

## La angustia, el instante, la ironía

### *Observaciones sobre lo electivo en la obra de Soren Kierkegaard*

MARTÍN ALOMO

“La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”, escribe Kierkegaard (1844: 50) en una definición preliminar de su estudio del concepto de la angustia. De aquí se sigue el carácter angustioso de la posibilidad, al verse redoblada, *i. e.* al verse como un puro poder. Se puede, entonces me angustio, independientemente de qué es lo que se pueda. La sola posición de la posibilidad como tal resulta angustiante, ya que pone al individuo en situación de tener que elegir (López, 2009). Este planteo, como puede notarse, nos lleva rápidamente a pensar en la responsabilidad del sujeto.

Umberto Eco, en *El péndulo de Foucault*, les hace sostener a Casaubon y a Belbo el siguiente diálogo:

“—¿Sabe que uno puede estar obsesionado toda la vida por el remordimiento, no por haber elegido el error, porque siempre cabe arrepentirse, sino por no haber podido probarse a sí mismo que se era incapaz de elegir el error...? Yo he sido un traidor potencial. ¿Con qué derecho podría escribir ahora una verdad y enseñarla a los demás?

—Perdone usted —dije—, pero potencialmente también hubiese podido ser Jack el Destripador y no lo ha sido. Lo suyo es pura neurosis.” (Eco, 1989: 100-101).

### *Salto, acto, angustia*

Decimos que aquella definición de Kierkegaard es preliminar, ya que a partir de ella comienza su compleja elaboración del concepto, y en el transcurso de la misma, éste irá encontrando diferentes definiciones.

En su texto, Kierkegaard elabora el concepto de la angustia a partir de un estudio minucioso del pecado. Propone allí una lectura dialéctica del surgimiento de la angustia, dialéctica que no se comprendería sin introducir la noción de salto cualitativo. Sin embargo, se trata de una dialéctica diferente de la hegeliana, ya que desde una posición crítica respecto de ésta, el filósofo danés propone una dialéctica que se pone en marcha a partir de la inmanencia.

¿Cómo entender este punto? Básicamente, debemos tener en cuenta que la existencia del pecado surge a partir de un primer salto cualitativo que arranque al individuo de la ignorancia. ¿Y qué es la ignorancia? “La ignorancia es la inocencia”, escribe Kierkegaard (1844: 50). Por lo tanto, el pecado queda establecido a partir del salto que introduzca una condición negatriz respecto del estado primero de inocencia. En esta propuesta, dicho salto representa la negación de la primera posición, y *eo ipso*, la resignificación –si bien Kierkegaard no utiliza esta palabra– de lo que fue la caída desde la inocencia por la vertiente de la trasgresión, concebida ahora como pecado.

De todos modos, esto no significa que la posición inocente implique la ausencia de pecado en el mundo. Para elucidar este punto, Kierkegaard establece una diferencia entre lo individual y lo generacional, disquisición que no desarrollaremos en este trabajo. Sí, en cambio, nos interesa señalar la lógica de la explicación del surgimiento de la angustia, a partir de un rodeo por el objeto: “el objeto de la angustia es una nada” (Kierkegaard, 1844: 50). Esto se entiende del siguiente modo: cuando Dios le prohíbe a Adán que coma el fruto del árbol del bien y del mal, éste no tenía posibilidad de entender cuál era el objeto de dicha prohibición, ya que en la inocencia no contaba con esas categorías. El bien y el mal “quedan puestos”, escribe Kierkegaard, como consecuencia del primer salto cualitativo, es decir luego de la caída. El individuo se reconoce como habiendo pecado, luego de que puede establecer las diferencias entre el bien y el mal: obró mal, pecó. Y si bien era inocente –ya que esta era su condición–, eso no lo exculpa, sino todo lo contrario: es culpable por su caída.

En este punto, en el que el individuo resulta responsable *a posteriori* como consecuencia del salto cualitativo, recordamos el planteo lacaniano por el cual el sujeto siempre es responsable de sus actos. Aun cuando en tanto sujeto es efecto del significante, y por eso mismo no pueda haber cometido el acto “pecaminoso” en calidad de agente, sin embargo es responsable.

Volviendo a Kierkegaard, vemos que en la inocencia misma, es decir, en la ignorancia, aun sin saber de qué se tratan las posibles consecuencias de sus actos, eso no le impide al individuo sentir angustia, tal vez como un presentimiento de una nada exterior –que se hace cada vez más interna: al individuo y a su inocencia–, que sobrevuela su condición de inocente con una amenazadora presencia negatriz. Aquí llegamos a un punto de sumo interés: la potencia negatriz de la angustia.

No es la prohibición de Dios en sí misma la que despierta el deseo de conocer el bien y el mal:

“No, 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 angustiosa posibilidad de *poder*.”  
(Kierkegaard, 1844: 50)

Finalmente, Adán no ha entendido nada, y ha registrado la prohibición como la emergencia de una nueva posibilidad angustiosa en sí misma. Pero, preguntemos, ¿a qué clase de Dios se le ha ocurrido semejante torpeza, la de decirle a Adán palabras que éste no estaba en condiciones de discernir? Kierkegaard da una respuesta sorprendente:

“La imperfección que hay en la narración –a saber, de qué modo se le ha podido ocurrir a nadie el decirle a Adán lo que éste era absolutamente incapaz de comprender– cae por tierra con sólo pensar que el que habla es el lenguaje y, en consecuencia, es Adán mismo el que está hablando.”  
(Kierkegaard, 1844: 56).

