, para, en la oración siguiente, decir que “el bien es la libertad”²¹. Como bien observa el especialista, “con ello Kierkegaard no especifica ningún contenido determinado al que el bien debiera asociarse”²². Lo cierto es que el bien es aquello, “que es o concede libertad”²³. La homologación que hace Grøn de los términos “es” y “concede” resulta esencial. El bien es libertad, porque el bien es el que *da* libertad y no la libertad, concebida como ejercicio del poder, la que produce o da el bien. Sin embargo, la cuestión de la especificación del contenido del bien no queda con ello resuelta. A mi modo de ver, sólo se puede avanzar en la determinación del bien como lo que, según Fahrenbach, constituye “el sentido al que se halla encomendada la existencia” y según Grøn, como lo que “concede la libertad”, si se pone

¹⁷ Cfr., por ejemplo, CA, p. 221.

¹⁸ Helmut Fahrenbach, *Kierkegaards Existenzdialektische Ethik*, Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag, 2021, p. 98.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 99.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ CA, p. 221.

²² Arne Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, trad. (alemana) de Ulrich Lincoln, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999, p. 53.

²³ *Ibíd.*, p. 104.

en relación *El concepto de la angustia* con otras obras kierkegaardianas, en particular el *Postscriptum* y *Los lirios del campo y las aves del cielo*.

Cuando hablamos de determinar el bien no hablamos de determinar una acción buena, sino de determinar el bien en sí mismo, que es aquello que hace buenas a todas las obras buenas y a cuya realización ellas apuntan como su fin. A ese fin último Climacus en el *Postscriptum* lo denomina “felicidad eterna” y lo identifica con el “bien absoluto”²⁴. La aspiración de la libertad hacia ese bien absoluto, que es lo único, en tanto absoluto, que no la condiciona a nada y que permite, por tanto, que la libertad se ejerza en plenitud, es el pathos existencial. ¿Cuándo –podría preguntarse– la existencia libre se halla movida por el pathos existencial, de modo tal que la libertad elija lo absoluto en la que ella se realizaría plenamente? Climacus responde que el pathos existencial, que trasforma por completo la existencia y orienta la acción libre hacia la felicidad eterna, se impone cuando el sí mismo “de forma simultánea se relaciona absolutamente con el *télos* absoluto y relativamente con los fines relativos”²⁵.

¿Cómo se relaciona esta afirmación de Climacus con nuestra temática? Lo hace en la medida en que el bien ante el que se angustia el demoníaco es el bien absoluto y el bien absoluto es la felicidad eterna, a saber, aquel fin último que da sentido y hace buena a toda acción a través de la cual el sí mismo se determina libremente a sí mismo.

La felicidad eterna, lo absoluto, es, pues, lo único que puede hacer plenamente libre a la libertad, pues, en tanto fin absoluto, él no se halla relativizado ni condicionado por nada. Ahora bien, la relación con lo absoluto, para ser efectivamente tal, debe ser, como afirma Climacus, absoluta, es decir, no puede estar condicionada a ningún fin relativo ni puede tomar como absoluto lo relativo. Por medio de este recurso al *Postscriptum*, hemos podido, entonces, explicitar que el bien ante el que se angustia lo demoníaco es lo absoluto y lo absoluto es lo único que puede darle sentido y plenitud a la libertad, por lo que la libertad converge con el bien. Sin embargo, seguimos sin saber qué es lo absoluto, qué la “felicidad eterna”. Si nos mantenemos en un plano estrictamente filosófico, podemos determinar *formalmente* (y no, por supuesto, en cuanto su contenido concreto) esto absoluto desde un punto de vista negativo y desde uno positivo.

Desde el negativo, cabe decir que el bien, lo absoluto, la felicidad eterna en la que la libertad estaría consumada, no puede ser realizado por

²⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, trad. (alemana) de, B. y S. Diderichsen, München: DTV, 2005, p. 559.

²⁵ *Ibid.*, p. 611.

el hombre, porque al hombre, sometido a la temporalidad, la finitud y la corrupción, le está vedado todo absoluto. Por lo tanto, quien no se engaña a sí mismo, tomando por absoluto lo relativo, se ve movido hacia algo absoluto más allá del tiempo y de la realidad finita. En tal absoluto, que escapa a todo conocimiento objetivo finito al que puede acceder el hombre, sólo cabe tener fe. Así visto, el bien, lo absoluto, podría identificársele con Dios. De este modo, la existencia ética, en tanto existencia de aquel que elige el bien y se elige en función del bien, se abre, por su propia dinámica, a la dimensión religiosa. Pero lo absoluto –el bien– no sólo puede ser determinado negativamente como aquello infinito que no puedo realizar por mí mismo y en lo que sólo cabe tener fe, sino que, aunque más no fuere de modo formal, resulta, en cierta medida, caracterizado positivamente por el propio Kierkegaard, sobre todos si acudimos a algunos discursos edificantes. Ello ocurre, por excelencia, en la noción de reino. ¿En qué medida? Relacionarme con lo absoluto absolutamente, sin transformarlo en nada relativo, implica, dijimos, tener fe.

