

**ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SÖREN
KIERKEGAARD**

**CLARIFICATIONS ON THE CONCEPT OF ANXIETY IN SÖREN
KIERKEGAARD**

CRISTIAN LEANDRO SÁNCHEZ MARIN

(Universidad de Antioquia - Justus-Liebig-Universität Gießen)

Resumen: Este texto se propone presentar el concepto de angustia en Kierkegaard como un concepto central de su reflexión. No sólo en la medida en que desarrolla uno de los pilares de su consideración antropológica, también en la forma en que da cuenta de sus desarrollos filosóficos y en tanto que constituye las bases de la formación del carácter de los individuos a través de otras instancias como la fe y la seriedad.

Palabras clave: angustia, ética, subjetividad, seriedad, individuo.

Abstract: This text intends to present the concept of anxiety in Kierkegaard as a central concept of his reflection. Not only insofar as it develops one of the pillars of its anthropological consideration, also in the way in which it accounts for its philosophical developments and in as much as it forms the basis of the formation of the character of individuals through other instances as Faith and Seriousness.

Keywords: Anxiety, ethics, subjectivity, seriousness, individual.

*Ser radical es coger el problema por la raíz.
Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo*

Karl Marx, 2008, p. 103

La angustia está de todos los modos en la raíz

Sören Kierkegaard, 2008, p. 66

Introducción

En la concepción de Vigilius Haufniensis (autor seudónimo de la obra de Sören Kierkegaard *El concepto de la angustia*) no hay una ciencia que pueda dar cuenta de la totalidad. Por ello la sicología entra entonces de manera limitada -al igual que las demás ciencias- a dar cuenta de un concepto como el pecado. Este postulado guía la investigación de *El concepto de la angustia* y es fundamental en la comprensión del mismo. La limitación de la sicología es al mismo tiempo su aporte, pues hace que se exprese sólo como una parte que sirve para dar cuenta del todo.

El análisis del pecado a la luz de la sicología no puede darse de manera inmediata, es decir, la sicología no puede dar cuenta del pecado como un objeto de estudio concreto. La sicología se mueve en el terreno de la posibilidad, su objeto está relacionado con la posibilidad y su método es la observación. De esta manera, el objeto de estudio de la sicología es el origen del pecado; ese algo estable pero movido que representa el surgimiento y la represión

constantes del pecado, a saber, la angustia. Así pues, la sicología puede encargarse del problema de cómo surge el pecado, pero no podrá dar cuenta de su existencia como tal. Este es el mérito y el límite de la sicología: dar cuenta del origen, pero no de la existencia del pecado. “La propia sicología, en tanto que disciplina académica, nunca podría determinar si los seres humanos realmente deben ser descritos en términos de pecado, y aún menos si un individuo dado era un pecador”¹.

La sicología indaga las determinaciones de la naturaleza humana de manera que le permitan estipular el surgimiento del pecado. El terreno de la realidad del pecado ya no es asunto de la sicología, este terreno corresponde propiamente a la Dogmática y a la Ética. El análisis sicológico es importante para la comprensión del pecado en la medida en que funda las bases sobre las cuales podemos dar cuenta de este concepto, es decir, muestra, señala, el origen del mismo, a partir del cual se nutren otras ciencias para su determinación real. La sicología no puede entrar en la comprensión de la existencia, ni en el campo empírico de la misma, pues para ello la Dogmática y la segunda Ética se disponen de manera tal que operan bajo el supuesto del pecado como determinación ontológica del ser humano. La primera como esclarecimiento del pecado original y la segunda como juez de la acción. La no interferencia entre las ciencias mencionadas constituye el aporte de cada una de ellas, su delimitación impone que no se desborde el problema, ni se diluya en el afán de totalidad que erige al sistema como verdad absoluta.

Haufniensis intenta explicar la posibilidad del pecado, que se encuentra en la condición psicológica de la angustia, la emoción en la que los seres humanos toman conciencia de su libertad y su responsabilidad. En la literatura

1 Pattison, Georg. *The Philosophy of Kierkegaard*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005, p. 48.

kierkegaardiana, la ansiedad (...) es una parte fundamental de la condición humana².

Para Kierkegaard el ser humano “es una síntesis de alma y cuerpo”³ la cual es sostenida y equilibrada por el espíritu que hace las veces de tercero en la relación. Esta relación de tres partes constituye una estructura que sirve de base para el desarrollo del ser humano. “Debido a que la síntesis es incompleta, y pone demandas competitivas sobre el yo, una persona es inherentemente indeterminada, y este es un aspecto esencial de su estructura. El yo como tarea se relaciona con esta estructura”⁴. En el terreno donde se despliega la síntesis, la angustia se presenta como rasgo característico que acompaña a la estructura. La angustia es subjetiva en la medida en que es experimentada por el individuo y objetiva en tanto que siempre está vinculada con la realidad objetiva en la cual éste se encuentra inmerso.

