



Filosofía

Volumen I - N° I - 2024



Dra. Aleida C. Gelpi Acosta

Catedrática Asociada de Humanidades en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Bayamón, UPRB, Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2002, doctorado en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid 2007. Conferenciante activa. Ha publicado varios ensayos en libros y revistas.

aleida.gelpi1@upr.edu

Resumen

La angustia (Angest-Angst) kierkegaardiana es el ancla del concepto de la desesperación (Fortvivelse-Verzweiflung), ambos conceptos descifran el sufrimiento primordial y más profundo de la condición humana, la que Kierkegaard va a redondear como «la enfermedad mortal». La angustia es con la que el ser humano se vincula al mundo y la desesperación es la relación del ser humano consigo mismo lo que constituye su «yo».

Ambos movimientos se enfrentan a la imposibilidad de la realización del yo, son insuficientes, lo que marca la radical finitud de la condición humana. Para la realización hay que acudir a la relación con el poder fundante, Dios, aquel para el que todo es posible. Aun así, la angustia y la desesperación permanecen, pues una relación con el Absoluto, aunque posible, carece de garantía de realización y sobre todo lleva una tendencia a no realizarse. La relación con lo trascendente además es un salto paradójico porque es llevado a cabo por la pasión de la fe desde una irracionalidad que asume riesgos desmedidos: no tiene entendimiento cabal de lo que sucede y comete locuras éticas como la disposición de Abraham frente a su hijo. Con lo cual está en el terreno de lo absurdo sin máxima certeza y es vivido como una experiencia de «temor y temblor», sobre todo con valor subjetivo y no comprendido en el seno social. Al notar el aburguesamiento de la fe cristiana y la apariencia de imposibilidad de la relación entre lo finito y lo infinito, el danés ha descubierto el efecto neutralizador y aquietador de la ideología. Aunque la fe cristiana es un problema paradójico (Dios se ha hecho carne y se ha insertado en el tiempo), pues la paradoja es la cualidad de humildad del Absoluto, el cristiano debe asumirlo de forma radical-existencial.

Para ello se requiere un esfuerzo supremo y esta sería la terapéutica al mal de la angustia y la desesperación, o sea al mal de la existencia. Sería otra forma de ironía socrática que conduce al «conócete a ti mismo» desde el aparato cristiano. La relación entre la angustia y la desesperación es una dialéctica, como es la del dudar y la dualidad, propias de la filosofía. Pensar la existencia auténticamente conlleva entonces ponerse delante de Dios, que es lo totalmente «otro», la diferencia y con ello aprender a angustiarse.

Palabras clave:

Angustia – desesperación – enfermedad mortal – la nada – existencia

Angustia y desesperación como condición del mal de la existencia

Introducción

Esta indagación introductoria que hago aquí surge desde la pregunta muy general en torno al sufrimiento: ¿cuáles son los confines del sufrir humano? Sufrimiento es una voz latina que casi no aparece en los diccionarios de filosofía y que se distingue del término «dolor» que es de uso más común. En la enciclopedia de psicología del doctor Bela Székely se resume el sufrimiento como lo siguiente:

Una experiencia fundamental de la vida humana, que ha llevado a sistemas como el hedonismo, estoicismo, mientras que el origen del sufrimiento ha llevado en el pensar cristiano a verlo como consecuencia del pecado original y admitir un principio malo, el dualismo, mientras que en el budismo y en Schopenhauer el sentido del sufrimiento ha llevado al repudio del “SER” o en Nietzsche a dar un sí heroico al mismo.¹

Más allá de lo dicho por los filósofos, sufrimiento proviene del latín *sufferre* mientras que ‘sufrir’ es un verbo transitivo que está asociado al sufrimiento de índole espiritual que se distingue de otro tipo de dolores orgánicos relativos al padecimiento del cuerpo. El prefijo ‘sub’ quiere decir ‘bajo’ y ‘ferre’ llevar. Así ‘sufrir’ tiene que ver con algo que se lleva o se carga ‘bajo’ o ‘abajo.’ Con esta descripción de la etimología nos preguntamos, ¿qué horizonte nos abrió Kierkegaard en su tratado sobre la *angustia* y luego con los textos sobre la enfermedad mortal para comprender el sufrimiento como centro del mal de la existencia?

Para el danés la enfermedad mortal es la condición general del humano que desesperado ante sí y ante el mundo, primero ha tenido que conocer el sufrir de la *angustia*.² Por ello comenzaremos con el texto: el *Concepto de la Angustia* (1844), obra anterior a la *Enfermedad Mortal* (1849). Aunque *angustia* es una palabra que llega del latín *angustus* y que hacía referencia a un lugar geográfico que tiene un desfiladero o abismo profundo y estrecho,

¹ Székely, D. L. (s.f.). *Diccionario de Psicología Tomo 2 I-Z* (Vol. 2). Editorial Claridad, págs. 413-414.

² Kierkegaard, S. (2008) *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, pág. 11. Véase que Demetrio Gutiérrez Rivero destaca en la primera línea del prólogo de este libro que la enfermedad mortal es una profundización del concepto de la Angustia.

luego pasó a una connotación más abstracta y compleja que hoy todavía guarda y que tiene que ver con la sensación de estar frente a un vacío o abismo, a veces oscuro y que exige un salto dificultoso o peligroso en donde se pone en riesgo algo definitivo o determinante. La palabra en el inglés es *dread*, o *anxiety*, en francés *angoisse*, en alemán *angst*, en danés: *angest*. Todas ellas en un uso general hacen referencia a diversos estados de la mente y el cuerpo que en el conjunto de sus funciones y su relación con los afectos y las emociones producen la sensación de la *angustia*. Sin embargo, como se sabe, fue Kierkegaard quien introdujo en la tradición occidental el concepto de *angst* en su sentido más filosófico, es decir, como una actitud del hombre frente a su situación en el mundo, en la obra «Begrebet Angst» escrita en la lengua danesa y publicada en 1844 y traducida al alemán a partir del 1909³.

