



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN KIERKEGAARD: LA PARADIGMÁTICA DISPOSICIÓN DE LA NIHILIDAD

por:

Jorge Furones Chaguaceda

Tutelado por:

María García Pérez

Universidad de Valladolid. Departamento: Filosofía

Valladolid, 19 de junio de 2023

RESUMEN: Se tratará de explicitar cuál es la concepción que el autor danés Sören Kierkegaard sostiene sobre la angustia a lo largo de su obra. Para ello, abordaremos un recorrido amplio a través de sus textos fundamentales, y no sólo por el más relevante a este respecto, *El concepto de la angustia*. Trataremos de descifrar e identificar todas sus variaciones, matices y reversos. Para poder hacer esto posible, partiremos de su contexto histórico y filosófico, y finalizaremos con un breve recorrido por la influencia de este extraordinario concepto y de su autor en la filosofía del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, angustia, desesperación, fe, estadio

ABSTRACT: We will try to make explicit what is the conception that the Danish author Sören Kierkegaard holds about anguish throughout his work. To do so, we will approach a broad tour through his fundamental texts, and not only by the most relevant in this regard, *The Concept of Anguish*. We will try to decipher and identify all its variations, nuances and reverses. In order to make this possible, we will start from its historical and philosophical context, and we will end with a brief overview of the influence of this extraordinary concept and its author on twentieth century philosophy.

KEY WORDS: Kierkegaard, anguish, despair, faith, stage

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. Vida, obra y contexto intelectual.....	7
2.1. Antihegelianismo: del Espíritu absoluto al individuo singular.....	9
2.2. Herencia del romanticismo.....	12
2.3. Schleiermacher: de la autonomía de la religión.....	15
3. Variaciones de la angustia kierkegaardiana.....	18
3.1. Pecado y pecaminosidad.....	19
3.2. Libertad y la posibilidad.....	23
3.3. Entre el saber y el no saber de la desesperación.....	28
3.4. Lo demoníaco: evadir la libertad.....	32
3.5. Instante y repetición.....	35
3.6. La angustia a través de los estadios.....	40
3.6.1. Estadio estético: En clave irónica.....	41
3.6.2. Estadio ético. La elección del deber.....	43
3.6.3. El estadio religioso.....	45
4. Influencia de Kierkegaard en el siglo XX.....	51
5. Conclusiones.....	54
6. Bibliografía.....	57

1. Introducción

Este trabajo tiene como objetivo principal una explicación clara y concisa del concepto kierkegaardiano de la angustia. Para ello, acudiremos sobre todo a la obra en la que el autor danés habla concretamente sobre el tema: *El concepto de la angustia*. No obstante, no nos limitaremos únicamente a aclarar todo lo planteado en este texto, sino que simplemente nos servirá como punto de partida para intentar encontrar este mismo concepto en las demás obras de Kierkegaard. El trabajo consistirá en realizar un monográfico del autor tratando de vislumbrar las distintas variaciones de la angustia en algunos de sus textos más significativos. En primer lugar, atenderemos tanto al contexto como a las concepciones históricas y filosóficas en las que se encuentra inserto Kierkegaard para poder comprender qué motivos fueron los que le llevaron a expresar estos planteamientos. Explicaremos, por tanto, las tesis fundamentales del romanticismo que tienen que ver con nuestro autor, su vínculo con otro pensador de la religión también atravesado, según los estudiosos, de espíritu romántico, y, por supuesto, nos situaremos en la cuestión del antihegelianismo kierkegaardiano. En segundo lugar, ya en el apartado central del presente trabajo, nos adentraremos en las complejidades de la angustia tal y como las compone Kierkegaard a lo largo de su obra. Por ello, transitaremos en su relación con otros conceptos fundamentales, como el de pecado, desesperación o libertad. Del mismo modo, observaremos cómo la angustia atraviesa de manera decisiva los distintos estadios que plantea Kierkegaard, aún con distintas máscaras cualitativas. Compondremos así una suerte de melodía de diferentes tonalidades para la angustia que inevitablemente habrá de pasar por la ignorancia-inocencia del pecado, la desesperación del esteta, la pérdida de singularidad del héroe trágico y que, por supuesto, culminará con el silencio y la soledad a la que se enfrenta el caballero de la fe. Por último, no nos olvidaremos de la importancia del tiempo, del instante y de la imposibilidad óptica de la repetición como factores determinantes para la purificación de la angustia. Al hablar de la angustia y sus variaciones, ineludiblemente mostraremos de manera indirecta los puntos más importantes del *corpus* kierkegaardiano. Como consecuencia del recorrido indicado, en los apartados finales, incidiremos brevemente en la importancia que supuso la obra del autor danés para influir en los planteamientos de grandes pensadores del siglo XX como Heidegger, Sartre o Unamuno, entre otros.

Para intentar cumplir los objetivos expresados nos centraremos principalmente a la obra de referencia que citamos anteriormente y también haremos uso de un gran número de obras del autor danés como *La enfermedad mortal*, *O lo Uno o lo Otro*, *Temor y Temblor*, *Migajas filosóficas*, entre otras. Ahora bien, la bibliografía secundaria será también de especial relevancia porque gracias a ella sabremos dónde dirigir la mirada con respecto a lo que nos concierne dentro de estas obras.

La lectura de Kierkegaard implica, invariablemente, una profunda inquietud de la que es difícil, sino imposible, desprenderse. En el fondo, este era el objetivo del pensador danés: hablar a cada individuo singular mostrando los resortes de un desasosiego que nos incumbe hasta lo más hondo.

Desde una perspectiva amplia que involucra a la Historia de la filosofía desde sus orígenes, esta inquietud, esta falta de sosiego, ha sido, desde siempre, impulsora para la búsqueda de la verdad. Así, comprendimos, con Tales de Mileto y los presocráticos, que la verdad debía atender a su principio, al *arjé* en tanto fundamento ontológico de lo real. El agua, el fuego o el *apéiron*, fueron conceptos que trataban de ahondar en este *arjé* que comporta la verdad. Después, con Sócrates y Platón y el paso de la preocupación por la *physis* a la preocupación por lo moral y lo político, el primer principio pasó a ser la Idea inmutable e independiente del mundo sensible, fundamento de él, pero alejada y situada en el mundo inteligible. Por su parte, Aristóteles eliminó la dualidad de mundos para dar cuenta de las causas finales insertas en los propios entes. Una cierta pugna entre experiencia y razón, entre empirismo y racionalismo, parecía ya emerger en la antigua Grecia. Pugna que, desde luego, vertebrará los inicios de la modernidad a través de Hume y Descartes, fundamentalmente. Hasta que un tal Immanuel Kant llevó a cabo su labor crítica, la cual conseguía involucrar a ambos a través del Yo trascendental y sus categorías, de aquellos juicios sintéticos a priori que ampliaban el conocimiento sin dejar de lado las facultades cognoscitivas.

Después de haber hecho una brevísima revisión por alguno de los momentos más relevantes de la historia de la filosofía permítanme que me quede con este último que hemos mencionado. Entendemos que la historia de la filosofía antes de Kant comprendía ser la historia del objeto frente al sujeto, es decir, que, si queríamos poder llegar a la verdad del objeto *eo ipso*, los individuos debíamos subordinarnos a la magnificencia ontológica de la que estaba insuflado. No obstante, lo que realmente nos

enseñó es que lo verdaderamente importante para conocer el objeto lo habíamos tenido delante todo este tiempo. No era el ser de los entes, no era Dios, no eran las leyes del objeto *per se*; sino el sujeto. Es decir, si queríamos conocer el porqué de la realidad no teníamos que dar primacía al objeto sino al sujeto ya que este, como ya hemos mencionado previamente, es aquel que pone las condiciones necesarias para la auténtica obtención del conocimiento. Esto fue concebido como el celeberrimo giro copernicano.

Dicho esto ¿cómo podríamos ponerlo en relación con Kierkegaard? El punto de partida que nos interesa aquí es el tesoro tan valioso que nos aportó Kant: la primacía del sujeto como punto de partida. Porque, como ya hemos apuntado anteriormente, Kierkegaard asume un modo muy peculiar para enfocar su filosofía, el cual tiene que ver también con la primacía del sujeto, de la subjetividad. Podríamos pensar entonces que hay algo de ese giro copernicano kantiano en nuestro autor. Ahora bien, esta subjetividad kierkegaardiana abandona la trascendentalidad para posar su atención en el individuo, irreductible y singular, y es de ahí que extrae sus principales preocupaciones. Por eso la angustia pasa a ser fundamental. Y es así que el problema kierkegaardiano no consiste en la fundamentación del conocimiento, tampoco en la búsqueda de una moral que debiera algo al formalismo de Kant y su imperativo categórico. El problema kierkegaardiano se circunscribe, más bien, a una soledad irrebasable que no cede nada a lo universal. En este sentido, desde la perspectiva de esta soledad abismal, la inquietud o el desasosiego del que hablábamos al principio, se multiplica resonando en cada uno de nosotros, tocando una fibra íntima. Ahora bien, ¿por qué la angustia?

Somos sujetos expuestos a multitud de circunstancias a las que Kierkegaard llama posibilidades. Toda esta inmensidad de posibilidades a las que está expuesto el yo individual y finito tiene como consecuencia la generación de la angustia. Siendo sinceros, esta es la definición más sencilla pero paradigmática que se adopta para explicar este sentimiento¹. Lo cierto es que la angustia es un acontecimiento en sentido estricto, es decir, un suceso que ocurre en el hombre y se genera superando las causas que la han originado, no reduciéndose a ellas o no hallando en ellas su explicación última. Es decir, la angustia no es una consecuencia producto de la usual y corriente dialéctica causa-efecto. La angustia pertenece a una esfera autónoma que acontece en el

¹ Lo designo con el nombre de sentimiento ya que, en *El concepto de la angustia*, Kierkegaard se dispone a definir y analizar este concepto desde una perspectiva psicológica. Decimos entonces que los sentimientos están más cercanos a esta esfera que a la de la filosofía. No obstante, veremos a continuación cómo el término sentimiento se va desvaneciendo poco a poco y será inservible a la hora de expresar en él toda la potencialidad filosófica que trae consigo la angustia.

yo. Lo que intentaremos en este ensayo es encontrar todas las formas implícitas de angustia que nos propone Kierkegaard en su obra. Su libro *El concepto de la angustia*, escrito en 1844, no supone el broche ni el punto final de aquello que podemos concebir por angustia. Al revés, el libro es un punto de partida, sienta las bases de este sentimiento. Es por ello que, conociendo sus características esenciales, o, mejor dicho, sus características existenciales, nos servirá para encontrar la angustia que las diferentes obras de Kierkegaard proponen sin mostrarla explícitamente. Lo que se pretenderá entonces realmente es expandir la dimensión ontológica-teológica que delimita la esfera de la angustia partiendo de su atrayente, pero, en mi opinión, inacabable base. Con ello conseguiremos reforzar la tesis con la que usualmente se le ha asociado a Kierkegaard en la historia de la filosofía: ser el padre del existencialismo.

Kierkegaard fue un filósofo que adoptó una postura en contra del idealismo hegeliano y la Iglesia Católica. Veremos cómo sus críticas a estas corrientes de pensamiento y credo, ,por llamarlas de alguna forma, están imbuidas implícitamente de la esfera de la angustia. Si bien la primera, puede generarnos una angustia ante la ausencia de *episteme*, ante la ausencia de un sentido que se debe seguir; la segunda compromete la ardua tarea de renegar de sus orígenes teológicos. Ir en contra del idealismo alemán significa ir en contra del sistema imperante, del sistema de lo racional, o, expuestos en términos hegelianos de lo real; algo que Kierkegaard criticará severamente. Intentaremos defender que esta crítica trae consigo, como si de una implicación lógica se tratase, los senderos por los que transita la angustia. Por otra parte, y de la misma manera, con la crítica que encontraremos de Kierkegaard hacia la Iglesia Católica veremos que la relación con Dios debe realizarse de otro modo, de un modo más auténtico, de un modo en el que la angustia sea la piedra de toque para que se cumpla esta nueva mirada teológica.

Kierkegaard es conocido por ser el primer existencialista, como ya hemos apuntado previamente. Ahora bien, este autor entendía que el sentido del sujeto en la realidad se encontraba en Dios. Dios es el ente supremo al que debemos admirar, pero sobre todo mantenernos en una relación íntima con él. ¿Y por qué? Simplemente porque puede convertir en imposibilidad todas las posibilidades que nos acontecen. Más adelante indagaremos en esta postura y esta perspectiva filosófica-teológica, pero de momento quedémonos con que la figura de Dios fue una figura de vital importancia para la obra pero sobre todo la vida de Søren Kierkegaard.

Analizando todos los recovecos que esconde la angustia, conseguiremos verdaderamente explicar qué es lo que quería decir Kierkegaard con respecto a la necesidad del hombre de saltar al vacío. Es decir, ¿saltar hacia algo mejor o, por el contrario, saltar hacia la nada?

Creo que recuperar sus textos en la actualidad supone un gran acierto. Un mundo donde a los individuos se les define y encasilla por el colectivo al que pertenecen o por la comunidad en la que están insertos parece que impide el desarrollo de la individualidad y favorece su disolución. ¿Dónde queda el yo individual? No pretendemos hablar sobre el yo que plantea el sistema neoliberal, sino el yo como sujeto que posee un espíritu único e irremplazable. Este yo tiene preocupaciones que le conciernen solo a él, pero quedan relegadas por este presente de incesante inmediatez, ausencia de reflexión e insistencia en el bien conjunto de la comunidad. La comunidad está formada no por entes iguales sino por sujetos individuales que tienen sus peculiaridades particulares y que también deben ser puestas en tela de juicio para conseguir que cada uno de nosotros nos conozcamos mejor a nosotros mismos y todas las disposiciones que ocurren en nuestro interior. Es un trabajo arduo, pero al menos empecemos esta labor recordando en qué consiste la angustia.

2. Vida, obra y contexto intelectual

Kierkegaard fue un escritor de origen danés que nació el 5 de mayo de 1813. Nació bajo el seno de una familia protestante. Estudió teología en la Universidad de Copenhague, aunque se decantó en gran medida por la rama de la filosofía y la literatura cerrando el inicio de su vida académica con la obra: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*.

Esta es una definición formal y breve sobre los inicios de su vida. Para muchos otros autores esto nos serviría, como mínimo, para aproximarnos meramente al autor en sí. No obstante, referenciar, es decir, limitar a Sören Kierkegaard en estas cinco líneas sería una falta de respeto no solo biográficamente sino incluso filosóficamente. Sören Kierkegaard fue un autor extraordinario en el sentido más literal del término. La vida de este autor en el plano social, político, histórico y familiar es muy extensa y evidentemente no lo podemos abarcar toda ella en este trabajo. Parece que

apriorísticamente lo único que nos interesaría de este autor son sus planteamientos filosóficos; no obstante, esto no es así. Casi todo su *corpus* está imbuido de toda la concatenación de eventos personales. Es decir, las experiencias que transcurrieron en su vida fueron de crucial importancia para su desarrollo como escritor y filósofo. La muerte prematura de sus siete hermanos, su noviazgo y separación con su amada Regina Olsen o su educación protestante, son algunos de los episodios biográficos más importantes de la vida de Kierkegaard. Todos ellos, entre otros muchos, tuvieron como resultado la constitución de un ejemplar humano único, que, en su rareza, puede vislumbrarse como una de las personalidades más importantes del siglo XIX.

Son numerosos los libros que Kierkegaard escribió creando, para cada uno de ellos, un personaje con un seudónimo que ocuparía su lugar como narrador. Mediante ellos, el danés utiliza la denominada “técnica de comunicación indirecta”, no solo con la intención de transmitir los principales problemas filosóficos de su época sino para transmitir a partir de personajes ficticios sus mayores preocupaciones íntimas. Kierkegaard es un autor que posee unas características personales determinadas producidas por eventos personales únicos que parecen expresarse en cada una de sus líneas. Por este motivo, la noción de "comunicación indirecta" nos parece que no hace completa justicia al movimiento kierkegaardiano de los seudónimos, en la medida en que, gracias a ellos, paradójicamente, su comunicación hacia cada individuo singular adquiere las características de una interpelación directa.²

No queremos reducir toda su obra a una interpretación filosófica de los acontecimientos más importantes que le sucedieron en vida. Acogerse a esto mismo sería incurrir en un error ya que Aristóteles ya nos enseñó que no se puede hacer ciencia de lo particular sino únicamente de lo universal. La vida de Kierkegaard no supone el eje central de cada uno de sus planteamientos, sino su basamento. Anteriormente hemos proclamado que el autor danés es el padre del existencialismo y consecuentemente hemos explicitado el papel capital que toma el sujeto en la existencia. Lo que verdaderamente queremos expresar es que si bien el existencialismo religioso que proclama Kierkegaard tiene como foco principal al individuo es evidente que los rasgos biográficos del autor en cuestión serán un factor más relevante para sus planteamientos que en comparación a

² Desde este punto de vista los seudónimos deberían designarse entonces como heterónimos; con la salvedad de que el autor, es decir, Sören Kierkegaard no está fingiendo su personalidad, sino que está mostrando su otra faceta filosófica. Veamos a lo largo del ensayo si todos estos heterónimos tienen como mismo denominador la angustia kierkegaardiana.

otros autores. Esto es porque precisamente está pasando por el cariz filosófico los problemas y eventos que han transcurrido en su vida con la intención de crear una disciplina nueva que vele por las inquietudes y problemas personales del sujeto como foco inicial para el entendimiento de la existencia humana.