La tesis principal que sostiene Vigilius Haufniensis, en el apartado de *El concepto de la angustia* que trata sobre la angustia subjetiva, es que la relación entre sensibilidad y pecaminosidad es la condición para el despliegue de la historia de la humanidad, que no es otra cosa que el desarrollo de la historia del pecado. Para el autor seudónimo, la relación entre la sensibilidad y la pecaminosidad tiene lugar en el terreno de la angustia; categoría psicológica que da cuenta de la existencia paradójica del individuo que se mueve entre la necesidad y la posibilidad de la libertad. Así, la investigación psicológica y existencial empieza su camino en el concepto de pecado.

La preocupación exclusiva con el origen del pecado surge no sólo del hecho de que el libro se pone la tarea de decir algo acerca de la cuestión

2 Evans, Stephen. *Kierkegaard. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009, p. 109.

3 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2007, p. 90.

4 Bernier, Mark. *The Task of Hope in Kierkegaard*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 31.

dogmática del pecado “hereditario”, sino también del hecho de que la posibilidad del pecado en un sentido importante define la libertad humana⁵.

Los conceptos de relación generacional, sensibilidad, pudor, sexualidad y pecado, hacen parte de la estructura de la exposición kierkegaardiana que abordaremos aquí. Estos conceptos y otros que aparecerán a lo largo de esta exposición, constituyen la confección de los argumentos que se desarrollan en torno a la angustia. De esta manera, las relaciones entre estos conceptos encontrarán su justificación en el correr de esta presentación.

La relación generacional

El punto de partida de la relación generacional es el postulado que sugiere que el individuo es tanto sí mismo como la especie. La noción de lo derivado es propiamente el concepto que permite hablar de generación. Para Haufniensis, el lugar de Eva en la historia de la humanidad es central gracias al vínculo que construye a partir de su relación con Adán. Es decir, en la relación hombre-mujer se gesta la posibilidad de permanencia de la especie humana sobre la Tierra. La relación generacional, el vínculo entre los padres de la humanidad y los individuos posteriores, es de carácter cuantitativo, es decir, es el incremento de la historia de la pecaminosidad, pues cada nuevo individuo nace en medio de la angustia que propicia el pecado. Lo que compartimos con ellos es precisamente la angustia y la repetición de un salto cualitativo que, en cada individuo nuevo, tanto como lo fuera en Adán, se presenta como un “salto cualitativo de la inocencia a la pecaminosidad”⁶.

El salto, entonces, supone un momento anterior y un momento posterior. El primero está ligado al estado de inocencia donde no hay una concepción del

5 Kosch, Michelle. *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 211.

6 Munnich, Susana. *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*. Santiago: Editorial Universitaria 1986, p. 145.

saber y el hombre todavía no es individuo; el espíritu se encuentra dormido.⁷ Este estado manifiesta que el hombre es uno con el mundo natural, es decir, él es propiamente naturaleza, y la diferencia entre él y todo lo que lo acompaña sobre el mundo no es aún concebida de manera efectiva. El segundo momento se refiere a la conciencia del hombre de su individualidad, que aparece a través de la desobediencia y el acto del pecado. La elección de Adán abre la puerta a la generación:

Cada ser humano es esencialmente similar a todos los demás. Adán es un ser humano. Por lo tanto, si la historia de Adán se usa para explicar el pecado hereditario, todo lo que es verdadero de Adán debe ser verdad para cualquier otro ser humano⁸.

El morder el fruto del árbol del saber hace de Adán un sujeto que conoce y que se encuentra no ya en un estado de inocencia, sino en medio de la pecaminosidad. La inauguración de la historia del pecado implica la relación de la generación donde los individuos se mueven siempre en relación con la especie, pues la constituyen a través de su acción. Por este motivo menciona el autor seudónimo: “Tan pronto como es puesta la relación de la generación, ya no hay ni siquiera un solo hombre que esté de sobra, pues cada individuo es sí mismo y la especie”⁹. Que ningún hombre esté de sobra significa que no es posible concebir a un individuo por fuera de la humanidad. La acción particular, después del pecado de Adán y su salto cualitativo, siempre está en relación, es decir, la elección de cada individuo supone una relación con lo que él mismo es

7 Que el espíritu se encuentre dormido quiere decir que no existe diferencia alguna entre lo corporal y lo mental, pues esta relación se presenta en el estado de inocencia de Adán, como una unidad en la cual no hay mediación. El espíritu, entonces, es el que hará las veces de término mediador entre la mente y el cuerpo; en otras palabras, el espíritu es el que —es su estado de vigilia— diferencia y mantiene en tensión los dos extremos que constituyen la existencia humana. Esto quiere decir que ya hay una experiencia del hombre como diferente de lo otro; propiamente el surgimiento de la individualidad.