Kierkegaard ha elegido el *angest*, o sea el vértigo frente al abismo como el concepto que descifra una cualidad fundamental de la subjetividad humana. Este abismo abre grande como una estructura sin paredes en la medida que se enfrenta a la inmensidad de lo posible. Lo posible es la noción que alimenta la angustia y el vértigo en su apertura a «infinitas posibilidades» que, aunque infinitas, llevan el germen de su mutua cancelación. Ya se ha dicho que es Kierkegaard quien acentúa con mayor fuerza en la tradición, la existencia como «posibilidad». Luego, la desesperación dará relevo a la *angustia*, pero, igualmente enredada en la estructura de ‘posibilidad’ de la existencia humana, atendiendo los excesos o las deficiencias de las posibilidades del yo.

Según lo dicho, la angustia está instalada en la naturaleza humana. Para ello el punto de partida es la narración del *Jardín del Edén* que distingue cuatro tipos de *angustia*: la primera, la angustia de la nada, la segunda, la angustia de la posibilidad, la tercera, la angustia objetiva o del mal y la cuarta y última, la angustia ante el bien o lo demoníaco. Por ahora, para objeto de esta indagación estamos interesados solamente en las primeras dos, la angustia de la nada y la angustia de la posibilidad.

La angustia de la nada

Como sabemos la primera *angustia* no se refiere al mero miedo a algo específico como la muerte, sino que tiene un objeto intencional *no* identificable y por ello es una *angustia* ambigua respecto de su objeto que es *la nada*. En un primer momento *la nada* es el nombre que le da Kierkegaard al objeto intencional de la *angustia* porque cuando Adán está en el jardín su espíritu está en un estado de sueño, su síntesis entre alma y cuerpo *no* se ha realizado, *no* conoce el contraste ni la contradicción, ni el bien ni el mal, su espíritu *no* se ha desarrollado. Dice Kierkegaard al referirse a la *angustia* de la nada de Adán cuando aún *no* ha entrado en el pecado:

Este es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia. Soñando proyecta el espíritu de antemano su propia realidad: pero esta realidad es

³ Coreth, E., (2006) *Dios en la historia del Pensamiento Filosófico*, Salamanca: E. Sígueme, pág. 276-277.

nada: y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada.⁴

Como vemos, Adán está en estado de reposo, paz e inocencia, pero tiene esa inquietud o presentimiento de algo, que todavía es nada y que apenas tiene significado, pero, es llevado a su grado superlativo cuando aparece la prohibición de comer del fruto del árbol. La condición de la angustia, la angustia de la nada es previa a esta aparición de la prohibición, pero, toma una nueva forma que será la angustia de la posibilidad de poder. Con la prohibición ha ocurrido un salto [springet] de repente, que lleva a Adán desde la inocencia o de la angustia de la nada, a la angustia de la posibilidad [Möglich]. Así la inocencia hizo entrada a existir en el reino de lo posible. La angustia sigue siendo aquí una angustia de nada, pero, en forma del puro sentimiento de la posibilidad.⁵ Adán se enfrenta de pronto con la libertad de poder, la prohibición ha tomado la forma de «yo puedo»,⁶ «soy capaz de». Por eso para Abbagnano la raíz de la angustia de Kierkegaard es sobre todo la existencia misma que es experimentada como ‘posibilidad’.⁷ Dice Kierkegaard en su tratado:

El concepto de la angustia no es tratado casi nunca en la Psicología; por eso debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; estos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.⁸

Cuando hace referencia al efecto que esto tiene en el individuo dice:

El efecto del pecado original o la existencia del mismo en el individuo es una angustia, que sólo se diferencia de Adán cuantitativamente.⁹

Esto lo que quiere decir es que todo humano vive esta experiencia de la *angustia* en el mismo grado cualitativo de Adán. Con el relato de Adán, Kierkegaard está consciente de que está ajustando su argumento a la narración bíblica y que el hecho de que se diga que la prohibición venga de afuera ha perturbado a más de un pensador. Sin embargo, para resolver este asunto aclara que basta suponer con que Adán se habló a sí mismo y que la prohibición *no* vino de fuera.¹⁰

Aunque Kierkegaard se adentra en la *angustia*, *no* está buscando una explicación lógica o científica a la situación originaria que el cristianismo ha llamado el pecado original, la caída. Para este el pecado es una trascendencia y toda ciencia o lógica se mueve en una inmanencia dentro de la trascendencia, que ella misma *no* puede explicar. Si el pecado tuviera explicación, para Kierkegaard *no* hubiese *angustia* porque la caída tampoco se debe a un acto en abstracto del *liberum arbitrium*. El pecado *no* es producto del libre albedrío de Adán,

⁴ Kierkegaard, S. (1979) *El Concepto de la Angustia*, Madrid: Espasa Calpe, pág. 59.

⁵ Según el diccionario de Filosofía de Abbagnano, Kierkegaard insistió, en oposición a Hegel, acerca de la indeterminación de lo posible mismo. Respondiendo negativamente a la pregunta de si el pasado era más necesario que el porvenir, éste afirma que lo posible no resulta necesario por el hecho de realizarse, sino que sigue siendo posible... Toda la especulación de Kierkegaard se funda en la noción de la posibilidad objetiva e indeterminada, mediante la cual ilustra las nociones de angustia y de desesperación, págs. 934-35.

⁶ Expresión tomada de la conferencia «Kierkegaard y el individuo», conferencias de La Fonda Filosófica, ofrecidas por el profesor Dr. Darin McNibb de la Universidad Veracruzana de México.