2.1. Antihegelianismo: del Espíritu absoluto al individuo singular

El idealismo alemán que, a través de Fichte sobre todo, quiso ser continuador del proyecto kantiano, tuvo en Hegel a su representante más completo y sistemático. Ahora bien, junto con Schelling, se podría decir que el idealismo sobrepasó las fronteras que Kant había establecido para la razón. No es este el lugar para desarrollar la obra de Hegel, tampoco las consecuencias del rebasamiento del criticismo kantiano, pero sí hemos de hacer notar que es esta rotura de los límites de la razón lo que está en juego también en el planteamiento kierkegaardiano, toda vez que, para el danés, ni el individuo ni Dios pueden ser contenidos en el sistema de la razón si no es al precio de una subsunción que acaba por anular su relación única.

Bajo estas condiciones, Hegel plantea su celeberrimo sistema, que, así como consideraría Lyotard en su obra *La postmodernidad*, este podría ser el último gran sistema de la historia de la filosofía. Hegel plantea que la auténtica labor de la filosofía es la realización de lo absoluto, que es precisamente la idea, el espíritu, la totalidad, y por ende la universalidad. La filosofía es, en esencia, una ciencia de lo universal. Una ciencia que debe conciliar los distintos aspectos de la realidad y juntar sus contrarios en una síntesis que dé cuenta de lo absolutamente real, de lo real en tanto que racional y de lo racional en tanto que real. “Esta conciliación trascendental de los opuestos se efectúa propiamente en la Idea o Espíritu Absoluto que es Vida Suprema, Autoconsciencia, Totalidad concreta e intensiva, Actividad Absoluta, Libertad”³. Esta libertad coincide con la Voluntad absoluta en Hegel la cual es el punto de partida que choca con el planteamiento de Kierkegaard. La voluntad absoluta “es la autodeterminación del yo que se pone en lo Uno como negación de sí mismo, es decir, como negación de su particularidad en lo Universal”⁴. Hemos afirmado que lo absoluto, el Universal y la Idea

3 Benavides C. E. (2016). La crítica kierkegaardiana a la concepción hegeliana de libertad según la interpretación de Cornelio Fabro. *arete* [online], 28, p. 90.

4 Ibid., p. 91.

es lo principal, la labor de la que se tiene que ocupar la filosofía para conocer la realidad *per se* y, por ende, conseguir esa unión entre lo finito y lo infinito. Ahora bien, todo ello se produce a costa de adjudicar una negación de lo particular como fundamento intrínseco para la creación de su sistema, y, por lo tanto, el necesario desenvolvimiento del Espíritu en la historia. La libertad subjetiva queda relegada a una libertad objetiva, una libertad alejada de lo inmediato y con el fin de conducirnos al universal. Para el sistema hegeliano, el sujeto particular no es más que un individuo accidental que constituye una parte ínfima y mínima dentro de la inmensa totalidad del absoluto. El Todo es lo auténtico real y donde se identifica la libertad como necesidad. Es decir, toda acción no es más que el resultado de contradicciones que se solventan en el despliegue del absoluto en la historia no permitiendo entonces la presencia de particularidades que se alejan de un sistema que vela por el universal.

Kierkegaard conociendo la filosofía idealista de Hegel y su aparente e inamovible sistema, se muestra insatisfecho con un punto de vital importancia para su filosofía: la relevancia del yo individual en la realidad. Desde el punto de vista hegeliano la libertad y la verdad están subsumidas al Concepto Universal y, por lo tanto, todo aquello que se aleje de este Concepto no es relevante. No estamos diciendo que Hegel no tenga en cuenta absolutamente a los individuos ya que cada uno de ellos en su conjunto y a lo largo de la historia han ido configurando la Idea. Aquello que le inquieta a Kierkegaard no es el yo en la masa que sirve de mecanismo para la configuración de lo absoluto sino el yo individual pensado fuera de este concepto. “Desde la perspectiva de la historia universal, privilegiada por el hegelianismo, el individuo no es más que una mota de polvo insignificante, mera *quantité négligeable*”⁵. Por otra parte, el hegelianismo, según Kierkegaard, impediría que otros temas de especial relevancia para la existencia del individuo, como el amor, el tiempo, la fe o la propia angustia, queden relegados en lo que tiene que ver con su dimensión singular e íntima. Kierkegaard es conocido por afirmar que la verdad reside en la subjetividad. No estamos diciendo que las creencias que provienen del sujeto individual nieguen las estructuras ontológicas establecidas en el consenso universal. Lo que expresa la proposición en cuestión es que la verdad de las cosas debe ser apropiada por nosotros y tomar una posición respecto a ella orientando nuestra existencia personal de una forma única y distinta. ¿De qué me sirve saber que Dios fue el que nos salvó a todos, si yo no me apropio de esta “verdad” y género, por

5 Rodríguez Duplá, L. (2021). La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard. *Revista CAURIENSIA* XVII, p. 476.

medio del ejercicio de mi propia libertad, una praxis que se convierta en una verdad única y exclusiva para mí? La verdad subjetiva es la praxis causada a partir de un riesgo en la elección, en la elección propia que atiende a la relación del individuo. Así lo dejó reflejado claramente Kierkegaard en la obra *La apostilla*: “La cuestión es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar la idea por la cual quiera vivir y morir”⁶.

Ahora bien, después de haber mostrado las divergencias filosóficas de ambos autores con relación a la existencia del hombre. ¿Qué papel podría cumplir la angustia en el sistema hegeliano? Pues bien, en Hegel no hay angustia posible en la medida en que el movimiento del Espíritu absoluto conduce a la libertad completa entendida como autoconocimiento. En cambio, en Kierkegaard la libertad no es la meta a la que se llega necesariamente, teleológicamente, en la Historia del Espíritu. Si no que acontece en cada singular abriéndolo a la angustia de su irrebasable finitud. En este sentido, no hay en Kierkegaard reconciliación entre lo finito y lo infinito, sino que encontramos siempre una tensión irresoluble que el singular no está en condiciones de superar. En Kierkegaard, la angustia representa la disposición existencial que rompe la tríada dialéctica hegeliana tesis-antítesis-síntesis debido a que nunca refleja una superación de las contradicciones. Esta tensión irreconciliable propia de la angustia es una condición inherentemente sempiterna que imposibilita su propia disolución y anhelada síntesis. Siempre que el individuo, el yo individual siga siendo un yo finito que esté expuesto a la desconocida posibilidad del futuro siempre será un sujeto atado a la angustia y su insuperable finitud.

En conclusión, podemos afirmar que la tesis fundamental que desarrollará Kierkegaard como punto de partida para su oposición al sistema imperante (el hegelianismo) se basa “en la defensa de la “interioridad ético-religiosa”, y por lo mismo, en la determinación de la conquista de la existencia como subjetividad, en oposición al objetivismo esencialista que nota en el pensamiento de Hegel y sus seguidores”⁷, donde la angustia, ante su irreconciliación con el espíritu absoluto, difícilmente tiene cabida.

2.2. Herencia del romanticismo

⁶ Ibid., p. 478.

⁷ Benavides C. E. (2016) La crítica kierkegaardiana a la concepción hegeliana de libertad según la interpretación de Cornelio Fabro. *arete* [online], 28, *op.cit.*, p. 93.

Antes estuvimos hablando de la importancia de los eventos acaecidos en la vida de Kierkegaard para la constitución de su *corpus* filosófico. No obstante, otro factor de especial relevancia para poder entender su pensamiento es el contexto histórico-filosófico en el que estuvo inserto.

Hemos visto en el anterior apartado que Kierkegaard fue un gran crítico de la doctrina hegeliana con respecto a la rigurosa y sistemática estructura que concebía el escritor alemán sobre la historia y, por ende, sobre toda la realidad. Como postura contrapuesta al idealismo alemán surgieron doctrinas filosóficas como el romanticismo y, posteriormente con Schopenhauer o Nietzsche y su vitalismo.

Kierkegaard ha sido catalogado como neortodoxo, individualista, humanista, padre del existencialismo e incluso, uno de los primeros posmodernistas a causa de su insistencia en el individuo singular. No obstante, podemos afirmar que una de las corrientes filosóficas que fue de vital importancia para la formación intelectual y académica, y, que sirve de justificante para casi todas las etiquetas que se la han asignado es el romanticismo.

El romanticismo nació en el siglo XIX y supone la continuación crítica de la Ilustración. No pretendía romper con su proyecto, sino que intentaba mostrar la otra cara de la moneda. Para que nos hagamos una idea, el romanticismo representa la nada heideggeriana. Es decir, el romanticismo es el otro envés de la Ilustración, no es lo contrario a esta, sino que son complementarios entre sí. En cierta medida, podríamos afirmar que el triunfo de la Ilustración fue inseparable del desencadenamiento de la sensibilidad, de las pasiones y del vínculo cuasi místico con la naturaleza. En términos nietzscheanos, se trataría de la insistencia de lo dionisiaco por debajo de lo apolíneo como dimensión inherente al ser humano en tanto que ser natural.

El romanticismo es un movimiento cultural que expresa una afinidad entre la poesía y la filosofía partiendo de la idea de que la ciencia no puede acaparar el monopolio del conocimiento que puede saberse de la realidad. La ciencia no puede aportar una explicación de todos los acontecimientos que acaecen en esta porque la perspectiva que utiliza es una perspectiva puramente lógica, sistemática y rigurosamente racional.⁸

⁸ Esta breve crítica que hemos realizado sobre los procedimientos de la ciencia se ve más expresamente en el libro "*La crisis de las ciencias europeas*" de E. Husserl. Este autor criticó la subyugación por parte de las matemáticas a todos o casi todos los procedimientos de la realidad como condición *sine qua non* para su auténtico y presuntamente verdadero conocimiento. Según este razonamiento podríamos pensar que, si algo no pudiese explicarse a partir del prisma de la matemática, ese cuestionamiento sería baladí y

Los sistemas filosóficos y artísticos resultados de este movimiento se centrarán en una reconciliación de lo racional y lo irracional; lo subjetivo y lo objetivo...siempre y cuando sea dentro del individuo.

El romanticismo le va a criticar a la Ilustración ciertos aspectos que le caracterizan como, por ejemplo, un optimismo excesivo en el progreso o la pretensión de comprensión únicamente racional de la realidad. Ahora bien, el romanticismo no es un movimiento que tiene como punto de partida y eje central la irracionalidad, sino la idea de un equilibrio entre ambos: no se debe imponer lo racional sobre lo irracional y lo irracional sobre lo racional. Una auténtica armonía apolínea-dionisiaca. El pensamiento que reina entonces en esta corriente filosófica versa sobre la siguiente pregunta. ¿La racionalidad constituye siempre y en todos los aspectos un progreso? Esa desconfianza en la razón pone en entredicho la extraordinaria crítica de Kant sobre sus propios límites. Por así decirlo, el romanticismo le otorga un valor al carácter nouménico que entraña la realidad. Lo nouménico es lo incognoscible, lo imposible de medir, lo creativo que todavía está tapado por el velo de la racionalidad. La irracionalidad entonces no tiene que ser un reducto donde no se deba continuar, sino que puede ser el otro envés de la realidad donde expresar todas las carencias a las que está expuesta la racionalidad.

La mayor preocupación de Kierkegaard reside en la importancia del sujeto individual y en su relación con Dios. Con respecto a esta primera preocupación, el romanticismo promulgó constantemente esta misma idea en sus planteamientos y manifestaciones tanto teóricas como artísticas. No obstante, para el autor danés, esto mismo solamente supuso un punto de partida para su filosofía. Si bien es cierto que el romanticismo reivindicó la importancia del yo lo hizo siempre desde un ámbito meramente estético apelando sin centrarse de lleno en las inquietudes y características más importantes que encubren al hombre. Para Kierkegaard la estética supone el primer estadio de la existencia del hombre, es por ello que reducir toda la potencialidad del yo individual a este mero estadio, así como lo harían los románticos, implicaría limitar el conocimiento teórico que debe aportarse sobre la figura del yo existencial. Para el autor danés, ceñirse huero. Ahora bien, es imposible matematizar algo que no sea en esencia, un hecho del mundo. Es por ello que Husserl criticaba las consecuencias que esta perspectiva podría causar no solo en la obtención de la verdad de las cosas sino también en el modo de ser de las personas con respecto a los demás y la contemplación de todo lo existente. Husserl afirmaba que una ciencia de hechos traía consigo meros hombres de hecho. El romanticismo puede ser entendido, por lo tanto, como una especie de reivindicación acerca de que lo concebible y lo cognoscible pueden ser algo también alejado de la dominante racionalidad positivista.

únicamente a su reivindicación por medio de la vía estética conduce a un abandono de la responsabilidad, a un cierto extravío de la “decisión” y el peso que ello conlleva. La mirada del hombre esteta es siempre dispersa ya que se centra en asuntos que conciernen solamente a la superficie de la existencia humana sin atender verdaderamente a su núcleo fundamental. La investigación sobre un concepto tan relevante para Kierkegaard como es el de la angustia es imposible que pueda desarrollarse completamente bajo estas condiciones. Si bien es cierto que el romanticismo trata cuestiones como la nostalgia del pasado, la libertad del sujeto o el individualismo; siempre lo realizan desde posturas meramente artísticas sin incurrir en planteamientos que rocen una rigurosa investigación intelectual sobre estas mismas cuestiones tan importantes para el yo individual. Bajo estas mismas condiciones la angustia sólo podría desarrollarse superficialmente mediante vías meramente artísticas. Por el contrario, Kierkegaard continuará el proyecto romántico ciñéndose en indagar teóricamente aquello que las representaciones de esta tradición querían expresar.

Ahora bien, con relación a la importancia de la figura de Dios, el autor danés pudo haberse visto influido por un submovimiento del romanticismo llamado *Sturm und Drang*. El movimiento estuvo compuesto por jóvenes intelectuales que luchaban contra el conservadurismo ideal y reivindicaban los peligros de la racionalidad técnico científica, así como considerar que lo verdaderamente importante era la vuelta a la naturaleza⁹, es decir, volver a la cuna primigenia de la exaltación subjetiva y sentimental. Creían que la modernización había sido la causa principal de esta pérdida entre el hombre y la naturaleza. Podemos afirmar entonces que esta vuelta a la cuna primigenia puede ser entendida como una reconciliación con la figura de Dios puesto que él mismo constituye esta misma naturaleza primera con la que el sujeto individual debe reencontrarse. Kierkegaard expondrá su preocupación sobre el individuo teniendo siempre en mente a Dios, aunque de un modo diferente a como lo consideraban los escolásticos y los cristianos. Es decir, Dios no es importante porque haya creado todo lo concebible sino porque ha creado al yo individual, un yo que ha sido puesto en el mundo sin elección ninguna y ahora tiene que hacer frente a las amenazas y desventuras

⁹ El autor del siglo XIX que aportó una concepción muy idealista pero romántica sobre la naturaleza fue Friedrich Schelling. Fue una pieza de vital importancia para el idealismo alemán; no obstante, en su obra *La relación de las artes figurativas con la naturaleza* Schelling expone con bellísimas palabras la forma adecuada de representar la naturaleza en las artes de su tiempo. La naturaleza es potencia, motor, una unidad orgánica y no una simple y mera forma vacía que puede subsumirse a los dictados de la razón científica.

que le propicia su existencia. No obstante, el filósofo y teólogo que inspiró a Kierkegaard para redefinir la relación que el sujeto debía tener con respecto a Dios fue Schleiermacher.

El romanticismo fue un movimiento muy relevante para el siglo XIX porque consiguió reivindicar aspectos de la realidad que habían sido categorizados como insustanciales e incluso inferiores con la intención de invertir sus valores. Con este hecho, el romanticismo logró expandir los límites de la expresividad humana y con ello los límites del conocimiento humano.

2.3. Schleiermacher: de la autonomía de la religión

Abordamos ahora la figura de Friedrich Schleiermacher, teólogo y filósofo alemán del s. XIX, sin lugar a dudas, uno de los autores que más relevancia ha tenido para la composición filosófica kierkegaardiana. Su romanticismo religioso emparenta a ambos pensadores a través de dos ejes fundamentales: Dios mismo y nuestra relación con lo divino. Una relación que no puede ser establecida, siguiendo sus tesis, ni desde la filosofía ni desde la moral, esto es, desde la razón. Es así que Schleiermacher buscará “establecer la autonomía de la religión frente a la filosofía y a la moral”¹⁰ y, del mismo modo, Kierkegaard aquilatará al ser humano singular en su relación íntima con lo divino apelando a lo absurdo, a un salto abismal que no encuentra acomodo alguno en la razón. Schleiermacher no considera que la religión deba tener por objetivo la explicación de todo lo que acontece en la realidad, ni incluso en demostrar la existencia de su entidad más significativa que es Dios. Es decir, Schleiermacher no cree que la labor de la religión deba ser la misma que la de las ciencias. Kant ya nos enseñó, apunta él mismo, qué cuestiones pueden conocerse y cuáles no. La religión debe ocupar otra función: ser el sentimiento de lo infinito. La religión apunta a algo que está no solo en el hombre sino algo que trasciende los límites de este, un más allá que debe construirse en la historia. Para él, la religión es el sentimiento de lo infinito y su objeto “la relación del hombre con el universo”¹¹, la relación del hombre con este infinito. Esta relación con el universo, y todas las cosas que se manifiestan en la realidad, no puede aprehenderse o establecerse conceptualmente, es decir, lo infinito no puede captarse únicamente por

10 Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía*. Vol. 3. Hora S.A., p. 35.