¿Qué significa tener fe? La respuesta de Kierkegaard en *Los lirios del campo y las aves del cielo* es clara. Tener fe consiste en buscar primeramente el reino de Dios²⁶. De lo que se trata, pues, para relacionarse absolutamente con lo absoluto es de buscar, primeramente, es decir, supeditando toda otra acción a esa búsqueda, el reino de Dios, porque el reino de Dios, que no es una propiedad patrimonial de Dios, sino Dios mismo, es lo absoluto o el bien. Y ¿cómo buscar el reino, que es Dios y que es el bien absoluto? Kierkegaard aclara: “*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*”²⁷. Esta aclaración resulta decisiva, porque la justicia no es algo diferente del reino, sino que es el reino mismo: el reino es justicia. ¿Y, entonces, cómo buscar la justicia absoluta en la que el reino consiste? Sorprendentemente Kierkegaard afirma que lo que tengo que hacer para buscar primero el reino es nada: “Desde luego, completamente de acuerdo, en cierto sentido es nada; tienes que hacerte, en el más profundo sentido de la palabra, a ti mismo nada, tornarte nada delante de Dios, aprender a callar (...)”²⁸.

Convertir la propia existencia en silencio es, entonces, aquello a partir de lo cual es posible buscar primero el reino de Dios. Ahora bien, tal cosa representa todo lo contrario de existir guiado por el afán de *querer* determinar qué ha de ser algo y, así, poseer su ser. Estar en silencio, callar

²⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 164.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*, pp. 164-165.

significa, pues, convertir la propia existencia en la de un ser que es para *dejar ser a todo lo que es*. Mas ello implica ser de tal modo que el ejercicio de mi existencia tienda a resultar consonante con la existencia de todos los seres, para enriquecer, así, la armonía universal. Esto, precisamente, es buscar el reino de Dios y su justicia o tender al bien. En efecto, no otra cosa son el reino, la justicia y el bien que aquel estado consumado del ser en que todos los seres vibran al unísono y cada uno es para (sentido positivo de la libertad) dejar que todos los otros sean lo que son, de manera que puedan consumir juntos en armonía la plenitud del ser que les es propio. ¿Es posible realizar este reino? ¿Es posible que el hombre de fe realice el bien absoluto? Por supuesto que no lo es. El reino está en los cielos; no en la tierra. Sin embargo, sí es posible ponerse, una y otra vez, al servicio de la justicia. Procurar, una y otra vez, que el ejercicio de mi libertad esté al servicio de dejar emerger una situación concreta a través de la cual el reino anhelado, al menos, se vislumbre o, dicho de otro modo, aparezca como *posible*.

Si atendemos a esta determinación del bien como reino en la que el conjunto de los seres resultan redimidos y salvados, toda vez que en él pueden restablecer la plenitud de la libertad y realizar armónica y consumadamente su ser; si atendemos a esta suerte de idea regulativa del bien absoluto, en cuya realización sólo se puede tener fe, entonces, quizás, podremos comprender mejor la breve caracterización del bien que Kierkegaard hace en su tratamiento de lo demoníaco en *El concepto de la angustia*: “El bien, desde luego, significa la reintegración de la libertad, la redención, la salvación, o como quiera llamársela”²⁹. Esa re-integración de la libertad individual en la libertad de todos los seres, esa redención o salvación conjunta es precisamente aquello a lo que apunta la idea de reino y lo que constituye, a la vez, el sentido último al que está encomendada la existencia, al que hacía referencia Fahrenbach y el bien que concede libertad, mentado por Grøn.

