

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55165>

LA ANGUSTIA: UN CAMINO DEL HOMBRE HACIA LO DIVINO



ANXIETY: A HUMAN PATH TO THE DIVINE

FERNANDA ROJAS*

Universidad Nacional Autónoma de México - Ciudad de México - México /
Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística,
Daršana - Bogotá - Colombia

.....
* kisten.90@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Rojas, F. "La angustia: un camino del hombre hacia lo divino." *Ideas y Valores* 65. Sup. N.º 2 (2016): 137-154.

APA: Rojas, F. (2016). La angustia: un camino del hombre hacia lo divino. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º 2), 137-154.

CHICAGO: Fernanda Rojas. "La angustia: un camino del hombre hacia lo divino." *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º 2 (2016): 137-154.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se analiza el concepto kierkegaardiano de angustia en su doble faz: la de sujeto que la padece y la de aquello que la produce, y se muestra cómo se da en ella la conciliación de lo humano con lo divino. La noción de ser humano permite indagar sus vínculos con los conceptos de libertad, posibilidad y elección, mientras que el análisis de la causa de la angustia posibilita cambiar el aire estético de *El concepto de la angustia* por el aire religioso de *Ejercitación del cristianismo*.

Palabras clave: S. Kierkegaard, angustia, libertad, religión.

ABSTRACT

The paper analyzes the two sides of Kierkegaard's concept of anxiety: the subject who suffers from it and that which produces it, in order to show how anxiety is the site of reconciliation between the human and the divine. The existentialist notion of human being facilitates inquiry regarding the links between the human and the concepts of freedom, possibility and election, while the analysis of the cause of anxiety makes it possible to substitute the religious mood of *Practice in Christianity* for the aesthetic mood of *The Concept of Anxiety*.

Keywords: S. Kierkegaard, anxiety, freedom, religion.

Introducción

El presente texto tiene como objetivo general analizar el pensamiento kierkegaardiano en torno a la angustia, centrando la atención en el texto *El concepto de la angustia*, donde Kierkegaard presenta un acercamiento psicológico al concepto bajo el seudónimo Virgilius Haufniensis.¹ A pesar de que esta obra se encuentra dentro del grupo de las obras estéticas y, como lo he dicho, el abordaje del concepto se hace desde una perspectiva psicológica, creo que es posible ver su lugar dentro del objetivo general que tiene Kierkegaard como escritor religioso, a saber, plantear al lector la pregunta “¿cómo llegar a ser cristiano?”. En este sentido, *El concepto de la angustia* puede leerse como un puente entre lo estético y lo religioso, el tránsito que el concepto mismo traza entre el hombre² y lo divino.

A lo largo del texto caminaremos tímidamente de la mano de Haufniensis, para luego irnos soltando lentamente y pasar a tomar la mano de Anti-Climacus, el seudónimo que representa al hombre propiamente cristiano. Una vez nos hallemos investigando la angustia en el campo de lo religioso, nos daremos cuenta de que, desde que nos introdujimos en ella, aparentemente abordada desde lo psicológico, esta nos estaba impulsando al ámbito de lo religioso.

El sujeto de la angustia

El sujeto de la angustia no puede ser otro que el ser humano, y esto, nos dice Søren Kierkegaard, en virtud de lo que él es, pues si fuese una bestia o un ángel no se angustiaría. De manera que la razón de que solo al ser humano le sea posible angustiarse está en su mismo ser. De ahí que lo que de manera más específica se precisa en este momento es explicar la noción de hombre que maneja Kierkegaard y que se extiende al existencialismo, lo cual servirá para declarar posteriormente por qué solo el hombre puede padecer la angustia, qué la causa en él y a dónde lo conduce.

Ahora bien, es necesario aclarar que con la respuesta a la cuestión “¿qué es el hombre según el existencialismo?” no se ofrece un concepto de hombre. Entender la noción de hombre del existencialismo como un concepto llevaría a contradecir los principios mismos de esta doctrina, ya que, según ella, el hombre es “un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto” (Sartre 17). Esto significa que no hay algo que pueda llamarse la definición de hombre, algo por lo que este se halle determinado, algo que sea anterior a su existencia y que delimite

1 El nombre “Virgilius Haufniensis” corresponde a la traducción al latín de “el vigilante de Copenhagen”.

2 Utilizaré los términos “hombre” y “ser humano” como sinónimos.

su *ser* hombre. Al no existir un concepto anterior al hombre mismo, su ser no consiste en algo determinado sino en la *posibilidad*. Por tanto, si hay que decir que el hombre *es* algo, lo que el existencialista nos dice es que es posibilidad.

Pero ¿qué significa que el hombre sea posibilidad? Jean Paul Sartre trata este tema con gran dedicación y claridad en su obra *El existencialismo es un humanismo*. A pesar de las enormes diferencias que hay entre este autor y Kierkegaard en lo que respecta al enfoque cristiano de este y a la perspectiva atea del primero, Sartre acepta la influencia que como existencialista tiene de Kierkegaard. Luego, dada la manera clara y general en que Sartre recoge la noción de hombre que se tiene en el existencialismo, recurriré a esta en la presente sección, señalando en primer lugar la distinción entre lo que es el hombre en cuanto a su existencia y lo que es en cuanto a su esencia. Luego hablaré cómo a partir de tal distinción se establece el ser del hombre como posibilidad-libertad. Y, finalmente, mostraré cómo, desde Kierkegaard, la noción misma de hombre ofrece las razones para hablar de este como el único sujeto de la angustia.

