

Ángel Viñas Vera

Universidad Loyola Andalucía, España

avinas@uloyola.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>

Recibido: 25/9/2025 - Aceptado: 21/1/2026

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Viñas Vera, Ángel. "La extensión de la locura". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e196. <https://doi.org/10.25185/19.6>

La extensión de la locura

Resumen: Con ocasión del 180 aniversario de la publicación del *Post Scriptum* de Kierkegaard, presento esta investigación para rendir homenaje al citado libro firmado por el pseudónimo Johannes Climacus, un autor no cristiano. Su objeto principal es analizar la locura en su obra. Al hacerlo muestro que esta tiene una dimensión individual y social. La investigación expone los tipos de locura que aparecen en el libro, los ingredientes esenciales así como las consecuencias que se siguen de esa comprensión. Según Johannes Climacus la locura (*Galskab* y *Afsindighed*) está vinculada esencialmente a la interioridad, categoría esencial para la comprensión del ser humano y del cristianismo. Por eso, la locura es o delirio de la interioridad, por un lado, o una ausencia de esta, por otro. Una vez descritos sus rasgos, exploro las consecuencias que se derivan para comprender al ser humano, el cristianismo, la salvación, la historia, el sufrimiento.

Palabras clave: locura; interioridad; demencia; cristianismo; sufrimiento.

The extent of the madness

Abstract: On the occasion of the 180th anniversary of the publication of Kierkegaard's Post Scriptum, we present this research to pay tribute to the aforementioned book signed by the pseudonym Johannes Climacus, a non-Christian author. Its main purpose is to analyse madness in his work. In doing so, we will show that it has both an individual and a social dimension. The research will outline the types of madness that appear in the book, the essential ingredients, and the consequences that follow from this understanding. According to Johannes Climacus, madness (Galskab and Afsindighed) is essentially linked to interiority, an essential category for understanding human beings and Christianity. Therefore, madness is either a delirium of interiority, on the one hand, or an absence of it, on the other. Once its features have been described, we will explore the consequences that derive from it for understanding human beings, Christianity, salvation, history and suffering.

Keywords: madness; interiority; insanity; Christianity; suffering.

A extensão da loucura

Resumo: Por ocasião do 180.º aniversário da publicação do Post Scriptum de Kierkegaard, apresentamos esta investigação para homenagear o referido livro assinado pelo pseudônimo Johannes Climacus, um autor não cristão. O seu principal objetivo é analisar a loucura na sua obra. Ao fazê-lo, mostraremos que esta tem uma dimensão individual e social. A investigação irá expor os tipos de loucura que aparecem no livro, os ingredientes essenciais, bem como as consequências que decorrem dessa compreensão. Segundo Johannes Climacus, a loucura (Galskab e Afsindighed) está essencialmente ligada à interioridade, categoria essencial para a compreensão do ser humano e do cristianismo. Por isso, a loucura é ou o delírio da interioridade, por um lado, ou uma ausência dela, por outro. Uma vez descritas as suas características, exploraremos as consequências que se derivam para compreender o ser humano, o cristianismo, a salvação, a história, o sofrimento.

Palavras-chave: loucura; interioridade; demência; cristianismo; sofrimento.

Introducción

Johannes Climacus dice en el *Post Scriptum*: «Mi idea principal era que en nuestro tiempo la amplitud de los conocimientos ha hecho que se olvide qué es *existir* y qué significa la *interioridad*, de manera que el malentendido entre la especulación y el cristianismo debe explicarse a partir de ahí».¹ El objeto de esta investigación es mostrar la idea kierkegaardiana sobre la locura en el *Post Scriptum*.² Evidentemente, el pseudónimo no es un psiquiatra ni psicólogo, sino un filósofo. Su aproximación a la locura es filosófica y, por ello, aborda la situación espiritual de la locura desde las estructuras antropológicas que la posibilitan. El análisis del pensador danés nos lleva a relacionar la dimensión individual de la locura con la de un mundo que ha olvidado qué es existir y qué significa la interioridad. Kierkegaard, en esta obra, a través de su pseudónimo trata en varios momentos la locura a partir, sobre todo, de dos palabras danesas: *Galskab* y *Afsindighed*. Esto lleva, como se recoge en la traducción española, a analizar las palabras cercanas como demencia, loco, locura más común, demente, ridiculez.

Aunque escapa con mucho el objeto de esta investigación, quiero remitir brevemente el debate sobre la locura en el siglo XIX³. Este siglo es un momento clave en el cambio de paradigma en la comprensión de la locura, según los

1 Søren Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 249 (a partir de ahora *PS* seguido de la página). Los textos de Søren Aabye Kierkegaard citados en este trabajo han sido tomados de la edición crítica *Søren Kierkegaards Skrifter*, (Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013). En esta investigación citaremos la referencia de la versión danesa como *SKS* seguido del tomo, la página y el libro donde se encuentra. Las traducciones siempre son propias a partir del texto danés. Indicamos también la paginación en la traducción española, cuando la hubiere. En el texto citado *SKS* 7, 226.

2 Tengo en cuenta las investigaciones consagradas a este tema en Darío González, “On Kierkegaard’s Concept of ‘Madness’”, *Kierkegaard studies. Yearbook 1996*, ed. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser (Berlin: Walter De Gruyter, 1996), 277-292; William McDonald, “Madness in Postscript”, *Søren Kierkegaard Newsletter. A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* 32, (1995): 7-9; Knut Alfsvåg, “The rationality of madness: Did Plato, Cusanus and Kierkegaard get it right?”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 62, n°3 (2020): 336–350, <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0017>; Heather C. Ohaneson, “Voices of madness in Foucault and Kierkegaard”, *International Journal for Philosophy of Religion* 87, (2020): 27–54, <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09739-6>; Julie E. Maybee, “Kierkegaard on the madness of reason”, en *Man and World* 29 (1996): 387-406. En mi exposición muestro mi diálogo con ellos y mis aportes.

3 Para un análisis histórico y acercarse al debate sobre la comprensión de la locura remitimos, además de los estudios de Foucault que citaremos, a Javier Aliste Barrios, “La filosofía y el discurso sobre la locura. Reflexiones desde Foucault” (tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2021), <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/48613>; Enrique González Duro, *Historia de la locura en España, Tomo II. Siglos XVIII y XIX*, (Madrid: Siglo XXI, 1995) consultado en Francisco Javier Álvarez García y Arturo Ventura Püschel, “El tratamiento de los delinquentes enajenados en El siglo XIX (I. El tratamiento de los locos y de la Locura desde principios del siglo XV hasta finales Del XIX)”, *Estudios Penales y Criminológicos* 42, (2022): 1-43, <https://doi.org/10.15304/epc.42.8318>. Joaquín Fortanet Fernández, “En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault – Derrida”, *Revista Observaciones filosóficas*, n° 6 (2008), <https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoalahistoria.html>

análisis de Foucault⁴: «La locura no pertenece ya al orden de la naturaleza ni de la caída, sino a un orden nuevo, donde comienza a presentirse la historia, y donde se forman, en un oscuro parentesco originario, la «alienación» de los médicos y la «alienación» de los filósofos, dos figuras en las cuales el hombre altera toda su verdad, y a las que el siglo XIX, después de Hegel, se apresurará a hacer perder toda traza de parecido».⁵ En este siglo conviven, por un lado, una comprensión clásica de este fenómeno desde la clave trágica, existencial, religiosa mientras que la que va emergiendo se caracteriza por la medicalización de la locura, su objetivación y el tratamiento en manicomios o asilos especializados para enfermos mentales. El surgimiento de la psiquiatría en el siglo XIX supondrá «un cambio de paradigma en la imagen de la locura. La locura deja de verse como un error en el sistema de creencias para pasar a considerarse una fuerza insurrecta, indómita».⁶ En la ilustración, pues, ocurre lo que nos indica González Duro:

Aquellos ilustrados, hombres de razón, discretos, desinteresados y fraternales, rechazaban todo cuanto se presentaba como necio, irracional, erróneo, supersticioso, primitivo, desordenado, estúpido o simplemente inútil. Deseaban eliminar de la circulación social a cuantos fueran idiotas, insanos, vagos, ociosos, criminales o locos, considerados como seres nocivos, como un estorbo o amenaza para el ordenado funcionamiento de una sociedad racionalmente organizada, progresiva y eficaz. Por eso contribuyeron a la segregación de los hombres socialmente envilecidos, humanamente degradados, inferiores a las bestias, víctimas de su ceguera, de sus pasiones desordenadas y de sus vicios, faltos de decencia, de público decoro y de honestidad.⁷

La obra de Climacus no se sitúa en el debate contemporáneo del surgimiento de la psiquiatría, de la medicalización de la locura, ni de los tratamientos para la enfermedad, sino para mostrar filosóficamente los mimbres que ayudan a comprender lo que hace posible la locura, las condiciones antropológicas y la relación de aquella con la interioridad humana, no sólo con la razón ni con las creencias religiosas, como seguidamente nuestro.