11 Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía*. Vols. VII y VIII. Ariel., p. 270.

medio de lo expresado lingüísticamente y bien delimitado fácticamente y, por ende, referencialmente. Lo infinito sólo puede ser captado por el sentimiento. “Mientras que en Hegel lo infinito es razón, en la que, por consiguiente, se absorbe y anula la individualidad, para Schleiermacher lo infinito es sentimental y, por lo tanto, exalta la individualidad.”¹² Como vamos a mostrar, tal planteamiento sustentado por Schleiermacher, coincidirá en gran medida con las tesis de Kierkegaard en lo que se refiere a la relación de Dios con el individuo. No obstante, la categoría de “sentimiento” deberá ser profundizada para esclarecer su carácter existencial y su vínculo con la nada.

Por otro lado, tanto Kierkegaard como Schleiermacher, realizan una aguda crítica al cristianismo, al dogma cristiano según el cual la religión implica lo universal. De un lado, Schleiermacher entenderá que el resto de religiones no cristianas dadas en la historia, constituyen otros modos de acercarse a Dios no excluyentes sino complementarios; de otro, para Kierkegaard al cristianismo de su época se había convertido en una religión institucionalizada y superficial. Kierkegaard argumentó que el cristianismo había perdido su verdadero propósito y significado, y que la Iglesia había caído en la complacencia y la rutina. Según él, el cristianismo se había vuelto demasiado preocupado por las formas externas de la religión, como las ceremonias y los rituales, y se había olvidado de la importancia de la experiencia espiritual personal y la relación individual con Dios. Kierkegaard también criticó el énfasis en la razón y la lógica en la teología, y defendió la importancia de la fe y la experiencia subjetiva en la relación con Dios.

Ambos autores son los precursores de una nueva teología entendida no mediante un correlato conceptual sino sentimental y de dependencia con este. Aunque Kierkegaard no incida tanto en la noción del sentimiento sí lo hace de manera implícita. Es decir, todos los conceptos que trataremos posteriormente como la angustia, la desesperación o el amor son tratados por el autor danés como una situación existencial a la que está atado el sujeto en el mundo.

Profundizando en Schleiermacher, hay que añadir que el sentimiento de dependencia implica un reconocimiento de la inferioridad, de la finitud y la vulnerabilidad del ser humano ante Dios. Consideraba que en el momento en el que nos reconocemos como tal

12 Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía, op.cit.*, p. 36.

se creaba consecuentemente una relación, una relación de dependencia con él,¹³ directa y privada. Como ya hemos expresado anteriormente, conectarse a Dios no se lleva a cabo por medio de la intelección, es decir, por medio de un correlato conceptual o por medio de una razón especulativa o dialéctica, sino por medio de una vía sentimental y por medio de la introspección. Kierkegaard adopta este planteamiento para considerar que la auténtica relación con Dios se caracteriza por ser íntima y personal. Por otro lado, Schleiermacher es conocido por romantizar a Spinoza y su concepción acerca de Dios. Sin embargo, se situará lejos del panteísmo inmanentista spinoziano manteniendo a Dios en la trascendencia, esto es, en la completa lejanía respecto del mundo y del ser humano, de ahí la imposibilidad de la razón para dar cuenta de su inconmensurabilidad.

Schleiermacher consideraba que la dialéctica era una parte imprescindible para su planteamiento precisamente porque “el sentimiento de dependencia (...) se sistematiza en una doctrina dialéctica que confirma su significado metafísico”.¹⁴ Para intentar conseguir el saber de las cosas y que esté ordenado coherentemente es necesario un procedimiento dialéctico. Ahora bien, afirma que solo es posible esta dialéctica si se hace una ciencia rigurosa del ser absoluto, es decir, la dialéctica y, por ende, el saber solo será posible por medio de una conciencia religiosa. Resulta que el racionalismo llevado al extremo te obliga a encontrarte con lo absoluto. Dios y lo absoluto no son lo mismo para Schleiermacher, son instancias separadas. Esto es lo que rescatará entonces Kierkegaard. Renegará de esta dialéctica que propone, así como de la planteada por los idealistas, y se quedará con Dios. Dios no supone la verdad de lo absoluto, “Dios es principio constructivo del saber”¹⁵. Es por ello, que Dios debe ser entendido, desde la perspectiva de Kierkegaard, como aquella figura que acoja al sujeto individual angustiado y le permita construir su propia verdad.

Kierkegaard toma como punto de partida lo planteado por Schleiermacher, no obstante, al final acaba cometiendo un parricidio contra este mismo autor. Precisamente porque “Kierkegaard no reniega de la razón pero tampoco se entrega a una mira de la

¹³ Esto podría servir como punto de partida a los sistemas políticos que utilizaban la teología como fundamento principal para que sus gobernados fuesen ciudadanos competentes y obedientes. Es decir, si se adopta la figura de Dios como representante de los designios divinos en forma de partido o gobernante político, los ciudadanos tendrán que estar obligados a mantener una relación directa con este. No obstante, Schleiermacher no se propone esta visión ya que su postura es la de una relación de dependencia íntima, sincera y de admiración con Dios.

¹⁴ Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía, op.cit.*, p.276.

¹⁵ *Ibid.*, p. 278.

subjetividad puramente sentimental.”¹⁶Entiende que el hombre no puede dirigir su existencia por el camino de una razón reducida a formalidad, logicismo y concepto, así como tampoco hemos de reducir nuestra praxis y conocimientos a nuestros sentimientos. En suma, Schleiermacher influyó verdaderamente en Kierkegaard, no únicamente en la posibilidad de establecer otra forma distinta de relación con Dios, sino en la apropiación y asimilación de una verdad que se produzca en el sujeto a causa de un proceso compendiado entre razón, sentimiento, intelección, y experiencia. Y esto en Kierkegaard, ya sabemos cómo se denomina: conseguir una verdad puramente subjetiva.

3.Variaciones de la angustia kierkegaardiana

La angustia en Kierkegaard, como ya anticipamos en apartados anteriores, no consiste en un mero sentimiento, esto es, no está relacionada con alguna disposición psicológica que tenga que ver con variaciones del ánimo. Antes bien, se trata de un estado existencial inherente al sujeto individual en la medida en que este ha de enfrentarse, sin superarla nunca, a la tensión entre su finitud y la infinitud de la posibilidad. Ahora bien, la angustia se debe entender como un concepto que puede ser considerado como la base de todo lo que acontece al individuo en el plano existencial. Esta afirmación puede ser *a priori* una aseveración muy arriesgada; no obstante, tengamos en cuenta que la existencia está caracterizada, asumiendo la crítica hegeliana, por una inacabada inmensidad de posibilidades que están expuestas al sujeto individual para que este decida cuál será su siguiente elección. “Kierkegaard relaciona estrechamente la angustia con el principio de la infinidad o de la omnipotencia de lo posible: principio que él expresa más frecuentemente diciendo: “En lo posible, todo es posible”¹⁷. De tal modo, la elección nunca se reduce a un proceso de meditación de pros y contras, ni tampoco al cálculo o la medición de costes frente a beneficios entre una y otra posibilidad. Es una elección que se realiza siempre saltando al vacío, es decir, saltando a un campo de acción del que se tiene completa incertidumbre sobre lo que acontecerá en un futuro. Este espacio del que nada se sabe, este aparente miedo que se presenta es la angustia.

16 Benavides. C.E. La crítica kierkegaardiana a la concepción hegeliana de libertad según la interpretación de Cornelio Fabro, *op.cit.*, p. 93.

17 Abbagnano N.(1994) *Historia de la filosofía, op.cit.*, p. 168.

Saltar al vacío nos hace libres, no obstante, esta libertad tiene un precio: una insidiosa angustia que permanece latente en cada decisión que dediquemos a nuestra existencia. La angustia consiste en la inquietud de una imposibilidad radical: la imposibilidad de escapar a la posibilidad. ¿Es posible, pues, superar la angustia? La respuesta es, desde luego, no. Porque el individuo se encuentra completamente atrapado en la propia infinitud y la indeterminación de la posibilidad. De ahí que numerosas veces, Kierkegaard exprese en sus pasajes que los individuos se encuentran angustiados incluso sin saberlo. Como recordamos la angustia no es un sentimiento que acaezca en el yo individual, es una disposición existencial que se presenta incluso aunque el sujeto no sepa o sea consciente de que la está padeciendo. La angustia, desde este punto de vista, no es un concepto desdeñable ya que no debemos rehuir de ella, sino que al contrario, aporta algo beneficioso al individuo que es la consciencia de la elección entre una inmensidad de posibilidades, la angustia advierte al yo que el futuro es incierto y, ante esto, el yo individual debe elegir qué rumbo dirigir en su existencia. La vida es angustiosa por esa inmensidad que la caracteriza.

Intentaremos mostrar las diferentes formas en las que la angustia se manifiesta en los temas metafísicos más importantes para Kierkegaard como el amor, el tiempo, la verdad o el pecado. Asimismo, nos ocuparemos de la centralidad indiscutible de la figura de Dios y de la cuestión de la fe a la hora de entender su profundidad.

3.1. Pecado y pecaminosidad

El pecado es de vital importancia para la angustia ya que al margen de cómo lo definamos o cómo llegó al mundo, supone el broche inicial, es decir, la condición necesaria para la instauración de esta disposición en el ser humano. Pero además de eso, la angustia es entendida a su vez por Kierkegaard como condición del pecado y, también, como consecuencia de este. Veamos los motivos de este planteamiento.

Como hemos expresado previamente, el pecado está relacionado ineludiblemente con la angustia, ahora bien, esta no debe ser considerada como una enfermedad, una anomalía o un veneno. Asimismo, tampoco puede ser incluida en ninguna ciencia, ya que es una categoría individualizada, es decir es una categoría o como dirá Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, una realidad injustificada que acontece en el yo individual y que,

por ende, no se manifiesta en aquello que le interesa a la ciencia que es precisamente lo universal. El pecado¹⁸ es un término sin referencia permanente en el mundo, según Kierkegaard. Es decir, este considera que no existe una acción en el mundo tal que si se cometiese acontecería el pecado. Este término, como ya mencionaremos posteriormente, se aparece como realidad a través de un salto cualitativo, a través de un arrepentimiento¹⁹ que le invade al yo individual.

El pecado y la angustia están estrechamente relacionadas ya que Kierkegaard concibe esta disposición existencial como presupuesto del pecado original, es decir, la introducción de la angustia en el mundo se produce en consecuencia a la generación del pecado original. “El concepto de la angustia es en realidad una mera consideración de naturaleza psicológica respecto al problema dogmático del pecado original”²⁰. Estudiemos entonces la importancia de este acontecimiento²¹ teológico con el objetivo de saber qué relevancia supone para el concepto que nos atañe.

El pecado original se inserta en el mundo gracias a Adán. Este individuo genera un punto de inflexión para la historia de la humanidad venidera ya que él realmente no pecó, sino que su acción fue condición necesaria para la creación de la pecaminosidad. “El pecado original es lo presente, es la pecaminosidad, y Adán sería el único hombre

18 El pecado puede ser considerado como un concepto inefable. Recordemos que la tradición de la que proviene Kierkegaard es el romanticismo. En ella se consideraba que la razón no siempre podía expresar de manera lógica y racional todo lo que acaece y tiene repercusiones para la realidad. El pecado es ser aún sin serlo. Es decir, es un no-ser que se manifiesta. Es un no-ser no entendido al modo como lo expresaban los sofistas según Platón. Tampoco debe ser entendido como el Uno neoplatónico, entendido como un no-ser que no es siendo por ausencia sino por exceso, sino que el pecado aun no siendo puede aparecer y revelarse en el mundo. De ahí que sea una realidad injustificada, un concepto inexpresable y, por ende, inefable.

19 Podemos relacionar el arrepentimiento que el pecador siente cuando peca con lo expresado por Kierkegaard en Temor y Temblor. Posteriormente explicaremos con más énfasis cual es la angustia que se pronuncia en el caballero de la fe. Ahora bien, el arrepentimiento que siente Abraham cuando va a matar a su hijo puede ser considerado como signo primero de la creación del pecado. Ahora bien, este mandato fue impuesto por Dios a Abraham para ponerlo a prueba. Ahora bien, si asumimos que el pecado es en esencia un acto que se realiza contra los designios de Dios, pero a su vez está acompañado de arrepentimiento; ¿por qué Abrahám piensa que está pecando si realmente va a realizar aquello que le pide Dios? Esto es una auténtica paradoja. De ahí los peligros de imponerle condiciones de satisfacción a un concepto tan complejo como el pecado. El pecado acontece, decir más de ahí puede inducir a error, por eso hay que ser cuidadosos y evitar este tipo de paradojas y antinomias.

20 Rocca, E. (2020). *Kierkegaard: Secreto y testimonio*. Acena Filosofía Perspectivas, p. 141.

21 Debemos llamar al pecado original como un acontecimiento en el sentido más estricto posible de la palabra ya que su presencia implica algo más, es decir, su existencia se produce más allá de las causas que la generaron. La mordida al fruto prohibido fue un acto cargado de una gran cantidad de praxis ya que no fue un simple hecho ocurrido en el mundo, sino que trajo algo más consigo que se escapan de los límites impuestos por la causa-efecto. Supone un antes y después para la existencia humana y el concepto de pecado *eo ipso*.

donde no hubo pecaminosidad puesto que ésta fue introducida por él”²². En consecuencia, debemos considerar que la diferencia que estriba entre el pecado y la pecaminosidad es una diferencia que reside en un salto. Es decir, los pecados son instancias cuantitativas que parten de la generación de una primera entidad, es decir, la pecaminosidad. Esta es, como diría Kierkegaard una determinación cualitativa que acontece como el primer pecado, aún sin serlo. El primer pecado no puede llamarse como tal porque en el momento en el que se produjo su identidad no estuvo configurada. Kierkegaard lo expresa realmente bien al afirmar que “el pecado, pues, entra al mundo súbitamente, es decir, mediante un salto; ahora bien, este salto pone además la cualidad, y en el mismo momento de ser puesta la cualidad tiene lugar el salto en la cualidad, de suerte que la cualidad supone el salto y el salto supone la cualidad”²³. Es por ello que el primer “pecado” supone la acción primera para la generación de la pecaminosidad. La pecaminosidad, es, por lo tanto, la condición que permite una apertura de posibilidades de inacabable inmensidad, en la medida que inauguró la condición humana misma en su finitud y su desgarramiento respecto del mandato divino. Vemos entonces, en primera instancia, cómo la angustia, entendida como la disposición que se genera ante la inmensidad de posibilidades se abre gracias a la llegada de la pecaminosidad en el mundo. Como consecuencia de lo anterior, podemos afirmar que no puede haber existencia humana sin angustia puesto que esta es intrínseca a la primera.

Nuestra realidad como entes está subyugada a la inmensidad de posibilidades que nos acontecen, posibilidades que se abrieron gracias a la pecaminosidad. De ahí que Kierkegaard afirme, prelujiendo esto mismo, que “la explicación del pecado de Adán será la misma que la del pecado original y no podrá valer para nada toda otra explicación que pretenda esclarecer el caso de Adán, pero no el pecado original. (...) La razón de esto es muy honda y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana”²⁴. Afirmar esto es incurrir a una problemática de la que se da cuenta Kierkegaard. ¿Adán pertenece acaso a la especie humana? Es decir, si la pecaminosidad se instaure en la especie humana mediante un salto cualitativo a partir del pecado original, entonces Adán, aquél que lo cometió, debió ser un individuo distinto del resto de individuos de la especie. Kierkegaard considera que este hecho supone un mito

22 Kierkegaard, S.(2022). *El concepto de la angustia*. Alianza. p.75

23 Ibid., p. 85.

24 Ibid., p. 79.

creado por la inteligencia humana para explicar algo inescrutable; no obstante, es un mito similar al que hace que la pecaminosidad haya sido originada por otro pecado. Ahora bien, Kierkegaard explica que la historia de la especie no va abriéndose paso a través de la descendencia ya que, aunque esencialmente la descendencia sí es cuantitativa, el sujeto que acontece existencialmente no lo es. Es decir, cada individuo, nos dice Kierkegaard no va ocupando el puesto del anterior en la historia, sino que se va haciendo a sí mismo de manera singular en esta, siendo existencialmente independiente de su predecesor: “Así cada individuo comienza de nuevo y, no obstante, en el mismo momento se encuentra precisamente allí donde debía empezar dentro de la historia”²⁵. Para aclarar esto cabría afirmar que el pecado no entraña necesidad, es decir, cada individuo puede o no pecar, sin embargo, la pecaminosidad como condición inherente lo atraviesa situándolo en la posibilidad misma del pecar. La pecaminosidad es, así, anterior al pecado concreto y particular de cada cual.