El ser existencia y el ser esencia

La idea que el existencialista desarrolla al decir que el hombre es posibilidad le permite hablar de este en dos sentidos: por un lado, como existencia y, por otro, como esencia. Cuando se da el nacimiento de un nuevo hombre, lo que nace es un cuerpo biológicamente determinado, de manera que ciertas propiedades inherentes a la biología humana lo distinguen del resto de los animales, así como otras determinan las diferencias entre hombres y mujeres, etc. También, y hasta cierto punto, el hombre nace como un ser socialmente determinado; así, posee cierto lenguaje natal, pertenece a determinada clase social y todo esto sin haberlo elegido. No obstante, dichas características solo delimitan el marco de posibilidades de un individuo en un momento específico de la vida, pero no pueden ser características que lo definan. Por el contrario, en el caso de las condiciones sociales dentro de las cuales un individuo nace, estas son una puerta abierta a la posibilidad, pues le permiten elegir el aprendizaje de un nuevo idioma o modificar de alguna forma su condición económica y así pertenecer a otra clase social. Dicho conjunto de características son en realidad el agregado de condiciones que hacen posible la libre elección del hombre; de manera que, aunque no constituyan la esencia de un ser humano, sí son la base a partir de la cual el hombre construye su esencia. Así, si lo que el hombre *es* –esto es, su esencia– lo es a través de su elección, cuando el hombre nace no es en esencia algo, sino que simplemente existe, pero esta existencia es vacía, es *nada*, en el sentido de que no es algo elegido por el hombre, y es desde esta nada que el hombre –se– elige.

De lo dicho se desprenden dos claras consideraciones: que la existencia precede a la esencia y que con el acto de elección el existencialismo pone sobre cada individuo el peso de lo que este es o vaya a ser.

El hombre como posibilidad-libertad

Ahora bien, cuando el hombre se da cuenta de que no puede ser algo distinto a lo que elige, no tiene otra opción que ponerse frente a la *libertad* y concebirse *libre*. Lo que nos dice Sartre al respecto es que “si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, *el hombre es libre, el hombre es libertad*” (27, énfasis agregado).

Lo que pretende señalar Sartre con la igualdad que en este pasaje establece entre el hombre y la libertad es que –de manera paradójica– el hombre está sujeto a la libertad. Esto es como si, libre de todo determinismo, el ser humano estuviera determinado a ser libre, pues no puede elegir no serlo, ya que si elige esto está eligiendo y, por tanto, está haciendo uso de su libertad. No obstante, el hombre que se sabe libre y ama su ser libre nunca va a querer no elegir, pues busca la libertad en cada acto que realiza, sabe que cada acción es una elección de su voluntad con la cual reafirma que es libre, y por ello cada decisión a tomar será una nueva oportunidad para encontrar la libertad. Ahora, si nos fijamos en aquellos que, contrarios a buscar la libertad, huyen de esta evadiendo la responsabilidad de sus elecciones, permitiendo que en ocasiones sean otras personas quienes decidan por ellos, hay que decir que ni siquiera estos dejan de ser libres, pues escogieron que otros eligieran por ellos, decisión que en cualquier momento puede cambiar, dado que se trata de algo posible que es elegido y no de algo determinado que es impuesto. Dicha posibilidad de ser esto o aquello –de elegir esto o aquello– es lo que caracteriza al ser libre del hombre.

Con todo, que el hombre sea libre significa que su ser no es algo predeterminado y que, al no estar condicionado por nada anterior a él, su ser está en lo posible. Por tanto, la vida de un hombre no es más que el conjunto de lo que él elige entre lo posible, luego de haberse sabido frente a la libertad como algo que él hace, inventa o construye, y no algo ya hecho, determinado. Con esto queda establecida la caracterización general y base que tiene el existencialismo acerca del hombre, en la que este, al saberse libre, es solamente aquello que él mismo elige o inventa para sí.

El hombre como posibilidad, el único sujeto de la angustia

Ahora bien, la pregunta que dará inicio al análisis de la angustia en Kierkegaard es la siguiente: ¿por qué el hombre es el único ser que puede padecer la angustia? Para responder a esta cuestión recurriré de momento a la definición que Kierkegaard da de la angustia en el

capítulo quinto de su obra *El concepto de la angustia*, de la cual no haremos uso sino solo en la medida en que nos sea de ayuda para aclarar por qué es el hombre, y solo él, el sujeto de esta disposición anímica. La definición que ofrece el autor es la siguiente: “[L]a angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (1984 67). Este enunciado trae consigo una dificultad cuando al parecer nos habla aquí de dos posibilidades y nos dice que al estar una frente a la otra se da la realidad de la libertad, que es la angustia. A fin de aclarar el mencionado concepto, Kierkegaard trae a colación la narración del *Génesis* donde el primer hombre, Adán, se encuentra en un estado de inocencia o ignorancia y Dios le dice que le está prohibido comer del árbol del bien y del mal. Kierkegaard sostiene que Adán no pudo haber comprendido estas palabras, pues para saber aquello que era “el bien” y “el mal” tendría que haber probado del fruto prohibido con anterioridad al mandato de Dios. De manera que estas palabras no ponen frente a Adán la posibilidad de comer el fruto del bien y el mal, esta posibilidad no podía angustiarle pues no pudo ser siquiera contemplada por él, quien no podía comprender los conceptos de bien y de mal. No obstante, sí es “la prohibición [la que] lo angustia [pero solo] en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad” (*id.* 69); lo que se le presenta no es entonces la posibilidad del bien y el mal, que es algo que desconoce, sino la posibilidad de tomar la manzana o rechazarla, en otras palabras, la posibilidad de elegir.