Kierkegaard desdeña la coartada de la serpiente maligna, ya que la considera un modo de poner afuera la causa del pecado. “Cada uno es tentado por sí mismo”, concluye (Kierkegaard, 1844: 57). Entonces sobreviene la caída, que queda establecida con el salto cualitativo: “las consecuencias fueron dos: que el pecado vino al mundo y que quedó establecida la sexualidad, sin que lo uno pueda separarse de lo otro.” (Kierkegaard, 1844: 58).

De aquí se sigue que con el salto cualitativo, por el cual el individuo se hace culpable de haber pecado, advienen: la salida de la primera posición de inocencia, la diferencia entre el bien y el mal, y la sexualidad imbricada al pecado mismo.

En lo que atañe específicamente a nuestro tema, lo electivo, encontramos un punto fuerte en el rechazo kierkegaardiano respecto de las determinaciones del pecado atribuidas a agentes externos (p. ej., la serpiente). Pero también, en otro rechazo: el de pretender que la condición de pecar o no pudiera depender de un libre albedrío abstracto. Una vez más, encontramos corroborada por las elaboraciones de un pensador notable la diferencia entre libre albedrío y elección, considerando a aquel como una mera capacidad intelectual (Aristóteles, Tomás de Aquino y Buridan coinciden en este punto).<sup>1</sup> Escribe Kierkegaard:

“[La posibilidad de la libertad] no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo [...]. La posibilidad de la libertad consiste en que *se puede* [...]. La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, mas por sí misma. No habría ninguna angustia si el pecado hubiera venido al mundo por necesidad –lo que es una contradicción–. Ni tampoco la habría si el pecado hubiera entrado al mundo mediante el acto de un *liberum arbitrium* abstracto –el cual no ha existido nunca en el mundo, ni al principio ni después, puesto que no es más que una absurdidad de la mente–. Es una insensatez el que se pueda explicar lógicamente el ingreso del pecado en el mundo.” (Kierkegaard, 1844: 58-59)

¿Qué consecuencias podemos extraer de esta cita? a) En principio, una vez más, Kierkegaard insiste con su noción de que la posibilidad de la libertad consiste en que se puede: no se trata de que se puede esto o aquello, sino de que se puede, sin más; b) la determinación de la introducción de la diferencia entre el bien y el mal, así como de la diferencia entre los sexos, no está determinada exclusivamente por el Dios-lenguaje que ordena, sino que hay una determinación interior al individuo; c) cuando se trata de elección, la angustia es parte constitutiva del problema; justamente, esto es así porque no se trata de una determinación de la necesidad, sino que la posibilidad enrarece el

panorama angustiando al individuo frente a la indeterminación, situación que lo conmina a la elección por su cuenta y riesgo; d) no hay elección determinada por un *liberum arbitrium*, noción que queda más bien del lado de una facultad intelectual abstracta; e) la introducción siempre traumática<sup>2</sup> de la diferencia entre los sexos no puede ser abarcada exclusivamente por la lógica: en términos de Kierkegaard, esto es introducido desde la interioridad de cada individuo.

Desde el psicoanálisis, leemos el punto “e” relativo a la excedencia de la sexualidad en relación a la lógica, excedencia señalada por Kierkegaard en la interioridad de cada individuo, como la imposibilidad de explicar por vías algorítmicas o estructurales exclusivamente, la elección de una posición sexuada por parte del sujeto: es necesaria una toma de posición por parte de éste.

### *La angustia y el instante*

Otro punto interesante en relación a nuestro problema, lo electivo, surge al considerar hacia dónde abre el campo la angustia. Es cierto que el señalamiento de la posibilidad, y más aún, de la posibilidad de posibilidad, es un punto abierto en el que la angustia sugiere, al principio, aunque luego impone, la presencia de otros destinos, de otra cosa. Y ese mismo punto de apertura, al ser considerado en relación al eje temporal, que Kierkegaard analiza en dos vertientes: lo finito y lo infinito, queda señalado como algo que no es ni lo uno ni lo otro.

¿Y qué es este punto temporal que no es ni lo finito ni lo eterno? Se trata de la categoría del *instante*. *Oieblikket* es la palabra danesa, *Augenblick* la alemana, pero significan exactamente lo mismo: ojeada. La angustia, en lo temporal, no es ni lo uno ni lo otro, ni lo finito ni lo eterno, porque es un punto que saca al individuo de su estado, y le permite avizorar otros destinos posibles, por eso mismo este punto no se encuentra en la línea diacrónica. Tampoco es un punto estrictamente infinito, pero sí es lo infinito que se manifiesta como hiato en lo finito.

---

<sup>1</sup> Le hemos dedicado un capítulo a cada uno de estos autores en Alomo, 2013a.