Hablar sobre la problemática de la especie nos ha conducido a una vuelta hacia el individuo fundamental. Es decir, el sujeto es entendido, no como correlato o consecuencia de la acción de sujetos anteriores que han conformado la historia, el pasado. Se trata de un sujeto individual y absolutamente singular que se hace a sí mismo en la historia. Siguiendo esta lógica, el pecado capital no se encontraría en cada uno de nosotros sino únicamente la capacidad para pecar. El pecado capital representaría la apertura de la pecaminosidad en el mundo, pero no implica su cumplimiento en cada singular de manera necesaria e igual para todo ser humano.

Como conclusión de este apartado podemos recurrir brevemente a San Agustín y su obra *Confesiones* para dar cuenta del calado de la postura kierkegaardiana. Como es sabido, San Agustín planteó que el pecado se producía por el apetito personal de alcanzar bienes y por el temor a perderlos, estos bienes son deleites mundanos esencialmente inferiores a los de Dios. Así San Agustín expresó lo siguiente: “estas cosas de la tierra tienen sus deleites, pero no tienen que ver con el deleite de mi Dios, que hizo todas las cosas, en quien el justo se deleita, y él es deleite de todos los que son rectos de corazón”²⁶. El padre de la Iglesia, por lo tanto, nos enseñó las motivaciones de los sujetos para pecar, incluso nos explicó que cometerlos tiene como consecuencia la presencia de una mala conciencia en este. No obstante, no indagó en lo que

²⁵ Ibid., p. 89.

²⁶ San Agustín (2022). *Confesiones*. Alianza, p.36.

verdaderamente le interesó a Kierkegaard: la dimensión ontológica del pecado, en tanto pecaminosidad, ligada a la existencia del individuo.

3.2. Libertad y la posibilidad

Hemos estado hablando sobre el pecado y su relación con la angustia centrándonos en su origen: Pero estamos lejos de agotar el problema. Si asumimos que la angustia se produce ante la nada como pura posibilidad en su inmensidad no mensurable, cabe preguntarse ¿qué quiere esto decir exactamente con respecto a la consideración del pecado? Para ello debemos indagar con mayor detenimiento en esta nada kierkegaardiana y en la posibilidad desde un tema fundamental del pensamiento kierkegaardiano: la libertad.

La libertad no es para Kierkegaard el reino de la posibilidad ya que la libertad únicamente existe en acto justo en el instante de su acontecer. La libertad existe entonces como realidad, pero no como posibilidad. Asimismo, la libertad está relacionada con el bien. Es por ello que aquella persona que elige el mal lo va a hacer siempre desde la no-libertad. Para Kierkegaard, llevar a cabo el mal significa que el sujeto está actuando desde la ignorancia²⁷, desde la inocencia, y la ingenuidad. ¿Cómo se relacionan estos estados y disposiciones con la concepción del pecado en el mundo? El puente entre la pecaminosidad y la inocencia no debe construirse sobre la creencia cristiana del ineludible estado de concupiscencia en el hombre. Debe haber algo más que remita a su auténtico origen. A Kierkegaard no le interesan los modos o procedimientos por los que se puede generar el pecado en el sujeto ya que esto sería materia de la psicología. La psicología debe ser entendida para el autor danés como “la filosofía de las determinaciones conceptuales cristianas”²⁸. Ahora bien, como ya hemos estado expresando con anterioridad, a Kierkegaard lo que realmente le interesa es el porqué de su generación. Una generación que está ligada muy estrechamente con la noción de la ignorancia en la no-libertad. La pecaminosidad se instauró en la humanidad con la presencia del pecado original, pero no con el pecado. El pecado no es propio de cada hombre ya que no es inherente a su condición de ser. Esto puede aplicarse a la

27 No obstante, en su obra *La enfermedad mortal*, y como ya expresamos anteriormente reformulará esto mismo y considerará que un pecado no es un acto fruto de la ignorancia, sino que simplemente es una posición que adopta el sujeto.

28 Roca, E. (2020). *Kierkegaard Secreto y testimonio*, op.cit., p. 144.

noción de libertad ya que esta no aparece inserta en el hombre, sino que acontece en la acción libre misma. No se nace libre, se llega a serlo. Relacionemos, ahora sí, la libertad con la noción de la inocencia. El hombre inocente es en realidad un hombre ignorante. El hombre que nace no sabe la diferencia entre el bien y el mal, y, por ende, la diferencia entre acciones buenas y malas. Kierkegaard expresa que aun no sabiendo esta diferencia parece, en primera instancia, que este acontecer en el hombre, esta inocencia no resulta ser amenazante. ¿Contra qué estamos luchando entonces?

“En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada; y esta nada está viendo constantemente en torno a sí a la inocencia”²⁹.

La potencialidad que posee la nada es inmensa puesto que su aparente no-ser³⁰ consigue que el sujeto entre en la disposición que nos concierne: la angustia. En esta angustiada e ignorante inocencia, Adán no supo el correcto modo de obrar, no supo cómo crear su libertad. La inocencia no puede ser libertad plena porque la inocencia está cargada ineludiblemente de ignorancia, no comprensión y no saber. Una persona es libre, o, mejor dicho, una persona se hace libre, nos dice Kierkegaard, en el momento en el que sabe la diferencia entre el bien y el mal. No sabiendo nada, su sentimiento no puede reflejar la autoconsciencia de la libertad sino simplemente la angustia. La libertad no puede representar la elección de posibilidad entre el bien y el mal, ya que la libertad es el bien. La angustia entonces no se produce por la inmensidad de posibilidades sino que “es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”³¹. Usualmente tener conciencia de la ignorancia y de la inocencia es algo que no se presenta en el sujeto. Por eso mismo, Kierkegaard afirma que el sujeto puede sentir angustia aun sin ser consciente de que lo es.

29 Kierkegaard S. (2022). *El concepto de la angustia, op.cit.*, p. 101.

30 Me refiero a aparente este no-ser puesto que Heidegger, filósofo posterior a Kierkegaard, nos enseñó que la nada no es un no-ser, sino que representa el otro envés del ente, es un vacío que tiene consecuencias en la no-nada reflejándose entonces la evidencia de su ser.

31 *Ibid.*, p. 102.

La angustia la concibe también como una disposición existencial ambivalente ante lo pecaminoso, y así, llega a definirla como una “simpatía apática y una apatía simpática”³². Es decir, una ambivalencia en el que entra en contradicción dos escenarios y que tiene que ver con esa inocencia infantil de aventura, temerosidad y no certeza ante lo futuro. La angustia se abre ante la libertad que presenta la tentación. Por eso mismo, el sujeto es inocente, pero a la vez culpable; y ahí es cuando esa “realidad injustificada” que supone el pecado se convierte o se esclarece en una auténtica realidad. Es como si la angustia fuese la antesala que evoca la creación del pecado. La pecaminosidad creada a partir del pecado original se originó por una angustiosa libertad; no por la verdadera libertad. “La libertad no libre peca (...). No siendo libre, no pudiendo hacer el bien, hará el mal; y sin embargo es culpable, como si hubiese podido hacer el bien”³³. Es decir, Adán no fue consciente de lo que podía hacer con su acción, esa prohibición fue tentadora “es libertad no libre, es posibilidad imposible”³⁴. Precisamente porque la angustia presupone una interesante dialéctica en la que se presenta un aparente temor, pero también un deseo ante lo desconocido, esta disposición debe ser entendida como una dulce ansiedad. Asimismo, la angustia no es ni libertad ni posibilidad, es la posibilidad de la libertad y la capacidad de ejercerla, una libertad que no sabemos cómo se consigue precisamente porque no sabemos todavía distinguir el bien y del mal. La posibilidad de la angustia está estrechamente relacionada con la libertad puesto que si una persona es libre, una persona sabrá aquello que está bien y aquello que está mal. No obstante, el ser humano consiste en una síntesis entre cuerpo y alma a la que Kierkegaard llama espíritu. En *la enfermedad mortal*, Kierkegaard debió adoptar la dicotomía inherente en el hombre como sujeto compuesto de cuerpo y alma y la redefinió asumiendo que el hombre es un individuo que se encuentra entre lo finito y lo infinito. En este caso el espíritu también puede considerarse como aquella entidad *pneumática* que acontece en el sujeto como resultado de esta tensión irresoluble entre su parte finita y su parte infinita. ¿Pero entonces qué función cumple el espíritu en su relación con la angustia?

El hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la inocencia en su misma

32 Ibid., p. 102.

33 Roca, E. (2020). *Kierkegaard Secreto y testimonio*, op.cit., p. 147.

34 Ibid., p. 146.

cúspide. Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada³⁵.

Ahora bien, el padecimiento de la angustia es inevitable en algún momento de la existencia del espíritu ya que su naturaleza viene determinada por ella. Es decir, una parte de su ser, la cual es su inherente naturaleza finita, le impide poseer un conocimiento absoluto sobre todos los acontecimientos que acaecen y acaecerán en la realidad. El sujeto no tiene un conocimiento infinito puesto que es finito. Este hecho refleja la inexcusable inocencia a la que está expuesto el hombre en muchos momentos de su existencia. Adán pecó sin saber que lo había hecho. Este salto que viene de la realidad injustificable del pecado aparece precisamente como cualitativo ya que el pecado no es algo que acontezca por un hecho o elemento en cuestión, sino que es un acontecimiento resultante de la inocencia propiamente del hombre. Se ha afirmado que Adán introdujo el pecado en el mundo y con ello la angustia; no obstante, al ser hombre, al ser cuerpo y al ser espíritu con naturaleza finita; la inocencia e ignorancia y con ello la angustia ya se encontraban dentro de él. El hombre no es completamente libre porque no sabe. Y el no saber nos angustia, la nada del saber es la misma angustia que se manifiesta como inherente disposición existencial en el hombre. A medida que el hombre avanza en su existencia consigue conocer más ámbitos del saber que anteriormente le eran desconocidos. Es decir, consigue eliminar progresivamente su ignorancia y su inocencia. Ahora bien, eliminar la angustia del sujeto es imposible puesto que nuestra naturaleza espiritual finita nos imposibilita el conocer toda la realidad y su acontecer.

Con todo lo anterior y siguiendo la lógica expuesta hasta ahora, cabe preguntar, pues, ¿se podría llegar a aliviar o a neutralizar la angustia mediante un progresivo aumento del conocimiento de la realidad? La ignorancia y la inocencia son, en esencia, entidades en las que se representa la angustia. Si se van degradando parecería suceder que la angustia lo hiciese consigo. Nuevamente me remito a que es imposible la eliminación de esta disposición existencial puesto que nunca tendremos acceso al conocimiento absoluto y perfecto de la realidad y, así, tampoco a lo que entrañe el advenimiento de la posibilidad para cada individuo. Es más, es imposible tener alguna medida de aquello

35 Kierkegaard S. (2022). *El concepto de la angustia, op.cit.*, p.105.

que no conocemos precisamente por ser lo no-conocido y por estar expuesto a un futuro que siempre es y será incierto. De manera que siempre nos encontraremos con un no-conocido inconmensurable. Es por ello que el hombre nunca será nunca libre del todo. La angustia no puede degradarse ni aminorarse precisamente porque, como ya afirmamos previamente, se trata de una disposición en la que se conjugan de manera no reconciliada, de un lado, la infinitud, de suyo inabarcable, y, de otro, la finitud del singular. Una vez que el sujeto está angustiado, lo seguirá siempre. Por eso mismo, Kierkegaard considera que el único modo de aliviar o de encontrar una cierta armonía con la angustia, sin por supuesto eliminarla o rebajarla, es por medio de la fe en Dios.

La auténtica libertad y la auténtica perfección epistémica solo pueden ser concebidas en el espíritu del hombre a modo de anhelo puesto que su naturaleza imposibilita esta concreción material en su existencia. Dios es, por tanto, la figura a la que el sujeto, el yo individual debe dirigir su mirada, precisamente porque estos objetivos se encuentran en su ser. De ahí que pudiésemos concluir que Dios no padece angustia porque él mismo lo sabe todo y contiene en su esencia la auténtica libertad. Dios no puede angustiarse porque no es finito, en él se contiene toda su infinitud. Anteriormente hemos definido la angustia como “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”³⁶. La posibilidad no puede expresarse en Dios ya que él engloba todo, es en acto y por ende es necesario. De ahí que Kierkegaard diga: “que lo necesario no deviene y que el devenir no es necesario(...) lo necesario es por definición”³⁷. Por otra parte, el hombre está en continuo progreso de ser, su esencia no está determinada, sino que se va conformando en su existencia. Por esta condición de ser en potencia, el hombre estará siempre supeditado a la angustia. Siempre que haya ignorancia, y siempre la habrá a causa de la finitud, no habrá completa libertad; por ende, la angustia seguirá apareciendo en el yo individual. “Solo de este modo la fe se sustrae a la amenaza de la posibilidad”³⁸. Es verdad que el hombre se encuentra en el ámbito de la posibilidad, pero precisamente por estar siempre en esta circunstancia, el hombre también es un ser necesario. Lo es porque es imposible que deje de ser lo que es. Es decir, el hombre también se encuentra en el ámbito de lo necesario ante la imposibilidad de escapar ontológicamente del campo de la angustia, que es el campo de la posibilidad. El hombre es, por tanto, necesariamente posibilidad.

36 Ibid., p. 102.

37 Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía, op.cit.*, p. 171.

38 Ibid., p. 171.

3.3. Entre el saber y el no saber de la desesperación

Anteriormente hemos mencionado que el hombre es un individuo conformado por una síntesis gracias al espíritu. Este espíritu reúne las constitutivas contradicciones contradicciones a las que está expuesto el hombre: ser un sujeto, a la vez, arrojado a lo finito y lo infinito, en la medida en que posee cuerpo y alma, y, por tanto, queda atado a ambos reinos, el de la posibilidad y el de la necesidad. A partir de esto, “Kierkegaard concibe la verdadera posición del espíritu en tanto que síntesis como algo absolutamente necesario para ser consciente de uno mismo, de quién es uno mismo”³⁹. Recordemos que el espíritu ocupaba también un factor bastante importante para la angustia ya que esta disposición no sería posible sin la presencia de esta síntesis. La angustia viene determinada por el espíritu en forma de inocencia e ignorancia y, por ende, el espíritu es condición *sine qua non* para el padecimiento de la angustia.

No obstante, también puede suceder que en determinadas ocasiones dicho espíritu se enferme y la consecuencia de este estado sea, según Kierkegaard, la aparición de la desesperación. La desesperación se manifiesta como consecuencia de la inconformidad que supone para el yo individual encontrarse en el estadio estético. La importancia de esta noción nos lleva a dedicarle el presente apartado para explicar lo que realmente quiere decir Kierkegaard con respecto a esta disposición existencial, la cual puede ser entendida como una variación de la angustia, aunque delimitada en el estadio estético del que nos ocuparemos más adelante en profundidad, y referida a una cierta imposibilidad de la elección que tiene que ver con un modo específico en que la posibilidad misma se presenta al individuo. Por el momento, nos centraremos en lo que implica y desarrollemos esto.

La desesperación debe ser definida como la enfermedad mortal puesto que se origina una vez que el sujeto y, por ende, el espíritu no quiere ser uno mismo. Aunque también puede darse el caso de que la desesperación se proclame en su efecto contrario: cuando el espíritu quiere ser uno mismo. Más tarde explicaremos las diferencias entre ambas formulaciones. Ahora bien, encontrarse en el terreno de la desesperación supone estar en el punto más profundo de nuestra existencia. Si asumimos que la angustia es el punto

39 Negre, M. (1995). Lo demoníaco en el concepto de la angustia. *Thémata. Revista de filosofía*, 15, p. 110.

inicial de esta precisamente porque supone la realidad que abre la posibilidad, y más precisamente la posibilidad de la libertad; la desesperación, por otra parte, consiste en la completa sustracción de posibilidades: “Equivale a la posibilidad desarmada y suprimida de raíz. Es decir, que por lo general la realidad suele ser una confirmación de la posibilidad, sin embargo aquí equivale a una negación de la misma”⁴⁰. Sin embargo, no debe entenderse la desesperación como disposición que se despierta a causa de la imposibilidad. Antes bien, esta ausencia de posibilidades es el juicio final que se representa en la figura de la desesperación. No obstante, lo que realmente ocurre es que la existencia del individuo se presenta en forma de infinitas posibilidades que se multiplican sin solidificar jamás en ninguna concreción. Por tanto, “es como si todo fuese posible y éste es precisamente el momento en el que el abismo se traga al yo (...) en la posibilidad todo es posible”⁴¹. Anteriormente definimos la angustia como la realidad que abre la posibilidad frente a la posibilidad, siendo una posibilidad que se concreta en la libertad, es decir, en acercarse al conocimiento de la distinción entre el bien y el mal. No obstante, mientras que, en la angustia, esta disposición puede ser categorizada como una dulce ansiedad precisamente porque no incapacita al individuo para adentrarse en la elección de una posibilidad, aunque esta no sea la correcta; la desesperación, por otra parte, se transforma en una insoportable agonía ante la imposibilidad de elección de posibilidades. Esta es la forma en la que la inmensidad traga al yo, precisamente cuando la inmensidad no permite al individuo hacer aquello que es inherente en el hombre: elegir. Y debido a ello, esta disposición puede ser categorizada como una de las más peligrosas para el individuo, puesto que negar toda posibilidad es llevar al extremo más negativo el vértigo de la libertad: la angustia.