⁷ Abbagnano, N. (1996) *Diccionario de Filosofía*, México: FCE, pág. 73.

⁸ Kierkegaard, S. (1979) *El Concepto de la Angustia*, Madrid: Espasa Calpe, pág. 59 y 60.

⁹ Kierkegaard, S. (1979) *El Concepto de la Angustia*, Madrid, Espasa Calpe, pág. 71.

¹⁰ Kierkegaard, S., (1979) *El Concepto de la Angustia*, Madrid: Espasa Calpe, Pág. 63.

ni es una casualidad, sino una condición ontológica de la manera de ser del hombre en el mundo, que *no* tiene explicación racional posible y que lo que exige es conciencia resignada. Por eso se le critica de carecer de una metafísica de lo real o de una filosofía del ente que fundamente al menos su tesis de que hay un mundo finito y otro infinito.

Esta suposición que hace Kierkegaard de que la prohibición *no* vino de fuera, dispara la pregunta sobre el *cogito ergo sum* cartesiano, que para el danés sería a la inversa: *existo, luego pienso*. Pero, se puede hacer la pregunta de nueva manera: ¿*cogito ergo, angustus*? O sea, si pienso es que existo angustiosamente. Entonces existir realmente significa «angustiar»se. ¿Se angustia Adán porque ya está pensando? ¿Se angustia de la nada Adán porque ya antes y después de la prohibición está «pensando»? Sabemos que para Kierkegaard el «Ser» y el «pensamiento» *no* están unidos, están separados, aunque conviven en la existencia concreta de la síntesis del alma y el cuerpo. Esto es una oposición a la unión que se ha hecho entre ser y pensamiento en la filosofía a partir de Descartes y en el idealismo. Por eso se tendría que invertir la frase a: «*existo, luego pienso*».¹¹ Lo que esto quiere decir es que, en el devenir del *ser*, el *ser* se va haciendo mientras además va pensando desde la sujeción al cuerpo. Sin embargo, ¿cuál es la noción que tiene Kierkegaard de «pensar»? Este parte de un estadio negativo de la *angustia* y de la desesperación para luego llegar a un lugar sin *angustia* ni desesperación.

En este aspecto, aunque Kierkegaard analiza el caso prototípico de Adán, lo hace llevando registro de sus propios pensamientos vitales que le perturban. Para ello crea personajes con seudónimos en el texto donde conversan el autor y el receptor. Este declara que:

[...] su ocupación constante era escuchar el murmullo de sus pensamientos, coincidir con el ritmo de su vida interior. [...] en una carta (ficticia tal vez) a Peter Lind, insiste en la ventaja que encuentra en estar un poco abandonado por sus amigos.¹²

También dice en su texto *Mi punto de vista*:

Desde que me convertí en escritor, ni una sola vez he experimentado, siendo sincero, eso que he oído lamentar a tantos otros: la falta de ideas, de pensamientos, o el temor a que no se presentaran. Si me hubiera ocurrido, probablemente me habría puesto contento por poder disfrutar al fin de un día libre.¹³

En estas declaraciones el joven Kierkegaard ha reconocido la hiperactividad de una mente angustiada que *no* descansa donde además hay un superávit de pensamientos e ideas que lo perturban.

¹¹ Cuando decimos pensar, lo decimos en el sentido de Descartes: «de cualquier actividad mental o espiritual, todo lo que sucede en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos: por lo tanto, no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es lo mismo que pensar». Cita de Descartes (*Princ. Phil.*, I,9; cf. *Méd.*, II) tomada de: Abbagnano N., (1996), *Diccionario de Filosofía*, México: FCE, Pág. 900.

¹² Jolivet, R. (1976) *Las Doctrinas Existencialistas*, Madrid: Gredos, pág. 40.

¹³ Kierkegaard, S. (1985) *Mi Punto de Vista*, Madrid: Sarpe, Ed. Pedro Teixeira, traducción de José Miguel Velloso.

Angustia de la posibilidad

Como vemos, para Kierkegaard luego de la prohibición del fruto del árbol, la *angustia* es percibida de un nuevo modo. Ahora la *angustia* es la *angustia* de la posibilidad o las posibilidades. Es la angustiosa ocasión sinigual donde el humano siente su capacidad para la libertad y aparece el tiempo. Para que la mente de cuenta de esto y lo lleve a la conciencia tiene que ocurrir la síntesis entre alma y cuerpo, y que esta síntesis tenga una relación consigo misma y se entienda a sí misma como espíritu. Esto es un proceso psicológico muy complejo y atropellado que en Kierkegaard se divide en tres estadios de la vida: el estético, el ético y el religioso, donde finalmente él mismo ve transcurrir su subjetividad, o sea su vida.¹⁴ Como vemos, la *angustia* es la posibilidad de la libertad o la libertad de la posibilidad y ella estremece a la *angustia* de la nada hasta su extremo. Pero, la posibilidad tiene la característica de que *no* tiene ninguna garantía de realización. Toda posibilidad lleva consigo la amenaza inminente de su imposibilidad, por ello toda la existencia está atravesada por la *angustia* y es ella la condición ontológica básica de la espiritualidad humana. Para el desarrollo de lo posible en una subjetividad humana, hay que aprender a angustiarse espiritualmente sobre esta condición de la posibilidad como poder de elección. Ante esto, la muerte como posibilidad inminente, *no* deja de ser una posibilidad más entre las otras, hasta que en efecto ocurre. Tampoco en su tensión fundadora la *angustia* está enfrentada al dilema ético, si esto o aquello es correcto o *no*, sino al mero hecho del poder de elegir». En palabras de Kierkegaard:

Pero la posibilidad de la libertad no consiste en elegir el bien o el mal. Semejante vaciedad no responde ni a la Escritura ni al pensamiento. La posibilidad consiste en que se puede. Esta es la angustia, que ni explica el salto cualitativo ni lo justifica éticamente. La angustia no es una determinación de la necesidad, pero tampoco de la libertad.¹⁵

Como vemos en este pasaje, la *angustia* es una libertad sujeta en sí misma *no* por otra cosa, sino por ella misma. Así la *angustia* de la posibilidad es compleja y tiene varias dimensiones y movimientos. Se da tanto en la posibilidad de la relación con uno mismo, en la relación con el mundo y además en último término es posible una relación con Dios. Según lo explica la filósofa Carlisle Clare en sus comentarios a la filosofía de Kierkegaard:

«Lo más profundo de un ser humano está en la angustia, lo más grande que hay en él», pues la angustia corroe todos los propósitos finitos y deja al descubierto su mentira. Cuando un ser humano «atraviere la angustia de la posibilidad» (un horror existencial indeterminado que no hace pie en el mundo porque siente la nada infinita debajo de cada paso) recibirá «la educación que necesita para no an

¹⁴ En cuanto a esta sugerencia biográfica véase el libro de: Clare, C. (2021). *El Filósofo del corazón*, la inquieta vida de Søren Kierkegaard. Taurus.

¹⁵ Kierkegaard, S. (1979), *El Concepto de la Angustia*, Madrid: Espasa Calpe, pág.68.

gustarse; y no se angustiará, pero no porque pueda escapar de lo terrible de la vida, sino porque eso siempre será poca cosa si se compara con aquello que ha atravesado». ¹⁶

El mismo Kierkegaard lo repite varias veces en su texto *El Concepto de la Angustia*:

En efecto, las relaciones del hombre con el mundo están dominadas por la angustia, que hace sentir al hombre que lo posible carcome y destruye toda expectativa o capacidad humana, desbarata todo cálculo y destroza mediante el juego del azar y las posibilidades insospechadas. (*El concepto de la Angustia* 1844). ¹⁷

En la primera *angustia* cuando el sujeto se relaciona consigo mismo tiene oportunidad de descubrirse como un yo-individuo, pero se da en la forma particular de la desesperación, en danés [*Fortvivlelse*]. ¹⁸ Es un tema en el que Kierkegaard profundiza en la obra *La enfermedad mortal* publicada en 1849. La desesperación en alemán *Verzweiflung* en italiano *disperazione*, en inglés *desperation*. Sobre la desesperación Kierkegaard señala lo siguiente:

La «enfermedad mortal», o sea la enfermedad propia de la persona humana y que la hace incapaz de realizarse a sí misma” (*La enfermedad mortal* 1849). ¹⁹

Como hemos visto la desesperación es el nuevo término para referirse a la angustiosa relación del humano consigo mismo y en esto consiste precisamente el *yo*. Para ello describe:

En esta relación, si el yo quiere ser sí mismo, ya que es finito y por tanto insuficiente a sí mismo, nunca llegará al equilibrio y al reposo. Y si no quiere ser sí mismo, choca aquí con una imposibilidad fundamental. En uno o en otro caso se debate en la desesperación que es «vivir la muerte del yo en la vana tentativa de hacerlo autosuficiente o destruirlo en su naturaleza» (*La enfermedad mortal* 1849). ²⁰

Con el concepto de *angustia* y luego con el elaborado como la desesperación Kierkegaard hace una antropología del angustiado entramado psíquico humano. El humano desde la ambigüedad de la posibilidad vive la cárcel finita donde el *yo* parece preso, aunque ha sentido o proyectado la posibilidad de lo infinito, lo que le indicaría una escapatoria posible. Sin embargo, lo experimenta como disyunción o dualidad y la duda lo acecha sin descanso, aunque ocurra el salto paradójico cualitativo al tercer estadio o etapa, el religioso donde la pasión de la fe parece suspender la contradicción entre finito e infinito, pero siempre sintiendo la huella de la duda y el sufrimiento.

Como ha explicado Darío González, Kierkegaard sabe que la filosofía ha nacido desde el dudar [*tvivle*] y la dualidad [*tve*]. Su concepto de *angustia* [*Angest*] y desesperación [*Fortvivlelse*] mantienen esa dialéctica engendradora en la duda, propia de la filosofía, porque pen-

¹⁶ Clare, C. (2021), *El filósofo del corazón, la inquieta vida de Soren Kierkegaard*, Taurus (Kindle Edition). Traducción de Abraham Gragera, págs. 258-259.

¹⁷ Cita tomada de: Abbagnano N., (1996), *Diccionario de Filosofía*, pág. 492.

¹⁸ González, D., (1998) *Kierkegaard, filósofo*, Enrahonar 29, pág. 107

¹⁹ Cita Tomado de: Abbagnano N., (1996) *Diccionario de Filosofía*, págs. 308-309

²⁰ Cita Tomada de: Abbagnano N., (1996) *Diccionario de Filosofía*, págs. 308-309

sar la existencia de la subjetividad en su fuero más íntimo es pensar la contradicción entre la existencia y aquello que la posibilita y, entonces acudir a aquel para el que todo es posible, Dios. De esta manera, dentro del contexto cristiano luterano del danés, se puede decir que pensar la existencia es pensar la diferencia radical entre Dios y el humano. Pero, lo más relevante, honesto y cristiano para Kierkegaard es profundizar en esto hasta el desgarramiento en esa dualidad y *no* dirigirlo a la lógica conceptual de la absorción de la dualidad en la unidad.²¹

Al respecto dice el mismo Kierkegaard:

La relación del hombre consigo mismo, que constituye el yo, está dominada por la desesperación, en la cual el hombre llega a encontrarse porque persigue una posibilidad luego de otra sin detenerse, o porque agota sus posibilidades limitadas y el porvenir se cierra ante él (*La enfermedad Mortal* 1849).²²

Con esto vemos que el yo se ve imposibilitado de realizarse a sí mismo. El contraste de la ambigüedad, la constante preocupación de lo uno o de lo otro, la alternativa, son la base de la incertidumbre que lleva al filósofo a dar el nuevo salto cualitativo desde el estadio primero estético al ético y finalmente al religioso. Este salto se produce en parte porque en palabras de Lévinas ha relegado Kierkegaard erróneamente el estadio ético al lugar de lo «general» donde se pierde el lugar de la subjetividad o la individualidad. A este error, según Lévinas, le sucede una violencia verbal que decían de sí mismas ser pensamientos y puros.²³ Lugar muy peligroso por soberbio el que ocupa esa individualidad en Kierkegaard, analizada por un sobreviviente del genocidio nazi.

Como vemos, la filosofía kierkegaardiana marca una actividad mental muy agitada por preocupada, donde los pensamientos parecen convertirse en carceleros y la mente es la propia cárcel. Para el danés alejarse de esta conciencia angustiada constituía dejar de ser un auténtico cristiano. Sobre este asunto, en la introducción al texto del *Concepto de la Angustia* que hace Aranguren explica que, aunque *no* aparezca *expressis verbis* en la obra del danés, le hace falta el concepto de *preocupación*, la *sorge* heideggeriana. Sin embargo, sobre la preocupación se expresará en otra obra con el concepto de la pre-visión del hombre que es como su propia pro-videncia. Esta angustia o preocupación ontológica del danés le ha recordado a más de un pensador la «conciencia infeliz» de la que habló Hegel.

Esta situación angustiada del ser se mantiene aún luego de decidir entre las posibilidades y haber tomado un camino o, inclusive haber dado el salto al estadio ético o religioso. El salto que ofrece la decisión es al lugar de la paradoja y *no* al de la certeza porque el valor de elegir tampoco libera. Esto quiere decir que la decisión ya tomada reproduce al instante posibilidades nuevas *ad infinitum*. En esa temporalidad el yo está desesperado por la imposibilidad de realizarse a sí mismo en su finitud o de destruirse en la posibilidad. Es un salto a la paradoja -en el caso del estadio religioso- porque aquello a lo que el yo se lanza, sostenido por la pasión de la fe *no* es un acto razonable que viene como consecuencia de un entendimiento cabal. Es un salto al abismo donde se asumen todos los riesgos de lo irracional

²¹ Esta es una interpretación que nos ofrece Darío González en: González D. (1998), *Kierkegaard, filósofo*, Enrahonar 29, pág. 107

²² Cita tomada de: Abbagnano N. (1996) *Diccionario de Filosofía*, pág. 492

²³ Lévinas E. (2005), *Existencia y Ética*, en Kierkegaard vivo, una reconsideración, Ediciones Encuentro, pág. 78

o lo superrracional. El sujeto sabe que va a mantenerse en la contradicción de lo finito, pero al menos en su salto posibilita una relación con lo infinito. Parece claro que la omnipotencia de lo posible en Kierkegaard padece una contradicción abismal con la condición de finitud del ser humano. Contradicción que éste entiende *no* puede ser resuelta o absorbida en una síntesis de la dialéctica tal como él entendió que hacía la propuesta de Hegel.

En Kierkegaard, para Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra en su volumen II sobre el irracionalismo, la *angustia* básica y fundadora arranca desde la mismísima condición o naturaleza humana que está anclada en la dualidad entre alma y cuerpo. Alma y cuerpo para Kierkegaard son una síntesis, pero es una síntesis inconsciente de sí misma que no está ni pre-determinada ni lograda, sino que está en estado de sueño. Es la decisión de la voluntad la que trae a la consciencia la síntesis de alma y cuerpo y trabaja para que ella se relacione consigo misma y llegue al tercero: el espíritu. El humano es espíritu. Para llegar a ser una síntesis que tiene una relación consigo misma, o sea para llegar a ser espíritu consciente, el espíritu tiene que habérselas con el cuerpo porque su misión es llegar a ser hombre humano. Sin embargo, dada la naturaleza del espíritu éste se siente en el cuerpo como un extraño y esa situación es violenta y angustiosa.²⁴ El espíritu está fuera del ámbito de su propia naturaleza y se siente fuera de sí cuando está en el cuerpo. Esto engendra una angustiosa relación por ser una ambivalente, el choque de dos naturalezas: lo animal del cuerpo con sus instintos y la espiritual. Esta dualidad toma forma en el binomio tradicional de alma y cuerpo. Pero, alma y espíritu en Kierkegaard *no* son sinónimos, alma es el entramado psíquico-mental y el espíritu por otra parte es del que está dotado, pero ha de llegar a éste a través de su devenir. El *ser* del humano es un devenir y *no* un ser aislado ya predeterminado.²⁵ Es decir, es un espíritu que ha de llegar a ser espíritu a través de la angustiosa tarea de la construcción de su subjetividad primero con la *angustia* y luego la desesperación. O sea, de darse cuenta de que tiene un *yo*.

Dice Kierkegaard al respecto:

El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu. [...] El espíritu háyase, pues, en acecho, pero como espíritu inmediato, que está soñando. En tanto se halla en acecho, es en cierto sentido un poder hostil, pues perturba continuamente la relación entre alma y cuerpo, que tiene existencia ideal: pero a la vez no tiene esta existencia ideal, supuesto porque debe adquirir esa existencia ideal por medio del espíritu.