8 Beabout, Gregory. *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 40.

9 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 94.

como especie. El movimiento del individuo se da en el desarrollo de la historia del género, los matices que encontremos están dados por su propio salto cualitativo, pero la acumulación del pecado está directamente vinculada con el despliegue del todo humano entendido como cultura o civilización.¹⁰

La relación generacional, entonces, tiene un carácter estrictamente vinculante y es el escenario sobre el cual se desenvuelve la historia de la pecaminosidad, entendida como la historia de la relación entre los hombres; lo que los caracteriza como individuos: su cualidad, su diferencia y lo que los engloba como especie: la carga cuantitativa de la pecaminosidad y el acrecentamiento de la angustia. “El que de hecho la sensibilidad se convirtiera un día en pecaminosidad constituye la historia de la generación; pero el que hoy la sensibilidad se torne pecaminosidad, esto es el salto cualitativo del individuo”¹¹. Esta expresión marca los dos niveles de lo histórico de la relación entre pecado y sensibilidad; por un lado, se refiere a que el pecado de Adán que inicia la relación generacional se asume como corrupción de la sensibilidad y por el otro, sugiere que la misma acción del pecado en los individuos posteriores a través de su propio salto cualitativo, contribuyen a la permanencia del pecado como motor de la historia del género humano, no sólo como repetición del pecado, sino como cualitativamente desarrollado “Todo el mundo después de Adán trata con algo más que la aptitud pasiva que hace posible el pecado; también se ocupan de una capacidad activa que hace al pecado tan dominante”¹².

10 Interpretamos en este punto la cultura y la civilización como propiamente surgidas en el desarrollo del espíritu occidental. Las dos nociones tienen que ver con lo que el ser humano ha creado a partir de la base del relato bíblico de *La Caída*. Para ver más sobre el asunto: Fromm, Erich. *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Donde Fromm expone la historia de la cultura occidental a partir de su origen en la leyenda adámica.

11 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 122.

12 Mahn, Jason. *Fortunate Fallibility. Kierkegaard and the Power of Sin*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 85.

Según la argumentación de *El concepto de la angustia*, la mujer es más sensible que el hombre, esto tiene su fundamento en que la angustia en Eva es más refleja que en Adán, ello por ser Eva lo derivado¹³. En otras palabras, Eva es más sensible que Adán porque él está en el origen y ella es el primer vínculo con el género. Adán, en su estado de soledad –es decir antes de que apareciera Eva- no suponía ser el individuo y la especie, pues aún no existía lo derivado. Cuando Eva llega al mundo es donde propiamente surge la posibilidad de lo derivado porque un solo ser no constituye ni el individuo ni la especie. Lo derivado supone entonces la capacidad de la diferencia entre el hombre y todo lo otro.

Si Eva es más sensible que Adán, entonces, en ella la síntesis, a la cual se refiere Haufniensis, tendrá un *más* en una de sus partes, es decir, una tendencia hacia la sensibilidad, lo que supone un desequilibrio de esta misma síntesis¹⁴. Tal desequilibrio supone el alejamiento del espíritu y el énfasis en uno de sus extremos, en este caso lo corporal.¹⁵ Para sustentar que “La mujer es más sensible que el varón”¹⁶ los argumentos son dos: 1) la consideración estética de la mujer; la belleza y 2) la consideración ética; la procreación. Lo que supone tanto la consideración estética como la ética, es un desequilibrio de la síntesis que es sostenida por el espíritu. Por el lado del argumento estético, encontramos que justamente en la exaltación de la belleza, la mujer se encuentra del lado corporal de la relación existencial entre mente y cuerpo. Así, “Lo plástico”¹⁷ es la manifestación de la belleza corporal que relega lo espiritual del propio concepto de belleza. Por el otro lado, la consideración ética está

13 Cfr. Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 123.

14 Cfr. *Ibid.*

15 Recordemos que el otro extremo es lo mental, que podemos identificar, según Susana Munnich (1986), con la búsqueda de la certeza objetiva configurada también como pecado en Adán, quien come del fruto del árbol del saber en contravía de la prohibición divina.