Las contradicciones que conforman al hombre no pueden sostenerse si el espíritu no se encuentra en una correcta disposición para el cumplimiento de esta función. Si el baluarte que ampara esta dialéctica se desmorona, el hombre lo hará consigo. Kierkegaard entendía que, si “el hombre no fuera una síntesis, tampoco podría desesperar”⁴². De ahí que seguidamente considerara que, si los hombres fueran animales o ángeles, es decir, entidades meramente temporales e infinitas respectivamente no podrían desesperarse. Pero sigamos indagando en el sentido más profundo de esta concepción según la cual la desesperación comporta una enfermedad mortal. Porque,

40 Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta, p. 36.

41 Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía, op.cit.*, p. 170.

42 Ibid., p. 36.

paradójicamente, la desesperación no es causa de muerte corporal, al contrario: “estar mortalmente enfermo equivale a no poder morir”⁴³. Por tanto, la desesperación debe ser considerada como la enfermedad mortal porque en su esfera, concretamente, la más extrema, conlleva a que el sujeto padezca la muerte estando todavía vivo. Esta enfermedad no afecta a lo corporal, nos dice Kierkegaard, sino a lo *pneumático*. La desesperación va degradando nuestro soplo. De ahí sus semejanzas con la muerte corporal y las enfermedades que ineludiblemente llevan a la degradación del cuerpo del hombre. Asimismo, cuando el espíritu y el hombre se adentran en el mayor grado de la desesperación, esa ausencia de posibilidades y esa ausencia de esperanzas se muestran en su auténtico cenit precisamente cuando incluso la esperanza de morir se disipa.⁴⁴

Kierkegaard entiende que hay dos modos de entender la desesperación. La primera implica que el individuo sabe de su propio desesperar; mientras que en la segunda el desesperado padecerá aun sin saberlo. El primero de ellos hace alusión a la autoconsciencia de dicha disposición. Mientras que, en esta segunda, el desesperado puede padecer esta disposición sin que sea consciente de ello. Sucedía lo mismo con la angustia; no obstante, la desesperación, como ya hemos explicado anteriormente, es una evolución negativa⁴⁵ de la angustia. El desesperado no es consciente de que lo está precisamente porque no ha tomado consciencia de ser, a la vez, un ser finito e infinito, es decir, atrapado en la finitud de su singularidad terrena y lanzado a la infinitud de la posibilidad misma y de la trascendencia. Entonces “el hombre no sabe que está desesperado porque renuncia a toda forma de comprensión de sí y de fe en sí”⁴⁶. En el momento en el que reconoce está dialéctica constitutiva a su ser se abre la posibilidad de poder ser consciente de la desesperación.

Anteriormente mencionamos que el sujeto se desespera por no querer ser uno mismo, y también por querer desesperadamente ser uno mismo. Aunque *a priori*, está dialéctica parezca plantear una contradicción existencial, Kierkegaard nos enseña que esta

43 Ibid., p. 38.

44 En este caso, el suicidio sería una auténtica nimiedad para el yo puesto que si bien, el suicidio origina la muerte corporal voluntaria del sujeto, esto no supondría nada en comparación a la muerte en vida del espíritu.

45 Cuando afirmamos que la desesperación es una evolución negativa partimos de una base en la que la angustia supone el punto cero de la existencia y de ahí se puede derivar hacia dos puntos: hacia la fe, o por el contrario hacia la desesperación. La fe es entendida aquí como el camino para la salvación y la desesperación, por el contrario, debe entenderse como el camino de la perdición. La desesperación es negativa si la asociamos con una disposición existencial que, en su esencia, concibe la imposibilidad de la salvación y con ello la imposibilidad de libertad.

46 Roca, E. (2020). *Kierkegaard Secreto y testimonio op.cit.*, p. 248.

disposición puede plausiblemente encontrarse en el sujeto mediante estas dos formas. Cuando el desesperado se da cuenta de que lo está también se ve expuesto al reconocimiento propio de su debilidad: “el yo está desesperado porque las circunstancias le son adversas y él, la víctima, está a merced del mundo que lo rodea”⁴⁷. El sujeto se reconoce como un individuo frágil, medroso y débil. Ante esto, el yo se desespera porque no quiere serlo. Él mismo piensa: ojalá ser un afortunado que le dan todo a pedir de boca y que no tiene que esforzarse por estar en el mundo. Nadie dijo nunca que la existencia era una tarea fácil. A medida que la consciencia de sí va creciendo el sujeto no solo reconoce que es débil, sino que lo acepta. Asimismo, también se da cuenta de que una parte suya es inherentemente eterna e infinita. Tiene un yo eterno que con rebeldía anhela ahora no ser sí mismo, aunque, por otra parte, también serlo. Aunque parezca contradictorio, Kierkegaard nos explica de manera muy esclarecedora esta antinomia. Es decir, al reconocer y aceptar su debilidad, también reconoce que quiere mejorar, que quiere hacerse a sí mismo y salir del abismo que le había introducido la inmensidad de posibilidades. Desesperadamente quiere ser él mismo porque busca ser el yo que realmente ha querido siempre ser: un individuo, que siendo consciente de poseer una naturaleza divina, anhela esa libertad que tanto le caracteriza. Quiere ser él mismo, desesperadamente lo quiere ser; no obstante, al estar viviendo en la inmediatez y en las pasiones, su objetivo de ser auténticamente él mismo no se puede lograr.

A todo ello se añade que el desesperado, concretamente, aquel que no quiere ser uno mismo, no busca ayuda en nadie, ya que nadie se encuentra en la misma situación en la que se encuentra él. Incluso aunque alguien estuviera en su situación ambos no se apoyarían para salir de esa situación ya que el desesperado se caracteriza, dice Kierkegaard, por encontrarse en el más absoluto hermetismo.

Los secretos íntimos de su propio yo no sé los confía a nadie, ni siquiera a una sola alma. No siente impulso comunicativo, o ha aprendido a dominarlo a la perfección y sólo se escucha a sí mismo hablando sobre el particular.⁴⁸

47 Ibid., p. 248

48 Kierkegaard S. (2008). *La enfermedad mortal*, op.cit., p. 88.

El desesperado permanece hermético en el orden de sus pensamientos precisamente porque estos son comunicables *per se*. Es decir, nadie puede comprender qué le sucede al desesperado, precisamente porque nadie es él mismo. La desesperación, así como la angustia son disposiciones existenciales que reivindican la figura del yo individual en completa soledad, precisamente porque si no lo hiciesen todo el mundo podría adentrarse en lo más profundo de los sujetos, y esto es imposible. Solo hay un yo que se entiende a sí mismo y que prefiere quedarse en sí mismo desesperando que compartiendo su inefable lucha con semejantes que no le van a comprender. Lo único que le queda, pues, es el camino de la absoluta incomunicación. Aunque el desesperado no quiera escuchar a nadie que le libere de las cadenas de esta enfermedad espiritual, el sujeto debe salvarse de alguna forma ya que, aunque ineludiblemente sea un sujeto temporal y finito; también anida en él lo infinito. Por ello, Kierkegaard afirmará que la desesperación ha de llegar a término. No, por supuesto, renunciando a la infinitud, sino que se ha de “dar un golpe de timón que reoriente la existencia como un todo.”⁴⁹ Veamos ahora cómo el individuo puede enfrentar la desesperación y encontrar en la angustia la llamada afirmativa de su ser tensional.

3.4. Lo demoníaco: evadir la libertad

Desde el comienzo hemos advertido que la angustia pertenece al campo de la nihilidad puesto que su origen remitía mismamente a la nada encarnada en la inocencia de Adán. No obstante, la nada no parece representar el único motor de la angustia ya que el sujeto puede padecerla a causa de otro factor. Esto da lugar entonces a una variación de la misma, a la cual Kierkegaard se refiere a ella con la denominación de lo demoníaco. Con ello no estamos afirmando la posibilidad de que la angustia se haya originado por algo que no haya sido la nada. Una vez que la angustia se ha insertado en el mundo y más concretamente en el yo individual, su origen es ineludiblemente invariable. Ahora bien, lo que realmente queremos decir es que una vez que la angustia se ha manifestado, su continuidad en el sujeto puede haberse visto variada, lo que lleva a considerar que la angustia no siempre permanece a causa de la nada, sino a partir de otro factor que se añade en el curso de la existencia del individuo. Vamos a explorarlo en lo que sigue.

49 Rodríguez Duplá, L. (2022). Variantes de la desesperación. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 49, p. 462.

Uno de los objetivos principales de la angustia es la eliminación parcial del pecado⁵⁰ puesto que es imposible su completa eliminación. Esto es debido a que el individuo no contiene la necesaria sabiduría como para desprenderse de la ignorancia e inocencia que le es propia. No obstante, la angustia, al ser la realidad que abre la posibilidad frente a la posibilidad permite hacernos conscientes de los actos que caen bajo nuestra voluntad. Esto abre el camino de la reflexión y de la actitud crítica; y con ello el camino hacia una toma de decisiones que se acerca progresivamente a la libertad, es decir, al conocimiento de la distinción entre el bien y el mal.

Lo demoníaco, por otra parte, sigue una lógica contraria a la que recién hemos mencionado. La entrada en el ámbito de lo demoníaco aparece en el momento en el sujeto realiza el pecado y se angustia ante el bien. “La esclavitud del pecado es una relación forzada con el mal, pero lo demoníaco es una relación forzada con el bien”⁵¹. El bien es entendido para Kierkegaard como “la reintegración de la libertad, de la liberación, de la salvación o como se la quiera llamar”⁵². Pero, en lo demoníaco, la libertad pasará a ser, no el objetivo al que debe aspirar el sujeto, sino aquello que, paradójicamente, le encadena. Así, lo demoníaco supone esclavitud en la medida en que el sujeto va a encontrarse allí completamente alejado de la inocencia que procura la verdadera libertad.

Mientras que todos buscamos el bien, el sujeto que se ha adentrado en lo demoníaco se repliega, al igual que en la desesperación, en sí mismo. Es decir, el yo entra en una especie de hermetismo del que no quiere salir. “Negar la apertura, es impedir el carácter social del hombre”⁵³. Angustiar por el bien significa renegar de la apertura. “La apertura es aquí el bien; puesto que la apertura es la primera expresión de la salvación”⁵⁴. Lo demoníaco es llamado así porque Kierkegaard toma como ejemplo un texto del evangelio en el que Cristo expulsa un demonio que impedía hablar a un hombre. El hermetismo no solo es reflejado en la desesperación sino en lo demoníaco ya que en ambos casos las palabras no son suficientes para expresar lo que acontece al

50 Kierkegaard S. (2022). *El concepto de la angustia, op.cit.*, p. 228.

51 Ibid., p. 236.

52 Negre, M. (1995). Lo demoníaco en el concepto de la angustia, *op.cit.*, p. 113.

53 Ibid., p. 114.

54 Kierkegaard S. (2022). *El concepto de la angustia, op.cit.*, p. 256.

interior del individuo e impiden la apertura al campo de posibilidades, a la búsqueda de la libertad.

En la desesperación el individuo se reconocía como inferior, débil y frágil; y, por ende, no quería ser él mismo; por eso se cerraba en sí mismo ya que nadie podía llegar a entenderle. No obstante, en lo demoníaco, el sujeto se cierra porque no es capaz de identificar a la libertad como el objetivo principal para reconducir su existencia.

El sujeto que se adentra en el ámbito de lo demoníaco es consciente de que la elección que ha escogido no es la correcta precisamente porque rehuye de la libertad. No obstante, el resultado de ello es permanecer en un estado donde reina lo mimético, lo repetitivo y a la larga lo aburrido. Ahora bien, Kierkegaard se da cuenta de que en lo demoníaco hay presente una contradicción puesto que no solo se expresa por medio de estas tres formas, sino que lo demoníaco también es algo súbito. Es súbito porque pertenece al ámbito de la inmediatez⁵⁵ y reniega de la continuidad tan característica de la salvación. Parece algo paradójico; no obstante, no lo es, simplemente solo son modos distintos de expresión de lo demoníaco que comparten en común la misma cualidad: vivir en un presente donde no hay consciencia del correcto ejercicio de la libertad. El sujeto es consciente de que la elección que rige su existencia es completamente vacía. En otras palabras, y aludiendo a las ironías que Kierkegaard suele realizar, el individuo ha escogido vivir en la nada. Observamos entonces que lo demoníaco nos lleva de nuevo a la nada, la cual se encuentra en la raíz de la angustia. De tal manera, el círculo se cierra aunque su trayectoria sea, en cierto modo y como hemos observado, distinta. Pero aún debemos añadir algunos rasgos que atañen a este concepto.

Cuando lo demoníaco se refleja en el individuo, este yo individual entra en un proceso de embrutecimiento total en el que se hace muy presente lo irracional. Lo peor no es vivir bajo estas condiciones sino querer seguir viviendo en ellas y asumir que la animalidad es un estado existencial adecuado para su espíritu. Vivir conforme a estas reglas significa estar dispuesto a la posibilidad del pecado ya que, si el sujeto está

⁵⁵ El ámbito de la inmediatez estaría ligado al estadio estético ya que, en lo demoníaco, el sujeto solo actúa atendiendo a placeres y deseos terrenales despreocupándose de otras facetas de su existencia que se acercarían más al bien. Con todo ello, Kierkegaard estaría afirmando que lo demoníaco ocupa un papel muy importante en la desesperación. Llegamos a esta conclusión precisamente porque lo demoníaco podría ser entendido como la condición de posibilidad que habilita la entrada de la desesperación en el hombre. Si bien la enfermedad mortal acontecía en el hombre precisamente por dirigir su vida a través del estadio estético, esto reflejaría que el sujeto vive en el ámbito de lo inmediato y está subsumido a las pasiones. Es decir, el sujeto tendría angustia por no querer mejorar y, por ende, perseguir el bien.

encerrado en lo demoníaco, es decir, en la angustia ante el bien, el ejercicio de su libertad no será el adecuado para evitar conscientemente estos mismos. Es decir, el sujeto que vive en lo demoníaco vive en la más completa ignorancia y precisa seguir estando en ella. Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* consideraba que los hombres siempre sabían cómo debían comportarse, lo único que les faltaba era virtud. En lo demoníaco, el yo individual no solo carece de virtud, sino que reniega de ella. Lo demoníaco tiene como consecuencia una pérdida de la interioridad que se refleja en su modo de ser y actuar en el mundo padeciendo “incredulidad-superstición, hipocresía, indignación, orgullo y cobardía”⁵⁶. Lo demoníaco es entendido, en primera instancia, como una angustia ante la libertad, como una cadena a la que el individuo no quiere evadirse. De ahí que el desesperado elija la inmediatez y las pasiones, no quiere mejorar existencialmente porque le angustia elegir el camino del bien. Podríamos pensar entonces que lo demoníaco es una vuelta de tuerca de la desesperación que implica un estado de alienación existencial límite o extremo puesto que comporta embrutecimiento. De este modo, entender lo demoníaco como variante de la angustia, implica entenderlo, en el fondo, como su reverso. Lo demoníaco es la otra cara de la angustia porque el sujeto decide eludir el propósito inicial con el que acontece la angustia en el hombre: asumir su individualidad singular y, por tanto, su ser tensional entre finitud e infinitud.

3.5. Instante y repetición

En el anterior apartado hemos dado a conocer las características inherentes a lo demoníaco. Finalmente consideramos que esta fuerza que aleja al individuo de la verdadera libertad y que constituye la huida de la angustia es una auténtica paradoja, ya que si bien, pertenece al ámbito de lo súbito precisamente por quedarse en esa inmediatez vacua y sin contenido más allá del mero engañoso placer que puede causar, su estancia en ella de manera continuada se caracteriza por ser aburrida ante lo mimético y repetitivo que es. Ahora bien, la repetición es un importante concepto metafísico que ocupa un papel muy relevante en el *corpus* de Kierkegaard. Por esto mismo se hace necesario ocuparse de él en profundidad y comprobar si tal término puede ser categorizado como variación de la angustia en algún sentido o si le aporta algún matiz significativo.

⁵⁶ Negre, M. (1995). *Lo demoníaco en el concepto de la angustia*, op.cit., p. 118.

La repetición es un libro que escribió el autor danés en 1843, un año antes de escribir *El Concepto de la angustia*. En esta obra de carácter biográfico, Sören Kierkegaard hace uso una vez más de la compleja y fatídica relación que sostuvo con Regina Olsen para ahondar de manera excepcional en el concepto en cuestión. Veamos, a partir de este recurso, la manera en la que podemos rastrear la angustia encarnada en la misma noción de la repetición. En esta obra, Kierkegaard bajo el seudónimo de Constantino Constantinius, nos cuenta que un día visitó la bella ciudad de Berlín junto a su amada realizando muchas actividades turísticas. No obstante, cuando regresó nuevamente, pero esta vez sin ella, se dio cuenta de que no experimentaba lo mismo: aquella casa donde se alojaron no albergaba la ilusión que representaba inicialmente, ese teatro al que fueron, incluso aun viendo la misma obra, no reflejaba la misma sensación que en un pasado; o incluso los paseos por la ciudad, estos eran diferentes aun estando todavía en pie los mismos edificios. ¿Por qué estaba experimentando una sensación totalmente distinta? Las experiencias fácticamente eran las mismas, pero no en lo *pneumático*. Esto motiva a Kierkegaard a preguntarse si acaso es posible la repetición y en qué consiste.