4 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II* (México: Fondo de cultura económica, 1ª ed. electrónica 2015).

5 Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, 29.

6 Aliste Barrios, «La filosofía y el discurso sobre la locura. Reflexiones desde Foucault», 64.

7 González Duro, *Historia de la locura en España, Tomo II. Siglos XVIII y XIX*, 105ss.

La investigación se realiza en sucesivos pasos. En primer lugar, voy a encuadrar el tema analizando algunas categorías centrales del *Post Scriptum* que me ayudarán a comprender sus análisis de la locura. Para ello aclaro temas cercanos como la interioridad, el existir, lo subjetivo y objetivo así como la verdad y no-verdad vinculadas a la subjetividad, necesarios para poder acoger el discurso sobre la locura. En segundo lugar, muestro los rasgos esenciales de la locura en este texto de madurez y las causas y consecuencias que menciona. En tercer lugar, concluyo mi estudio apuntando líneas abiertas de investigación, así como los resultados de este trabajo.

Sobre la verdad

En primer lugar, hay que indicar que el tema de la verdad es central en esta magna obra. La primera parte de la obra intenta mostrar cómo el acercamiento a la verdad del cristianismo puede revestir diversos caminos o métodos. El objeto de este libro «no es la verdad del cristianismo, sino la relación del individuo con el cristianismo».⁸ La cuestión no es la centralidad del yo o el subrayado del sí-mismo, sino que el cristianismo supone un énfasis del yo porque es una cuestión existencial que interpela directamente no a la masa, sino al individuo singular. El cristianismo, en su realidad más profunda, supone un cuestionamiento radical a la persona concreta, porque su pregunta esencial no puede ser dirimida desde un colectivo, la masa, la humanidad, la religión, las iglesias. Al cristianismo no se puede entrar *en masse*, sino de uno en uno. Por lo tanto, no se trata de defender a un individuo aislado,⁹ subjetivista como si el cristianismo fuera una cuestión de solipsistas o de interioridades alejadas del mundo, sino de mostrar que llegar a ser cristiano es una decisión de cada persona, que no puede decidir nadie por él ni puede llegar a ser cristiano sin darse cuenta.

En segundo lugar, indica que, aunque pudiera parecer lo contrario, que los enemigos de la defensa del ser humano particular, del individuo no son sólo la politización de la vida¹⁰ o la exposición social de los personajes públicos

8 SKS 7, 24 / PS, 27.

9 E. Housset, *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*. (París: Éditions du Cerf, 2008). Este libro dedica un capítulo a analizar la propuesta kierkegaardiana de la interioridad-exterioridad y la existencia humana. Él nos dice, al comparar la interioridad de una isla con la interioridad en el exilio, que es la nuestra, lo siguiente: "Dicho de otra manera, para ser verdaderamente donado a sí mismo, es necesario no hacerse el centro de todo, ni mirarlo todo a partir de sí mismo", 23.

10 SKS 16, 83 / S. Kierkegaard, *El punto de vista de mi obra como autor*.

o la cultura mayoritaria que todo lo condiciona. Lo que llama la atención es que en un libro que quiere indagar el camino para llegar a ser cristiano se reconozca que uno de los peligros contra la reivindicación de papel singular del individuo es el teocentrismo, el supuesto filósofo o teólogo que cree hablar desde el lugar de Dios:

Aun estando fuera, he comprendido perfectamente que el único e imperdonable crimen de lesa majestad contra el cristianismo consiste en que el individuo particular suponga sin más ni más su relación con el cristianismo como algo dado. Por modesto que pueda parecer plantear la cuestión de este modo, el cristianismo lo considera precisamente un atrevimiento. De ahí que, con el mayor de los respetos, prescinda de cualquier asistente teocéntrico, así como del auxilio de los asistentes de los asistentes, para ayudarme a acceder al cristianismo.¹¹

Lo contrario al teocentrismo es, pues, un interés infinito por la bienaventuranza, considerar que el llegar a ser cristiano es un problema existencial, y no un pseudoproblema resuelto por la cristiandad danesa, que aquel es una posibilidad de la existencia, el vivir *coram Deo* (ante Dios) en este mundo. Todo esto no lleva a Climacus a despachar o expulsar de su libro el problema objetivo de la verdad del cristianismo, sino a dedicarle una parte para exponer cómo sería esta aproximación.

En tercer lugar, y última antes de pasar al análisis de la verdad, es que hay dos carreteras que van en paralelo. El llegar a ser cristiano no puede comprenderse sin la investigación de en qué consiste existir y, por ende, cómo se llega a ser un individuo singular (*den Enkelte*). Nótese que este es un tema muy valorado por Kierkegaard porque aparece desde el principio de su obra con *O lo uno o lo otro*, así como en varios de los *Discursos edificantes* de los años 1843 y 1844.¹² El análisis de en qué consiste ser cristiano es imposible analizarlo sin pensar el devenir de un ser humano, lo que ya somos y queremos llegar a ser.¹³ Esta es la dialéctica central del individuo, se trata de llegar a ser un individuo singular, lo que ya somos, por otro lado, desde el principio. Se trata de preservar nuestra alma, tal como se expresa en los

11 SKS 7, 25 / PS, 28.

12 Cf. SKS 3, 160. S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida. Primera parte*. (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 154ss. También aparece en SKS 5, 159ss., es decir, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 168ss.

13 Permítaseme remitir, para un estudio más detenido de estas dos claves a mi tesis doctoral sobre Kierkegaard, Ángel Viñas Vera, *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017) disponible en línea <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/18502> (consultado 1/03/2026).

Discursos citados, porque podemos perder la vida, echar a perder nuestra existencia. O, por decirlo con el lenguaje de *O lo uno o lo otro*, conocernos y elegirnos a nosotros mismos para llegar a vivir en la seriedad de lo ético, en lenguaje del magistrado Wilhelm.

La aproximación a la verdad

La primera parte de la obra subraya que la verdad histórica siempre es aproximada. El acercamiento a la verdad histórica en todos sus matices, objetivos y subjetivos, es siempre aproximada. El camino objetivo, desinteresado, analizando intelectualmente la verdad del cristianismo como tal, no es el camino para llegar a ser cristiano. Esto significaría, si conviertes el cristianismo en cultura o historia, llegas a ser un miembro más de la cristiandad, pero no un cristiano. No es posible hacerse cristiano porque te demuestren la existencia histórica de Jesús de Nazaret, ni porque se demuestre la veracidad histórica de los evangelios o la existencia de apóstoles o de la Iglesia primitiva. Ninguno de esos datos, por sí solo, hace que una persona sea cristiana, de modo similar a como es un error confundir al existente con un cognoscente como si esto fuera lo esencial del ser humano. El cristianismo no es un dato a conocer, un hecho a reconocer o un razonamiento que convenza. Aunque el modo de vida cristiana incluya o asuma estos datos. Esto nos lleva a plantear si es una locura el intento de convertir una posibilidad existencial, como es el cristianismo, en una verdad objetiva que asimilar o conocer. El tema de la locura no aparece directa o explícitamente en esta parte del libro, pero cuando veamos las descripciones de esta en el siguiente apartado podremos entender que el camino que elige Kierkegaard para abordar el cristianismo como un camino existencial, una relación apasionada con una verdad que supone siempre incertidumbre objetiva, acompañada con sufrimientos interiores por la culpa propia y el mal de este mundo, que mantiene un pathos humorístico como antesala de vivir lo serio como tal... que este camino elegido, insisto, muestra la locura de aquellos que intentan convertir el cristianismo en un edificio sistemático y especulativo donde no puede vivir ni Dios.