Lo que nos narra el *Génesis* es el momento en el que Adán, como hombre, es decir, como posibilidad (“posibilidad 1”), descubre que está frente a la posibilidad de elegir esto o aquello (“posibilidad 2”). Este descubrimiento lo pone como un ser posible, uno que tiene la posibilidad de hacerse de esta o aquella manera, frente a la posibilidad o, mejor, frente a un mundo de posibilidades ante las cuales no puede hacer algo diferente a elegir. Si esto es así, la dificultad que presenta la definición de angustia al hablarnos de dos posibilidades se aclara, pues puede ser disipada al explicar que el hombre es la posibilidad que en el momento de elegir se pone frente a la posibilidad misma.

Ahora bien, el asunto clave es cómo y por qué aparece la angustia en el hombre cuando este se halla frente a la posibilidad. Esto tiene su raíz, como se verá, en la forma más profunda y detallada en que Kierkegaard concibe al hombre. Este autor sostiene que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, y que esta se realiza en un tercer término, el espíritu. Cuando el hombre está en estado de inocencia, el espíritu se halla como en sueño. Este estado en el que el espíritu duerme Kierkegaard lo describe de la siguiente forma:

En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que esta no sea ni guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada

contra lo cual luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente esto: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? *La nada engendra la angustia*. (1984 66, énfasis agregado)

La relación entre la nada y la angustia que aquí se aduce es de gran importancia, pues señala que la angustia surge en la nada, lo que más específicamente significa que es en la nada donde brota la realidad de la libertad. Para aclarar esto, es necesario decir que cuando el espíritu despierta o está en estado de vigilia, se distingue el yo de lo demás mío; mientras que cuando el espíritu duerme, no hay tal distinción, pues no ha habido ninguna elección por la cual configuro mi yo frente a todo lo demás; por ello, cuando el espíritu duerme se da la nada. Para que la angustia se engendre en la nada, tiene que darse lugar a la posibilidad frente a la posibilidad, y esto es lo que sugiere el estado de sueño del espíritu. Debe tenerse en cuenta que no se habla de la ausencia del espíritu, sino del estado en el que este se halla durmiendo. De manera que en la nada el espíritu no está ausente, está ahí, solo que duerme; *su estado de sueño representa la posibilidad de su estado de vigilia*. Y como es en el estado de vigilia del espíritu donde es posible distinguir el yo de lo demás, la posibilidad de que el espíritu despierte representa la posibilidad del espíritu mismo.³ Entonces en la nada se da la posibilidad (del espíritu) frente a la posibilidad (de que este sea).

Recordemos que la síntesis del alma y el cuerpo que se da en el espíritu es el hombre. Luego, se puede hablar de un hombre cuando esta síntesis se ha realizado, y esta solo se da en el espíritu. Solo el hombre es concebido de esta manera, de modo que es esto lo que lo diferencia de otros animales y demás seres vivos. Así, cuando se habla del espíritu en estado de sueño, se habla del hombre en estado de inocencia o ignorancia, condición en la cual se da la nada y en la nada, la angustia. En sentido inverso, la angustia se ha dado como producto de la nada y esta como producto del espíritu que duerme. Si la angustia ha surgido bajo estas condiciones y no bajo otras, esta solo puede tener lugar en la nada que genera el espíritu que duerme, lo cual significa que solo puede darse en el hombre, siendo el hombre el único considerado como una síntesis de cuerpo y alma en el espíritu. Kierkegaard añade además que:

Tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor sea la profundidad de su angustia [...] Esto no hay que entenderlo –como lo suele entender la mayoría de la gente– en el sentido de una angustia por algo exterior,

3 Si cuando el espíritu duerme la distinción entre el yo y lo demás no se da, es solo en el estado de vigilia cuando se puede hablar como tal de un espíritu, es decir, de algo que se determina distinguiéndose de lo demás.

por algo que está afuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia. (1984 191)

Resumiendo, la angustia aparece en el hombre en un momento que tiene por inicio el estado de inocencia, cuando el espíritu duerme y entonces no distingue su yo de lo demás suyo, cuando lo que hay es nada: existencia vacía, y esta nada es a la vez la sugerencia de una posibilidad que no puede menos que angustiar. Esta posibilidad, que se hace presente en la nada, es lo que angustia: se está de frente a la posibilidad, siendo tan solo un posible, pues el espíritu, que es el lugar de la síntesis que es el hombre, duerme. Si lo que angustia es la posibilidad frente a la posibilidad, y si al hombre no le es posible renunciar a ser posibilidad ni a estar frente a esta, entonces el hombre no puede escapar a la angustia. De manera que no solo es el hombre el único sujeto de la angustia, sino que, siendo hombre, no puede no ser sujeto de ella.

El objeto de la angustia

Cuando indagamos por el objeto de la angustia lo que queremos es dar respuesta a la pregunta “¿de qué se angustia el hombre?”. Lo que Kierkegaard nos dice, en principio, es que el objeto de la angustia es la nada, pero posteriormente afirma que es una nada que se torna cada vez más un algo (cf. Kierkegaard 1984 89). ¿Qué significa que el objeto de la angustia sea una nada que se torna cada vez más un algo? Una posible interpretación nos dice que “podemos afirmar que la angustia no tiene por objeto algo concreto o específico *en el orden de lo inmediato*” (Barba 2, énfasis agregado).