En conclusión, este periplo por otras obras pseudónimas y edificantes nos permite tal vez comprender mejor aquello “por qué” y aquello “ante qué” se angustia lo demoníaco como angustia ante el bien. Aquello “por qué” se angustia el demoníaco es el hecho de que el bien sea para él siempre una posibilidad, es decir, que no esté en su poder determinar a voluntad qué sea el bien, ni realizar por sí mismo el bien absoluto: el reino. Aquello por lo que se angustia el demoníaco resulta ser, en última instancia, el hecho de que el bien absoluto lo trascienda y, consecuentemente, que nunca pueda

²⁹ CA, p. 228.

realizarse plenamente a sí mismo como libertad, pues sólo en lo absoluto la libertad puede ser plena. En este sentido, se puede suscribir la afirmación de Grøn, a saber: “En la angustia ante el bien la resistencia [al bien] se intensifica por el hecho de afirmarse a sí mismo en contra de la libertad como una posibilidad venida desde afuera”³⁰. Esa resistencia intensificada lleva necesariamente al demoníaco a rechazar lo absoluto y eterno –el reino– y lo eterno en el hombre –el pathos existencial–. De allí que pueda decirse que lo demoníaco “es una relación no-seria con la eternidad”³¹, cuya forma más general “es la lisa y llana negación de lo eterno en el hombre”³². Esta negación puede asumir distintas formas. Puede darse “como burla, como una prosaica ebriedad de sensatez, como laboriosidad, como entusiasmo por lo temporal, etc.”³³. Lo cierto es que “en todas estas formas el hombre comprende el nexo temporal condicionado en el que actualmente se encuentra como lo absoluto y lo absolutamente válido”³⁴. De este modo, el demoníaco reniega de la posibilidad de poner “un horizonte más alto, desde donde el aquí y el ahora sean iluminados de otra manera y juzgados en función de sus insuficiencias”³⁵.

Así concebido, el “por qué” de la angustia ante el bien propia del demoníaco conduce a la determinación de su “ante qué”. Si me angustio porque el bien y lo absoluto no conforman una posibilidad que pueda realizar a mi antojo y ello me lleva a negar lo eterno y eternizar lo relativo, entonces aquello ante lo que me angustio es la posibilidad de que se vislumbre o me haga frente el bien absoluto o, lo que es lo mismo, ante el desvelamiento del carácter relativo de lo que se quiere imponer por absoluto. En términos de Theunissen: “Es la angustia ante la irrupción de la eternidad o a tener que romper con el imperio exclusivo de la temporalidad”³⁶. De ahí que Kierkegaard pueda afirmar “que lo demoníaco comience a hacerse verdaderamente evidente cuando es tocado por el bien, viniendo éste *desde fuera* como su límite”³⁷. El ejemplo que, por antonomasia, ilustra esta

³⁰ Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, p. 54.

³¹ Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/München: Alber, 31982, p. 162.

³² *Ibíd.*

³³ *CA*, p. 257.

³⁴ Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, p. 162.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, p. 162.

³⁷ *CA*, p. 228. (Cursivas mías).

idea podemos hallarlo en el Nuevo Testamento cuando hace notar que lo demoníaco “sólo se muestra precisamente cuando Cristo se le acerca”³⁸.

C. *Lo demoníaco como no-libertad y ensimismamiento*

Luego de definirlo como angustia ante el bien, Haufniensis formula otra determinación esencial de lo demoníaco cuando afirma que en el fenómeno “la libertad está puesta como no-libertad, pues la libertad se ha perdido”³⁹. Como bien observa Monserrat Negre, de lo que se trata aquí es “de la inversión de la libertad, de la transmutación de la libertad en esclavitud”⁴⁰, hasta el punto en que la posibilidad de la libertad “es realmente temida y rechazada como tal por el individuo”⁴¹. ¿Cómo entender esta inversión o, lo que es lo mismo, qué significa que la libertad está puesta como no-libertad? Para comprender el alcance de la caracterización kierkegaardiana es preciso entender la libertad en su sentido genuino. La libertad es la esencia del espíritu o sí mismo. Es la facultad espiritual a través de la cual el sí mismo se determina *enteramente* como el sí mismo que es. Aquí resulta importante poner el énfasis en el término “enteramente” o, también podríamos decir, “por completo”. La libertad genuina no es aquella en la que el sí mismo elige lo que elige en función de un fin relativo o condicionado, pues ello vuelve a la libertad condicionada y relativa, en la medida en que la somete a la serie potencialmente infinita de condiciones necesarias para alcanzar ese fin relativo. La libertad genuina, por el contrario, es aquella que se ejerce como elección de un fin absoluto –el bien, el reino, la reintegración de la libertad o redención– que, en tanto fin último y absoluto, no está condicionado por nada. En efecto, la libertad como mero libre arbitrio o liberación de restricciones que me impiden ejercer mi poder está siempre sujeta al interés relativo que ella persigue. Y ello en dos sentidos. Primero, en uno subjetivo: me encuentro sujeto a mí mismo, a mi propia pasión o ansia de poder que me lleva a elegir lo elegido, como la energía erótica lo llevaba a seducir a Don Juan. Segundo, en uno objetivo: termino sujeto a las condiciones que hacen posible que se cumpla mi fin relativo elegido, de las cuales, en última instancia, dependo.