Kierkegaard comienza haciendo una distinción entre el recuerdo y la repetición afirmando que ambos conceptos suponen el contrario del otro. Mientras que el recuerdo y más concretamente el amor que refleja este concepto se queda en el mero pasado inalcanzable y melancólico, la repetición reflejada en el amor mira el instante⁵⁷. Como vemos, el instante es un término de vital importancia, por eso pienso que es menester explicar brevemente en qué consiste:

El instante designa el presente como aquello que no tiene ningún pasado ni futuro; y en esto radica precisamente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado, ni futuro, pero esta es la perfección de la eternidad⁵⁸.

57 Kierkegaard le otorga un gran valor al instante porque considera que las investigaciones lógicas asociadas a lo concerniente en la Filosofía de la Historia han tenido mucho más en cuenta la noción de transición. Esta crítica está dirigida al sistema de Hegel, el cual denota deficiencias con respecto a este concepto. Como se puede ver en su dialéctica parece que a la filosofía de la historia y a la ciencia le han importado únicamente el paso de un estado a otro; no obstante, Kierkegaard reconoce que el instante debe ser puesto en consideración precisamente porque este supone el punto de la existencia donde se revela la anhelada eternidad.

58 Pegueroles, J. (2000). El instante y el tiempo, el instante y la repetición en el pensamiento de Kierkegaard. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 122, p. 198.

El instante supone entonces el momento en el que la eternidad se hace presente en el tiempo, es decir, supone un átomo en la eternidad, una síntesis que se produce en el momento en el que la eternidad y el tiempo se juntan. Por ende, podemos afirmar que la repetición, al intentar acercarse al instante lo que realmente pretende hacer es reencontrarse con la eternidad. La repetición no puede entenderse en el tiempo precisamente porque este mismo no se expresa en el pasado sino únicamente como correlato del instante. Hablar de la repetición en términos de tiempo sería aludir al amor/recuerdo que hemos desechado anteriormente. La repetición busca esa síntesis que caracteriza al instante, siendo esto mismo, aquello que también busca el yo individual. Precisamente “porque el hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis entre lo temporal y lo eterno”⁵⁹. Lo histórico y lo eterno no son lo mismo ya que “lo histórico remite a una ocasión”⁶⁰, es decir, lo histórico compete al ámbito de lo temporal y de una fina línea de incongruencia ontológica⁶¹ que denominamos como presente, pasado y futuro; por otra parte lo eterno compete a él mismo, al ámbito no de lo histórico sino de lo teológico, y por ende a la noción de la infinitud. Por eso mismo, cuando el sujeto es consciente del instante es consciente también de su segunda naturaleza que está imbricada en su ser, es decir, su espíritu.

El hombre que persigue la repetición es aquel hombre que quiere vivir bien gracias al éxtasis que le propiciará la contemplación de las maravillas del mundo, que por cierto, las conoce de sobra⁶². Kierkegaard menciona que el sujeto conoce estas maravillas de sobra no porque cada día esté expuesto a la cotidianidad sino porque la repetición debe ser entendida también como la reminiscencia a la que aludían los griegos. Es decir, de la misma manera que los griegos consideraban que el conocimiento acerca de la realidad ya estaba en nosotros y lo único que teníamos que hacer era recordarla, la vida ya es un conocimiento o entidad adquirida, una repetición que se presenta cíclicamente en la existencia de los individuos. La repetición puede ser análoga, en cierto modo al eterno retorno nietzscheano ya que, si la vida debe ser entendida como una eterna repetición, el eterno retorno considera que todas las situaciones pasadas, presentes y futuras se

59 Kierkegaard, S. (2022). *El concepto de la angustia*, op.cit., p. 177.

60 Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas* Volumen 4/2 Trotta.p. 75

61 San Agustín nos enseñó en sus *Confesiones* que el pasado no existe porque ya aconteció, el futuro tampoco existe porque todavía no es y el presente es contradicción eo ipso porque en realidad son infinitos finitos periodos de tiempo que no pueden concretarse. A este esquema me remito cuando afirmé que la tríada temporal es una ontología incongruente que solo puede entenderse fenoménicamente en términos de convencionalidad.

62 Kierkegaard, S. (2018). *La repetición*. Alianza, p. 35

repetirán eternamente. Evidentemente no podemos considerar que estos dos conceptos son totalmente análogos ya que el eterno retorno se reduce al ámbito del tiempo. Por otra parte, la repetición se relaciona únicamente con el instante y, por ende, con la eternidad.

Desde un comienzo hemos advertido que Kierkegaard no trata el concepto de la repetición al modo en el que usualmente se concibe. La repetición no es recorrer todos los días el mismo camino para llegar a casa o; como diría Kierkegaard, sentarse cada tarde en un sofá y escarbarse los dientes con un palillo⁶³. La repetición, al pertenecer al ámbito de la eternidad es una dialéctica *sui generis* que aparentemente entra en contradicción consigo mismo. No obstante, esta dialéctica se expresa a través de la presencia de dos tipos de repeticiones: La repetición de lo mismo y la repetición de lo nuevo. Cuando Juan el seductor busca conquistar el corazón de una mujer y pasa el tiempo, se cansa de lo mismo y busca la novedad; no obstante, esta novedad no es más que una forma nueva pero repetida de aquello que quiso conseguir en un principio. O, por ejemplo, cuando el trabajador se adentra en un oficio, pero finalmente le aburre, busca otra vez la novedad; sin embargo, esta novedad es en realidad una forma de repetición ya que lo que va a buscar nuevamente es otro oficio que le permita trabajar. El instante, no es completa repetición porque no es novedad continuada sino que “es mera ocasión”⁶⁴. Esto es aplicable a muchos ámbitos de la vida pero quizás uno en los que Kierkegaard ha incidido mucho y se ve muy claramente es en el amor. Cuando don Giovanni en *Diario de un Seductor* afirma: “Verla y amarla fue obra de un momento”⁶⁵ está reflejando esta ocasión que caracteriza al instante. Desde esta perspectiva enamorarse no sería entendido como un proceso gradual sino como un momento único en la existencia en el que se presenta muy lúcidamente al sujeto. Este momento refleja un instante ya que durante esta ocasión el sujeto parece acariciar mismamente la eternidad presentada a través del absoluto que se expresa en el amor.

El instante es necesario para la repetición porque es aquel punto que conecta con la eternidad. Sin embargo, el instante también requiere de la repetición y la dialéctica que trae consigo porque solo a partir de esta se puede expresar. Por ejemplo, “la muchacha

63 Ibid., p. 36.

64 Pegueroles J. (2000). El instante y el tiempo, el instante y la repetición en el pensamiento de Kierkegaard, *op.cit.*, p. 201.

65 Kierkegaard S. (1968). *Diario de un seductor*. Colección Austral Espasa Calpe, S.A. p. 51.

enamorada suspira por su amado, pero que, una vez casada, una vez en el estado del matrimonio, bosteza junto a su amado. Es que le falta la repetición (la renovación del instante), que evita la repetición (el cansancio de lo mismo)”⁶⁶.

Sabiendo ahora cuál es la naturaleza del concepto que nos concierne, ¿podríamos explicar qué le sucede a Constantino Constantius? Se podría afirmar que este sujeto está realmente angustiado puesto que no es consciente de la repetición. Es decir, no sabe diferenciar que la auténtica repetición no reside en la imitación y, por ende, en recorrer otra vez, paso por paso cada calle y establecimiento de Berlín que *ya* transitó una vez. Esta vez es irreplicable porque esa unidad ya se ha perdido en la inmensidad de la eternidad. Constantino se angustia porque enfoca su viaje desde una concepción errónea y equivocada de este concepto. No es consciente de que la repetición no es solo repetición de lo mismo sino también de lo nuevo. Al concebir su viaje solo desde este primer punto dialéctico el resultado con el que se encuentra es el de la nada. La angustia se produce porque pensaba que iba a poder revivir el instante que le aconteció en Berlín, no obstante, lo único con lo que se topó es la nada que refleja la repetición de lo mismo. La repetición de lo mismo angustia porque disipa la inmensidad de posibilidades que caracteriza a la realidad del yo que está insertado en el mundo. Al vivir en la repetición de lo mismo, el individuo estará expuesto a un solo modo de realizar su existencia; por lo que incluso podríamos afirmar que la repetición, entendida desde este punto de vista estaría más cercana a la desesperación precisamente porque traga todas las posibilidades que el individuo no puede llegar a elegir. El sujeto se angustia porque no puede alcanzar esa repetición y, por ende, sentir en la acción la eternidad que le caracterizaba. Aun realizando nuevamente toda la vida paso por paso, el yo no podría experimentar el auténtico significado de este concepto puesto que la repetición requiere traer al presente lo que ya fue y nunca volverá a ser. Es por ello que solo podemos afirmar que “la auténtica repetición solo es posible en el plano religioso”⁶⁷. Es decir, una vez que el yo individual sea consciente de que la eternidad de la repetición no está sujeto a lo temporal sino a lo infinito, y, por lo tanto, a la novedad inacabable que no se limita en el tiempo.

La angustia se disipa en el final del libro justamente cuando recibe la noticia de que su amada va a contraer matrimonio con otro hombre. Es decir, en el momento en el que la

66 *Íbid.*:201.

67 Kierkegaard, S. (2018) *La repetición, op.cit.*, p. 22.

nada y niñez que contraía el primer punto de la dialéctica del concepto de la repetición se transforma en novedad, en autoconsciencia de que lo que aconteció no volverá a ser nunca lo mismo. Se da cuenta de que no se repetirá al modo como él creía concebirlo desde un principio.

3.6. La angustia a través de los estadios

A lo largo de este ensayo, hemos buscado exponer las variaciones, los matices, modulaciones y reversos, de la disposición existencial kierkegaardiana más importante en la vida del individuo: la angustia. Ahora bien, al margen de que la angustia sea entendida como la realidad que abre la posibilidad frente la posibilidad, podemos ser ligeramente más pesimistas y considerar que es un “sentimiento que se origina cuando el individuo toma conciencia de que el fluir irremediable del tiempo convierte la vida en una muerte continua”⁶⁸. Puede que esa inmensidad de posibilidades, en vez de mostrar una esperanzadora libertad en la que el sujeto pueda desarrollarse como individuo frente al mundo, genere en realidad una desazón en la existencia que abrume al yo individual y no le permita sentirse cómodo con la elección de cualquier decisión dentro de su vida. Los estadios, tanto el estético, el ético como el religioso, son esferas en la que el individuo despliega su ser de tal forma que apuntala estas mismas decisiones hacia un rumbo específico. “Los estadios constituyen un horizonte de sentido por sí mismo”⁶⁹. Aunque en los apartados anteriores hemos rozado la cuestión, hemos de detenernos ahora para considerar de manera específica lo que acontece en cada estadio de la existencia y en qué consiste dicho horizonte de sentido. Veamos cuál es el contenido de cada uno de ellos, así como las implicaciones y características que comporta saltar de uno a otro.

3.6.1. Estadio estético: En clave irónica

El esteta, como podemos leer en la obra *Diario de un seductor*, desea con todo su corazón alcanzar el amor seduciendo a una joven llamada Cordelia. No obstante, se da cuenta de que el amor no puede obtenerse del todo ya que representa una instancia metafísica que se relaciona con el absoluto. Un sujeto finito no puede abarcarlo todo, y

⁶⁸ Aldama Juárez, B. (2019). Sören Kierkegaard en los estadios estético, ético y religioso *Arielenlinea.com*. 24. p. 1.

⁶⁹ Kierkegaard, S. (2022). *In vino veritas*. Alianza, p. 15.

mucho menos si se intenta a través del noviazgo y el amor entre un hombre y una mujer. El amor es cosa de un instante, como ya expresamos anteriormente. Kierkegaard en *In vino veritas* afirma que el amor es ridículo ya que esta idealidad suele brillar siempre por su ausencia⁷⁰. Los deseos y las relaciones estéticas amorosas son esencialmente muy superficiales ya que se acaban cuando se goza de la amada. Anteriormente mencionamos que la repetición centrada únicamente en la repetición de lo mismo y no de lo nuevo produce una disposición en el hombre que es el aburrimiento. Según Kierkegaard, el aburrimiento es el principio de toda acción humana entendida, no como principio positivo, sino negativo que desencadena en una nada de la que se debe huir ya que este estado es constitutivamente una auténtica vacuidad existencial. El sujeto se aburre no porque no quiera ese amor sino porque los deseos y las relaciones amorosas que se presentan en la realidad humana no pueden llenar del todo la inmensidad de esta entidad metafísica. Así como diría Kierkegaard, “el amor sólo es bello mientras duran el contraste y el deseo después de todo pasa a ser flaqueza y costumbre...”⁷¹. Esa costumbre es cotidianidad, es repetición de lo mismo y por lo tanto es una nada que se caracteriza por ser vacua e insulsa. El estadio estético solo es apacible en la inmediatez del instante, pero no como proyecto de vida decisivo para el alcance de una vida plena. No porque nosotros queramos sino porque su propia condición de inmediatez produce a la larga una nada que se apodera del sujeto. Esta dispersión del esteta produce desesperación. El sujeto quiere elegirse a sí mismo y sufre desesperadamente no querer hacerlo. Aquel individuo que se centra únicamente en el cumplimiento de sus deseos lo hace porque desatiende una parte fundamental de su ser: su parte *pneumática*. Ante ello, está enferma y tiene como consecuencia el padecimiento del sujeto de una muerte en vida: la mismísima desesperación. Imaginémonos una persona que se enamora, no porque busque ese anhelo de eternidad que refleja el amor, sino porque no quiere estar solo. Una vez que lo consigue, parece estar más tranquilo, sosegado, incluso animado; no obstante, Kierkegaard nos diría que este sujeto está desesperado aun sin saber que lo está. Precisamente porque el sujeto no ha aprendido a elegirse a sí mismo y dar el paso hacia el siguiente estadio. Una vez que el sujeto sea consciente de que su estadio no es el más indicado, una vez que se dé cuenta de esta desesperación y decida cambiar no buscará otro deseo que le alivie, sino que querrá acabar con la lógica del deseo para adentrarse en otra que sea de mayor trascendencia espiritual. Esta es la lógica que ofrece

70 Ibid., p. 72.

71 Kierkegaard, S. (1968). *Diario de un seductor*, op.cit., p. 144.

el estadio ético. El sujeto decide realizar este salto, es decir, este cambio en el rumbo de su existencia cuando es consciente del dolor que le propicia el placer estético de la inmediatez. La vida estética no puede elegirse ya que deriva en la desesperación cuyo fondo es el nihilismo.⁷²

Ahora bien, la ironía es un rasgo del individuo que posibilita que el individuo sea consciente de este dolor. Es decir, “la subjetividad irónica compone de este modo un <<ser para sí>>, una interioridad egoísta y absuelta de todo contenido, excepto de aquella idea abstracta: emancipada de toda concreción afectiva; y comprometida con la nada”⁷³. La ironía, muchas veces expresada gracias al tono cómico que presentan sus obras como *La enfermedad mortal* o *Diario de un seductor*, desvela la vacuidad y la nihilidad a la que está expuesta los contenidos de este estadio. En otras palabras, gracias al uso de la ironía el sujeto puede llegar a ser consciente de esa desesperación que atrapa la inherente dispersión del esteta. Este rasgo no es solo importante porque desvele esta autoconsciencia de dolor, sino porque también abre las puertas de la posibilidad y, por tanto, de la angustia, precisamente por mostrar esa nihilidad a la que está expuesto el individuo. La ironía, en clave cómica, permite darnos cuenta de que este estadio no puede ser entonces aquel en el que culmine el proyecto existencial de todo hombre, justamente por ser aquel rasgo que da cuenta y “incluye la posibilidad de un comienzo”⁷⁴.

3.6.2. Estadio ético. La elección del deber

Adentrarse en un nuevo estadio es una tarea ardua ya que la distancia entre ambos está separada por un gran abismo. Este abismo debe ser sobrepasado gracias a la voluntad del yo individual. No obstante, la angustia siempre está presente. En este momento, nuestra disposición existencial *par excellence* nos advierte una vez más de la inmensidad de posibilidades que contiene ese abismo y de nuestra ignorancia ante estas circunstancias. A pesar de ello, el sujeto quiere deshacerse de esa dispersión que le producía el estadio estético. Y es en ese momento, aún con la angustia que le invade,

72 Rodríguez Duplá, L. (2022). La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard, *op.cit.*, pp. 482.

73 Binetti, M.J. (2003). El concepto kierkegaardiano de ironía. *ACTA PHILOSOPHICA*, 12, p. 199.

74 *Íbid.*, p. 199.

realiza un salto de fe, un salto al vacío y se inserta conductualmente y espiritualmente en el estadio ético.