Y añade:

Pero la relación del espíritu consigo mismo es una de angustia. El espíritu tiene angustia de sí mismo. El espíritu no puede librarse de sí mismo, tampoco puede com

²⁴ Véase Suances M., Villar Ezcurra: *El Irracionalismo*. Vol. II, De Nietzsche a los pensadores del Absurdo, Síntesis, pág. 120.

²⁵ Ser y pensamiento en Kierkegaard están separados. El Ser tiene primacía frente al pensamiento, incluso su independencia respecto de la consciencia, que depende del Ser. Pero Kierkegaard niega la metafísica tradicional que aísla al Ser, que conlleva la negación de la libertad, en la que el Ser es historia en el tiempo.

prenderse a sí mismo, mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu; de la angustia no puede huir...²⁶

Como sabemos, en el trasfondo de la *angustia* está la preocupación por el pecado original, pero el *angest no* es el pecado original. Adán ya siente una *angustia* indeterminada antes de la concretización del pecado, llamada la *angustia* de la *nada*. Luego de aparecido el pecado, la *angustia* continúa apegada al existir humano en forma de *angustia* de la posibilidad. Aunque el pecado nos podría llevar a comprender la *angustia* como un problema metafísico, Kierkegaard quiere diferenciarse de la abstracción racionalista del absoluto de su maestro Hegel y trata la misma como un hecho psicológico visceral, que fundante, es el sujeto individual (sujetado en un cuerpo) el que tiene que habérselas con esto ante la puerta de su existencia. La *angustia* es una condición ontológica, una condición del ser y en Kierkegaard esto es posible pensarlo filosóficamente o ser relevante sólo con el ejemplar en mano del sujeto psicológico vivo. El individuo que sufre es el que tiene valor metafísico y relevancia en ser pensado. No desde la generalidad de la especie, sino desde el ejemplar individual. Desde la generalidad de la especie, los individuos serían una mera sumatoria donde cada cual aún *no* ha asumido la responsabilidad de su *yo*. La *angustia* es un hecho metafísico sí, pero *no* abstracto ni conceptual, sino que solo es correctamente comprendido y corroborado si es vivido y reflexionado por un individuo que su alma está en un cuerpo y entra en la existencia, que es para el autor el modo de ser propio del humano. La tarea consiste en comprender la *angustia* o lo abstracto de forma concreta, al contrario de lo que él entiende han hecho sus compatriotas teólogos daneses con el idealismo de Hegel, que sería comprender abstractamente lo concreto. Así el tratado sobre la *angustia* es una «autoscopia» de la *angustia* sí, pero desde la sufrida por el mismísimo escritor, aprovechando su vida personal para filosofar desde la experiencia. Como se sabe nuestro pensador ha sido muy influenciado por su lectura de Sócrates y su reacción controvertida a la iglesia cristiana del siglo XIX en Copenhague.

Como hemos visto, la angustia kierkegaardiana pone en el lenguaje de la filosofía una condición humana radical²⁷ (mental y psicológica) que tiene que ver con el tránsito de la inocencia a la culpa y que se adentra en el orden del sufrimiento de la existencia. Este sufrimiento tiene unos órdenes que el danés los ha descrito en los estadios estético, ético y religioso, y en las distintas angustias y niveles de desesperación. Ante este sufrimiento se ha podido decir que más que ofrecernos una teología doctrinaria ante el mal de la existencia, hay la propuesta de una espiritualidad apasionada o radical.²⁸ De algún modo Kierkegaard comparte con Marx y Feuerbach la crítica a la sociedad burguesa europea del siglo XIX, como una hiperreflexiva, sin pasión y poco dada a la acción. Pero, mantiene la preocupación investigativa en la dirección de la filosofía de la conciencia o el espiritualismo, a diferencia del materialismo dialéctico.

García Baró resumiendo a Kierkegaard ha dicho lo siguiente:

²⁶ Kierkegaard, S. (1979) *El Concepto de la Angustia*, Madrid: Espasa Calpe, págs.61-62.

²⁷ Abbagnano N., (1996) *Diccionario de Filosofía*, México: FCE, pág.74.

²⁸ Toscano, J. (2013) *Kierkegaard y la estrategia del tiempo*, *Diánoia*, vol 58, no. 71, México, págs. 1-2 (consultado en: <http://www.scielo.org.mx> 30 de marzo 2021)

Sin muerte no hay tiempo y sin tiempo no hay existencia, es decir, posibles actos y, sencillamente, la posibilidad como tal. Pero sin la posibilidad no hay sentido y no hay tampoco libertad.

Para García Baró es un antiguo descubrimiento que los pitagóricos enmascaran en la rueda de las generaciones y que por otro lado hace buscar en las filosofías del oriente el vacío y la extinción. Como apunta García Baró, esto ha sido formulado en Kierkegaard como desesperación y quedó conceptualizado como la deuda por el pecado original de existir en las murallas de un *yo* finito que nace asilándose de la relación que lo sostiene, como espíritu, en la eternidad, en Dios.²⁹

El salto paradójico a lo religioso

Por lo explicado anteriormente, el tercer estadio es el salto paradójico a lo religioso donde el humano tiene la posibilidad casi imposible, siempre desde la *angustia*, de una relación con Dios, lo absoluto, lo trascendente y lo otro. Pero, tiene la forma de la paradoja. Recordemos que es una posibilidad decisiva para que el *yo* se realice a sí mismo frente a lo absoluto, pero, esta posibilidad tiene la tendencia a la imposibilidad de realizarse. Abbagnano y otros han llamado la atención sobre esta cualidad negativa de la posibilidad que el danés ha visto más en su aspecto amenazador. Kierkegaard ve en lo posible *no* tanto lo que *no* puede realizarse sino «lo que es imposible que se realice».³⁰ Esto es así en una sociedad que Kierkegaard juzga como aburguesada y farisea en una cristiandad de la institución lejos del cristianismo auténtico primitivo. El danés se ha percatado del poder neutralizante que ha tenido la ideología de su tiempo. La radicalidad de la experiencia auténtica del Jesús terminó siendo absorbida por las estructuras burocráticas de la institucionalidad. En este sentido el danés ha hecho un gran diagnóstico del malestar de la cultura de su tiempo mucho antes que Freud.