De vuelta a la definición de angustia dada por Kierkegaard, lo que tenemos es que si la primera posibilidad a la que se hace referencia es al hombre, siendo este un posible, la angustia se genera cuando este está frente a la posibilidad. Luego, si el objeto de la angustia es aquello frente a lo cual el hombre se angustia, la definición misma nos estaría diciendo que esto es lo *posible* y no la *nada*. Pero ¿qué es lo posible? ¿Hablamos de algo cuando hablamos de lo posible? Propiamente no. Y digo propiamente, porque cuando hablamos de posibilidad no estamos hablando en concreto de un algo, sino de lo que se muestra como algo que puede ser pero que propiamente *no es*. Al no ser propiamente algo, podríamos entonces decir que se trata de la *nada*, una nada que, sin embargo, anuncia la aparición de un algo. Siguiendo la interpretación de Barba citada líneas atrás, entenderemos el objeto de la angustia como una nada al no ser inmediatamente un algo concreto, pero una nada que se torna cada vez más un algo, en cuanto que en ella se da la posibilidad: manifestación de que mediatamente puede haber un algo concreto.

Entender que lo que angustia es lo posible, lo que es nada porque sencillamente todavía no es algo, se muestra con claridad en el pasaje en que Kierkegaard, cuando habla de la angustia de Cristo, afirma que ni siquiera las palabras “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?” expresan la angustia que muestran las palabras que Cristo dice a Judas: “Lo que has de hacer, hazlo pronto”. “La razón es bien sencilla, ya que con las [primeras] palabras se designa la situación en que Cristo se encontraba, mientras que con las [últimas] se designa la relación con un estado todavía inexistente” (Kierkegaard 1984 191). Este estado inexistente es el que angustia, porque aun cuando al no existir puede decirse que es nada, lo que está y lo que angustia es la posibilidad de que sea.

Tenemos entonces que el objeto de la angustia no es propiamente *algo*, porque no se trata de una cosa que *es*, sino de algo que esta solo como *posibilidad*. Lo que es necesario aclarar es si acaso todo algo posible angustia. Dado este punto, volvamos al ejemplo que el autor cita del *Génesis*, donde lo que a Adán angustia no es la manzana ni el conocimiento del bien y el mal que esta representa, sino la posibilidad misma de elegir. De modo que quien se angustia no lo hace por o de *algo* posible, sino por y de la posibilidad misma que se le presenta a cada quien en cuanto su ser es la posibilidad.

Una vez se ha establecido que aquello de lo que propiamente se angustia el hombre es de la posibilidad misma, es necesario ver qué peso tiene la aclaración de que, aun cuando el objeto de la angustia sea la nada, esta sea a la vez una nada en la que se dé lugar mediatamente a un algo. Para aclarar este punto me remitiré a la analogía que Kierkegaard hace entre la angustia y el vértigo, donde afirma que:

[...] la angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en la profundidad abismal le entran vértigos. Pero ¿dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada. (1984 88)

Si la angustia es como el vértigo, entonces el mirar del hombre hacia el abismo, que es la posibilidad, hace que se agarre de su finitud porque teme caer, pero a la vez el abismo lo llama y lo invita a saltar. Una vez que cae (desmayado), de cara al abismo ve cómo este se torna poco a poco algo. Si la angustia invita a este salto, el salto mismo debe llevar a algún lado, debe tener por tanto un objetivo. Aquí ya no basta con decir que el objetivo sea lo posible, pues el camino que ha recorrido quien se ha lanzado ha sido el de lo posible; lo único que tenía en frente y que le

produjo la angustia fue la posibilidad misma y, una vez decidió lanzarse, eligió recorrerla. De esta manera parece que el objeto de la angustia, al ser posibilidad, es la anticipación de un algo, al cual, una vez se llega, se sale de la angustia. Este punto de llegada no es otro que el despertar del espíritu, la realización de la síntesis, la realización del hombre.

El despertar del espíritu

Afirmo que por la angustia llegamos al despertar del espíritu, porque cuando el espíritu duerme su estado de vigilia se presenta solo como un posible, es decir, que en este estado “la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita a su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar mano encima, quedando solo una nada que no puede más que angustiar” (Kierkegaard 1984 67). De manera que la nada que angustia es la nada puesta por el estado de ensueño del espíritu, estado que a su vez representa la posibilidad de que el espíritu despierte. En otras palabras, y volviendo a que el objeto de la angustia es *nada*, en el sentido de que se trata solo de algo *posible* y no de algo que ya *es*, la nada que angustia en virtud del espíritu que duerme es la posibilidad del estado de vigilia del espíritu. Dicho despertar del espíritu implica la *realización* de la síntesis, es decir, que es en ese momento cuando se lleva a cabo la verdadera *construcción* de un hombre, porque entonces es posible hablar de un alma y un cuerpo unidos en un tercero que es el espíritu.

El papel de la angustia, en cuanto que camino que conduce al despertar del espíritu, adquiere una forma más clara, ya que, tal como la describe Kierkegaard, conduce a la reafirmación de la condición humana. Pues, si como Kierkegaard considera, el ser del hombre siendo posibilidad tiene ante sí la posibilidad misma que le invita a saltar, lo que hace la angustia es recordarle que solo a él le es posible realizar este salto en virtud de su condición. Cuando el hombre salta para construirse, su espíritu entonces despierta y la síntesis se establece, haciendo posible hablar propiamente de un hombre (síntesis de cuerpo y alma en el espíritu) distinguible de lo demás. Es en este sentido como “podemos afirmar que la angustia es la forma propia en que el hombre entra en contacto con su propia existencia” (Barba 3), porque es a través de la angustia que el ser humano se encuentra frente a su ser mismo, que es la posibilidad.