<sup>2</sup> No creemos forzar demasiado el planteo kierkegaardiano al hablar de trauma en relación a la introducción de la diferencia de los sexos. Sin embargo, cabe recordar que en este punto él habla de una caída concomitante al salto cualitativo, que vuelve culpable al sujeto *a posteriori*; ésos son sus términos.

“El instante, así entendido, no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo. Pudiéramos decir que es como el primer intento de la eternidad para frenar el tiempo.” (Kierkegaard, 1844: 105)

Y este punto, este instante de ver, es el que pone de manifiesto la angustia. El angustiado, de algún modo no está en el presente, tampoco en el pasado. Más bien está avizorando posibilidades futuras, tal vez enigmáticas; y a la vez, invadido por esa nada que agujerea la situación que lo apresa, descompletada ahora, y también debilitada por la presencia de otra cosa, que no se sabe bien qué será, pero que abre el campo de la inmanencia desde dentro, hacia otras posibilidades.

Este planteo en relación al instante nos permite modular la siguiente oración que escribe nuestro filósofo cristiano a propósito del paganismo: “por lo general suele decirse que el paganismo yace en el pecado, acaso fuera más exacto decir que yace en la angustia” (Kierkegaard, 1844: 116).

Si la angustia captura al individuo en el instante, y éste abre un campo de posibilidades futuras, nuevos destinos, se trata entonces de un punto privilegiado para analizar la articulación –o des-articulación– entre los estadios ético y religioso<sup>3</sup>. “¿Qué significa más próximamente la nada de la angustia dentro del paganismo? Respuesta: esa nada es el destino” (Kierkegaard, 1844: 116).

Aquí queda puesta de manifiesto la posibilidad que abre la angustia: si la angustia es eso que insidiosamente, desde dentro, llega finalmente a abrir la posibilidad de otra cosa, algo externo en relación a la situación en que se encuentra el individuo, entonces esa situación externa puede ser considerada de distintos modos. Kierkegaard se refiere al fatalismo de los paganos desarrollado en el lugar del destino, allí donde lo abierto angustia por presentificar otras posibilidades. En el caso del cristiano, como lo es Kierkegaard, por supuesto que la respuesta correcta desde el punto de vista espiritual será la de ser un buen cristiano, y transitar valerosamente el camino de la santidad. Pero para nosotros, para el interés de nuestro trabajo, resulta interesante observar cómo en el

---

<sup>3</sup> Kierkegaard reconocía tres estadios en la evolución del individuo hacia la perfección cristiana: el estético, el ético y el religioso.

instante de la angustia, allí donde se abren nuevas posibilidades, surgen distintas respuestas: la Providencia coercitiva, el fatalismo, los oráculos, los augures.

Estas respuestas tranquilizadoras, para Kierkegaard no son otra cosa que desconocer la posibilidad recayendo en la necesidad, movimiento que quita responsabilidad al individuo, ya que frente a la posibilidad angustiosa de elegir (López, 2009), busca respuestas exteriores que le digan que el camino ya está predestinado.

Ahora bien, ante el avizoramiento de otras posibilidades que importa el instante angustioso, ¿cómo podemos pensar el salto cualitativo en relación a lo electivo, por oposición al auto-engaño implicado en el hecho de erigir otras determinaciones externas, tranquilizadoras? Kierkegaard responde esta pregunta, en lo que atañe a la elección de una espiritualidad cristiana. Respuesta que nos interesa no por el contenido religioso, sino porque zanja claramente las diferencias entre libre albedrío y acto electivo, con la introducción de una preferencia en juego, *proairesis*: “(...) el don consiste aquí en que se quiera, y a quien no quiera se le ha de guardar al menos la consideración de no tenerle lástima.” (Kierkegaard, 1844: 135). Interesante también para el analista la dimensión ética contenida en esta sentencia, que evoca en nosotros la ética freudiana:

“La persona del analista se presta a que el enfermo la ponga en el lugar de su ideal del yo, lo que trae consigo la tentación de desempeñar frente al enfermo el papel de profeta, salvador de almas, redentor. Puesto que las reglas del análisis desechan de manera terminante semejante uso de la personalidad médica, es honesto admitir que aquí tropezamos con una nueva barrera para el efecto del análisis –aquí Freud se refiere a la reacción terapéutica negativa–, que no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la *libertad* de decidir en un sentido o en otro.” (Freud, 1923: 51).

### *La ironía considerada como negatividad*

Kierkegaard se doctoró en la Universidad de Copenhague en 1840 con la tesis *Sobre el concepto de la ironía*. En ella, cuatro años antes que en el libro sobre la angustia que hemos comentado, critica rigurosamente a Hegel. Sin embargo, a pesar de

disentir respecto del modo en que progresa en su elaboración de la ironía, conserva la caracterización que de ella da el suabo: “*la ironía es negatividad absoluta e infinita*” (Kierkegaard, 1840: 281).