³⁸ CA, p. 228.

³⁹ CA, p. 231.

⁴⁰ Negre, “Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*”, p. 113.

⁴¹ *Ibíd.*

Por lo anterior, la libertad, así concebida, y reducida a libre arbitrio es sólo relativa y el sí mismo que así la concibe no es *enteramente* libre. Por el contrario, cuando elijo lo absoluto y me elijo en función de lo absoluto, me elijo a mí mismo como enteramente libre, porque lo absoluto no está condicionado por nada, sino que representa la consumación de todo. En efecto, en lo absoluto la libertad no está sujeta ni subjetiva ni objetivamente. No lo está en el sentido subjetivo, porque elegir lo absoluto es elegir una posibilidad que trasciende mi poder y que no puedo por mí mismo realizar. No lo está en el sentido objetivo, porque lo absoluto –el reino– por ser tal no depende de condiciones finitas, sino que representa la consumación de todos los seres condicionados y finitos.

Por lo enunciado, el sí mismo que elige lo absoluto, elige determinarse a sí mismo como *enteramente* libre. Sin embargo, ¿puede realizar esta libertad absoluta? Ciertamente no; y lo sabe. Por ello elige lo absoluto como *posibilidad*, en cuya realización sólo cabe tener fe. ¿Es una fe arbitraria, resultado de una proyección imaginativa a la que, en última instancia, el hombre de fe estaría sujeto? Desde una perspectiva kierkegaardiana pienso que la respuesta no puede ser otra que la siguiente: la libertad que yo no produzco, sino que padezco o ha sido puesta en mí en tanto espíritu, es un absoluto, puesto que no puede surgir de la serie de determinaciones naturales y condiciones relativas que dicha determinación establece; y el pathos interior o existencial por el cual me encuentro tendido hacia un fin absoluto, que es lo que le da sentido y hace desembocar en lo absolutamente libre a cada decisión de mi libertad, también ha sido puesto en mí como el modo en que padezco mi libertad. De ello da testimonio, incluso contra su voluntad, el propio demoníaco, como Don Juan. Él absolutiza lo relativo, confesando, así, su referencia a lo absoluto –su pathos existencial–, pues debe haber algo absoluto, en su caso el falso absoluto de la pasión, al que dirigir *el conjunto* de sus actos libres para poder realizarse a sí mismo y darle sentido al ejercicio de esa libertad.

Si volvemos sobre lo demoníaco, podemos entender mejor que mienta Kierkegaard cuando afirma que la libertad demoníaca está puesta como no libertad. En lo demoníaco el sí mismo elige una representación, surgida de un deseo suyo, como lo absoluto que él debe y puede realizar. Esa elección es demoníaca porque ella presupone el haberse autoconvencido en su interioridad de ser capaz de determinar qué es y realizar por sí mismo lo absoluto, por más que hacia afuera se declare seguidor de Dios y acuda a las fuerzas divinas para realizar *su* propia voluntad egoísta y relativa⁴². Por eso

⁴² Constantin Constantius es agudo al respecto: “Estos individuos [los endemoniados]

mismo, por *haber decidido* autoengañarse y *haber elegido* lo relativo como absoluto, lo demoníaco es un fenómeno de la libertad y en él la libertad ya está puesta. Pero lo elegido encadena al sí mismo a sí mismo, a la propia representación de lo absoluto, surgida de su voluntad de poder, y a las condiciones, que pueden ser acaso terribles, a las que debe someterse y someter a otros para que se cumpla la realización de ese falso absoluto. Por eso en lo demoníaco la libertad está puesta libremente como no-libertad.

En función de las razones previas Haufniensis puede afirmar que “la no libertad es un fenómeno de la libertad, imposible de explicar a partir de las categorías de la naturaleza”⁴³. En el trasfondo de esta posición de la libertad como no-libertad está la angustia ante la posibilidad de la libertad, porque lo que no puede tolerar el endemoniado es que lo absoluto o el bien sea sólo una *posibilidad* de consumación de la libertad en la que sólo cabe tener fe y no un acto suyo. De allí que Haufniensis pueda afirmar que, en lo demoníaco, “la *posibilidad* de la libertad es aquí, una vez más, angustia”⁴⁴. Así concebido, “lo demoníaco es la no-libertad que quiere consumarse”, más exactamente, que pretende consumarse como si la sujeción a una representación falsamente absolutizada fuese lo que volviese al sí mismo *enteramente* libre. Esta consumación de la no-libertad como libertad representa, para ese sí mismo, la pérdida de su carácter de sí mismo, es decir, de su libertad, porque ahora está por completo sujeto o esclavizado a lo falsamente absolutizado y, de ese modo, ha perdido lo que lo define como sí mismo: la capacidad de determinarse a sí o, lo que es lo mismo, de ser libre respecto de todos los fines relativos que lo condicionan.