Ahora bien, mientras que en el estadio estético el sujeto se siente un individuo ya hecho existencialmente hablando, su mayor preocupación será entonces la de encontrar su felicidad en los deseos, los cuales son en esencia, efímeros, vacíos y superficiales. Por otra parte, en el estadio ético, el yo individual se reconoce como un sujeto que todavía no está hecho. Podríamos decir que esta esfera nueva refleja la tesis del existencialismo la cual se basa en considerar que el sujeto no es un individuo que posea una esencia determinada, innata e inamovible; sino que el hombre es un ser que depende de la existencia la cual está supeditada al necesario hacerse. En el estadio ético el individuo se reconoce como un sujeto que debe elegirse a sí mismo. Esto implica tomar una conciencia de seriedad y deber que escapa de la superficialidad de los deseos expuestos en el estadio estético. Elegirse a sí mismo no se reduce meramente a la elección de imperativos y máximas acordes a lo que la sociedad impone sino también tomar la decisión de conocer la verdad y aplicarla en el yo individual. Es decir:

Quien cree poder demostrar que Dios existe o que el alma humana es inmortal, pero lo cree sin que esta creencia cambie su vida, podrá presumir de un saber objetivo sobre estas cuestiones, pero no habrá alcanzado un verdadero saber subjetivo, el cual consiste en la transformación del sujeto en sí mismo. (...) En esta apropiación de la verdad consiste precisamente el elegirse a sí mismo.⁷⁵

Anteriormente mencionamos que Kierkegaard, en su obra la *Apostilla*, escribió que el individuo debía elegir una verdad que fuese verdad para él y por la cual diese su vida por ella. Los sujetos deben tomar conciencia de su responsabilidad existencial, apropiarse o asimilarse una verdad y asumirla hasta el final de sus días.

Ahora bien, aunque este estadio parezca más esperanzador que el anterior, precisamente porque el individuo ha decidido tomarse más en serio su responsabilidad existencial, el individuo todavía se encuentra imbuido en la omnipotencia de la angustia. Quien reside en la esfera ética, es decir, vivir moralmente como indica la sociedad trae nuevamente esta disposición al individuo. De nuevo se puede percibir la ironía y las paradojas a las

75 Rodríguez Duplá, L. (2022). La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard, *op.cit.*, pp. 485-486.

que nos tiene acostumbrados Kierkegaard puesto que, si antes esta situación era la solución que nos aseguraba *in prima facie* el poder abandonar el estadio estético, ahora permanecer en dicha convencionalidad moral resulta ser el problema. Vivir bajo estas condiciones no parece *a priori* perjudicial para la comunidad, al contrario, es beneficioso ya que esta esfera dictamina el modo adecuado en el que deben comportarse los hombres en la convivencia entre los unos y los otros. El problema acontece en el yo. Al seguir los modelos éticos estándares esta individualidad inherente se desvanece y dispersa en la masa. El sujeto no puede cumplir sus anhelos más profundos puesto que estos no están incluidos en la conciencia de los demás. “Su propia identidad queda diluida al carecer de un proyecto personal por el que arriesgarlo todo”⁷⁶. Esto afecta directamente a su existencia en el mundo también a través de la reducción de su aparato epistémico ya que este se ha limitado al “creer únicamente lo que se cree”⁷⁷ y por ende, a la imposibilidad de salir del campo de acción y conceptual que se le ha indicado.

Si anteriormente considerábamos que la dimensión de la ironía permitía darnos cuenta del dolor que el sujeto estaba padeciendo al permanecer en el estadio estético, ahora el humor, una variación gradualmente mayor de la ironía, es aquella dimensión que utiliza el individuo no solo para darse cuenta del dolor que está padeciendo en este estadio todavía insuficiente sino para poder ser consciente, aún más, de que el sujeto anhela una infinitud que es inherente a su existencia: “La ironía limita con lo estético y con lo ético; el humor limita con lo ético y con lo religioso”⁷⁸. El sujeto, en este momento, se angustia, reconoce gracias a la ayuda del humor que permanecer en esta esfera vital es desatender su trabajo existencial como yo individual y decide dar el salto hacia el siguiente estadio.

3.6.3. El estadio religioso

Hemos afirmado que vivir en el estadio ético impide desarrollar diversas facetas del hombre como, por ejemplo, iniciar un proyecto personal por el que arriesgarlo todo precisamente porque ese no se encuentra dentro de los cánones morales. No es rentable,

76 Aldama Juárez, B. (2019). Sören Kierkegaard en los estadios estético, ético y religioso, *op.cit.*, p.3

77 Rodríguez Duplá L. (2022) La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard, *op.cit.*, p. 487.

78 En Binetti M.J. (2003). El concepto kierkegaardiano de ironía, *op.cit.*, p. 209. Binetti menciona una cita de Kierkegaard de su obra *Post-scriptum*.

no denota disciplina o incluso, no es normal, dirían muchos de estos desesperados. Este nuevo estadio produce entonces una nueva desesperación producida esta vez no por la vacuidad de los deseos estéticos sino por la convencionalidad irremplazable de lo ético. El estadio religioso es entendido para Kierkegaard como el estadio más interesante y perfeccionado puesto que en él, el sujeto sacrifica los deseos eróticos y los dictados morales de la masa para dar lugar a la aparición del individuo singular. Así como diría el juez Wilhelm en *Aut Aut*: “la verdadera interioridad no exige absolutamente ningún signo exterior”⁷⁹. Estos signos exteriores pueden reflejar en realidad los paradigmas sociales de comportamiento que inserta la masa. Esto tiene como consecuencia desatender la verdad subjetiva de cada uno, aquella que reside en lo más profundo de su ser.

Se podría afirmar que la característica más relevante de la vida ética fue el haberse elegido a sí mismo desatendiendo las pasiones y los deseos. Ahora bien, cuando el sujeto se ha elegido a sí mismo, el individuo realmente elige la libertad puesto que el sujeto descubre que en él mismo hay una riqueza infinita. En el momento en el que el sujeto se da cuenta de que es una síntesis entre el cuerpo y el alma, recuerda entonces que hay una parte de él que no puede estar supeditado a los finitos convencionalismos morales, por lo que la ética no puede ser el estadio último en el que desarrollar nuestra existencia.

Reconocer la infinitud que todo hombre tiene consigo requiere atender a los dictados de la trascendencia, es decir, requiere que el sujeto se relacione con Dios al modo de dependencia con él. Asimismo, esta relación de dependencia abre las puertas para la paradigmática y más importante paradoja del catolicismo, según Kierkegaard: buscar el infinito que nos caracteriza aun estando en el tiempo presente.

Podríamos suponer que la angustia es la disposición existencial que en su recorrido por los estadios parece desaparecer en el momento en el que se tiene una completa dependencia con Dios, en el momento en el que se toma en serio la paradoja. Pero esto no es del todo así, el objetivo principal de la angustia reside en que el individuo haga uso de su vida para conseguir que esta sea la más auténtica, irreplicable e irremplazable⁸⁰, de ahí que sea imposible la desaparición de la angustia, precisamente

79 Ibid., 488. Aunque en *Aut Aut*, se esté debatiendo principalmente entre la elección del estadio estético y el estadio ético, parece que esta oración ya prelude la precariedad existencial de este segundo estadio y la necesidad de un tercero que supla estas deficiencias.

80 Aldama Juárez, B. (2019). Søren Kierkegaard en los estadios estético, ético y religioso, *op.cit.*, p. 4.

porque ella sola se terminará cuando el hombre ya no esté expuesto a las posibilidades. Por eso debemos ser conscientes de que lo más importante es formarse en la existencia junto a la ayuda de la angustia como posibilidad de la libertad⁸¹, y la fe⁸² en Dios como insustituible combustible para continuar por el camino de la paradoja.

En la persecución de la paradoja y en la relación de dependencia con Dios reside la auténtica libertad, ya que si bien, explicamos anteriormente, que la libertad era considerada para Kierkegaard como aquel momento en el que el sujeto conoce la distinción entre el bien y el mal, esa auténtica libertad solo reside en Dios. De ahí que el individuo deba persistir en esa relación precisamente para entender que Dios, trascendencia absoluta e infinita que todo lo sabe y fuente de libertad, es el camino que debe seguir el individuo para formarse auténticamente en la existencia ¿Qué papel cumple la angustia en esta dialéctica? Ser la sombra de la libertad⁸³...

Es decir, ser la disposición que tapa continuamente algo que es inalcanzable en su totalidad por nuestra concepción finita pero que es imaginada y concebible por tener una parte de infinitud en nosotros mismos.

81 Kierkegaard S. (2022). *El concepto de la angustia, op.cit.*, p. 300.

82 Kierkegaard define la fe en *el concepto de la angustia* como la certeza interior que anticipa la infinitud. No obstante, Kierkegaard critica al cristianismo precisamente por proponer a su comunidad religiosa espiritualidad basada en criterios morales similares a los que se exponen en la esfera ética. La fe debe ser entendida como una certeza que acontezca en esta interioridad del sujeto individual y que la relación con Dios no sea una relación compartida sino íntima y de dependencia con él. De ahí que sostuviera Kierkegaard a lo largo de su obra *Mi punto de vista* que en su época pertenecer al cristianismo era muy fácil, lo difícil era ser un individuo auténticamente religioso, ser un auténtico cristiano.

83 Rocca, E. (2020). *Kierkegaard Secreto y testimonio, op.cit.*, p. 259.

3.6.3.1. La salvación

En el final de su obra *El concepto de la angustia* Kierkegaard indica, como ya anticipamos previamente, que la angustia sustentada bajo la ayuda de la fe puede concebirse como un medio de salvación para el sujeto que se encuentra en esa inmensidad de posibilidades y en esa inocencia que barrunta su ser. Para que el sujeto no vire su recorrido existencial hacia la enfermedad mortal o, también llamada, desesperación, el sujeto debe enfocar su angustia hacia el camino de la fe en Dios. “Todos han de aprender a angustiarse (...) sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora”⁸⁴.

Kierkegaard piensa que la posibilidad y las posibilidades no son instancias que haya que tomar a la ligera, sino que estas, en su infinito conjunto, precisamente por esta característica inherente, suponen ser la categoría más pesada de todas. El yo individual debe “conocer las limitaciones finitas de la posibilidad pero idealizándolas en la forma de la infinitud (...) hasta que las venza en la anticipación de la fe”⁸⁵. La fe te permite no estar anegado en la nihilidad de la angustia ya que, si bien las posibilidades son interminables e inabarcables para el sujeto de conocimiento humano, esta certeza interior te conecta de una manera pedagógicamente correcta con esa inconceptualizable infinitud.

Lo que debemos aprender, dice Kierkegaard, es educar la angustia no desde su aparente pesimismo nihilista ante esta inmensidad de posibilidades sino desde la esperanza de mejora en la existencia, ya que “siempre es posible engaitar las circunstancias, siempre se puede sacar de ellas algo distinto”⁸⁶. Ahora bien, la angustia de la posibilidad no debe educarse meramente desde el ámbito de las cosas finitas, puesto que de esta manera se pierde la infinitud que propugna la fe.

Ahora bien, si el problema reside en la dolorosa dimensión de la angustia, ¿por qué no eliminarla completamente del yo individual en vez de que este sujeto sea educado en ella? Pues bien, esto sería una gran desgracia para el hombre ya que, dice Kierkegaard, que aquel sujeto que no se angustia o no quiere hacerlo es porque carece de una imprescindible espiritualidad. Esta conciencia de espiritualidad que tiene el hombre es

⁸⁴ Kierkegaard S. (2022). *El concepto de la angustia*, op.cit., p. 299-300.

⁸⁵ Ibid., p. 303.

⁸⁶ Ibid., p. 302.

el puente de acceso perfecto para conectarse con esta infinitud que le caracteriza. Lo que hay que evitar es que el sujeto se angustie y tome decisiones extremas como es el caso del suicidio, ya que eso “significaría llegar a entender mal la angustia de tal forma que ésta no le conduzca a la fe, sino que le aparte de ella”⁸⁷. La fe es un factor muy crucial para la educación de la angustia porque al conectarte con la infinitud y por ende con la providencia de Dios, permite que todos aquellos pecados⁸⁸ que has incumplido y todas las tribulaciones que sientes antes estos mismos sean desvanecidos.

El hombre no puede comprender cuán grande es su condición pecadora si no ama a Dios. Si la conciencia del pecado es amor, entonces en ella se expresa al mismo tiempo <<la necesidad del perdón de los pecados>>, la *angustia* y el *impetus*. Pero esta necesidad de Dios, este amor a Dios, no puede ser sino un corresponder al amor de un Dios que ha amado antes, es decir, esta necesidad de perdón se sostiene sólo gracias a la fe en que se es amado por Dios, y ser amados por Dios significa ser beneficiarios de su misericordia, de su perdón⁸⁹.

Remitiéndonos nuevamente a *Mi punto de Vista*, el cristianismo habría confundido, según Kierkegaard, el modo ético de obtener la salvación. La salvación no puede residir en el cumplimiento de los mandamientos impuestos por la ley divina. La salvación así como todo el proyecto existencial del hombre es una cuestión irrealizable. La salvación es una tarea ficticia que no puede ser concretada meramente en el cumplimiento de estas máximas, tal como nos lo indica el caballero de la fe, sino que debe asumirse como una cima incapaz de alcanzar. A Kierkegaard, no le importa la salvación, solamente seguir mejorando existencialmente en vida alejándonos de categorías como la estética o la ética, a la vez que asumimos nuestra dependencia con Dios. Eso es ser un auténtico cristiano. Ahora bien, ¿el estadio religioso nos provee un cenit existencial en el hombre?

87 Ibid., p. 306

88 Recordemos que los pecados ocupan un papel muy relevante en la obra de Kierkegaard ya que reflejan el resultado que acontecen cuando la inocencia e ignorancia que denota la angustia se presenta en las decisiones existenciales del yo individual. De ahí que sean necesario su extinción por medio del perdón de la providencia.

89 Roca, E. (2020). *Kierkegaard Secreto y testimonio*, op.cit., p. 258.

3.6.3.2. La angustia en el caballero de la fe

Acabamos de afirmar que la fe permite que el yo individual pueda sopesar el doloroso campo de la angustia de tal forma que no se sienta abrumado por las posibilidades que presenta el mundo. La fe podría ser entendida para Kierkegaard como aquella instancia a la que todo hombre angustiado debe aspirar si realmente quiere continuar sin trabas su proyecto vital en el mundo. Ahora bien, creo que podemos vislumbrar en la obra de Kierkegaard titulada *Temor y temblor* un contraejemplo a esta creencia sobre los beneficios y la magnificencia sobre la fe.

En esta obra, el autor danés recupera el capítulo 22 del Génesis donde se narra la historia en la que Dios pone en una difícil situación a Abraham pidiéndole que ofrezca a su hijo Isaac en sacrificio. Para ello, debería llevarlo a lo alto del monte Moriah, blandir un cuchillo y clavárselo hasta la muerte. Cuando esta situación tuvo lugar y lo único que tenía que hacer Abraham era asestar el golpe del cuchillo sobre su hijo, el ángel del señor bajó y lo detuvo. Y fue gracias a esta acción cuando la tradición católica consideró que Abraham debía ser tratado como el prototipo de la fe. De ahí que Kierkegaard afirme que sea el auténtico padre de la fe.

El hombre singular que representa Abraham, en términos del autor danés, estaría inserto plenamente en el estadio religioso, un estadio en el que ni la inmediatez ni los convencionalismos morales pueden disponer de un hueco. En este estadio, como ya se ha indicado, el sujeto está solo ante Dios, precisamente porque reconoce que es un ser sintético, es decir, es consciente de ser una síntesis entre lo finito y lo infinito. Estar ante Dios significa alejarse de la universalidad de la vida ética y estar en una soledad conformada por una secreta interioridad. Y en esto reside la paradoja de la fe:

La paradoja de la fe es esta que es una interioridad que es inconmensurable con lo exterior; una interioridad, bien entendido, que no es idéntica a aquella primera [es decir, la interioridad de los sentimientos y de los estadios de ánimo] sino una nueva interioridad⁹⁰.

El sujeto que se encuentra en esta interioridad no puede hablar, debe guardar silencio, porque en el momento en que lo haga estará sometido a esta universalidad de la esfera

90 Rocca, E. (2020). *Kierkegaard Secreto y testimonio*, op.cit., p.133.

ética. Abraham está ahora angustiado no por lo que acaba de cometer sino por un secreto que no puede contarse. La palabra es aquello que lo puede aliviar, pero no puede ser contado porque este acontecimiento es indecible *per se*. Esta es la auténtica paradoja de la fe. Mientras que el héroe trágico sí pertenece a la esfera de lo ético y se sacrifica por sus semejantes, el caballero de la fe no puede ofrecer testimonio su fe e interioridad ya que aunque su acción esté justificada ante lo absoluto, no puede estarlo, en la vida ética, en la que ineludiblemente vive. La paradoja de la fe reside en que siendo el individuo singular superior a lo universal está justificado frente a este; no obstante, y aun así no lo está en el estadio ético. Abraham no ha cometido un pecado precisamente porque está en una relación absoluta frente a lo absoluto. La cuestión es otra: “esta terrorífica exención del cumplimiento de lo ético, la heterogeneidad del individuo respecto a lo ético, esta suspensión de lo ético es el pecado como estado del hombre”⁹¹.