Y ésa será la clave para toda la elaboración kierkegaardiana del concepto de ironía: considerarla como negatividad. En este punto, articulada al eje temporal y en relación a los desarrollos sobre la angustia que hemos comentado, el punto relativo al instante se toca sensiblemente con las elaboraciones sobre la ironía. Ésta, considerada como instancia negativa, saca al sujeto del tiempo. Y en este punto, no utilizamos el término “sujeto” arbitrariamente, sino que el propio Kierkegaard teoriza a la ironía como una posición de la subjetividad. En realidad, este será el punto de llegada de su trabajo.

En primer lugar, caracteriza la ironía en sus diferentes aspectos, aunque todos ellos coinciden en un rasgo: la diferencia entre la esencia y el fenómeno. ¿Cómo entenderlo? Kierkegaard explica que si el ironista dice A es porque en realidad piensa B, mas su intención no es hacerle creer a su interlocutor que piensa A (Kierkegaard, 1840: 275-276) –a diferencia del mentiroso, que también dice A cuando piensa B, pero abriga la intención de hacerle creer al otro que en realidad piensa B–.

El punto relativo a la intención no es un detalle menor, ya que allí Kierkegaard encuentra una característica fundamental de la ironía, que reconoce en Sócrates y respecto de la cual se diferencia de Hegel: el ironista no tiene la intención de convencer al otro, el ironista no pregunta para obtener una respuesta, más bien lo hace –y justamente Sócrates es el ejemplo principal, “el gran ironista”– “para poner algo al descubierto”. Hegel concluye que Sócrates, en su mayéutica, interrogaba para obtener una respuesta; justamente éste es el punto en que Kierkegaard se distancia de aquél. Y si el ironista pregunta para poner algo al descubierto, sin una intención referida a un objeto, ello revela dos cosas: por un lado, la infinita y absoluta negatividad de la ironía; por otro, que la ironía, en todo caso, es “auto-intencional”, busca sólo ese poner al descubierto (Kierkegaard, 1840: 282-283).

Kierkegaard comenta que Sócrates era muy serio al preguntar como no sabiendo, su ignorancia era seria, y además, no era fingida. Él realmente no sabía, sin embargo, no era ignorante respecto de su ignorancia, ya que sabía que no sabía. Pero este saber, no era un saber respecto de algo en particular, de alguna materia específica, sino un saber



respecto de un no saber absoluto. Un no saber que revelaba la posición del gran ironista. Esta potencia negatriz absoluta e infinita le da a la ironía la capacidad de desatar:

“La ironía designa el goce subjetivo, puesto que a través de la ironía el sujeto se libera de las ataduras en las que lo retiene la continuidad de las circunstancias de la vida; por eso puede decirse también que el ironista se desata.” (Kierkegaard, 1840: 282-283)

En este mostrarse distinto de lo que es, el ironista –como decíamos– no busca engañar al otro, sino sentirse libre de las ataduras de la realidad. Por medio de la práctica de la ironía, se opone a toda existencia. En este punto, podría parecer que guarda cierta relación con la duda, con la duda metódica, por ejemplo. Sin embargo, Kierkegaard diferencia ambas nociones: la duda es una determinación conceptual, mientras que “la ironía es un ser-para-sí de la subjetividad, y por otra parte, esencialmente práctica” (Kierkegaard, 1840: 283-284).

Pero ¿por qué la caracterización de la ironía como instancia negativa? No sólo negativa, sino absoluta e infinitamente negativa. En cuanto a la puesta en relación que establecíamos con el instante, la ironía evoca el infinito, y lo hace desde una exterioridad libre en relación a la realidad del ironista, realidad que por medio de esta práctica resulta negada. Absoluta por su poder de des–atar, de ab–solverse, de absolutizarse en sí misma.

Este mismo desatarse del ironista, lo libera de las determinaciones de la realidad, produciendo al menos dos consecuencias: por un lado, cierta embriaguez propia del estado de libre, y por otro, y en consonancia con la absolutización sobre sí misma de la ironía, cierto ensimismamiento.

### *La ironía considerada como libertad negativa*

Como decíamos, la clave para entender la ironía tal como la concibe Kierkegaard es la negatividad. Como tal, como negatividad, “la ironía es una determinación de la subjetividad” (Kierkegaard, 1840: 287). En esta determinación de la subjetividad, el sujeto es “negativamente libre”, pues al permanecer “desatado” –ironía mediante– de las

determinaciones de la realidad, no hay nada que lo condicione, “no hay nada que lo retenga”, escribe Kierkegaard.

En este punto, convendremos en considerar la *libertad negativa* al modo en que Isaiah Berlin (1969) lo plantea para las relaciones entre individuo y estado: la ausencia de coerción externa sobre el individuo, de modo tal que éste es libre de ejercer su libertad, es libre de elegir, en tanto no haya nada que se lo impida.<sup>4</sup>

Jacques Lacan, por su parte, también se refiere a la libertad negativa en “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, a propósito de la locura:

“En la locura, cualquiera que sea su naturaleza, nos es forzoso reconocer, por una parte, la *libertad negativa* de una palabra que ha renunciado a hacerse reconocer, o sea lo que llamamos obstáculo a la transferencia, y, por otra parte, la formación singular de un delirio que –fabulatorio, fantástico o cosmológico: interpretativo, reivindicador o idealista– objetiva al sujeto en un lenguaje sin dialéctica.” (Lacan, 1953: 269)