Por eso, continúa Johannes Climacus, «la desgracia es que, en relación con un hecho histórico, yo sólo puedo obtener una aproximación».¹⁴ Y esto es válido tanto en su sentido diacrónico, los siglos de cristianismo, y de

14 SKS 7, 49 / PS, 55.

manera sincrónica, la presencia del cristianismo en Dinamarca actualmente. Lo que quiere subrayar es que no hay una transición directa o inmediata al cristianismo, sin pasar por la apropiación, la interioridad y la pasión personal. Si consideras al cristianismo sólo como un acontecimiento histórico, la manera de llegar a ser cristiano es conocerlo y comprenderlo. Pero el cristianismo no puede ser comprendido sin vivirlo, sin apropiárselo y hacerlo verdad en uno. Considerar al cristianismo como un fenómeno histórico es algo que hacen los especulativos, sean historiadores, teólogos o filósofos. El problema de la mirada especulativa al cristianismo y al ser humano, es que identifica lo exterior con lo interior, lo objetivo con lo subjetivo, el hecho con la verdad. Intenta un imposible, erradicar la subjetividad de la ecuación del cristianismo y del ser humano, lo cual es demencial. El cristianismo, por el contrario, quiere llevar la subjetividad hasta el extremo, tensionarla al máximo para que apueste por un modo de existencia que sea contemporáneo del Dios que ha visitado el tiempo.¹⁵ El especulativo objetivo quiere elegir un método donde la pasión, la interioridad, la apropiación y la subjetividad no formen parte de la ecuación del cristianismo:

He comprendido muy bien que lo que pretende (el cristianismo) es hacer al individuo particular eternamente bienaventurado, y que ello presupone justamente en él un interés infinito por su salvación en calidad de *conditio sine qua non*, un interés que le lleva a odiar a su padre y a su madre, con lo que, ciertamente, se burla del sistema y de los compendios de la historia del mundo.¹⁶

El especulativo, pues, pone el foco en lo objetivo, en el *qué* se dice y no en el *cómo*, en la aproximación universalizante, des-interesada, viendo la realidad desde lo que es eterno, minimizando lo histórico en su novedad o sorpresa. Por eso lleva razón Maybee cuando dice: «And it is this abstractness of objective thinking that, for Kierkegaard, causes the particular psychological problems be associates with bad rationality».¹⁷ El acercamiento objetivo y desinteresado a todas las verdades no es posible ni deseable. Climacus critica

15 “La génesis del espíritu, es que el individuo pasa de su vida espontáneamente vertida hacia el mundo exterior a una concentración sobre sí en la interioridad. Y lo que está en juego en esta génesis es la ascensión a la existencia ética, el paso de una vida inmediata a una vida mediata, la salida del sí mismo inmediato hacia el sí mismo reflexivo”. A. Clair “Le paradigme est l’irrégularité, l’omniprésence de Dieu est l’invisibilité. Sur un texte de Kierkegaard”, *Revue de métaphysique et de la morale*, n.º 2 (1980) : 204.

16 *SKS* 7, 25 / *PS*, 28.

17 Maybee, “Kierkegaard on the madness of reason”, 398.

esta aproximación a la pregunta esencial de este libro, así como de *Migajas*, cuyo autor es el mismo pseudónimo Johannes Climacus es preguntarse si puede haber un momento histórico donde se juegue la salvación, una bienaventuranza que pueda alcanzarse históricamente, si puede basarse la salvación o felicidad eterna en un saber histórico. Por eso, para abordar estas cuestiones es necesario introducir en la reflexión una verdad subjetiva o una subjetividad que guarda una relación con la verdad que no es la que tiene el especulativo, que teniendo en cuenta el carácter aproximativo de lo histórico dé un paso adelante en medio de la incertidumbre radical de aquella verdad.

Verdad y subjetividad

Hay otra manera de entender la verdad y su relación con el existente: «He aquí una definición de verdad: *la verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada*; tal es la más excelsa verdad que hay para un existente».¹⁸ En la verdad siempre hay un punto de incertidumbre objetiva que nunca puede ser eliminada. ¿Cómo relacionarnos, pues, con ella? ¿Desde la seguridad, desde la demostración imposible? Desde la apropiación, categoría central en la obra kierkegaardiana, que remite a una interioridad apasionada. Este es el sentido de la verdad para un existente, no para todos los sentidos de la palabra verdad que caben en el conocer humano. Veamos más detenidamente cómo llega Climacus a defender otro modo de entender la relación de la subjetividad con la realidad y la verdad, clave para poder entrar después en la locura y sus desajustes con la verdad.

Lo primero que hace Climacus para mostrar que hay una relación peculiar entre la verdad y la subjetividad es reflexionar sobre la comunicación, los tipos de comunicación y la necesidad de repensar la comunicación directa y su supuesto lugar singular en nuestra búsqueda de la verdad sobre la existencia.

Climacus entiende que la comunicación tiene un secreto, que esta está abierta al modo en que tratamos no sólo lo que decimos sino el decir mismo, a quién se lo decimos, cómo tratamos al otro, cómo nos situamos nosotros mismos ante lo que decimos. En la comunicación directa el que comunica se sitúa como alguien que queda al margen, que trata al otro no en cuanto otro, sino en cuanto ignorante que debe ser enseñado, como receptor de una

18 SKS 7, 186 / PS, 205.

comunicación que es una verdad objetiva que sólo con pensarla se puede entender, asumir y vivir. Pero esto dista mucho de ser realidad en todas las verdades, menos aún en las verdades existenciales.

El secreto de la comunicación reside precisamente en liberar al otro, de ahí precisamente que no deba comunicarse directamente, y que hacerlo sea incluso irreligioso. Esto es tanto más válido cuanto más esencial sea lo subjetivo y, por tanto, sobre todo y de manera preeminente con respecto a lo religioso, siempre que el comunicante no sea el mismo Dios o se atreva a invocar la autoridad milagrosa de los apóstoles, sino un simple hombre, amigo además de tener alguna idea acerca de lo que dice y lo que hace.¹⁹

Hay una manera de comunicar que libera al otro, que ayuda a que el otro sea libre, que no quede ni atrapado al que se lo ha comunicado ni a lo entregado por este. Esto significa que el comunicador debe evitar pensar que su persona está tan identificada con lo comunicado que pareciera que fuera verdad porque él lo dice, o que es verdad porque él lo ha demostrado para todos, siendo él un receptáculo de verdades. Por otro lado, aquel a quien se comunica una verdad de esta manera, el oyente, no puede desligar la adhesión a lo comunicado de aquel que se lo ha dicho, generando una dependencia del supuesto maestro que lo enseña. Kierkegaard lo dirá en *Las obras del amor* defendiendo a Sócrates que entendió la comunicación de otra manera:

Este noble socarrón había comprendido profundamente que lo máximo que un ser humano puede hacer por el otro es hacerlo libre, ayudarlo para que se mantenga él solo. Y además se había entendido él mismo en la comprensión de ello, es decir, había comprendido que, para poder realizar tal cosa, el ayudante no tenía más remedio que ocultarse él mismo: en cierto sentido, magnánimamente querer su propia aniquilación. Era, según se llamaba a sí mismo, y entendido espiritualmente, uno que ayudaba a dar a luz.²⁰

Sócrates, que hablaba como un demente²¹ (*Afsindig*), le enseñó a Kierkegaard que hay una manera de estar en la relación humana donde el otro queda liberado, porque la verdad es accesible a toda subjetividad, porque el

19 SKS 7, 74-75 / PS, 83.

20 SKS 9, 274. S. Kierkegaard, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 333.

21 SKS 7, 83 / PS, 92.

maestro no existe como tal en estas cuestiones existenciales y éticas. Aristóteles consagrará la diferencia entre las virtudes intelectuales y las éticas al mostrar que no todas las verdades se transmiten ni se adquieren de la misma manera. ¿Por qué? Kierkegaard ve que la raíz de esta diferenciación la indicó Sócrates:

Lo que Sócrates censuraba propiamente en los sofistas —cuando hacía la distinción de que hablaban bien, desde luego, pero que no sabían dialogar— era que podían decir muchas cosas sobre cualquier tema, pero sin la menor idea del momento de la apropiación. Y exactamente la apropiación es el secreto del diálogo.²²

La apropiación es el elemento esencial de la comunicación de las verdades existenciales, el secreto de la comunicación indirecta en Kierkegaard. Esta fue clave en el recorrido personal del danés, como ya mostró en su carta de Gilleleje donde afirmó que lo que él buscaba era una verdad para él, a la que entregar su vida.²³ Esto no puede entenderse, bajo ningún sentido, como un subjetivismo donde cada uno tiene su verdad sobre algo. Lo que está queriendo defender Kierkegaard, y va unido inexorablemente a la comunicación, es que hay verdades que no pueden ser abordadas sólo con el pensamiento y así lo expresa Climacus:

Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto que piensa y a su existencia, el pensador subjetivo, en cuanto existe, está esencialmente interesado por su propio pensamiento, existe en él. De ahí que su pensamiento conlleve otro tipo de reflexión, a saber, la de la interioridad, la de la posesión, en virtud de la cual pertenece a un sujeto y a ningún otro. Mientras que el pensamiento objetivo lo fía todo al resultado y ayuda a toda la humanidad a hacer trampas mediante la transcripción y la repetición de resultados y hechos, el pensamiento subjetivo lo fía todo al devenir y pasa por alto el resultado.²⁴

El pensador subjetivo está tan interesado en lo que piensa que existe en ello, es decir, que es verdad en él, vida en él. Por eso una verdad que sólo es pensada, y no vivida, no es una verdad conocida radicalmente. Es otro tipo de reflexión la que pide esta manera de hacerse la verdad, como es la interioridad,

22 SKS 4, 323. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos* (Madrid: Editorial Trotta, 2016), 137.

23 SKS 17, 24. *Journalerne AA-BB-CC-DD*. Remitimos a la bonita traducción de este texto y su comentario en Kierkegaard, Søren, “Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, *Revista de Filosofía Open Insight* 4, n°5 (2013): 9-18, <https://doi.org/10.23924/oi.v4i5.62>

24 SKS 7, 73 / PS, 82.

elemento esencial en la subjetividad, la apropiación de esa verdad que me hace verdadero en la medida en que la vivo. Esto afecta, radicalmente, a las verdades existenciales, religiosas, éticas. En estas, por último, la historia y el devenir, el recorrido vital es clave ya que estas verdades necesitan historia, acontecimientos, elecciones, aciertos o fallos, para ir haciendo el camino, por ejemplo, de llegar a ser cristiano. Porque «la naturaleza engañosa de la infinitud en la existencia consiste en que está continuamente en devenir»,²⁵ en ciernes. Y este perpetuo devenir, estar en ciernes es la incertidumbre radical de la vida del ser humano. La infinitud en el existente remite a su ser inacabado, a no saberlo todo, a no poder confundir lo pensado con lo vivido, porque siempre queda tarea, siempre hay tarea de la apropiación y la acción.

De aquí se sigue que la tarea de llegar a ser subjetivo es clave en el ser humano, evitando convertirse en un espectador especulativo de lo objetivo que intenta hacer un sistema de la existencia, lo que sólo es posible para Dios. Y esa tarea común a todo ser humano es clave para no caer en el peor de los males: «¿Cuál debería ser el juicio de la ética si llegar a ser sujeto no fuese el cometido más alto que se le plantea a todo hombre? ¿Qué debería juzgar ésta? ¡Ay!, tendría que desesperar».²⁶ Este elemento, el de obviar u olvidar o rechazar la tarea de devenir un ser humano singular, tensionado por la propia vida, por la apropiación, por la verdad existencial es clave en el pensamiento objetivo. Por eso, si se olvida este elemento, ocurre lo que indica Maybee: «Again, living life on the outside in this way, looking to the rational perspective for approval to such a degree that passion and pathos and personal reasons are drowned out while, again, a possible way of life and a life not fitting the description of current medical mental illnesses, would still appear to be a less than ideally healthy life. And, again, making such a life one's personal goal, in the way that a rationalist does, would seem to be a kind of madness».²⁷ Esto tiene dos consecuencias: cómo afecta al individuo concreto y cómo afecta a la sociedad en su conjunto. Es en este segundo punto, porque el primero ya se ha apuntado con la desesperación y seguiremos desarrollándolo con la locura, el que conecta con el predominio de la dialéctica de lo histórico-universal frente a la relevancia inexcusable de lo particular, lo ético, lo subjetivo, la interioridad.

25 SKS 7, 83 / PS, 95.

26 SKS 7, 125 / PS, 137.

27 Maybee, "Kierkegaard on the madness of reason", 402-403. Aunque en el título del capítulo de Maybee se apunta a la locura, no es el objeto central de este, sino mostrar la crítica de Kierkegaard a una racionalidad objetivadora, des-interesada, sin conexión con la existencia concreta del individuo singular.

Esta dialéctica universal y universalizante es causa del predominio en la época de Kierkegaard una reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, hasta el punto de que todos los temas, incluidos Dios y lo ético-existencial, quedan reducidos a lo objetivo: «Desde el punto de vista de lo histórico universal el sujeto individual es una insignificancia, pero lo histórico universal, después de todo, también se añade; desde el punto de vista ético, el sujeto particular es infinitamente importante».²⁸ Es por esto por lo que en lo histórico universal no se ve la culpa «en la medida en que esta reside únicamente en la intención».²⁹ En lo histórico-universal sólo se ve la acción exterior devorada en el todo. Esto es consecuencia de que «lo que hace que la acción pertenezca éticamente a los individuos es la intención, pero ésta es justamente a lo que no accede lo histórico universal, pues aquí sólo cuenta la intención histórico universal».³⁰ Lo que está apuntando aquí Kierkegaard es que hay una crisis civilizatoria si entendemos todo desde la dialéctica histórico universal que amputa lo ético del ser humano, la subjetividad, la interioridad: «Lo ético es la interioridad, y, claro, de ahí que cuanto más pequeño sea aquello en lo que se ve, aunque lo vea en su infinitud, mejor lo ve; mientras que aquél que necesita el adorno de lo histórico universal porque piensa que así lo verá mejor, muestra justamente por ello su inmadurez desde el punto de vista ético».³¹

Todo lo indicado nos permite comprender mejor que la verdad es la subjetividad y que llegar a ser subjetivo es la tarea humana por excelencia y clave para entender el llegar a ser cristiano, porque sin vivírnos como subjetivos no podemos llegar a ser cristianos: «En consecuencia, llegar a ser subjetivo es la tarea más elevada que se le plantea a todo hombre, de igual manera que la más alta recompensa, a saber, una salvación eterna, sólo existe para el hombre subjetivo o, más bien, nace para quien llega a ser subjetivo».³² La verdad es la subjetividad implica una manera de comprender la existencia humana, que somos existentes y no sólo ni fundamentalmente cognoscentes. Y esto es decisivo para encuadrar la locura como fenómeno no médico, sino espiritual, como después nuestro. En este sentido de la verdad, el que se aplica a la subjetividad, aquella no es el reino de lo objetivo, sino de la apropiación. Por eso, dice Jaspers hablando de los existencialistas con mucho acierto y sintetizando el sentido central de la relación entre la verdad y la subjetividad:

28 SKS 7, 137-138 / PS, 151.

29 SKS 7, 144 / PS, 158.

30 *Ibid.*

31 SKS 7, 133 / PS, 146.

32 SKS 7, 151 / PS, 166.

Y, sin embargo, todos comparten el rasgo característico del pensamiento kierkegaardiano: regresa desde una verdad que solo se *piensa* como lo otro, respecto de la cual yo soy indiferente, hacia una verdad que se vive, hacia una seriedad que habita en el hombre libre y que ha de decidir por sí mismo.³³

¿Qué tipo de relación introduce en el existente una verdad que es vida en él, que se apropia? ¿Hay alguna posibilidad de que la interioridad se disloque en este proceso de hacer suyo y vivirse en ella? ¿Es posible que la pasión de la decisión, de la acción pueda generar un modo de locura? ¿No es menos cierto que el acercamiento objetivo, asumiendo la dialéctica histórica universal puede acabar desquiciando al ser humano? Con estos mimbres ya podemos entrar en el núcleo del tema central de mi reflexión que es la locura en esta magna obra.