Una vez que el sí mismo toma por lo absoluto una representación finita de su voluntad de poder y, de ese modo, elige quedar sujeto a sí mismo, sólo se relaciona con el otro y lo otro en función de sí mismo. El otro queda reducido a objeto funcional a su propio deseo de realizar el falso absoluto y desaparece como auténtica alteridad. El endemoniado se convierte, así, en un ensimismado, que se ha quedado encerrado en sí mismo y ha pervertido la *relacionalidad*. En efecto, ya no se relaciona con lo otro que sí, no se determina a sí mismo a partir de la relación con lo otro, sino que determina lo otro a partir de su relación con sí mismo, más específicamente, con su

le dan de palabra la razón a Dios, pero cuidándose muy bien de mantener en su fuero interno el convencimiento absoluto de que son ellos los que en realidad tienen razón”. Søren Kierkegaard, *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2009, p. 180.

⁴³ CA, p. 242.

⁴⁴ CA, p. 231.

representación de lo falsamente absoluto. Y como no hay un auténtico otro, porque él lo ha suprimido, el sí mismo no tiene con quien hablar: ha de enmudecer; e incluso su locuacidad y verbosidad siguen siendo mudas, porque no hay nadie a quien se dirijan que no sea él mismo.

Si en algún momento se manifiesta y se dirige al otro, lo hace contra su voluntad, cuando la libertad de afuera le muestra que su libertad, puesta como no-libertad, a la que él se ha sojuzgado y a la cual pretende sojuzgar a los demás, no es lo absoluto en la que todas las libertades se comunican y hacia lo cual todas ellas se orientan y expanden. Cuando ello ocurre, el endemoniado no puede controlarse. Entonces, a pesar suyo, sale de su mudez y se rebela; y puede hacerlo incluso hasta el más violento furor que suele caracterizar a la manifestación involuntaria. Sin embargo, al rebelarse y enfurecerse, perdiendo el control de sí, delata su estar sujeto a sí mismo, a su no-libertad respecto del falso absoluto; y delata, también, su no-relacionalidad, es decir, su imposibilidad de comunicarse con el otro, al cual en su ira vilipendia y quisiera anonadar. Haufniensis es claro al respecto: “[El endemoniado] se rebela al entrar en comunicación con la libertad de afuera, y viene a delatar la no-libertad, de manera tal que es el individuo el que se delata a sí mismo contra su voluntad en la angustia”⁴⁵.

Lo demoníaco no puede ser, entonces, sino encierro en sí mismo o, mejor aún, en torno de sí mismo, porque es la libertad quien, poniéndose como no libertad, “se toma prisionera a sí misma”⁴⁶. Mientras que la libertad es siempre comunicativa, porque se realiza en relación al otro, al mundo y al Poder que la puso como libertad que padece el pathos de lo absoluto, la no-libertad es encierro en sí y renuncia a la comunicación. Por eso “o el silencio gobierna lo demoníaco o, si el endemoniado habla, estalla, se revela sin libertad”⁴⁷. Si el lenguaje es lo que me abre al otro, lo que permite que mi libertad se realice en relación con él y lo que me “salva” de ser un sí mismo abstracto sin contenido concreto (que surge siempre de la relación con lo otro), el silencio o el monólogo son el destino de quienes, en nombre del libre arbitrio estrictamente individual, se han aferrado a sí, se han vuelto prisioneros de sí y han sucumbido a lo demoníaco.

En conclusión, el presente análisis de lo demoníaco como angustia ante el bien y como no-libertad y ensimismamiento en el plano ético-religioso

⁴⁵ CA, p. 232.

⁴⁶ CA, p. 232.