Respecto de este párrafo, nos interesa situar *grosso modo* algunos puntos: a) la conceptualización de la libertad como *libertad negativa* interesó a Lacan en sus elaboraciones teóricas; b) particularmente en relación a la locura, y a la dificultad que ella presenta para establecer un vínculo transferencial; c) podemos caracterizar su utilización del término “libertad negativa” aplicado a “una palabra”, como referido a una palabra que es libre en tanto no hay otra palabra o instancia exterior a ella que la someta, condicionándola; d) pero además, dentro de esta libertad negativa de esa “una palabra”, encontramos algo que podríamos llamar una determinación interna a ella, determinación que podemos pensar como una toma de posición subjetiva puesta de manifiesto en esa palabra loca, suelta, absoluta, que no busca hacerse reconocer; e) “por otra parte”, escribe Lacan, en la locura correspondiente a esta libertad negativa encontramos “la formación de un delirio singular”; f) por último, ese delirio confina al sujeto a una condición de fijeza: “lo objetiva en un lenguaje sin dialéctica” (Lacan, 1953: 269).

---

<sup>4</sup> Cf. asimismo Sartre, 1943, donde se plantea la libertad negativa como “una síntesis subjetiva” integrada en la “libertad absoluta o libertad propiamente dicha”.

Volviendo a Kierkegaard, nos interesa ahora resaltar una diferencia que consideramos de importancia, en relación a un punto problemático, que es señalado por el danés como obstáculo irresuelto por Hegel, y en definitiva como un error conceptual de éste. Se trata de la diferencia entre la ironía del sujeto y la ironía del mundo. Los ejemplos kierkegaardianos son dos: Juan el Bautista y Sócrates. El primero, sosteniendo los preceptos judaicos –posición irónica típicamente socrática: la de sostener los argumentos del otro hasta las últimas consecuencias– exige de ellos la justicia que prometían, sin llegar a obtenerla. De este modo, “dejó que el judaísmo subsistiera y desarrollara al mismo tiempo en sí el germen de su caída” (Kierkegaard, 1840: 288). Sin embargo, antes que la ironía de Juan, esta posición deja al descubierto más bien la ironía del mundo que negativiza sus propios preceptos, deviniendo el Bautista “un mero instrumento en manos de aquella”. Del mismo modo, la condena a muerte de Sócrates, a diferencia de la interpretación hegeliana, que la considera como una expresión de ironía subjetiva, es interpretada por Kierkegaard como una manifestación de la ironía del mundo helénico, interpretación sostenida por idénticos argumentos que los esgrimidos para el caso de Juan, solamente que ahora se trata de la aniquilación del mundo helénico por los mismos preceptos contenidos en el mundo helénico.

Observamos que el interés de Kierkegaard en esta distinción conceptual no es menor, ya que ella está imbricada en la progresión misma hacia el punto de llegada al que le interesa arribar. Tal punto de llegada es el establecimiento de la ironía como posición subjetiva, de allí la importancia de separar lo que de la ironía corresponde no al sujeto, sino más bien al contexto exterior, es decir al mundo. Escribe Kierkegaard:

“Para que la formación irónica se desarrolle plenamente, se necesita que *el sujeto* tome también *conciencia de su ironía*, que se sienta negativamente libre al condenar la realidad dada y que goce de esa libertad negativa.”  
(Kierkegaard, 1840: 289)

Por lo tanto, podemos observar que la caracterización kierkegaardiana de la ironía como posición subjetiva se apoya en la noción de libertad negativa. Esa subjetividad negativa, entonces, debemos entenderla como una experiencia subjetiva de libertad, pero definida negativamente, *i. e.* en tanto y en cuanto las ataduras de la realidad no sometían al sujeto. Es posible entender aquí la distinción conceptual por comparación

con un tipo positivo de libertad. Si se tratara de libertad positiva, diríamos que el ironista es libre porque puede serlo, porque en su misma condición de ironista reúne las condiciones y los derechos para ser libre. Pero al tratarse de libertad negativa, más bien decimos que el ironista es libre si y sólo si la realidad no le impide serlo. Además, como podemos ver, Kierkegaard añade la exigencia de conciencia y de goce al ironista propiamente dicho, que conscientemente “goce de su libertad negativa”, de su desligazón respecto de la realidad.

Anteriormente, al revisar *El concepto de la angustia*, tuvimos oportunidad de reflexionar acerca del surgimiento del pecado en el mundo. Ahora, con la ironía, Kierkegaard nos invita a pensar en el surgimiento de la subjetividad en el mundo: “*la ironía es la primera y la más abstracta determinación de la subjetividad*. Esto es tanto como señalar el punto de inflexión histórica en el que la subjetividad apareció por primera vez, lo cual nos lleva a Sócrates” (Kierkegaard, 1840: 289).