16 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 124.

17 *Ibid.*, p. 125.

vinculada con la relación sexual y el acto de parir. “Considerada a la luz ética, la mujer culmina en la procreación”¹⁸.

En este punto se impone distinguir entre lo que son el pudor y la sexualidad en el estado de inocencia y lo que son después del salto. Para Adán y Eva el pudor en el estado de inocencia no estaba relacionado con el impulso sexual, lo que no quiere decir que allí no hubiese noción de la sexualidad entendida como diferencia fisiológica entre lo masculino y lo femenino, pero aún no como aliciente del deseo sexual, en palabras de Munnich:

Cuando Kierkegaard señala que lo sexual nunca habría existido en cuanto impulso quiere significar; que en la inocencia se tiene sensibilidad, también un sexo diferenciado, pero aún no existe en el hombre el deseo sexual de otro ser. El pecado no es entonces la sensibilidad; pecado es haber tomado conciencia del propio sexo¹⁹.

Es propiamente después de la introducción del pecado a través del pecado mismo que el pudor se configura en impulso sexual. “Con el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo, y también la sexualidad, de suerte que ésta tomó entonces para él la significación de pecaminosidad. Lo sexual quedó así puesto”²⁰. En esta medida, la transformación del pudor y la sexualidad mediante el salto cualitativo, nos muestran que el pecado es el que dispone del carácter pecador de la especie. A partir del pecado de Adán, la humanidad asiste a la historia de la pecaminosidad y desequilibra la síntesis una y otra vez, replegando el espíritu a instancias separadas de los modos de la existencia humana: lo corporal y lo mental. La sexualidad actúa de manera simultánea en la dirección que impone la pecaminosidad. Lo cómico a que se refiere el autor seudónimo, es la desproporción de la síntesis que se recuesta en uno de sus extremos y suspende el espíritu en los puntos de máxima angustia de la existencia; el acto sexual y el parto, ambos vinculados a la sensibilidad de la

18 *Ibid.*, p. 126.

19 Munnich, Susana. Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino, op. cit., p. 160.

20 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 127.

existencia humana que en esos momentos reclama la soberanía sobre lo espiritual y rompe con la mediación que sostiene la síntesis.

El devenir de la pecaminosidad a través de la angustia

El análisis kierkegaardiano nos sugiere que la humanidad se encuentra en una situación paradójica en la cual “El individuo se desvanece en medio de la peculiar impotencia de la angustia, y cabalmente por eso es tanto culpable como inocente”²¹. Este carácter dialéctico nos recuerda la contraposición entre lo simpático y lo antipático que se presentaba como propia del estado de inocencia donde Adán no distinguía entre él y lo otro y por ello sólo podía expresar estos estados de ánimo. Ahora bien, con la introducción del pecado emerge la culpa que reflexivamente supone la capacidad del individuo para distinguirse como individuo y adjudicarse pecaminosidad. La sensibilidad en su relación con el pecado juega entonces un papel decisivo a la hora del análisis psicológico del concepto de la angustia, pues muestra cómo a partir de la constitución pecaminosa de la humanidad, los individuos aparecen en el escenario de la posibilidad de la libertad en su ejercicio de salto cualitativo. Ver la posibilidad de la libertad es al mismo tiempo hacer palmaria la condena que impone la pecaminosidad. La ética se perfila entonces como el ámbito de la libertad en la dependencia, pero hasta ahora esa es una especulación en el sentido de carecer de elementos suficientes para establecer como concluyente este postulado, más bien entonces es un antojo.

Si podemos decir con certeza que “la angustia va aumentando a medida que la sensualidad aumenta con la generación. Por lo tanto, la consecuencia de la relación generacional significa “un más” de que no se puede eximir ningún

21 *Ibíd.*, p. 138.

individuo”²². Y que este *más* es el plus de lo generacional –la historia del despliegue de la humanidad a través del pecado- el plus que vincula a Adán con los individuos posteriores. Así, la relación entre el comportamiento sensible y el pecado es la relación que marca el devenir de la especie y el individuo a partir de la configuración de la angustia como escenario del desarrollo de la relación dialéctica entre la inocencia y la culpabilidad. Los individuos que se encuentran en este marco existencial son susceptibles de configurar un carácter demoníaco, carácter que sugiere la posibilidad de la libertad o su negación, el repliegue extremadamente subjetivo a la capacidad para enfrentar la existencia y formarse a través de la experiencia vital que supone la vida en conexión con el mundo.