⁴⁷ Jay D. Minninger, “*Allegories of Demonic*”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007 (1)*, ed. Por Niels Cappelørn, Hermann Deuser y Brian Söderquist, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007, p. 516.

han puesto de manifiesto en toda su intensidad la esencia del fenómeno, esto es, aquellas condiciones a partir de las cuales lo demoníaco puede darse tal cual se da y que no son sino las que ya se habían preanunciado en el plano estético. La primera es la inversión de la libertad, que es puesta ahora como no-libertad y esclavitud respecto de sí mismo, más específicamente, de la propia voluntad de poder y de la representación de lo falsamente absoluto gestado por ésta. Esta inversión es todavía más intensa que la que ocurría en el caso de Don Juan, porque éste se dejaba llevar por su energía erótica y casi inconscientemente consentía que ella se adueñase de su libertad. Ahora, por el contrario, el endemoniado quiere la no-libertad, se decide por ella de modo plenamente consciente y, como quiere imponer a otro a cualquier costo su no libertad, no sólo está destinado al encierro en sí, sino a querer reemplazar el bien absoluto por un mal. Debido a la consciencia del bien, cuando el endemoniado recae en el mal, no se trata de una simple equivocación o de su esclavitud al pecado, sino de una elección contraria al bien y, por tanto, de un desafío. El endemoniado ha pasado por la reflexión: quiere y se decide por el mal, por la no libertad, por la esclavitud respecto de un falso absoluto que desea imponer al otro, incluso sobre la base de la violencia, porque para él el mal es el bien y la no-libertad, la libertad. En virtud de esta inversión de la libertad el sujeto deviene “diabólico” y realiza lo demoníaco cuando logra imponer lo falsamente absoluto por encima de todo bien, de toda norma ética e, incluso, del mandato divino, exigiendo la sumisión a *su* absoluto de la libertad de los otros. Como afirma Evangelista Ávila, “lo ético demoníaco se blinda al identificarse con el bien establecido [concretamente establecido por él mismo] y al rechazar toda exterioridad que no se identifique con lo propio”⁴⁸.

El segundo rasgo esencial, concomitante con el primero, que posibilita lo demoníaco es la perversión de la relacionalidad. En efecto, si los otros y el mundo son aquello en relación con lo cual yo realizo concretamente mi libertad, ahora, en lo demoníaco, mi realización supone rechazar y, de ser posible, nulificar toda alteridad que se oponga a mí mismo, porque, para el endemoniado, lo absoluto es el mismo, una representación finita absolutizada por su voluntad de poder. Como vimos, el endemoniado no se determina a sí mismo en la relación con lo otro, sino que determina lo otro a partir de la relación con sí mismo. Nunca sale de sí. En ello radica la perversión de su relacionalidad. Si bien este fenómeno ya se encontraba presente en el plano estético, ahora se ha intensificado. Don Juan no se

⁴⁸ José Luis Evangelista Ávila, “Una aproximación a lo demoníaco y la violencia en el estadio ético kierkegaardiano”, *Estudios kierkegaardianos*, no. 4, 2018, p. 84.

relacionaba con su amada como otro, como un individuo con un nombre propio, pero al menos se dirigía al otro de modo genérico, como ejemplar femenino que tiene algo que él no tiene y desea. El endemoniado ético-religioso sólo se dirige al otro contra su voluntad y lo hace para vilipendiarlo o someterlo.

A estos dos rasgos esenciales yo agregaría un tercero, que no está explicitado por Kierkegaard, pero que opera de un modo subyacente: la reversión de la temporalidad. El individuo libre se temporaliza desde el presente en dirección al futuro y, en última instancia, a un futuro absoluto en el que tiene fe. Él recupera, por cierto, en el presente el pasado, pero lo hace de modo tal que este último vuelva a darle la posibilidad de avanzar hacia el futuro. En el endemoniado la temporalización se revierte. Él se ha forjado en el pasado una representación finita que hace pasar por lo absoluto o eterno y de la cual ha quedado preso. Desde ese pasado se *re-presenta* el presente y adviene a un “futuro” que queda reducido a la obligación reiterada de realizar el pasado al que está atado. Si en el primer caso el tiempo se temporalizaba desde el presente que recupera el pasado para advenir al futuro hacia el que me lanza la realización de mi libertad, ahora, en lo demoníaco, el tiempo se temporaliza desde un pasado eternizado que convierte el presente en re-presentación (en un volver a traer al presente) del pasado y el futuro en el repetido intento de realizar ese pasado. Como inversión de la libertad, perversión de la relacionalidad y reversión de la temporalidad adviene lo demoníaco al mundo y se consume en la pretensión blasfema de llegar a ser Dios.