Justamente Sócrates, en el ejercicio irónico de su libertad negativa, en los términos kierkegaardianos, hacía uso de una ironía puramente negativa. Su ignorancia practicada seriamente –y no fingida, como pretende Hegel– es manifestación de la pura negatividad de su ironía. Por otra parte, la distinción es importante, ya que si consideramos la ignorancia socrática como fingida, ello aleja dicho comportamiento de la ironía y la acerca a la simulación. Esta última, de acuerdo a la distinción que planteáramos al comienzo de nuestro apartado sobre la ironía, estaría más cercana a la mentira, ya que apuntaría a convencer al otro que se es lo que no se es. Al contrario, “Sócrates en su ignorancia es muy serio”, y esa seriedad misma, por la cual realmente no sabe, constituye este no saber en una pura potencia negativa, que le permite pararse a un costado del camino de los saberes establecidos, interrogándolos. Además, como también señaláramos, interrogándolos no para obtener un saber –es la lectura de Kierkegaard– sino para poner al descubierto. ¿Para poner al descubierto qué? La negatividad misma que des-consiste y des-completa todos los saberes establecidos.

Jacopo Belbo, personaje de *El péndulo de Foucault*, agudo ironista, tenía el hábito de inocular la negatividad propia de la ironía en los diálogos con sus cultos interlocutores no en cualquier momento, sino cuando estos se mostraban envanecidos o infatuados en el propio discurso. Al respecto, Casaubon, narrador en primera persona de la novela, comenta:

“Esas observaciones tuyas eran capaces de hacerte notar la vanidad de todo, y a mí me fascinaban. Sin embargo, no las interpretaba correctamente, porque las tomaba como modelo de supremo desprecio por la trivialidad de las verdades ajenas.” (Eco, 1989, 52)

Este es otro punto que no sólo Kierkegaard, sino también Aristóteles, Tomás de Aquino, Fr. Schlegel, Sogel, Fichte (Ferrater Mora, 1965) y otros autores han señalado respecto del ironista: en su práctica, se eleva por sobre la realidad con cierto desdén, observándola como desde las alturas. Esto mismo puede ser registrado por el interlocutor del ironista como una posición soberbia o antipática, como parece atestiguar el comentario de Casaubon.

Por otra parte, también reviste su interés resaltar la comunidad entre aquella ignorancia lúcida de Sócrates, y la “docta ignorancia” conveniente al analista. Citamos a Kierkegaard una vez más:

“Se ha señalado que Sócrates no era ignorante al declararse ignorante, puesto que sabía de su ignorancia, y que, de todos modos, su saber no era un saber acerca de algo, es decir, que no tenía ningún contenido positivo, y que en este sentido su ignorancia era irónica.” (Kierkegaard, 1840: 293)

Sin embargo, aclara Kierkegaard que “el ironista debe siempre afirmar algo, si bien lo que afirma de este modo es nada”. Y agrega: “la ironía a *nada* le da *seriedad* en la medida en que *no* le da *seriedad a algo*” (Kierkegaard, 1840: 294).

### *La ironía y la elección*

De este modo y por estas vías, como pura negatividad, con su poder de desatar las relaciones entre la idea y la realidad,<sup>5</sup> *la ironía escoge*. Ésta es la sentencia kierkegaardiana al analizar las relaciones de la ironía con la historia:

---

<sup>5</sup> Kierkegaard es más específico al respecto: “Vemos, pues, que *la ironía sigue siendo totalmente negativa*, pues instaura en el plano teórico una disrelación entre idea y realidad y entre realidad e idea, y,

“Anteo no podía ser vencido mientras tuviese los pies sobre el suelo. Como se sabe, Hércules levantó a Anteo del suelo y de esta manera lo venció. Esto mismo hacía la ironía con la realidad histórica. En un santiamén la historia se convertía en mito-poesía-leyenda-cuento de hadas. De este modo la ironía volvía a ser libre. *Volvía a escoger*, a hacer y deshacer a su antojo.” (Kierkegaard, 1840: 300).

Aunque respecto de la ironía y la elección, probablemente encontremos los mejores ejemplos en *Diario de un seductor*. Allí, el seductor en cuestión, nos explica claramente que no hay nada mejor que un ápice de ironía para refrenar las ambiciones amorosas de la joven, una vez lograda la conquista: “un rápido relámpago de ironía en mis ojos fue suficiente para hacérselo imposible” (Kierkegaard, 1843: 136) comenta el seductor, explicando cómo disipó las expresiones cariñosas de la jovencita, que abrigaban ilusiones de un compromiso duradero. “Siempre debe estar en guardia una mirada irónica” (Kierkegaard, 1843: 62), enseña el seductor, como para mantener las cosas a cierta distancia.

¿Y cómo se llama la jovencita del relato? Se llama Cordelia.