Sobre los diversos sentidos de la locura

El tema de la locura en el *Post Scriptum* tiene un encuadre peculiar. Por un lado, su acercamiento es filosófico y teológico, no médico. Por otro lado, su aproximación filosófica le lleva a ver las estructuras humanas que están en cuestión o que son relevantes para la comprensión del fenómeno humano de la locura. En seguida se ve cómo las tematiza. En tercer lugar, su estudio de la demencia no es sistemático, como tantos análisis kierkegaardianos. Las razones, ya deducibles por lo que llevo explicado, se deben a su método de acceso a lo real y la imposibilidad de hacer un sistema de la existencia humana. Por lo tanto, su encuadre más certero es el de situar la locura como una distorsión en la vivencia de nuestro ser un individuo singular, un existente. Esto es lo que explico con más detenimiento en este apartado, mostrando las diversas acepciones de locura en el libro de estudio y sus ramificaciones posteriores.

Tipos de demencia

La vía subjetiva, que he enunciado sucintamente en el anterior apartado porque no es el objeto central del artículo, pero esencial para poder

33 Karl Jaspers, *Escritos sobre filosofía de la existencia* (Salamanca: Sígueme, 2025), 225.

comprender el tema de la locura, la vía subjetiva, digo, tiene un peligro: puede acabar en demencia. Indica Climacus, que «la vía objetiva parece tener una seguridad que la vía subjetiva no tiene (y se comprende que existencia, existir y seguridad objetiva no pueden pensarse juntos), parece eludir un peligro que aguarda a la vía subjetiva, peligro que, llevado a su extremo, radica en su demencia (Afsindighed)». ³⁴ Afirma que si se vive en la determinación puramente subjetiva no cabe distinguir entre la demencia y la verdad, pues ambas pueden poseer interioridad. El pseudónimo apunta un primer sentido de locura, que no es la que se produce por la interioridad de la infinitud, sino por la interioridad fijada en algo finito o también por una subjetividad con una relación inadecuada con lo objetivo. Es ahí donde la interioridad podría dislocarse:

Mas ni siquiera esto es verdad, pues la demencia nunca conlleva la interioridad de la infinitud. Su idea fija es justamente cierta suerte de algo objetivo, y la contradicción de la demencia consiste justamente en querer abrazarlo con pasión. Lo decisivo respecto a la demencia, por tanto, tampoco es lo subjetivo, sino esa pequeña finitud que ha sido fijada, algo que la infinitud nunca puede llegar a ser. ³⁵

La clave pues, no es que lo subjetivo lleve a la locura, sino un modo concreto de vivirse la interioridad que queda fijada o anclada en algo objetivo, finito. Si la interioridad sigue abierta infinitamente y no se queda reducida en su búsqueda a algo objetivo-finito, la locura no comparece necesariamente. Este primer sentido de locura indica que convertir algo objetivo o finito, delimitado y concreto en algo infinito es tener una relación extraña y desajustada al objeto. También indica que una subjetividad sin referencia alguna a lo exterior, sería una locura. Si bien es cierto que esta es la primera acepción de la locura, Climacus avanza en una descripción más completa en la segunda. Para llegar a ella, cuenta una historia y nos pone a las puertas del segundo sentido de la locura.

Aunque subraya que «uno no deviene loco por devenir objetivo», ³⁶ se hace inmediatamente la pregunta de si en esta época objetiva «¿la ausencia de interioridad también es una locura?». Vivir la vida sólo con la verdad objetiva, como tal, no es indicio de que una persona haya perdido el juicio, porque

34 SKS 7, 179 / PS, 196.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

como ya he comentado, Climacus no niega la posibilidad de verdades objetivas. Aunque eso no es óbice para que ese sujeto «se revele como un loco».³⁷ Esto no se debe a que lo que dice es una locura o un sin sentido. Incluso puede que lo que esté afirmando sea verdadero objetivamente hablando. Para explicar esto narra una historia de un manicomio y un enfermo, que salió a la calle, se escapó. La clave es que, aunque él siga enfermo, intenta no parecerlo, al menos que intelectualmente parezca sano. De ahí que se le recomienda que ande y camine con normalidad. Lo que pasa es que se encuentra una bola por la calle y se la guarda en el bolsillo de su pantalón. El problema es que cada vez que anda, la bola le golpea en sus partes nobles. Cada vez que esto ocurre, ante el dolor, él responde «¡Bum, la tierra es redonda!». ³⁸ Lo interesante en el análisis es que lo que dice es verdadero, pero el momento, la situación, la intención, la repetición hace que el modo de decirlo revele que él no está cuerdo. La locura, entonces, puede habitar en alguien que dice verdades objetivas, universales y necesarias. Tan es así que a veces un profesor puede decir que duda de todo, y que todo es dudable, pero inmediatamente hace un sistema. A éste, la sociedad, no le tiene por loco, sino por un profesor sesudo y sistemático. La locura, pues, en este sentido no es decir algo sin sentido, manifestar intelectualmente alguna incorrección o falsedad. Es más, se puede ser intelectualmente acertado, como el ejemplo del enfermo, y ser un demente. ¿Dónde está la clave, pues? En un desajuste en la vivencia de la interioridad, en el modo de apropiarse de la vida, de la verdad, de decidir y actuar. Reconoce, además, algo esencial para su época, y que podríamos extender a la nuestra: «la exigencia de la época ejerce una influencia importante sobre la pregunta por la locura»³⁹. El modelo de locura cambia con los tiempos y, desgraciadamente, hay una narrativa del poder y del estigma que lleva a anunciar a ciertos «locos» y obviar a ciertos otros.

Por eso, la locura en segundo lugar, por seguir utilizando el término que él usa aunque hoy evidentemente usamos otros términos para referirnos a las enfermedades mentales, es, respondiendo a la pregunta anteriormente mencionada, la ausencia de interioridad: «cuando la interioridad no comparece, es cuando acaece la locura repetitiva/papagayesca, que es bastante cómica y que sería deseable que un psicólogo experimentado describiese tomando un puñado de tales filósofos y poniéndolos juntos».⁴⁰ Como bien indica González,

37 *Ibíd.*

38 *Ibíd.*

39 *SKS* 7, 179 / *PS*, 197.

40 *Ibíd.*

«It is not the emphasis on the subjective, but precisely the lack of inwardness that should be called “madness”, an “objective madness” which is even “more inhuman than the other”». ⁴¹ En primer lugar, esta locura se describe por la ausencia de interioridad (*Inderlighhedens Udebliven*), es decir, de la pasión de la subjetividad, de lo ético, de la infinitud, como anteriormente hemos descrito. En segundo lugar, es una locura repetitiva, que repite y se repite, que es como un ser humano-papagayo, es decir, que aunque diga expresiones verdaderas por el modo de decirlo muestra locura. En tercer lugar, sería bueno que el psicólogo experimentado analizara a muchos de aquellos a los que les ocurre esta locura, a los filósofos. En esta locura, la falta de interioridad, o dicho de otra manera, la de convertir todo en lo objetivo, hasta el punto de olvidarse el existente de lo más obvio, del hecho de que existe, puede ser compartido por muchas personas, pero es un mal de muchos filósofos y teólogos de su época.

En el caso de la primera locura, donde la interioridad dislocada y anclada en lo finito, vemos que «la locura el delirio de la interioridad (*Afsindigheden er Inderlighhedens Vildelse*)» donde «lo trágico y lo cómico es que ese algo que concierne infinitamente a aquel infeliz sea una singularidad fija que no concierne a ninguna persona». ⁴² Este tipo de locura se produce cuando se lleva al extremo la vía subjetiva hasta el punto de que esta delira y se concentra con pasión en algo finito, fijar algo concreto como el centro de la interioridad, poner toda la interioridad en algo finito, cambiante. En el segundo tipo de locura, un tipo de desesperación comparece, aquella que se muestra en que no vivimos como lo que somos, síntesis nunca inacabada entre finitud e infinitud. Si es locura no ser lo que se es, se llega a la conclusión de una sociedad que, por olvidar lo que es existir, ha convertido en infinito realidades demasiado finitas.