III. *La consumación de lo demoníaco: el Doctor Fausto*

Si bien lo demoníaco se anuncia en el estadio estético y, como negación del bien, la libertad y la alteridad, determina la acción del individuo en el ético, como categoría sólo se consume y alcanza la plenitud de su sentido negativo en el orden religioso. Y ello porque el demoníaco se cree absoluto y pretende que su representación de lo absoluto está por encima de Dios mismo. Él se aferra, como dice Kierkegaard en su *Ultimátum*, “al insolente pensamiento de querer estar en lo cierto con respecto de Dios”⁴⁹. Por ello, movido por la soberbia de creerse capaz de realizar por sí mismo lo “absoluto”, llega a negar cualquier mandato divino o Absoluto trascendente,

⁴⁹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2007, p. 315.

hasta el punto extremo de negar a Dios o declararlo falso y reemplazarlo con la representación de un falso absoluto surgida de su voluntad de poder. De este modo, se pone a sí mismo como alguien que no ha recibido la libertad, sino que es el origen de su propia libertad, y que puede, por sí mismo, consumarla absolutamente. En otros términos, se pone a sí mismo como Dios, lo cual constituye la forma por excelencia del pecado satánico. Esta forma, la más escandalosa del pecado, en el contexto del cristianismo, asume la figura de la positiva y explícita negación de Cristo: “La última forma de este escándalo es la positiva. (...). Según esta forma se declara falso y engañoso al cristianismo y se niega a Cristo”⁵⁰. Esta negación, implica, por supuesto, la negación de todo lo genuinamente religioso: la negación del Bien absoluto, del Reino de Dios como fin de todas las acciones humanas, del pecado, de la necesidad de Dios, de estar siempre en error respecto suyo, etc. Ahora bien, una vez declarado falso, el lugar de Dios lo habrá de ocupar el propio sujeto endemoniado; y, como la idea del reino de Dios o bien absoluto lo angustia, terminará imputándole a Dios ser el demonio. Es la “potenciación suprema del pecado”⁵¹, a saber, hacer “de Cristo una invención del demonio”⁵². El proceso de inversión llega aquí a su cenit y el endemoniado a su consumación. En este sentido, cualquier análisis de lo demoníaco debe tomar en serio conceptualmente el relato bíblico según el cual el demonio llegó a ser tal por haber querido ser igual a Dios.

Fausto es el ejemplo por antonomasia del sentido de lo demoníaco y de su consumación. Jan Patočka ha observado que la leyenda sólo revela su significado más profundo si se abandona la idea superficial de que Fausto es un pobre tonto cuya ambición lo lleva a perder su alma. Lo que a él en verdad le importa no es la obtención de ventajas terrenales. “La ventaja que cree discernir es más bien la intensificación de su ser propio, una superioridad elegida y realizada por sí mismo”⁵³. En otras palabras, él, como el demoníaco kierkegaardiano, está convencido de que “puede *realizar* su propio ser aquí abajo, que ésta es una posibilidad que pertenece exclusivamente a la vida terrestre”⁵⁴. Por ello, no le importa lo que ocurra después con su alma ni que ésta se vuelva juguete de una potencia maléfica.

⁵⁰ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 168.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Jan Patočka, *L'Écrivain, son "objet"*, trad. (francesa) de Erika Abrams, París: P.O.L., 1990, p. 131.

⁵⁴ *Ibíd.*

Así vista, la elección de Fausto no es un error debido a la falta de conciencia. Sin embargo, él no calcula bien las consecuencias.

Fausto resulta demasiado débil para la elección que ha hecho. Entonces, en vez de elevar su ser a lo absoluto a lo cual aspira, termina convirtiéndose en un mago vulgar. En vez de llegar a ser una inteligencia superior que penetra el sentido último del misterio del ser, debe contentarse con alcanzar unos cuantos placeres banales. Patočka advierte que la leyenda del Doctor Fausto “no es una simple enseñanza moral, sino una advertencia profética del laberinto, de la tragedia y de la miseria de la libertad humana”⁵⁵, cuando ésta se engaña a sí misma y cree que, de algún modo, aquí abajo, puede realizarse por completo. El Fausto de Patočka es la consumación del endemoniado kierkegaardiano. Su figura se opone al cristianismo. Con su decisión de pactar con Mefistófeles, Fausto pretende elegir por sí mismo en el presente su futuro, en el que se realizaría de modo absoluto como inteligencia superior. Pero, para el cristianismo (como para cualquier convicción religiosa genuina que se decide por la fe en un absoluto trascendente), una decisión humana sólo es plenamente libre y puede realizar por sí misma absolutamente lo elegido “cuando la elección es negativa, pues la elección del bien requiere el concurso de la gracia divina”⁵⁶.