En el estado de inocencia la libertad se muestra apenas como posibilidad, en el estado de endemoniamiento la libertad ya ha sido puesta y se ha perdido. Después del pecado –después del salto cualitativo que saca al individuo de su estado de inocencia- se manifiesta la angustia en dos frentes; la angustia ante el mal y la angustia ante el bien. Esta distinción es fundamental para entender lo demoníaco, pues este estado se presenta bajo los dominios del mal y entra en relación forzosa con el bien, es decir, entra en pugna con la libertad del individuo que se postula como el bien para él. Así pues, cuando la libertad es perdida por la acción del pecado y el individuo permanece en él –en el pecado-, aparece la no-libertad.

La no-libertad entraña el encierro del individuo que se cubre con el manto de la autoesclavitud y se mantiene en constante tensión con el bien que se le presenta desde fuera como la posibilidad de la libertad. Lo demoníaco bloquea la comunicación, bloquea la palabra, rechaza el vínculo con la alteridad y se erige como el egoísmo más rígido que no sale de sí mismo. El endemoniado olvida que el individuo es sí mismo y la especie, rechaza la especie y se va en soledad al desván de la no-libertad. De esta manera, que lo demoníaco sea la no-libertad

²² *Ibíd.*, pp. 123-124.

quiere decir que este estado se contrapone al bien que pone a la libertad, la apertura hacia lo otro, y que se aleja de la espiritualidad y reniega del vínculo social. La no-libertad es ensimismamiento en el mal, no como una tendencia natural del individuo, sino como su decisión demoníaca.

El ensimismado, entonces, es demoníaco en la medida en que no sale de su propio entorno, de su estrecho círculo personal. La ruptura con la especie supone la desidia con la cual el individuo endemoniado asume su relación con la libertad, pues se encuentra en un lugar de confort que no le exige la superación constante del pecado. Lo demoníaco es lo súbito que se mantiene como lo estático a contracorriente de la continuidad que supone la historia de la pecaminosidad. Lo demoníaco es la no-libertad que es expresión de la malograda vida individual sumisa ante al mal, que se engendra a sí misma en la medida en que el individuo permanece en el pecado y no sale de él hacia la tarea de asumirlo y superarlo constantemente.

Ante el problema del ensimismamiento demoníaco, Kierkegaard sugiere que la formación a través de la fe es la posibilidad que señala al individuo las maneras para salir de tal situación, maneras que cada individuo en su particularidad debe descubrir. La concepción de la formación aquí no tiene nada que ver con la creencia en una educación normativa de lineamientos y reglas fijas que hacen del individuo una perfecta escultura:

es cosa bien sabida que una rigurosa educación dentro del cristianismo ha sido con frecuencia y en cierto sentido la causa de que algunos hombres se hundieran todavía más en el pecado. Esto suele ocurrir especialmente en el período de la juventud, cuando a los muchachos, con poca experiencia de la vida, toda la concepción cristiana de las cosas se les puede antojar demasiado seria. Sin embargo, esa educación representa por otro lado una gran ayuda para ellos, pues les proporciona una idea mucho más profunda acerca de lo que es el pecado²³.

23 Kierkegaard, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2008, p. 108.

La formación del individuo se da entonces a través de las posibilidades, no hay nada escrito que nos muestre un resultado acabado. La implicación de la educación del individuo por medio de la posibilidad es la apropiación de su angustia como un modo constitutivo del ser. La formación del individuo en la posibilidad hace notar que, eludir la angustia no es un ejercicio propio de la vida sería sino más bien la renuncia a la existencia. La posibilidad es la advertencia sobre la finitud que aconseja de manera reiterada aferrarse a lo inmediato. La constante presión de la angustia hace que el individuo esté alertado sobre su situación y no se deje engañar por los mecanismos que insisten en su servidumbre. “La angustia kierkegaardiana es una angustia constructiva; lo que ella esculpe a grandes golpes palpitantes es nuestro propio yo”²⁴. La posibilidad de la libertad que coincide con el estado de la angustia es el motor para el desarrollo del individuo en aras de hacer consecuentes su pensamiento y su acción, en virtud de conservar la síntesis que le constituye: ni bestia, ni Dios, sino hombre. La formación a través de la posibilidad marca un doloroso camino como el de toda correcta formación, el individuo adquiere la consciencia de su estado de educando cuando sabe que la vida no se presenta de manera suave, sino que la rudeza de la misma es la que le permite apropiarse de su estado de ser existente ante la angustia que es él mismo. Que la angustia no se algo externo, permite que el individuo adquiera la responsabilidad de asumirse como objeto de su propio destino, como ser en devenir cuyas posibilidades dependen de su relación con la angustia que él encarna:

A través de una comprensión del concepto de angustia, uno llega a ver que el individuo, a través de la elección, es capaz de elegir entre las posibilidades futuras que aún no existen y hacerlas reales. De esta manera, la posibilidad es más significativa para el individuo que la realidad²⁵.