En el caso de la segunda locura, «la ausencia de la interioridad», «lo cómico es que ese algo que aquel bienaventurado sabe es la verdad, la verdad que atañe a todos, pero que en modo alguno concierne al muy honorable sujeto que repite de memoria», ⁴³ como un papagayo, podríamos añadir. Entre los dos tipos de demencia, afirma que «esta es más inhumana que la otra». ⁴⁴ En el caso de la primera, se vislumbra un salvajismo en su delirio de la interioridad, pero

41 González, “On concept...”, 289. Es cierto que es aquí donde pone González la clave de la locura, pero estamos intentando mostrar que hay dos sentidos de la locura en este libro kierkegaardiano. El artículo muestra acertadamente la importancia de la dialéctica finito-infinito en la comprensión de la locura.

42 *Ibid.* SKS 7, 179 / PS, 197.

43 SKS 7, 179-180 / PS, 197-198.

44 *Ibid.*

en este se descubre que es «un producto artificial».⁴⁵ Es una persona alienada cuyo mal radical consiste en «no tener alma»⁴⁶. Lo relevante, en estos análisis, es que tanto una como otra guardan una relación esencial con la vivencia de la subjetividad, es decir de la interioridad, con todos los elementos que he mencionado en el apartado primero.

Consecuencias de la locura

La locura se produce por un desajuste en la vivencia de nuestra subjetividad, de nuestra interioridad, de nuestra dimensión esencial como seres humanos en cuanto que apasionados por vivir, por encontrar dicha, salvación. Esto conlleva, como ahora nuestro, una serie de consecuencias tanto existenciales como religiosas, individuales y sociales.

Ser un cristiano y un ser humano es una locura

«Hoy en día, uno es cristiano sin más ni más, de modo que si ahora alguien quiere ser cristiano con una pasión infinita es un loco».⁴⁷ De tanto repetir que se puede ser cristiano sin necesidad de la aventura de la pasión, la interioridad y la elección ética; de tanto confundir, por usar el lenguaje de *El Instante*, la cristiandad con el cristianismo, todo lo real es cristiano sin apenas enterarse: universidades cristianas, vacas danesas cristianas por el hecho de ser danesas, etc. «Antaño, un cristiano era un loco a ojos del mundo, ahora todo el mundo es cristiano y a pesar de todo es un loco -a ojos de los cristianos-».⁴⁸ Al hacer

45 SKS 7, 180 / PS, 198.

46 *Ibid.*

47 SKS 7, 197 / PS, 217.

48 *Ibid.* El artículo de Alfvåg, «The rationality of madness...», se centra en Kierkegaard en tanto en cuanto la locura va unida al tema de la fe, el salto, el absurdo o la irracionalidad de aquella: «Søren Kierkegaard, an important critic of modernity's understanding of rationality and a Platonist like Cusanus, tried to regain the understanding of the folly of faith as the only adequate rationality», 338. El texto analiza el aporte de esta dimensión de la locura asociada a la fe, analizando casi exclusivamente *Temor y temblor*, *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*. Quiero aportar el estudio de la locura no asociada, a no ser que sea indirectamente, a la fe, sino a la vivencia de la interioridad y siempre tal como aparece en el *Post Scriptum*. En un camino parecido, pero comparando no al Cusano con Kierkegaard, sino a Foucault y sus pertinentes investigaciones de la locura con Kierkegaard es el artículo de Ohaneson: «The central idea of this paper is that Michel Foucault and Søren Kierkegaard embark on paradoxical projects of letting the silence of absurdity speak. In that process, they reveal the limitations of reason and incite provocations to established systems of discourse», 28. La tesis central del artículo es que la locura, de nuevo, en Kierkegaard queda encerrada en la problemática de la razón y lo irracional, la paradoja absoluta del Cristo, la comunicación indirecta y el salto de la fe.

esto, él que quiere llegar a ser cristiano asumiendo la aventura existencial que es, poniendo en juego todo su ser y viviendo su libertad absolutamente tensionada al mantener la incertidumbre objetiva con una pasión infinita, esta persona es considerada una demente. El mundo se ha dislocado y esta persona que es normal aparece a los ojos de lo histórico universal como un demente; y, por el contrario, quien parece normal a los ojos del mundo porque es cristiano desde el nacimiento, lo ha asumido como un producto cultural sin más y que forma parte de la identidad española o danesa, es una persona sana. Sin embargo, este sí que es un loco. Locura es vivir sin interioridad lo que es esencialmente interior, locura es vivir la pasión de la interioridad concentrándola en algo objetivo o finito, como por ejemplo en el caso de ser cristiano, por el hecho de haber recibido un agua en el bautismo o ir a la comunión los viernes o el domingo.

Esto que acabamos de mostrar, que afecta directamente a que no se sabe en qué consiste ser un cristiano, y se quiere tener una relación directa con Dios como si fuera algo objetivo o finito, o se quiere entrar en relación con él como un producto cultural más, también puede pasar, como ya he indicado, con el constituirse como un ser humano individual: «Si se había olvidado lo que significa existir religiosamente, también se habría olvidado probablemente lo que significa existir humanamente; por lo tanto esto era lo que había que recuperar».⁴⁹ La locura es algo profundamente humano, es una enfermedad que muestra nuestra humanidad, aunque sea dislocada por no haber podido afrontar la realidad propia y ajena. Llegar a ser un ser humano no es algo que pueda enseñarse, porque caeríamos de nuevo en la locura de creer que existir es saber algo sobre existir.

Salvación e historia

Otro elemento que se sigue de la comprensión de la locura tal como he mostrado es señalado al analizar la dialéctica y el pathos de la salvación en la historia. Esta consecuencia guarda una relación estrecha con el primer sentido de la locura anteriormente mencionado. Así comprende Climacus la expresión más común de la locura (Galskab): «la expresión más común de la locura es justamente esta; relacionarse absolutamente con lo relativo».⁵⁰ La manera de expresarse esta locura tiene el rasgo de ser la más común, es

49 SKS, 7, 226 / PS, 249.

50 SKS 7, 384 / PS, 413.

decir, la que más se da. ¿Cuál es el rasgo esencial? Confundir lo absoluto con lo relativo, es decir, apasionarse absolutamente con algo que es relativo, que es un medio, que es algo que está al servicio de otra realidad. Esto visto estéticamente lleva a la comicidad:

Es demencial (afsindig) (estéticamente, cómico) que un ser que está eternamente estructurado emplee todo su poder en alcanzar lo perecedero, en aferrarse a lo mutable y creer que lo ha ganado todo, cuando lo que ha ganado es esta nada, y se equivoca cuando piensa que lo ha perdido todo, siendo que en realidad no ha perdido nada -y ha dejado de estar equivocado-.⁵¹

Es demencial confundir lo que se gana y lo que se pierde en la vida cuando uno está apasionado totalmente por algo. Nótese que Climacus enfatiza, indirectamente, que hay modos de vivirse apasionados que llevan a la locura. Por eso no puede ser interpretada su afirmación de la pasión como rasgo de la interioridad como necesariamente buena, porque puede querer aferrar y asegurar lo que no puede serlo, por ejemplo la salvación eterna mediante la consecución de algo relativo o cambiante. ¿En qué se nota la demencia? ¿Asociamos ayer y hoy la locura a la persona que nada en la abundancia de trabajos, dinero o prestigio social, todos objetos legítimos pero mudables y finitos? ¿No es locura, también, vivirse des-interesado y des-afectado de los problemas sufrientes de tu entorno? ¿No es una distorsión de la realidad poner la existencia en la calma y el bienestar emocional? El problema es que el hombre «serio», categoría central en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* para mostrar lo ético en el ser humano, se pregunta si es seguro que haya salvación para el ser humano, si debemos considerar que está en juego la vida y que podemos alcanzarla o perderla. Porque, piensa el serio, si se me demostrara y fuera totalmente seguro que la salvación o la desdicha existen, «aspiraría a ello; de no ser así, sería un loco si lo arriesgara todo por ello». ⁵² Kierkegaard afirma que hay filósofos y clérigos que le garantizan y demuestran que es así, que puede estar totalmente seguro que la salvación se consigue como ellos le indiquen, intentando erradicar de raíz la incertidumbre radical. La seguridad puede ejemplificarse diciendo que quien se bautiza seguro que se salvará, que quien es culto alcanzará la dicha o que cada uno recibe lo que se merece, como la mentalidad burguesa predicaba. En el fondo lo que