La elección de Fausto realiza la libertad humana en toda su extensión, porque ha terminado siendo negativa. Él se opuso a la *posibilidad* de la gracia para alcanzar el bien supremo y creyó que por sí mismo, por medio del pacto *elegido*, podría hacerlo. Pero Mefistófeles, en vez de concederle la inteligencia superior, sólo le deja apoderarse de un saber eficaz. Fausto disfruta de los beneficios que esa concesión le posibilita: triunfa sobre la miseria y obtiene el placer de los sentidos, el poder y la fama. Pero pierde lo que más le importa en realidad: “El alma verdaderamente inmortal, la profundidad que transforma la existencia humana en espíritu. (...). Fausto, engañado, deviene un personaje grotesco, hecho para el teatro de marionetas”⁵⁷. La leyenda es el ejemplo por antonomasia del destino trágico que le aguarda a la libertad cuando se encierra en su propio laberinto demoníaco y se convence de que *puede elegir y realizar* por sí misma lo absoluto. El destino de Fausto, aunque tragicómico, adquiere una profundidad y alcance innegables.

En este sentido, observa Patočka, que la suerte corrida por el mago es análoga al destino de la ciencia contemporánea. Como Fausto, ella confunde el resultado con la aspiración y, en lugar de consumarse como la razón

⁵⁵ Ibíd., p. 132.

⁵⁶ Ibíd.

⁵⁷ Ibíd., p. 134.

superior que llega a comprender el sentido último del ser, se convierte en una esclava de la técnica, que, a lo sumo, llega a proporcionar –a algunos– unos cuantos placeres, sofisticados, pero banales. Sería todo un desafío, que a este estudio no le compete desarrollar, responder a la pregunta de hasta cuál punto la categoría de lo demoníaco no rige también en tendencias políticas, actualmente en auge, las cuales, en nombre de la libertad, declaman “el insolente pensamiento de estar en lo cierto con respecto de Dios” y vociferan como lo absoluto el afán mercantil por alcanzar unos cuantos placeres banales.

Expuestas la esencia y la consumación de lo demoníaco, cabría preguntarse, para terminar, qué es lo que libra al hombre de la diabólica tentación. ¿Cuál el imprescindible exorcismo? Kierkegaard responde con una palabra: fe. Patočka habla del “sentimiento de responsabilidad universal”. Éste, tal vez, no sea sino una fe no confesional fácticamente vivida. ¿Pero, qué significa esta responsabilidad universal que se contrapone a y nos libra de lo demoníaco? Permítaseme concluir con las propias palabras de Patočka:

[Significa] querer ser juzgado sabiendo que se es cómplice de todo mal, querer cargar con y pagar la propia parte de la iniquidad universal, querer tomar parte en la justicia universal como la única situación en la cual el alma como tal puede existir, el alma en tanto que ente cuyo ser cobra vuelo y se eleva por encima de la degradación y la decadencia⁵⁸.

Bibliografía

Obras de Kierkegaard

Kierkegaard, Søren, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, trad. (alemana) de, B. y S. Diderichsen, München: DTV, 2005.

— *O lo uno o lo otro un fragmento de vida I*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2006.

— *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007.

— *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2007.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 149.

— *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

— *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2009.

— *Escritos volumen 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, trad. de Darío González y Oscar Parceró, Madrid: Trotta, 2016.

Otras obras consultadas

Banser, Ann-Kathrin / Bode, Philipp, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeit seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*, Würzburg: Königshausen and Neumann, 2018.

Evangelista Ávila, José Luis, “Una aproximación a lo demoníaco y la violencia en el estadio ético kierkegaardiano”, *Estudios kierkegaardianos*, no. 4, 2018, pp. 73-90.

Fahrenbach, Helmut, *Kierkegaards Existenzdialektische Ethik*, Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag, 2021.

Fenves, Peter, “Kierkegaard and the definition of demonic”, en *Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, ed. por Lars Friedrich, Eva Geulen, Kirk Wetters, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2014, pp. 193-200.

Grøn, Arne, *Angst bei Søren Kierkegaard*, trad. (alemana) de Ulrich Lincoln, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.

Minninger, Jay, “Allegories of Demonic”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007 (1)*, ed. por Niels Cappelørn, Hermann Deuser y Brian Söderquist, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007, pp. 514-529.

Negre, Monserrat, “Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*”, *Thémata: Revista de Filosofía*, no. 15, 1995, pp. 109-121.

Nordentoft, Kresten, *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg: Duquesne University Press, 1978.

Patočka, Jan, *L'Écrivain, son "objet"*, trad. (francesa) de Erika Abrams, París: P.O.L., 1990.

Theunissen, Michael, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/München: Alber, 1982.