El salto al estadio religioso es radical y paradójico porque va anclado a una decisión de la voluntad en un acto de fe, que al igual que el dudar, es un acto de la pasión que *no* se sustenta en el entendimiento. Esta irracionalidad tiene deuda con la doctrina de la fe protestante, pero, *no* por ello se reduce a ella estrictamente. La fe puede haber caminado su propia dialectización y conciencia en los estados previos del estético y el ético para lanzarse al religioso. Mientras más avanza el pensamiento, el porvenir de la certeza se diluye. En vez de dudar, el sujeto decide optar por la fe para posibilitar su relación con el absoluto que desde lo finito a lo infinito se muestra más bien como una imposibilidad. Este es el caso extremo de la decisión de Abraham que se toma como ejemplo radical para subrayar lo paradójico de la fe y su aparente contradicción con el estadio ético. Abraham decidió asumir el horror moral de asesinar a su único hijo Isaac, so pena de ser expulsado de su sociedad como asesino. Esa es la paradoja.

Según lo expuesto, la circunstancia del patriarca es traída por Kierkegaard para resaltar el grado extremo de *angustia* que puede encerrar cualquier decisión que es asumida res-

²⁹ García Baró, M. (2005), *Ensayo sobre la situación fundamental de la existencia*, en *Kierkegaard Vivo, una reconsideración*, Madrid: Ediciones Encuentro, pág. 116.

³⁰ Abbagnano, N. (1996) *Diccionario de Filosofía*, México: FCE, pág. 492.

pensablemente. Todo es decisivo, cada instante inaugura la *angustia* renovada de una nueva dialéctica en el reino de lo posible en cada nueva elección. El dilema de la decisión como disyuntiva, o lo uno o lo otro, es el lugar del pensamiento, pero también la del espíritu y su posibilidad de verse frente a lo eterno. Cuando el patriarca decide obedecer, parece estar loco porque actúa desde una nueva dimensión recién descubierta por él, en ese mismo instante, que es el llamado terreno del absurdo. Entregar la decisión a lo absurdo, a la locura y suspender la racionalidad y entregarla desde la intimidad a lo *otro*. La fe del patriarca es la pasión que le permite la suspensión de lo ético por un fin mayor teleológico, al servicio del logro de su espiritualidad-subjetividad frente a lo eterno. Pero, esa fe *no* es una de seguridad y confianza, sino una experiencia de “temor y temblor”, con un valor sobre todo subjetivo y la única capaz de asumir todos los riesgos. Parece así conseguir en esa experiencia de temor y temblor ponerse delante al absoluto (el totalmente otro), que sería la ocasión inusual para estremecer su sí-mismo (su *yo*) y traer a la conciencia una dimensión nueva del espíritu. En este valor extremo que Kierkegaard ha concedido a la subjetividad es que Lévinas ha encontrado que se le ha dotado a «la historia de la filosofía de una subjetividad exhibicionista e impúdica». Según Lévinas, con esto se le ha dado eco a la posterior violencia verbal que se oponía a todo en nombre del pensamiento puro, que además en Kierkegaard toma esa forma expresa cuando Abraham supera o se salta el estadio de lo ético para llegar a lo religioso.³¹

**Esa terapéutica
no es otra que la
ironía socrática que
provoca o
conduce al «conócete
a ti mismo»**

Ante esta situación traída por Kierkegaard como ejemplar, la del Abraham que desde la fe se dispone a matar a su único hijo, Derridá ha pensado otra interpretación distinta:

La contradicción y la paradoja deben ser soportadas en el instante mismo. Ambos deberes deben contradecirse, uno debe subordinar (incorporar, reprimir) al otro. Abraham debe tomar la responsabilidad absoluta de sacrificar a su hijo sacrificando la ética, más para que haya sacrificio, la ética debe conservar todo su valor; el amor por el hijo debe permanecer intacto, y el orden del deber humano debe continuar haciendo valer sus derechos.³²

En cada decisión hay una abismal disyunción que en el fondo trata sobre el contraste entre lo finito e infinito o entre la necesidad y la posibilidad. Es la contradicción entre lo absoluto trascendente y lo humano finito. En esa dialéctica, la fe es la pasión que sostiene ese salto de los fines relativos del mundo para dirigirlo al absoluto. Hay quien ha entendido esto como que el «vivir todos los días la dialéctica de lo infinito en lo finito es un esfuerzo supremo».³³ En esto radica la duda, la pasión que analiza la disyuntiva y activamente ejerce la *angustia* para luego acudir a la pasión de la fe y entregar la decisión a lo trascendente.

³¹ Lévinas, E. (2005) *Existencia y Ética*, en *Kierkegaard vivo, una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro, pág. 78.

³² Derrida, J. (2005) *A quién dar (Saber No saber)*, en *Kierkegaard vivo, una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro, pág. 93.

³³ Suances Marcos, M., Villar Ezcurra, A., *El Irracionalismo*, Vol II, De Nietzsche a los pensadores del Absurdo, Madrid: Síntesis, pág. 99.