24 Wahl, Jean. *Kierkegaard*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1989, p. 50.

25 Beabout, Gregory. *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Dispair*, op. cit., p. 66.

La fe como un elemento de la educación en la posibilidad que permite anticipar la infinitud, es precisamente la que sirve al individuo para desprenderse de la inmediatez que lo quiere amarrar a la finitud, la anticipación de la infinitud no es pues, la conciencia de predicción de algún destino, es más bien el reconocimiento de la posibilidad que aparece como constante y que se escapa cuando el individuo quiere apropiarse de eso que le muestra la posibilidad, pues tan pronto como esto sucede, la angustia cambia la dirección de la posibilidad exigiendo una respuesta radical y de constante esfuerzo del individuo, quien debe seguir el camino de su formación de manera inacabada, pues la educación no es un tránsito entre estados de la conciencia sino el ascenso en una montaña de la cual nunca se encuentra el pico. La formación en la posibilidad es la apropiación permanente de la angustia que no desaparece y que debe enfrentarse una y otra vez. La posibilidad educa a los hombres para hacerse cargo de su existencia de manera tal que puedan enfrentar el horror.

Lo que constituye lo “ético” para Kierkegaard es difícil de precisar; en general, puede leerse que se refiere a toda la tradición racionalista, ejemplificada por Kant y Hegel, pero parece referirse a su propia visión de la ética (una ética del amor cristiano), siendo al mismo tiempo altamente sensible al hecho de que lo ético es el conjunto de normas que adoptamos de nuestra comunidad, por lo que no necesariamente será lo mismo para todos. Sin embargo, hay una preocupación por la formación del carácter, de convertirse en un yo, que es también una tarea ética. Lo “ético” también debe ser considerado como distinguido por virtudes y deberes morales²⁶.

La línea de investigación de Kierkegaard aquí entra en el terreno de la ética que vuelve sobre las consideraciones del individuo como existencialmente afectado por su contexto, que la mayoría de las veces tiende a la constitución del carácter demoníaco.

26 Bernier, Mark. *The Task of Hope in Kierkegaard*, op. cit., p. 29.

Seriedad y formación del carácter

Respecto de lo demoníaco ya nos hemos detenido en las consideraciones de Kierkegaard al respecto, en tanto que sabemos que lo demoníaco es un estado en el que el individuo se aparta de la especie, se repliega en sí mismo y tiene una relación tensa y obligada con el bien y con la manifestación concreta de éste que es la libertad, lo que supone que el individuo endemoniado no es libre y que se aferra a su estado de no-libertad mutilando la relación con los otros y minando la posibilidad de la comunicación ética. Ahora nos proponemos explorar el estado de seriedad, por decirlo de alguna manera, y con el propósito de contraponerlo a lo demoníaco, para ello, comentaremos el concepto de seriedad desde dos frentes: 1) desde su relación con la interioridad y la certeza y 2) desde las trabas que impiden su realización en el individuo. Estos dos flancos nos servirán para entender la configuración de la seriedad de acuerdo con la autodeterminación de los individuos en tanto que se asumen como objetos de sí mismos, es decir, como seres actuantes en el terreno de la libertad.

La seriedad en Kierkegaard se presenta como la exigencia de que el hombre se tome a sí mismo como objeto, que no desvíe su atención hacia objetos que lo empujan hacia la comodidad de la no-libertad. El individuo serio se contrapone a lo demoníaco, pues la seriedad es asumir-se como responsable y enfrentar-se con el mundo de lo ético, es decir, sin negar la apertura hacia lo otro. Los conceptos de interioridad y certeza no son susceptibles de ser esquematizados, pues tienen un carácter contingente que evita su encierro en una vana definición. Más allá de esta resistencia de los conceptos, podemos caminar entre las líneas de Kierkegaard para encontrar los datos que permitan dar cuenta de ellos sin convertirlos en conceptos definidos. La alergia de estos conceptos a las definiciones no es otra cosa que la alergia del individuo serio que no permite el encarcelamiento de su existencia.