El pecado solo puede acontecer en la esfera religiosa, no obstante, el pecado no acontece por actuar por ignorancia o inocencia ante la nada de no saber lo que se hace, sino porque el sujeto ha tomado una posición que dinamita el convencionalismo moral cristiano más importante: No matar. Y es que, aunque el sujeto que se encuentra en la esfera religiosa sea consciente de que es superior por estar en una estrecha relación con la providencia por medio de la fe, esta misma fe le ha llevado a cometer un pecado, el pecado no de decidir matar a su hijo sino de suspender lo ético en un momento así. Aun sosteniendo que lo que realmente ha hecho no es cometer un pecado sino violar un convencionalismo moral, ¿por qué Abraham se arrepiente de lo que ha hecho si el arrepentimiento solo puede compadecer cuando los pecados acontecen? El ejemplo de Abraham refleja la finitud del hombre, es decir, la imposibilidad de deslindarse por completo de aquello que somos sujetos que, aunque anhelemos una vida religiosa en una relación tú a tú con el infinito, nuestra condición de hombre nos obliga a estar ineludiblemente en una vida ética.

Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es⁹².

91 Ibid., p. 135.

92 Kierkegaard, S. (2019). *Temor y temblor*. Alianza, p. 97.

Aun siendo Abraham el padre de la fe, este hombre no puede desprenderse de la fe. La fe, como ya indicamos previamente, permite educar a la angustia, pero no eliminarla del sujeto humano. No podemos escapar de la angustia porque no podemos abarcar la infinitud de posibilidades a la que estamos expuestos. Podremos intentar entablar una relación con el infinito gracias a la fe; no obstante, esta nunca llegará a completarse porque nunca podremos suplir las deficiencias que trae consigo nuestra parte finita. Escapar de la angustia es imposible, solo podemos convivir con ella y reducir su dolor reconociendo que somos sujetos inferiores ante Dios y que debemos mostrar una relación de dependencia con él, una relación de dependencia con lo infinito.

4. Influencia de Kierkegaard en el siglo XX

Al principio del ensayo consideramos que Kierkegaard debía ser tratado como el padre del existencialismo. Ahora sabemos que este reconocimiento es debido a dedicar gran parte de su corpus filosófico, a la cuestión de la individualidad del yo y a los problemas y sufrimientos que le acontecen en su existencia. Kierkegaard debe ser considerado entonces como el padre del existencialismo, pero no como un autor existencialista puesto que no habla sobre la existencia y el sentido de esta de manera directa y sabiéndose iniciador de tal corriente, sino que a partir de la profundización del yo individual basada en la verdad subjetiva y la crítica hegeliana sienta las bases para que filósofos como Sartre, Camus, Unamuno o Heidegger, entre otros, puedan ser denominados existencialistas. Veamos de qué manera lo escrito por Kierkegaard ha afectado consustancialmente a lo escrito por estos autores.

Como sabemos, Unamuno tendió un profundo vínculo con el danés a quien llegó a llamar su hermano. Ese hombre de carne y hueso, angustiado por su finitud pero, al mismo tiempo, vuelto hacia Dios, que Don Miguel describe filosóficamente en su obra *El sentimiento trágico de la vida*, es de clara herencia kierkegaardiana. En este texto, Miguel de Unamuno argumenta que la vida del hombre no debe estar siempre ligada a la alegría sino que debe aprender a llorar y aceptar lo trágico que hay en ella. Unamuno considera que la vida humana es inherentemente trágica porque somos los únicos seres que somos conscientes, de su carácter efímero, de su fugacidad y, así, de nuestra

muerte. De ahí que afirme que Kierkegaard era uno de esos pocos autores que, junto a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal entre otros, poseía ese sentimiento de lo trágico. Se puede captar la herencia kierkegaardiana cuando Unamuno hace alusión a la historia bíblica de Adán y Eva y su mordida al fruto prohibido del árbol de la ciencia para referirse a la caída del hombre en el mundo, es decir, a la apertura de la consciencia del trabajo, del progreso y de la muerte del sujeto⁹³. Prosiguiendo con el problema de la existencia, Unamuno está de acuerdo con Kierkegaard con respecto a la dualidad que es intrínseca a los hombres, es decir, el poseer una parte finita y otra infinita que está conectado con la eternidad. De ahí que Unamuno recoja esta cita de Kierkegaard que dice así:

Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador es un ser doble, un ser fantástico que vive en el puro ser de la abstracción, y a las veces en la triste figura de un profesor que deja a un lado aquella esencia abstracta como deja el bastón.⁹⁴

Unamuno, al igual que el autor danés, considera que el hombre es un ser que está destinado a existir mirando a la trascendencia, ya que en él reside también esa parte de infinitud que tiende hacia la completa abstracción, y por ende, hacia la eternidad.

Por otro lado, el *Dasein* heideggeriano de *Ser y Tiempo*, el ser-ahí arrojado al mundo y en busca de su autenticidad a través de la llamada de la angustia (*Angst*), a su vez delimitado por la imposibilidad de toda posibilidad que supone su ser-para-la muerte, debe tanto a Kierkegaard que debería ser objeto de otro estudio en profundidad que aquí no podemos abordar. Por último, Sartre, del que no podemos dejar de resaltar la radicalidad de sus planteamientos en torno a la libertad, la responsabilidad y la mala fe, aunque desde luego ha de ser separado de Kierkegaard por el ateísmo de sus planteamientos. Mala fe, por cierto, que bien puede ser estudiada en paralelo a lo demoníaco que hemos descrito en el apartado dedicado a este concepto en tanto que renuncia a la libertad.

⁹³ Unamuno, M. (1997). *Del sentimiento de lo trágico*. Alianza, p. 40.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 127.

A cierta distancia de dicho existencialismo ateo, encontramos también el existencialismo cristiano de Karl Jaspers, el cual otorgó singular importancia a los temas de la fe y la trascendencia como dimensión humana que posibilita una relación íntima y subjetiva con lo divino. Pero, cómo no, también hemos de hacer notar el hondo impacto de la filosofía de Kierkegaard en la teología protestante de Karl Barth quien criticó fuertemente la teología especulativa y la pretensión de la razón humana de comprender plenamente los misterios de la fe. Así, Barth abogó por una teología centrada en la revelación divina en lugar de la especulación racional reconociendo, además, la importancia de la crítica kierkegaardiana a la institución religiosa cristiana y enfatizando la necesidad de una fe viva en cada individuo.

Todo ello, desde luego, constituye un campo abierto de investigación en la disciplina académica en el que no es baladí sumergirse, todo lo contrario. Ahora bien, la influencia de Kierkegaard no se agota en el existencialismo. A este respecto, no podemos dejar de destacar el interés de ciertos autores postestructuralistas por ciertos momentos decisivos de la filosofía del danés. Muy claramente, Jacques Derrida, lo trae en cita en varios textos, como *La escritura y la diferencia*, *Dar la muerte* o *Fuerza de ley*, para dar cuenta de una aporía que se encuentra en el centro de su propia obra: lo indecible de la decisión, esto es, la locura, el salto al absurdo, que hay siempre tras cada elección. Pero también en lo que tiene que ver con el singular y la libertad. Recogemos aquí una pequeña cita para dar cuenta de la importancia de la figura de Kierkegaard en la deconstrucción derridiana que, como vemos, se basa en la lectura que hará Derrida de *Temor y temblor*:

Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquél que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente. (...) Al preferir lo que hago aquí en este momento (...) sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros otros que no conozco o que conozco, miles de mis “semejantes” (...) que mueren de hambre o de enfermedad. (...) Moriah (...) es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo.⁹⁵

Gilles Deleuze, otro pensador postestructuralista que habría dado cuenta del concepto de repetición kierkegaardiano en su vínculo con la diferencia en la obra *Diferencia y*

95 Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Paidós, Barcelona, pp. 70-71.

repetición, lo cual supone una revisión de la noción de tiempo lineal utilizada por el paradigma del pensamiento de la representación. Kierkegaard, según Deleuze, "hace de la repetición como tal una novedad, es decir, una libertad y una tarea de la libertad"⁹⁶. Pero también en *Lógica del sentido* para explicar el concepto de Acontecimiento encarnado en la existencia singular, en la medida en la que recoge la noción de salto para pasar de un tiempo psicológico a un tiempo ontológico, tesis, a su vez, recogida en *El bergsonismo*.

Ambas referencias nos indican la relevancia de Kierkegaard en el siglo XX más allá de la caracterización usual que hemos abordado más arriba en torno a su lugar como precursor del existencialismo, ya sea cristiano o ateo, así como en los estudios teológicos posteriores a él.

5. Conclusiones

Después de haber hecho una revisión por gran parte del corpus kierkegaardiano, podemos estar seguros de que los planteamientos expuestos en *El Concepto de la angustia* se encuentran implícitos en muchos de sus textos. Fue necesario indagar en la noción de pecado y pecaminosidad para descubrir el origen de la angustia en el hombre, así como incidir en el concepto de libertad para darnos cuenta que, en realidad, este se trataba del conocimiento acerca de la distinción entre el bien y el mal. La libertad debía entenderse entonces como el motor por el que dirigir nuestra angustia, y por ende, considerar que nuestra existencia debía siempre guiarse por la persecución de este ideal. Después de aclarar estos primeros conceptos, los cuales sirvieron de pretexto para adentrarnos de lleno en aquello que nos atañe, nos centramos en intentar rastrear la angustia en algunos de sus textos más significativos y, de esta manera, comprobar si era posible hablar sobre las posibles variaciones de este concepto. Descubrimos, por ejemplo, que la repetición podía ser entendida como una forma de angustia precisamente por esa nihilidad a la que se exponía el sujeto en la monotonía que presentaba la repetición de lo mismo. Como contraejemplo, y para aliviar la angustia imperante, debíamos asumir que la auténtica repetición residía en la trascendencia; es decir, en algo que sale de lo cotidiano y que está expuesto a una inmensidad de

⁹⁶ Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 28.

posibilidades que no son siempre las mismas. También descubrimos que la desesperación, o también llamada enfermedad mortal, era una consecuencia fatal que el individuo padecía si no controlaba esa angustia, es decir, si no controlaba esa inmensidad de posibilidades que finalmente tragaban al yo en un abismo que no tenía fin. También comprobamos que lo demoníaco desmontaba la paradigmática nihilidad que constituía a la angustia ya que ahora el objeto de esta angustia era el bien y, por ende, la libertad. Concluimos entonces que lo demoníaco es, en realidad, el reverso de la angustia.

Y, por último, decidimos adentrarnos en la búsqueda de nuestro concepto a lo largo de los estadios descubriendo que la angustia permitía al yo progresar en su existencia ya que le incitaba a tomar una decisión, hacerse cargo de su ser en el mundo y, por ende, saltar al vacío hacia un nuevo estadio que estuviese más comprometido con la libertad. Finalmente comprendimos que, en el estadio religioso, el yo individual no estaba exento de angustia. Sí que es verdad que este estadio permitía al sujeto reconocerse como ser dependiente de Dios, planteamiento heredado de Schleiermacher; no obstante, residir continuamente en este estadio no prometía resolver y reconciliar la tensión inherente en el yo, es decir, su parte finita y su parte infinita. Kierkegaard consideraría, continuando su planteamiento inicial, que este estadio solo puede llegar a aliviar esta misma tensión puesto que el yo, al ser un sujeto expuesto a la finitud, no puede nunca abrazarse completamente a lo divino que tiene en él. De tal modo, para demostrar que la angustia, en efecto, sigue presente incluso en el estadio religioso, atendimos al tratamiento que Kierkegaard ofrece de la figura de Abraham. Allí descubrimos que, aun siendo sujeto de una fe incommovible y, por tanto, con un compromiso total con Dios, el yo no escapaba de la angustia proclamada en la toma de decisiones de su propia existencia. Es decir, aunque el hombre confiara plenamente en la divinidad, aquel que debía tomar la decisión final de blandir el cuchillo sería siempre el yo individual. Esa inmensidad de posibilidades sigue abierta ya que Dios no representa el único camino que debe seguir el hombre, sino el único camino al que debe mirar, que es muy diferente. La diferencia estriba en el modo de relación con este. El sujeto debe siempre mirar la trascendencia y perseguir el bien pero, ineludiblemente, está expuesto a una eticidad y normas morales determinadas que le impiden desarrollar plenamente esta tarea. Ser auténticamente cristiano es sentirse en dependencia con Dios, pero no estar subsumido a sus designios puesto que si eso fuera así el yo individual se perdería y nos adentraríamos una vez más

en el reprobable campo de la masa. Abraham pecó a pesar de que siguiera los mandatos de Dios y no fue porque esta divinidad perfecta e infinita se equivocara o errara en sus juicios sino porque Abraham siguió unos dictados que tenían unas innegables repercusiones morales en su existencia terrenal. Abraham pecó porque él y su especie no pueden desprenderse completamente de la esfera ética de la que están insertos precisamente por esa ausencia de perfección y absoluta comprensión moral. Ante esta imposibilidad, la angustia aparece en los individuos más fuerte que nunca. La angustia nos advierte de la incertidumbre que caracteriza al futuro y nos ayuda a comprometernos con ella hasta el punto de la mejora continua en nuestra existencia.

Tomando cierta distancia del contenido del concepto y como conclusión adicional, creo que con todo ello hemos esclarecido indirectamente que sería un error considerar a Kierkegaard como un autor cuyos planteamientos apuntan hacia propuestas neoliberales. El yo individual kierkegaardiano es un yo espiritual que se preocupa por su existencia y se compromete con la realidad del mundo, no un yo económico que busca incesantemente la producción a partir de la competencia entre sus semejantes. Este apunte es necesario porque en la actualidad puede confundirse con facilidad un tratamiento del individuo y su libertad con la cuestión político-económica del neoliberalismo. Nada más lejos del pensamiento kierkegaardiano.

Por otro lado, el estudio en profundidad de la angustia y la desesperación podría aplicarse a cuestiones y problemas de carácter clínico ya sea en psicología o psiquiatría. Recordemos que Heidegger, filósofo influido por Kierkegaard, formuló su celeberrimo *Dasein* cuyas notas ontológicas influirían después en corrientes psicológicas y psiquiátricas como la psicología existencial. Esta angustia, como realidad consciente que se abre ante la inmensidad de posibilidades, o la desesperación, que se caracteriza por el hermetismo y, en consecuencia, a no estar dispuesto a la apertura al mundo, pueden servir como punto de partida para el esclarecimiento, a partir de una perspectiva existencialista, de enfermedades mentales como la ansiedad o la depresión.

La angustia es una disposición que existirá siempre en el sujeto puesto que el yo nunca dejará de ser lo que es: un ser humano que no estará nunca realizado ya que siempre, hasta su muerte, estará expuesto ineludiblemente a aquella inmensidad de posibilidades que le permitirá progresar en su existencia.

6. Bibliografía

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía*, Vol. 3. Hora S.A.
- Aldama Juárez, B. (2019). Sören Kierkegaard en los estadios estético, ético y religioso *Arielenlinea.com*. 24, pp. 1-8.
- Benavides, C. E. (2016) La crítica kierkegaardiana a la concepción hegeliana de libertad según la interpretación de Cornelio Fabro. *arete* [online]. 28, 89-104.
- Binetti, M.J. (2003). El concepto kierkegaardiano de ironía *ACTA PHILOSOPHICA*, 12,197-218.
- Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía*. Vols. VII y VIII. Ariel.
- Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Delius, C., Gatzemeier, M., Sertcan, D. y Wüncher, K. (2000). *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta nuestros días*. Könnemann.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Paidós. Barcelona.
- Fernández Manzano, J. A. (2003). La lupa de Kierkegaard. *Revista, La ética, aliento de lo eterno*, 517-524.
- Heidegger, M. (2014). *¿Qué es la metafísica?* Alianza.
- Kierkegaard, S. (2022). *El concepto de la angustia*. Alianza.
- Kierkegaard, S. (2018). *La repetición*. Alianza.
- Kierkegaard, S. (2022). *In vino veritas*. Alianza.
- Kierkegaard, S. (2019). *Temor y temblor*. Alianza.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (1959). *Mi punto de vista*. Águila.
- Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas*. Volumen 4/2 Trotta.
- Kierkegaard, S. (2016). *Prólogos* Volumen. 4/2 Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo Uno o lo Otro*. Volumen 2/1 Trotta.

- Kierkegaard, S. (1968). *Diario de un seductor*. Austral Espasa Calpe N°1132.
- Negre, M. (1995). Lo demoníaco en el concepto de la angustia. *Thémata. Revista de filosofía*, 15, 109-121.
- Pegueroles, J. (2000). El instante y el tiempo, el instante y la repetición en el pensamiento de Kierkegaard. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 122, 197-202.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard: Secreto y testimonio*. Acena Filosofía Perspectivas.
- Rodríguez Duplá L. (2022). La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard. *CAURIENSIA*, XVII, 473-493.
- Rodríguez Duplá L. (2022) Variantes de la desesperación. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 49,445-464.
- San Agustín (2022). *Confesiones* Austral.
- Unamuno, M. (1997). *Del sentimiento de lo trágico*. Alianza
- Zabalo, J. (2022). La ambigüedad en Soren Kierkegaard. Una aproximación crítica. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXVII, 61-79.
- Zurro, M. R. (2002). *Sartre: ¿Pensar contra sí mismo?* Universidad de Valladolid.