Ahora bien, el espíritu *no puede* librarse de sí mismo y escapar entonces de la posibilidad de realizarse. Esto se debe a que aquel está *determinado* como espíritu: el ser del espíritu es la síntesis, y no puede huir de querer realizarla, no puede no tenerla enfrente de él como posibilidad, y por ello tampoco puede escapar de la angustia que esto le genera. La incapacidad del espíritu para renunciar a su función sintetizadora del

alma y el cuerpo y a su relación con la angustia nos recuerda que, para el existencialismo, el hombre está determinado a ser libre, pudiendo elegir todo menos la no-elección. De la misma manera en que el hombre no puede elegir no elegir, porque su ser es el de la libertad, tampoco el hombre, en cuanto espíritu que duerme, puede escapar de la angustia cuando es su propia condición la que lo hace sujeto de esta, ni puede huir de la condición de tener como fin la realización de sí mismo, pues su ser espíritu lo dirige *necesariamente* a la realización de la síntesis por la que determina propiamente su existencia.

La parte quizá más compleja de la idea que comprende el despertar del espíritu como un camino al que necesariamente conduce la angustia es la de analizar puntualmente el proceso entre un espíritu que duerme y su despertar. Lo complejo de este proceso reside en que con él Kierkegaard parece afirmar que, más que la síntesis entre el alma y el cuerpo, el hombre también es una unión entre lo finito o temporal y lo infinito o eterno –ya se verá por qué–. Con estas parejas de desiguales Kierkegaard refuerza su concepción dialéctica del hombre dentro del concepto de la angustia. Como afirma Arne Grøn, el danés considera que en la angustia

el ser humano se relaciona consigo mismo de tal manera que, a la vez, está separado de sí mismo. Para poder angustiarse, el ser humano debe ser, en sí mismo, una relación entre elementos desiguales. Si no, no podría apartarse de sí mismo. (18)

Por lo tanto, para hablar de la unión que se realiza al atravesar la posibilidad, debe hablarse de elementos separados y desiguales.

Las partes desiguales finito e infinito se dan en la angustia cuando un individuo parado frente a la posibilidad tiene por suelo lo finito, pero el salto que debe dar es a través de la libertad que es infinita. Aquí entra de nuevo la analogía con el vértigo: el espíritu pone sus ojos en el abismo y siente vértigo, intenta aferrarse a la finitud pero finalmente cae desmayado (*cf.* Kierkegaard 1984 88). Y lo que aquí ha querido mostrarse es que por la caída a ese abismo se llega al despertar del espíritu, es decir, a lo que propiamente ha de llamarse la existencia del hombre. Lo que ahora se añade con mayor claridad a esta idea es que, frente a ese abismo que lleva al hombre a la posibilidad de hacerse, este quisiera agarrarse de su condición finita, porque la infinitud de la posibilidad que tiene enfrente le produce vértigo. No obstante, para superar ese estado en el que propiamente no es nada, sino solo un espíritu que duerme, el hombre debe partir desde la finitud, siendo algo finito, y entonces realizar el salto, que es un movimiento a la infinitud. Este movimiento es, por demás, inherente a la angustia, pues “cuando el hombre ha intuido este movimiento necesario para su propia construcción, viene la

angustia a manera de vértigo, porque conjunta, de manera problemática, la posibilidad desde la finitud y la realización de la infinitud como forma más original” (Barba 3).

De manera que, para llegar a la construcción del hombre que, como ya se ha dicho, consiste en el despertar del espíritu, debe realizarse un salto que conjunta la finitud del hombre como posibilidad con la infinitud de la libertad o de la posibilidad misma. La pregunta que surge a este respecto es: ¿cuál es el lugar de esta síntesis? Pues así como el alma y el cuerpo se unen en un tercero que es el espíritu, lo finito y lo infinito han de unirse también en un tercer ámbito. La respuesta de Kierkegaard es que “si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto, ello tiene que acontecer en el tiempo, y henos aquí ante el *instante*” (1984 117, énfasis agregado). Kierkegaard prosigue su discurso sobre lo que parece ser una segunda síntesis, afirmando que no es en realidad una síntesis distinta a la primera. El instante no es otra cosa que el momento en que la síntesis única se realiza, es decir, es el momento donde propiamente nace el espíritu (*cf. id.* 119). El instante es, en otras palabras, el momento en que el ser humano nace. En este momento se concilia entonces el alma con el cuerpo junto con la conciliación que se da entre lo finito y lo infinito, y de ahí que se halle cierta identidad entre ambas conciliaciones, pues no se da una sin que la otra también se dé.

A simple vista, la condición finita, de la que Kierkegaard nos dice que el hombre parte, no parece darnos problema alguno. Quien afirma que el hombre es finito o temporal podrá encontrar fácil asentimiento. Pero hablar de lo infinito o eterno tiene un talante distinto, que se complica aún más cuando se trata de conciliar esta finitud comprensible con lo infinito que se muestra incomprensible. La explicación que a este respecto da Kierkegaard se torna densa y compleja; sin embargo, creo que puede resultar más clara si atendemos a sus puntos clave: i) lo eterno, afirma Kierkegaard, significa primariamente lo futuro, y ii) esto es posibilidad, más específicamente posibilidad de lo eterno, que es precisamente la libertad (*cf.* Kierkegaard 1984 119-121). De acuerdo con estas consideraciones, vemos que con lo infinito o eterno se nos presenta de nuevo el concepto de posibilidad, de modo que la síntesis entre finito e infinito no viene a ser otra que la relación del ser humano con la posibilidad de lo eterno o posibilidad de la libertad, posibilidad de hacerse, de inventarse, de despertar...