“¡Cordelia! Nombre verdaderamente maravilloso. Así se llamaba también la tercera hija del rey Lear, esa virgen lindísima cuyo corazón no estaba sólo en los labios porque los labios permanecían mudos por más ardientemente que el corazón palpitase. Así debe ser también mi Cordelia; estoy segurísimo de que se parece a ella, a pesar de que su corazón habita en sus labios, y más que en las palabras, en los besos.” (Kierkegaard, 1843: 54-55)

Y como sabemos, Lear no eligió el amor de su dulce Cordelia, sino que prefirió “a las otras dos arpías”, comenta Lacan en el seminario de la ética. Freud, por otro lado, en su artículo “El motivo de la elección del cofre”, también se refiere al viejo rey de Bretaña. Lear traiciona el devenir de la existencia humana. De las tres mujeres a elegir, caracterizadas por Freud como la madre, la mujer amada y la muerte, Cordelia, con su

---

en el plano práctico, entre posibilidad y realidad y entre realidad y posibilidad” (Kierkegaard, 1840: p. 307).

palidez silente, representa a la última, bajo el ropaje de una devota hija. Y el padre, “ese cretino”, dirá Lacan, lo único que busca es ser amado. El caso es que en el planteo ético establecido por Freud, en el que lo deseable sería que todo hombre sepa renunciar a los bienes de la vida –Lacan suscribe este ítem– en pos de poder elegir su propia muerte cuando llegue el momento, sobre todo tratándose de un anciano, Lear traiciona dicha ética y comete el peor de los pecados, que paga arrastrando dramáticamente el cadáver de su hija menor. “El hombre viejo en vano se afana por el amor de la mujer, como lo recibiera primero de la madre; sólo la tercera de las mujeres del destino, la callada diosa de la muerte, lo acogerá en sus brazos”, concluye Freud (1913: 317), tajante.

Mientras tanto, el seductor inmerso en sus tácticas de conquista, cuidadoso en extremo, se entusiasma al comprobar que las tertulias de la casa Wahl favorecen sus intereses: allí podrá urdir laboriosamente las redes en las que caerá su Cordelia. En este detalle, el de planificar estratégicamente sus tácticas de seducción, el seductor pertenece a otra categoría distinta que el Don Juan, que más bien vive el momento estético plenamente, sin ironías.<sup>6</sup> ¿La casa Wahl? Sí, efectivamente, la casa de la familia de Cordelia Wahl, tal era su apellido. *Wahl*, en alemán “elección”. Se trata entonces de Cordelia Elección, o de la elección de Cordelia.

¿Y qué es lo que finalmente elige el seductor puesto frente a la elección? Ironía mediante pone distancia, y una vez obtenida la satisfacción deseada, busca alejar a su enamorada, de modo tal de no caer en la ética del noviazgo, ni mucho menos en la del matrimonio. El seductor kierkegaardiano, decididamente elige la ética del soltero. Y si señalamos este punto no es para abrir una discusión respecto de la ética del soltero en oposición con otras, sino para señalar que para mantenerse libre en su elección, negativamente libre diríamos, utiliza la ironía como herramienta.

### *La ironía considerada como ensimismamiento*

Elegimos dedicarle un párrafo a *la ironía considerada como ensimismamiento*, apoyados en dos convicciones: por un lado, creemos que esta consideración, a partir de

---

<sup>6</sup> Al respecto, Kierkegaard, en su análisis de Don Giovanni, de Mozart (1845: 114), escribe: “esta conciencia [la del seductor] le falta a Don Juan. Por eso no seduce. El desea y este deseo se muestra seductor, y en esa medida seduce...”.

las elaboraciones kierkegaardianas, modulan y matizan la conceptualización de la ironía como negatividad, poniendo el acento en la condición de inmanente de la misma. Este detalle nos permitirá dejar más resaltada aún la determinación interior de la ironía, y de allí, la posición subjetiva irónica. Por otro lado, creemos que dejar suficientemente elucidado este punto nos será de utilidad para retomar luego el concepto de la ironía en relación a la clínica de las psicosis, más específicamente en relación al sujeto esquizofrénico.<sup>7</sup>

Como decíamos, el ironista se siente libre, ya que la ironía le permite soltarse de los lazos de la realidad, pudiendo habitar más allá de los márgenes de la misma. Esta posición, señala Kierkegaard, tiene incidencias en el talante y en el estado de ánimo. El hecho de mantenerse en la discontinuidad, en el sentido de que la ironía produce una disrupción en las secuencias de saberes que determinan la realidad, puede volver al ironista presa fácil del aburrimiento. Al respecto, Kierkegaard escribe:

“El *aburrimiento* es la *única continuidad* que el ironista posee. El *aburrimiento*, esa eternidad sin contenido, esa beatitud sin goce, esa superficial profundidad, esa hambrienta saciedad. Pero el aburrimiento no es sino la unidad negativa asumida en una conciencia personal, con lo cual los contrastes desaparecen.” (Kierkegaard, 1840: 306)

Entendemos esta frase escrita en clave de oxímoron, como postulando la continuidad en la discontinuidad. Lo propio del ironista es romper las olas de la continuidad, habitar la discontinuidad, y éste habitar la discontinuidad, paradójicamente, deviene la única continuidad que posee. Por lo demás, se trata de una continuidad de la discontinuidad encarnada en la subjetividad propia del ironista, que en su libertad negativa se auto-determina; como aquella “una palabra” mencionada por Lacan en “Función y campo...”, el ironista define su posición en no buscar hacerse reconocer. Esta “auto-intencionalidad” irónica termina aislando al ironista, y en su posición negativa, lo vincula de cerca con la nada y con la vacuidad. Justamente estas –según Kierkegaard– son las características del ensimismamiento. De aquí que podemos entender el aburrimiento del ironista como la manifestación de su posición ensimismada,

---

<sup>7</sup> Realizamos tal tarea en dos libros editados por Letra Viva: *Clínica de la elección en psicoanálisis. Libro*



que no busca hacerse reconocer, y que no pregunta para obtener una respuesta en particular, sino sólo para poner al descubierto los hilos que determinan los discursos establecidos.