51 SKS 7, 384 / PS, 413.

52 *Ibid.*

aquellos supuestos sabios intentan hacer es o bien un comercio o bien una transición intelectual imposible:

Afortunadamente mi levedad me exime de demostrarlo y en calidad de hombre leve me aventuro a mantener la opinión de que si una persona, confiando en todas las aseveraciones de todos los filósofos y la garantizada seguridad de todo el clero, decide aspirar a una salvación eterna, aún no aspira a ello, y su confianza en las aseveraciones de todos los filósofos y la garantizada seguridad de todo el clero es precisamente lo que le impide (el pastor, por supuesto, cree que se debe a la falta de confianza) y le incita a querer buenamente estar *incluido*, a querer realizar una transacción intelectual, una próspera operación financiera, en lugar de una desafiante aventura.⁵³

Querer erradicar la interioridad, su pasión, la decisión y la elección por un razonamiento que haga segura la decisión; que en vez de sostener con pasión la incertidumbre radical de la verdad subjetiva, quisiera convertirlo en un paso racional y necesario para llegar a esa seguridad, esto es demencial, locura. Esos filósofos y esos clérigos quieren asegurar lo que no puede ser asegurado. Hoy en día pueden seguir existiendo estos discursos, pero también abundan en otros saberes, como la pseudopsicología que garantizan con total seguridad la felicidad, acabar con la ansiedad, encontrar la paz y la ataraxia, conseguir la luz mediante una técnica que no exige la libertad, la apropiación, los vaivenes de la historia. Querer acabar con la interioridad y sus riesgos, querer acabar con la vida que es una «desafiante aventura» es demencial y lleva a la locura, aunque haya una normalización social que lo ampara.

Asumir que la vida es una desafiante aventura, que la decisión de vivirse tensionado hacia la salvación sabiendo que puede la vida perderse, que exige una decisión-salto porque es imposible demostrarla racionalmente o comprarla-venderla, es realmente difícil. Tan es así que al principio esta aventura le aparece al ser humano como locura: «Antes de aventurarse, sólo la puede interpretar como locura».⁵⁴ Y es normal que así sea, porque de lo contrario se habría convertido la aventura en una pseudosabiduría o algo realmente irrelevante. Es normal que tense, y tanto, a la persona que está poniendo en juego su vida mediante el ejercicio tantas veces callado, histórico, diario de elegirse a sí mismo, de vivirse como un individuo singular.

53 SKS 7, 384 / PS, 413.

54 *Ibid.*

Es imposible tener en el presente «certeza y concreción»⁵⁵ sobre el paso a dar, donde lo que está en juego es la propia persona o la salvación. Por eso, si el hombre serio busca esto lo que quiere es acabar con la esencia de la propia vida: «Entonces, si él adquiere certeza y concreción, no es posible que lo arriesgue todo, porque entonces él no arriesga nada, incluso si se deshace de todo», porque, sigue insistiendo, sería «una locura»⁵⁶ si lo hiciera. Si lo que voy a alcanzar mediante la pasión de la libertad es seguro, no estoy arriesgando, estoy comerciando. Por el contrario, «siempre es una locura aventurarse, pero arriesgarlo todo por una esperada salvación eterna es locura total. Mas la pregunta por la certeza y concreción es sagacidad, porque no es más que un subterfugio para evitar el esfuerzo de la acción y la aventura, y ensombrece la cuestión bajo el conocimiento y el discurso sin sentido».⁵⁷

Este último texto sirve de resumen de lo anteriormente mencionado y de la consecuencia que le sigue: «la salvación eterna, como bien absoluto, tiene la destacable cualidad de que *puede ser definida sólo en virtud del modo en el que ha sido adquirida*».⁵⁸ La locura es querer alcanzar un bien que sea tal sin el ejercicio de la libertad, sin la aventura que es existir, sin la decisión,⁵⁹ sin la pasión, sin la interioridad. Si falta, distorsiona la peculiaridad de la ética y de lo ético-religioso.

Sufrimiento y locura

Este hombre serio que quería tener certeza de la salvación, y el camino para alcanzarla, va a considerar una locura no sólo el tener que buscarla sin tener seguridad, sino cuando descubre que en ese camino hay certeza de la existencia del sufrimiento. Locura es querer suprimir algo esencial en la existencia tensionada hacia el bien absoluto, el sufrimiento:

El hombre serio que mencionamos antes, el hombre que quería saber que una salvación eterna es cierta y definitiva a fin de arriesgarlo todo, porque si no sería una locura, me pregunto si no le parecería locura general arriesgarlo

55 *Ibid.*

56 SKS 7, 385 / PS, 415.

57 SKS 7, 385 / PS, 416.

58 SKS 7, 386 / PS, 417.

59 “Desde el momento en que se toma la decisión radical de dar el salto cualitativo la existencia adquiere un nuevo sentido: la persona sale de la inmediatez autista, de la mera interioridad solipsista, y empieza un ‘nuevo tipo de relación’ consigo mismo, con los demás y, particularmente, con Dios: es propiamente ‘la’ relación, que da a luz al hombre relacional”. José Luis Cañas, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, (Madrid: Trotta, 2003), 103.

todo cuando el sufrimiento se convierte en certeza, la expresión correcta para la incertidumbre.⁶⁰

¿Por qué el sufrimiento es un ingrediente de la existencia que quiere alcanzar dicha perfecta, o por decirlo con su expresión, la salvación eterna? ¿Está queriendo consagrar un masoquismo, una ética del sufrimiento indicando y justificando que este es bueno? Lo primero que hace Climacus, limitando el análisis a mi objeto de investigación, es que hay que entender que sufrir es una forma de actuar, que esta no queda reducida a actuar en lo exterior. Por eso, articulando interioridad, pathos existencial, sufrimiento y verdad nos indica:

Pero el pathos existencial esencial se relaciona con existir esencialmente, y existir esencialmente es interioridad, y la acción de la interioridad es el sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo, resultaría una fingida autotransformación, y por ello la acción suprema del mundo interior es padecer.⁶¹

El sufrimiento radical apunta, en el ser humano que está tensionado existencialmente hacia la verdad y el bien absoluto, en que constata la necesidad de la transformación interior conforme a ese bien y la incapacidad de hacerlo de forma completa, la imposibilidad de ser el creador del nuevo individuo llamado a ser. En la interioridad se sufre desde la constatación de la no-verdad en la que se está y el deseo de configurarse con el bien último. Johannes Climacus no sólo ha dicho que la verdad y la subjetividad guardan una relación estrecha, como ya he indicado, sino que la subjetividad descubre que está en la no-verdad. Ese estar en la no-verdad, que en clave religiosa es el pecado,⁶² muestra éticamente el enredo que la libertad ha hecho consigo misma, lo que en *El concepto de angustia* era tema central, la posibilidad humana de que libremente podamos esclavizarnos. Por eso, «socráticamente, la subjetividad es la no-verdad cuando no quiere entender que la subjetividad es la verdad, pero, por ejemplo, quiere ser objetiva».⁶³ El sufrimiento interior es la constatación dolorosa de que no se vive como se intuye que se debería, que no es ni la verdad ni el bien lo que atrae su conducta, sino lo relativo, el