El salto nos lleva entonces a la realización de sí mismos, el saltar por el abismo de la libertad, de una libertad que pesa y responsabiliza, pues nos dice que en nosotros está el elegir y en ello nuestra realización. Lo que aún no es del todo claro es por qué la posibilidad es el objeto de la angustia. Dicho de otra manera, ¿qué es lo que angustia de la posibilidad? ¿O qué es lo posible que angustia? La respuesta que se había

dado con anterioridad es que inmediatamente lo posible no es algo, y por ello Kierkegaard afirmaba que el objeto de la angustia era la nada. No obstante, el discurso de Kierkegaard proseguía afirmando que era una nada que se volvía cada vez más un algo... Este “algo”, aunque permanecía oscuro e incierto en ese estado inicial del hombre al que el danés ha llamado estado de inocencia o ignorancia, genera algo que parece inseparable de la angustia y es el sentimiento de la *culpa* (cf. Kierkegaard 1984 89).

El paso entre la nada y la culpa incluye un elemento más, a saber, el pecado. Pues en aquel estado de inocencia en el que individuo se halla frente a la posibilidad de hacerse, lo que le angustia propiamente no es el hecho de hacerse ¡sin más! Lo que le angustia es que puede hacerse “bien” o puede errar. El pecado aparece en el mundo como una elección, una elección de un hombre, Adán, y que se extiende a ser una posible elección para el resto de la humanidad. Así, cuando el hombre está parado frente a la posibilidad de llevar a cabo su existencia, se halla frente a la elección de lo bueno o lo malo. Este paso que se da entre la nada y la culpa, en donde reside la posibilidad del pecado, se ve claramente expuesto en el estudio que Rafael Alvira hace de la nada en Kierkegaard, donde lo expone con las siguientes palabras:

¿De qué nada se trata, en el pensamiento kierkegaardiano? No es la muerte. No es la *nada en general*, pues tal cosa no existe, y sería inaceptable sobre todo para un pensador existencial. No es la nada como idea abstracta, porque una libertad no tendría por qué dejarse angustiar por lo abstracto. ¿En qué consiste, por tanto? En la posibilidad de no acertar en el uso de mi libertad, es decir, en la posibilidad de que en el poder de posibilidades no *actúe* de modo adecuado [...] Lo que le angustia, en suma, es la posibilidad de *fallar*, pues el fallo pone una *nada posible* en acto existencial. Pero tampoco tiene mucho sentido esta angustia si se refiere a fallos particulares. Por tanto, y definitivamente, lo que explica la angustia es la percepción de la posibilidad de *fallar con respecto a mi existencia*, de no acertar con la decisión correcta. (37)

La explicación de Alvira nos aporta dos puntos clave. El primero es aquel que hemos mencionado líneas atrás sobre la nada, la cual, cuando se torna cada vez más un algo, se hace posibilidad y esta es, entre otras cosas, posibilidad de errar. El segundo es que no se trata de cualquier error, sino de errar en la elección de mi ser. Fallar en la labor de hacerse significa elegir mal o pecar. Y cuando hablamos de mal, se hace claro el terreno ético desde el cual hablamos, pero cuando hablamos de pecado, el espacio se expande hacia lo religioso. Es aquí donde lo religioso empieza a hacer parte de este camino de angustia, de esta senda de estar como un posible, como espíritu que aún duerme frente a la posibilidad

misma, a la libertad, al elegir, al hacerse, al despertar y realizar la síntesis. Pero el pecado no es la única categoría de lo religioso presente en la angustia. Pues si bien es la posibilidad de pecado lo que angustia y genera el vértigo en el hombre frente a su posibilidad de realizarse, hay algo que finalmente ha de permitirle dar el salto: la fe.

El surgimiento de la fe

La visión que Kierkegaard tiene de la fe es sin duda cristiana, es decir, una fe en Cristo. De manera que no podemos hablar del lugar de la fe en la angustia sin referirnos a Jesucristo, cuando además es él quien, para Kierkegaard, abre tanto la posibilidad del escándalo y, con este, la del pecado, como también la posibilidad de creer, es decir, la de la fe. Para entender por qué Jesucristo abre ambas posibilidades, es importante señalar que para el danés la relación entre el hombre y lo divino no puede ser considerada como un asunto racional. En otras palabras, si el hombre busca relacionarse con Cristo, pretendiendo *demostrar* que en efecto Cristo era Dios, cae en un error, pues si se puede demostrar algo es que la divinidad de Cristo no puede ser demostrada. Que esto sea así hace que, por lo menos en primera instancia, se dé lugar al escándalo. Kierkegaard lo argumenta de la siguiente forma:

¿Puede pensarse, en general, una contradicción más disparatada que la de querer *demostrar* [...] que un hombre particular es Dios? Que un hombre particular sea Dios, es decir, que diga que lo es, es ciertamente el escándalo. Mas ¿qué cosa es el escándalo, lo escandaloso? Lo que pugna contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! Pero “demostrar” significa convertir algo en racional-real dado. ¿Puede lo que contradice toda razón convertirse en lo racional-real?, desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo. Lo único que se puede “demostrar” es que pugna contra la razón. (1961 63)

Al no poder sino demostrar que la divinidad de un hombre va contra toda razón humana, la reacción que se tiene frente a la figura de Jesús no puede ser otra que el escándalo. Pero ¿qué es lo que pugna contra toda humana razón en la figura de Jesucristo? Esta pregunta puede responderse de dos maneras, la primera es que el escándalo reside en que un hombre sea Dios, y la segunda, en que Dios sea un hombre. La figura de Jesucristo representa lo que Kierkegaard llama un signo de contradicción, algo que no solamente es distinto a lo que parece ser, como la luz roja de un semáforo que aunque parece solo un color es además la orden de detenerse, sino que en el caso de Cristo es además algo que es contradictorio a lo que parece ser. En otras palabras, no se trata solo de que Jesús sea alguien distinto de lo que se dice ser (*i. e.* Dios), sino que, al ser un hombre, su naturaleza humana aparece en contradicción con la naturaleza divina.