De esta manera posibilita la experiencia del tú con el absoluto. Para Kierkegaard la aparición del cristianismo como hecho histórico obliga a tomar postura individual frente a la paradoja de que Dios se ha hecho carne. Con esta doctrina el cristianismo plantea algo ineludible: la existencia, pero en el tiempo de la eternidad. ¿Cómo es posible que Dios aparezca existiendo en el tiempo? Sabemos que esta pregunta es la que realmente le quita el sueño a Kierkegaard y le obliga a explicar que el cristianismo es paradójico y que la filosofía de la religión de Hegel *no* es capaz de teorizar. Teorizarlo es *no* comprenderlo porque el cristianismo exige una comprensión de otra índole: la decisión ética de la praxis individual y existencial. Teorizarlo es una forma de distracción para *no* asumir existencialmente el compromiso y la paradoja de ser cristiano. Es una forma de autoengaño.

Lévinas en este sentido nos puede ayudar a comprender el Dios paradójico del danés porque ve que lo que trae Kierkegaard con esta filosofía llamada existencial es una nueva noción de creencia que se ubica *no* en la oposición entre fe y saber, sino en el registro de verdad perseguida versus la verdad triunfante. Veamos:

Lo que en Kierkegaard se da es una oposición, no entre fe y saber que opondría lo incierto a lo cierto, sino entre verdad triunfante y verdad perseguida. La verdad perseguida no es simplemente una verdad a medias. La persecución y, por ello mismo, la humildad son las modalidades de lo verdadero. [...] la verdad trascendente se manifiesta como no atreviéndose a decir su nombre y, por ello, siempre empezando, de modo que nunca llega hacerse un sitio entre los fenómenos con los que de inmediato se confundiría como sino procediese del más allá.³⁴

Según esta apreciación la paradoja sería una cualidad de la humildad del absoluto, *no* se desvela para no ser confundida entre los fenómenos y por ello es imposible traerla a lo «inteligible». Está claro que Kierkegaard se opone al aburguesamiento de la fe cristiana y la naturalización de esta en el seno de la sociedad cuando ser cristiano es un problema paradójico que cada individuo debe asumir de forma radical. Esta crítica frontal a la Iglesia danesa es el momento más político de su biografía.³⁵

Se ha dicho que el danés hace un diagnóstico antropológico del malestar de la cultura moderna desde una crítica ético-existencial. Sugiere, desde la persuasión indirecta de los seudónimos de sus textos, una terapéutica al mal de la existencia, sobre todo de los cristianos auténticos. Esa terapéutica *no* es otra que la ironía socrática que provoca o conduce al «conócete a ti mismo» (la autorreflexión) pero, desde el aparato cristiano que además se experimenta mejor desde el sufrimiento que desde la alegría. Sin duda estos dos tratados son una antropología interesante del tránsito de la *angustia* a la paradoja de la fe. Es, además, un trabajo que retrata la angustiosa actividad de los pensamientos, sobre todo en una mente solitaria e hiperactiva como fue la del pensador de Copenhague. El salto a lo religioso es, según nosotros, la entrada del sujeto al entendimiento de que desde los propios pensamientos *no* es posible la síntesis del espíritu. Lévinas entiende que lo que se esconde

³⁴ Lévinas, E. (2005) *Existencia y Ética*, en *Kierkegaard vivo, una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro, pág. 79.

³⁵ Explicado de esta manera por la Dra. Patricia C. Dip en la conferencia grabada y subida a youtube. (*Kierkegaard y el tiempo presente*, -Patricia C. Dip, El Conti, Argentina, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, subido el 24 de agosto de 2018)

en el fondo de los textos de Kierkegaard, es la pérdida de confianza de la época, en la autenticidad histórica de las escrituras. Pero, sin perder la posibilidad de oír a través de ellas una voz que procede de allá lejos.³⁶ Quizás por ello es por lo que nuestro angustiado pensador de Copenhague no desarrolla una doctrina de Dios, sino que impulsa con su escritura a que el lector se encuentre a sí mismo en la fe.³⁷

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de Filosofía*. Mexico: FCE.
- Clare, C. (2021). *El filósofo del corazón, la inquieta vida de Soren Kierkegaard* (Kindle ed.). (A. Gragera, Trad.) Taurus.
- Coreth, E. (2006). *Dios en la Historia del Pensamiento Filosófico*. Salamanca: Sígueme.
- Derridá, J. (2005). *A quién dar, (saber No saber), Kierkegaard Vivo, una reconsideración*. Madrid: Sígueme.
- Dip, P. (2018). *Conferencia: Kierkegaard y el tiempo presente*. (C. C. Conti, Ed.) Argentina: El Conti. Recuperado el 28 de abril de 2024, de <https://youtu.be/dPw-f3j3dck>
- García Baró, M. (2005). *Ensayo sobre la situación fundamental de la existencia* (Kierkegaard vivo, una reconsideración ed.). Madrid: Encuentro.
- González, D. (1998). *Kierkegaard, filósofo*. Enrahonar.
- Jolivet, R. (1976). *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Gredos.
- Kierkegaard. (1979). *El Concepto de la Angustia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kierkegaard, S. (1985). *Mi punto de vista* (Pedro Teixeira ed.). (J. M. Velloso, Trad.) Madrid: Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (2005). *Existencia y ética* (Kierkegaard Vivo, una reconsideración ed.). Madrid: Encuentro.
- Suances M, E. V. (-). *El irracionalismo* (De Nietzsche a los pensadores del Absurdo ed., Vol. 2).
- Székely, D. L. (-). *Diccionario de Psicología Tomo 2 I-Z* (Vol. 2). Editorial Claridad.
- Toscano, J. (2013). *Kierkegaard y la estrategia del tiempo* (Vols. 58, no.71). Dianoia. Recuperado el 30 de marzo de 2021, de <http://www.scielo.org.mx>

³⁶ Lévinas E., (2005) *Existencia y Ética*, en *Kierkegaard vivo, una reconsideración*. Ediciones Encuentro Madrid, pág 80.

³⁷ Coreth, E. (2006). *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pág. 276.