De esta manera, interioridad y certeza son el punto de partida de Kierkegaard para encontrar la seriedad. En *El concepto de la angustia* aparecen las siguientes consideraciones sobre la obra de Shakespeare que sirven de introducción al concepto de seriedad: “verter el vino de la vida”, es propiciar que corra la sangre, desangrar al hombre es negarlo. En la misma escena de Shakespeare, dice MacBeth: “¡El principio, el origen, la fuente de vuestra vida se ha acabado; el manantial mismo se secó!”²⁷. Este manantial que se refiere a la vida es la afirmación del hombre, asumirlo con seriedad, después de la muerte ya nada es serio dice también Macbeth, la seriedad entonces es interioridad y certeza en la medida en que el hombre se asume como tal, como subjetividad y objetividad. La certeza no es una verdad que se encuentra hacia el final de un sistema filosófico, la certeza se corresponde más bien con el rechazo de la desidia que se interpone entre el individuo y su libertad, la certeza es la conciencia de que el objeto del hombre es el hombre mismo. Y la interioridad no puede apuntar a cosa distinta, pues la interioridad es la espiritualidad del hombre que se reconoce como sí mismo y la especie, como parte del todo, como individuo que ocupa un lugar en la historia de la pecaminosidad y que inaugura la humanidad a través de su salto hacia el pecado una y otra vez. Quizás la categoría de la repetición designe esto; que el hombre debe asumir con seriedad la tarea de existir, de sumergirse en el pecado, enfrentarlo y apropiarse de él una y otra vez como una parte constitutiva de su ser: “nosotros enfrentamos nuestro futuro, nuestras posibilidades, con una profunda angustia por lo que va a suceder, lo que vamos a ser, y qué opciones podemos tener para hacer, tal vez negándonos a permitir que algo nos defina”²⁸.

El manantial de la vida que ha secado Macbeth es “la interioridad (...) que salta hasta la vida eterna, y lo que brota de este manantial es precisamente

27 Shakespeare, William. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones, 1951, p. 1598.

28 Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, op. cit., p. 17.

seriedad”²⁹. El individuo que se arroja a lo demoníaco se aparta de la seriedad, pues ya no comporta relaciones con los demás, más allá de su propio beneficio, así, la relación con lo otro se decide no por su cualidad de ser otro, sino por el objeto de su interés particular. Si un hombre no se toma a sí mismo por objeto, sino que toma su egoísmo como objeto, entonces sus relaciones con la interioridad y la certeza estarán viciadas y propensas de secar su humanidad. El individuo no nace en la seriedad, la seriedad se adquiere en el desarrollo de su vida:

sin duda que todo hombre nace con talante, pero nadie nace teniendo ya seriedad. Esa expresión: “qué es lo que le hizo tornarse serio en la vida”, ha de entenderse, naturalmente, en el sentido más riguroso, aplicándola a aquello que para el individuo constituya de la manera más honda el punto de arranque de su seriedad. Porque muy bien puede suceder que un individuo, después de haberse tornado serio a causa del objeto de la seriedad, trate diversas cosas de un modo evidentemente grave, pero la cuestión capital siempre será aquí si se hizo serio a propósito del objeto mismo de la seriedad. Este objeto lo tenemos todos bien a mano, puesto que tal objeto lo somos *nosotros mismos*³⁰.

Que seamos nosotros mismos el objeto de la seriedad indica que nadie puede imponer una concepción de la seriedad. Somos nosotros, entonces, en la indagación de nuestra subjetividad los que descubrimos la seriedad y actuamos conforma a ella, porque la seriedad es algo concreto que se afirma en la práctica de nuestra vida. De nada sirve descubrir la seriedad teóricamente pues esto chocará de inmediato con la exigencia concreta que impone la seriedad misma. “Pues carece de interioridad y de seriedad todo el que no hay entendido lo eterno de una manera adecuada, es decir, de una forma absolutamente concreta”³¹. Sería cómica una seriedad abstracta, pues estaría contradiciendo su naturaleza. La interioridad y la certeza de los sistemas metafísicos sólo propician otro objeto más para que el individuo se aferre a él y no salga de su estado de

29 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 256.

30 Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 261.

31 *Ibíd.*, p. 264.

ensimismamiento y adormecimiento del compromiso. El compromiso que está en función de la libertad.

La negación de lo eterno en el hombre es la negación de su existencia. La existencia del hombre es la eternidad que se manifiesta en tanto que es la fuente de la seriedad, es decir, las cosas no son serias, sólo el hombre cuando se asume como objeto de sí mismo y como agente de libertad es seriedad. Para que el hombre se manifieste como seriedad se debe afirmar lo eterno de acuerdo con la existencia que es él, como el manantial de las posibilidades, como el enfrentamiento con su destino, como la responsabilidad de ser un ser concreto. Así pues, dice Kierkegaard: "En cuanto se afirme lo eterno, empezará a ser lo presente una cosa distinta de lo que se quiere que sea. Se teme esta transmutación, y así es como le entran a uno angustias por el bien"³².