Ahora, si bien la figura de Jesucristo provocó el escándalo, pues era contra toda razón humana que lo divino se hiciera hombre o que lo humano se hiciera divino, también hubo, tras la venida de Cristo, quienes no se escandalizaron, sino que creyeron. De manera que ante Jesús tenemos o bien la actitud de escandalizarnos, o bien la de creer. La creencia y el escándalo aparecen aquí como dos posibilidades de concebir la figura de Jesucristo. En efecto, Jesucristo mismo presenta estas dos posibilidades, pues aun refiriéndose a los milagros no afirma que estos sean prueba de su divinidad. Los milagros que realiza Cristo, señala Kierkegaard, solo cumplen la función de situar al individuo justo en ese punto en el que este decide creer o escandalizarse. Pero parece además que dichas opciones se presentan como dos figuras opuestas, como si al presentársenos la figura de Cristo (el hombre-Dios) se nos dijera “o bien te escandalizas, o bien crees”.

Si la figura misma de Jesucristo pone ante el individuo tanto la posibilidad de creer como la de escandalizarse, el surgimiento de la fe, que es por Cristo, ha de tener lugar en este terreno. Luego, la fe para Kierkegaard no surge como producto de lo que muchos afirman de manera dogmática: que Dios vino a la tierra convirtiéndose en un hombre cualquiera, y que no puede haber duda de esto, pues la divinidad de Cristo puede ser demostrada y probada incluso por sus milagros. Si esto fuera así, si la divinidad de Cristo fuera libre de toda duda, entonces no tendrían sentido las palabras de Jesús al decir “¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí” (Mt. 11.6). Con estas palabras el mismo Jesús plantea la posibilidad del escándalo, incluso para el que cree, pues si quien ha creído lo ha hecho sin contemplar la posibilidad de dudar, no habría bienaventuranza en quien cree. Quien cree sin contar con la posibilidad del escándalo, cuenta con la certeza de lo que es acorde a la razón; pero si la idea de un Dios-hombre pugna contra toda humana razón, es entonces imposible contar con esta certeza. Teniendo esto en mente, Kierkegaard plantea el surgimiento de la fe ligado a la posibilidad del escándalo:

[...] como el concepto “fe” es del todo propiamente una determinación cristiana, así a su vez el “escándalo” es del todo propiamente una determinación cristiana, que es relativa a la fe. La posibilidad del escándalo es la encrucijada, o es como estar plantado en la encrucijada. De la posibilidad del escándalo se parte o hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe sin pasar por la posibilidad del escándalo. (Kierkegaard 1961 127)

Visto de esta manera, la posibilidad del escándalo no aparece del todo como una opción opuesta a la posibilidad de creer, sino que, por el contrario, la creencia se funda en que, consciente de la posibilidad, de escandalizarme, es decir, consciente de que no tengo certeza de la

divinidad de Jesucristo, aun así elijo creer y no escandalizarme. En esto precisamente consiste la fe.

Que la fe surja luego de atravesar el escándalo puede resultar paradójico para quien el escándalo significa la duda y para quien el cuestionamiento de la divinidad de Cristo implique el pecado. No rechazaré esta postura, pues quienes eligieron escandalizarse de Cristo terminaron por crucificarlo, para ellos la figura de Cristo nunca fue camino de salvación, por lo que fueron tomados como pecadores. No obstante, cuando aquí se afirma que la fe surge luego de atravesar el escándalo, lo que se afirma es que cuando elijo creer sé que es tan probable, o tan elegible para mí, la creencia como la duda, que no tengo más *razones* para creer que para no hacerlo. Esto hace que, siendo tan posible el creer como el no creer, “el Dios-hombre solo [exista] [...] para la fe” (Kierkegaard 1961 177).

Resueltos a analizar cuál es el papel de la fe en la angustia, atenderé a las palabras de Kierkegaard con las que afirma las dos posibles opciones que tiene el hombre frente a la angustia: ¡aprender a angustiarse o sucumbir ante la angustia! (cf. Kierkegaard 1984 191). ¿Qué significa aprender a angustiarse y qué sucumbir ante la angustia? Lo primero, dejarse educar por la posibilidad; mientras que lo segundo, querer engañar la posibilidad. Dejarse educar por la posibilidad tiene que ver con ese ser consciente de la posibilidad del error, de contemplar tanto lo bueno como lo malo que puede pasar en ese proceso de construir la propia existencia. Quien es consciente de que “en la posibilidad todo es igualmente posible, y quien haya sido de veras educado por la posibilidad, habrá llegado a comprender con no menor perfección las cosas que nos infunden espanto como las que nos hacen sonreír” (*id.* 192). Para quien sabe que en la posibilidad todo es igualmente posible, conoce que puede perderlo todo o ganarlo todo. Por el contrario, quien desea engañar a la posibilidad, o bien se detiene solo en las desgracias y los infortunios que esta muestra como posibles y vive así una vida de infortunio, o bien los ignora y cuando estos se hacen reales no sabe cómo afrontarlos.