“La vacuidad y el aburrimiento significan a su vez ensimismamiento”, escribe Kierkegaard (1844: 157). Y en relación a su conceptualización de “lo demoníaco”, que no desarrollaremos aquí no porque no sea pertinente –recordemos que Sócrates hablaba con su *daimón*–, sino para atenernos sólo a las dos convicciones que nos hemos impuesto como ordenadoras de este apartado, Kierkegaard remarca la conveniencia de utilizar la noción de ensimismamiento en lugar del término “negatividad”. “Lo negativo se ha ido convirtiendo poco a poco en una figura de *vaudeville*”, comenta, provocador y crítico para con los hegelianos de su época. “En cambio, el ensimismamiento nos define justamente la situación” (Kierkegaard, 1844: 157-158). Y continúa:

“Así se ha explicado la ironía como lo negativo. El primer inventor de esta explicación ha sido Hegel. Lo curioso es que Hegel no entendía gran cosa en asunto de ironías. Nadie se preocupaba ya de que fuera Sócrates el primero que introdujo la ironía en el mundo y le puso nombre a la criatura. La ironía de Sócrates era precisamente el ensimismamiento, un ensimismamiento que comenzaba por abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para dilatarse en lo divino..., un ensimismamiento que empezaba por cerrar todas sus puertas –y se burlaba de los que quedaban a la parte de fuera– para hablar con Dios en secreto.” (Kierkegaard, 1844: 158)

### *Comentarios finales*

Recapitulando, hemos dicho que la ironía se caracteriza por su negatividad, por su relación con el instante, y también puede ser considerada como libertad negativa. Hemos señalado también la aptitud electiva de la ironía, ya que –en términos kierkegaardianos– la ironía escoge. A estas consideraciones sobre el concepto de la

ironía, agregamos ahora una nueva: la posición subjetiva que determina se caracteriza por el ensimismamiento.

Cada uno de estos puntos de llegada de nuestro trabajo, nos permiten anunciar sus continuaciones, en lo que respecta a la clínica psicoanalítica de las psicosis (más específicamente, de la esquizofrenia). El último punto, el ensimismamiento, expresa mejor que el primero –la negatividad– el surgimiento de la noción de lo Otro en el seno de lo uno. En términos psicoanalíticos, caracterizamos este detalle como el surgimiento de lo uno diferenciado, un rasgo, a partir del Otro del lenguaje. Y justamente ese punto, en lo que atañe a la constitución del sujeto, es lo que objeta la condición del esquizofrénico. En lo que respecta a las relaciones de la ironía con el instante, con la libertad negativa, con el ensimismamiento y con la elección, se trata de puntos específicos que marcan el inicio de investigaciones en marcha sobre la clínica psicoanalítica de la esquizofrenia, definida por la posición irónica del esquizofrénico –distinta de la posición irónica del ironista, aunque análoga– en su (des)articulación con los discursos establecidos.<sup>8</sup>

## Bibliografía

- Alomo, M. (2012) *La elección irónica. Estudios clínicos sobre la esquizofrenia*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Alomo, M. (2013a) *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Alomo, M. (2013b) *Clínica de la elección en psicoanálisis. Libro II: Por el lado de Lacan*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Berlin, I. (1969) “Two concepts of liberty”, en *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press.
- Eco, U. (1989) *El péndulo de Foucault*, Buenos Aires: Bompiani-De la Flor, 1990.

---

<sup>8</sup> Se pueden leer algunos desarrollos al respecto en Alomo 2013a y 2013b. Estos dos libros forman parte de cuatro volúmenes dedicados al tema, que debemos al generoso trabajo de edición llevado a cabo por Luciano Lutereau.

- Ferrater Mora, J. (1964) *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965.
- Freud, S. (1913) “El motivo de la elección del cofre”, en *Obras completas*, t. XII, Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1923) “El yo y el ello”, en *Obras completas*, t. XIX, Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Kierkegaard, S. (1840) “Sobre el concepto de la ironía”, en *Escritos de Sören Kierkegaard*, Madrid: Trotta, 2000.
- Kierkegaard, S. (1843) *Diario de un seductor*, Buenos Aires: Andrómeda, 2004.
- Kierkegaard, S. (1844) *El concepto de la angustia*, Buenos Aires: Libertador, 2006.
- Kierkegaard, S. (1845) *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*, Buenos Aires: Aguilar, 1967.
- Lacan, J. (1953) “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.
- López, G. (2009) “La posibilidad angustiosa de elegir”, en *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, Vol. 9, Buenos Aires, Facultad de Psicología (UBA): Secretaría e Instituto de Investigaciones, 2009.
- Sartre, J-P. (1943) *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1993