Esta transmutación es propiamente un momento revolucionario, pues sugiere la transformación del presente hacia una cosa diferente, este momento es angustiante y la relación con la revolución también lo es, por ello, el individuo teme el cambio y se siente seguro en el estado que conoce así sea éste un estado de ensimismamiento y no-libertad. "En estas circunstancias no es extraño que se vocee el instante y se escamotee bonitamente la eternidad, destruyéndola, con el recurso de una vida desparramada en el mero instante"³³.

Conclusión

Aferrarse a la temporalidad supone la no apertura hacia la libertad, el individuo que permanece en este estado es aquel que no ve más allá del mundo tal y como se le presenta en la inmediatez. Para él no hay posibilidades y su vida se reduce a lo que pueda vivir en el instante, a la satisfacción inmediata de su

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*, p. 165.

deseo y a la tranquilidad que supone no ser parte del movimiento de la historia de la especie. Un ser que no se abre a las posibilidades encuentra su riqueza en la ruina de su espíritu y se contenta con los escombros que no alientan la dificultad de vivir, su resignación ante esta miseria es el dato concreto de su ser demoníaco. El miedo a la libertad es el acto de cerrar la puerta a las posibilidades y ver más allá de lo que hoy determina su existencia. Para el individuo replegado sobre sí mismo el mundo se reduce a lo que su ser no-libre impone como existencia malograda. La angustia no se elige, la angustia está siempre presente como compañera inseparable de las elecciones y las determinaciones más ambiguas de los seres humanos.

No hay razón para que la angustia no se manifieste en una variedad de momentos de la vida, si consideramos la libertad y la conciencia humanas en términos de proceso y emergencia más que como atributos fijados de una vez por todas en la esencia humana³⁴.

La contraposición entre fe y razón sólo tiene sentido en la medida en que quiere desvelar a la razón como imposición sobre la existencia, no como separación de la estructura humana. El principal motivo por el cual la razón debe ser cuestionada es por su tendencia exclusivista a explicarlo todo a partir de la rigurosidad sistemática y lógica que ella misma comporta. “Kierkegaard ve la fe como una postura humilde en la cual la razón reconoce sus propios límites”³⁵. AL contrario, la fe permite abrir la existencia humana a sus infinitas posibilidades, dejando todo lo banal y todo lo que quiere amarrar a la existencia de lado:

Los juristas afirman que un crimen capital absorbe todos los delitos menores -igual sucede con la fe, cuyo absurdo engulle totalmente lo pequeño.

34 Pattison, Georg. *The Philosophy of Kierkegaard*, op. cit., p. 56.

35 Evans, Stephen. *Kierkegaard. An Introduction*, op. cit., p. 158.

Las discordancias que en otro caso provocarían confusión aquí no confunden y no añaden nada al asunto³⁶.

La fe es un proceso, no una fórmula. Con ella no tenemos más certeza que la posibilidad. “Tener las consecuencias ante sí es una ventaja tan ambigua como poseer la certeza inmediata, y quien acepta inmediatamente las consecuencias está engañado, igual que quien confunde la certeza inmediata con la fe”³⁷. Esto da cuenta de la fe como el despliegue histórico, ambiguo y dispuesto a construir la experiencia singular de cada individuo. De ahí que “la fe y lo histórico se corresponden mutuamente de manera plena”³⁸.

La existencia es entonces una existencia concreta, su angustia es concreta, y su desarrollo en el mundo es subjetivamente concreto, tanto en el endemoniamiento como en la libertad, las consecuencias de ambos estados siempre tienen grandes desafíos para la existencia. La tarea de existir se enfrenta pues con las posibilidades de lo humano, con el egoísmo, la desidia, la solidaridad, el miedo y la valentía. Todas estas categorías están ancladas en la forma en que un individuo asume su existencia. Para Kierkegaard asumirla es un acto radical, al igual que en Marx la radicalidad kierkegaardiana está en función del hombre y supone a éste como el centro de su reflexión, ser radical es asumir al hombre como objeto de su propia existencia, ni la ley moral, ni el estado, ni las ideologías son instancias que permitan desvelar al hombre su verdadera determinación: *él mismo*.

36 Kierkegaard, Sören. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1999, p. 107.

37 *Ibíd.*, p. 100.

38 *Ibíd.*, p. 104.