Quien se deja educar por la angustia contempla entonces tanto la posibilidad de ganarlo todo como la de perderlo, y esto hace que se eduque con arreglo a su infinitud. Pues quien es educado respecto a su finitud solo puede contemplar lo que las circunstancias le presentan. De ahí que Kierkegaard afirme que, contrario a lo que muchos piensan, la categoría de la posibilidad resulta mucho más pesada que la de la realidad, pues esta solo presenta las desgracias y los bienes de hechos particulares y circunstanciales –siendo en algunos casos mayores los males y en otro, los acontecimientos buenos–, mientras la posibilidad muestra por igual todo aquello malo y todo aquello bueno posible para

cualquier ser humano. Dicho en otras palabras, la perspectiva que se tiene desde la realidad es una perspectiva finita, mientras que la que ofrece la posibilidad es infinita; es una forma de entender que aquel que se deja educar por la posibilidad se educa con arreglo a su infinitud. Esto implica además que quien ha contemplado todo lo malo y todo lo bueno posible, aquello malo que la realidad pueda ofrecerle no le infundirá mayor temor y esto lo libera de la angustia frente a la realidad: “no porque evite los horrores de la vida, sino porque estos siempre serán insignificantes en comparación con los de la posibilidad” (Kierkegaard 1984 193).

Ahora bien, aunque los horrores de la realidad no pueden angustiar a aquel que es educado por la posibilidad, los horrores de la posibilidad le aparecen tan posibles como los mayores bienes que la posibilidad también muestra. Y si tiene la misma posibilidad de errar que de alcanzar su objetivo en la realización de su existencia, estar educado por la posibilidad lo pone justo en el punto de la encrucijada entre saltar y así realizar la síntesis o huir por temor a fallar al querer realizarla. La pregunta que habría que hacer es: ¿de qué forma escapa el educado por la posibilidad a la angustia que le sobreviene ante la posibilidad misma? ¿Qué lo salva de hundirse en los horrores que pone ante sí la posibilidad? La respuesta es la fe. Pues la fe es esa salida que hay cuando todo se me presenta igualmente posible, tanto lo horroroso como lo bueno, tanto el pecado como el bien, tanto el escandalizarme como el creer. La fe es creer que, aun cuando es posible perderlo todo, puedo ganarlo todo.

La fe resulta siendo la salida a la angustia y el paso a la realización de la síntesis, porque teniendo fe, la angustia que me generó la posibilidad de fallar está, por decirlo de alguna manera, bajo control, y entonces me lanzo... Pero la síntesis entre el alma y el cuerpo en un espíritu no es la única que se lleva a cabo, sino también aquella que se había enunciado entre lo finito y lo infinito. Pues el hombre desde el lugar de su finitud, el cual no puede abandonar por ser condición de su existencia, se concilia con la infinitud de la posibilidad.

Luego de darle dicha función salvífica a la fe, Kierkegaard no se detiene en analizar el concepto de fe –para ello emplea otras obras–, pero si tenemos en cuenta el concepto de “fe” como una determinación propiamente cristiana (cf. Kierkegaard 1961 127), veremos que la salida que Kierkegaard quiere dar a la angustia del hombre involucra a este en lo divino. Así, en líneas finales dice: “La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descanse en la Providencia” (Kierkegaard 1984 198). El descanso que se obtiene en la Providencia podría ser visto como una solución improvisada a la angustia del hombre, pero en la exposición que Kierkegaard hace del concepto de la angustia, en donde se muestra claramente que lo que está en juego es la realización del

hombre en la reafirmación de su libertad, el descanso en la Providencia es el punto de llegada al que conduce el camino que traza quien quiere realizarse. De manera que quien quiere realizar la síntesis sabe que tiene frente a sí una posibilidad que no puede menos que angustiarle, pues entre todo lo posible está la posibilidad de errar, y su única salida es *creer* que aun cuando es posible errar no lo hará. Cuando decide *creer*, descansa en la Providencia. Así, libre de la angustia por la posibilidad de errar, el hombre puede lanzarse hacia la realización de su síntesis.

Aquí, la aparición de la fe es la salida de la angustia que esta misma permite, pues la fe aparece en el punto en que todo lo bueno y todo lo malo se muestran igualmente posibles y que pese a ello se piensa en que nada malo pasará. En palabras de la filósofa Isabel Cabrera, la idea de Kierkegaard respecto a la fe es “dar un salto al vacío y esperar que haya un dios que detenga la caída, abrazar el absurdo para obligar a Dios a aparecer” (Cabrera y Silva 16). La introducción de la fe y de su rol salvífico muestra un punto clave dentro del pensamiento kierkegaardiano, y es que, si bien la realización de la síntesis entre el cuerpo y el alma, entre lo finito y lo infinito, es algo que solo puede llevar a cabo cada quien como reafirmación de su libertad, esta realización se da ante Dios. Pues, por la fe, el individuo, pese a tener en frente la posibilidad de fallar, decide realizarse lanzándose a ese abismo que tanto vértigo le producía y espera realizar con éxito su síntesis... lo espera en la fe.

Bibliografía

- Alvira, R. “Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca del concepto de la angustia de S. A. Kierkegaard.” *Themata* 15 (1995): 31-42.
- Barba, C. “La angustia como sugerencia dialéctica de la finitud.” *Jornadas Kierkegaard 2008: “Experiencia y concepto de la angustia”*. Biblioteca Kierkegaard Argentina. Web. 29 de diciembre de 2015. <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=42&clavebot=jornadask/>.
- Biblia de Jerusalén*. Trad. Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén. Dir. José Ángel Ubieta López. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1999.
- Cabrera, I., y Silva, C. *Umbral de la mística*. Ciudad de México: UNAM, 2006.
- Grön, A. “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard.” *Themata* 15 (1995): 15-30.
- Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Barcelona: Orbis, 1984.
- Kierkegaard, S. *Ejercitación del cristianismo*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati de Fernández. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.