60 SKS 7, 416 / PS, 446.

61 SKS 7, 393 / PS, 423.

62 SKS 7, 291 / PS, 209.

63 SKS 7, 290 / PS, 208.

comercio, el aparentar o el prestigio social. Además, en línea socrática, para el autor el sufrimiento no es el peor de los males, sino que puede ser indicio de andar por el buen camino. Tampoco podemos decir que por el hecho de sufrir vayamos por el camino de hacer el bien o querer ser un individuo singular libre. Esto no es lo que dice. Lo que más bien afirma es que el ser humano que quiere alcanzar la salvación eterna sufre en la historia al reconocerse como pecador o culpable en relación con el bien buscado y la verdad que se quiere vivir. Este ingrediente es esencial en una sana interioridad, de ahí que hay más locura en la interioridad que no sufre si realmente busca ese bien que la contraria. Por eso dice que quien afirme que no se puede soportar la conciencia de culpa, no está hablando con justeza: «Si alguien dice que ningún ser humano puede soportar tal recuerdo eterno de la culpa, que le llevará a la locura y a la muerte, entonces póngase atención a quién está hablando, porque el sentido común finito frecuentemente habla así con el fin de predicar indulgencia».⁶⁴

¿Debe, entonces, el ser humano romper toda relación con lo finito a fin de no caer en la locura de fijar toda su interioridad en algo mutable? ¿No es esta filosofía una invitación al rechazo de lo finito por el salto a lo infinito? El pseudónimo subraya que esto es imposible, que el ser humano no puede no vivir en lo finito. La persona religiosa, como él indica, «se sitúa en lo finito como un bebé impotente».⁶⁵ ¿Por qué impotente? Porque no puede soltarse, ni debe, de lo finito aún con el deseo de ser en Dios: «Quiere hacerlo todo; quiere expresar su relación absolutamente, pero no puede hacer que lo finito sea conmensurable con ello».⁶⁶ No es posible ni deseable rechazar lo finito, ya que, es más, un aparente olvido de este llevaría a una relación inmediata con el Dios que es paganismo.⁶⁷ Aquí se da otra dimensión del sufrimiento interior específicamente religioso, el deseo de que la relación absoluta con Dios se vehicule en lo relativo y finito, el vivir como un ser humano corriente que trabaja, ama, elige acompañado por una pasión absoluta porque se vive *coram Deo*.

64 SKS 7, 487 / PS, 519.

65 SKS 7, 439 / PS, 471.

66 *Ibid.*

67 Para un estudio sobre los distintos usos del paganismo en Kierkegaard cf. Ángel Viñas Vera, "Notas sobre el paganismo en Kierkegaard", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37, n°2 (2020): 259-268. <https://doi.org/10.5209/ashf.65118>

Conclusiones

El objeto de esta investigación, tal como aparece en la introducción, era indagar el concepto de locura en el *Post Scriptum*. Al hacerlo, he mostrado que su descripción va unida a la interioridad y la vivencia de la subjetividad. Este análisis ha mostrado que la locura puede darse o por una ausencia o por un delirio de la interioridad, o por su falta o atrofia tener una mala relación con lo finito. Al mostrar estos análisis, amplió los que se han hecho sobre este concepto en la obra kierkegaardiana, que había quedado muchas veces reducido a la tensión paradójica fe-razón.

La locura, en este sentido, muestra su potencial clarificador y explicativo de las realidades tanto individuales como sociales. Aquella no sólo se muestra en desajustes personales, sino que, las consecuencias de una mala comprensión de la subjetividad puede llevar a la salida especulativa, a la reducción del cristianismo a una ideología o saber, la confusión en lo que consiste la subjetividad y el olvido de la libertad-decisión como claves del existir humano. Así como otras categorías kierkegaardianas tienen un potencial hermenéutico para comprender tanto la dinámica personal como social, la locura ha mostrado sus credenciales para ser tenida en cuenta como radiografía social de su época y, quizá, de la nuestra.

El estudio que he realizado se une a otros, que he mencionado, que se han llevado a cabo analizando la locura en otras obras kierkegaardinas como *Temor y temblor*, *El concepto de angustia* o *La enfermedad mortal*. Al hacerlo he podido mostrar que aquella no sólo se comprende desde las categorías de lo racional-irracionalidad-absurdo, ni tampoco sólo desde la dialéctica de la fe ante el escándalo del Dios que visita al ser humano en el tiempo. La locura, en Johannes Climacus que es el más filósofo de los pseudónimos, ha mostrado que antes que manifestarse en esas dinámicas descritas -ansia y angustia, desesperación, escándalo, paradoja, fe, razón, absurdo- guarda una relación intrínseca con el modo de vivirse el existente en su subjetividad concreta, interesada y apasionada por su bien, su dicha y salvación. La locura, así vista, es una posibilidad humana y de todos los seres humanos. No queda aquella reducida a algunas situaciones singulares, como podrían ser el sacrificio de Abraham-Isaac o la angustia ante la fe o la desesperación, el escándalo ante el Cristo, sino que puede ser una clave para entender lo humano. En nuestro texto he mostrado que en el abordaje de en qué consiste el cristianismo, o cómo llegar a ser cristiano, tema central en Climacus, la locura aparece tanto

en el devenir cristiano como en el devenir uno mismo, un individuo singular (*den Enkelte*). Al mostrarlo queda subrayado que el fenómeno de la locura es transversal y constitutivo del ser humano, ser una posibilidad que ilumina y transforma la existencia humana.

Referencias bibliográficas

- Alfsvåg, Knut. “The rationality of madness: Did Plato, Cusanus and Kierkegaard get it right?”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 62, n°3 (2020): 336–350. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0017>
- Aliste Barrios, J. “La filosofía y el discurso sobre la locura. Reflexiones desde Foucault”. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2021. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/48613>
- Álvarez García, Francisco Javier y Arturo Ventura Püschel. “El tratamiento de los delincuentes enajenados en El siglo XIX (i. El tratamiento de los locos y de la Locura desde principios del siglo XV hasta finales Del XIX)” *Estudios Penales Y Criminológicos* 42, (2022): 1-43. <https://doi.org/10.15304/epc.42.8318>
- Cañas, José Luis. *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta, 2003.
- Clair, André. “Le paradigme est l’irrégularité, l’omniprésence de Dieu est l’invisibilité. Sur un texte de Kierkegaard”. *Revue de métaphysique et de la morale*, n°2 (1980): 193-216.
- Fortanet Fernández, Joaquín. “En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault – Derrida”. *Revista observaciones filosóficas*, n°6 (2008). <https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoalahistoria.html>
- Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de cultura económica, 1ª ed. electrónica 2015.
- González, Darío. “On Kierkegaard’s Concept of ‘Madness’”. En *Kierkegaard studies. Yearbook 1996*, editado por Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser, 277-292. Berlín: Walter De Gruyter, 1996.

- González Duro, E. *Historia de la locura en España, Tomo II. Siglos XVIII y XIX*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Housset, E. *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*. París: Éditions du Cerf, 2008.
- Jaspers, Karl. *Escritos sobre filosofía de la existencia*. Salamanca: Sígueme, 2025.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhagen: Gads Forlag, 1997-2013.
- Kierkegaard, Søren. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Primera parte. Madrid: Editorial Trotta 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Segunda parte. Madrid: Editorial Trotta 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de angustia. Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original*. Madrid: Alianza Editorial, primera edición de 2007 (segunda impresión de 2010).
- Kierkegaard, Søren. *El Instante*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Kierkegaard, Søren. “Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, *Open Insight* 4, nº5 (2013): 9-18. <https://doi.org/10.23924/oi.v4i5.62>
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- Kierkegaard, S. *El punto de vista de mi obra como autor* (traducción propia).
- Maybee, J.E. “Kierkegaard on the madness of reason”, en *Man and World* 29 (1996): 387-406.

- McDonald, William. “Madness in Postscript”, *Søren Kierkegaard Newsletter. A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* 32, (1995): 7-9.
- Ohaneson, Heather C. “Voices of madness in Foucault and Kierkegaard”. *International Journal for Philosophy of Religion* 87, (2020): 27–54. <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09739-6>
- Viñas Vera, A. “Notas sobre el paganismo en Kierkegaard”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37, n°2 (2020): 259-268. <https://doi.org/10.5209/ashf.65118>
- Viñas Vera, A. *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017) disponible en línea <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/18502>

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable José Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy