

KIERKEGAARD: LA SOLEDAD Y LA ANGUSTIA DEL *INDIVIDUO SINGULAR*

José García Martín
Presidente de la
Sociedad Hispánica de
Amigos de Kierkegaard
(S.H.A.K.)

1. Preludio

Con temor y temblor, con inquietud, pero sobre todo con amor, me presento aquí ante ustedes para comunicarles con mi ponencia algo que, si no se siente, en realidad no se puede explicar: la soledad y la angustia. Ahora bien, ¿es ello posible? Parece que con Kierkegaard lo indecible se convierte en inefable, y lo inefable en misterioso. Seguramente por ello, no puedo más que exhortarles a la fe; a la fe en mis palabras que con pasión tratan de expresar, paradójicamente, mi humilde comprensión racional y personal de aquel que “ni afirma ni niega, sino que sugiere” (según lo que dijo Heráclito sobre el Oráculo de Apolo en Delfos). No obstante, quisiera que mi intervención, querido oyente, fuera breve pero intensa y provechosa.

Lo primero que cabría señalar sería la estrecha relación entre ambos conceptos kierkegaardianos. Tanto la soledad como la angustia son categorías del “espíritu”, del hombre como espíritu y, por tanto, del “yo”, con un papel evidente de intermediación. En segundo lugar, ambas presuponen la libertad: la primera en cuanto situación existencial; la segunda, con respecto a ese vértigo ante la posibilidad indeterminada que debe, y teme, concretarse en una decisión-acción. En tercer lugar, queda claro por lo dicho que hacen referencia al “ser relacional” del hombre, a la categoría de relación^[1]; y esto en un doble sentido: la relación del hombre consigo mismo en cuanto espíritu (auto-relación), y la relación con el fundamento de dicha auto-relación, es decir, con Dios. Precisamente es en este último aspecto en el que hay que encuadrar las reflexiones kierkegaardinas, si bien no desmerezca un tratamiento puramente antro-po-fenomenológico-existencial. En definitiva, la soledad y la angustia poseen en Kierkegaard un sentido en último término religioso-cristiano,

incluso escatológico (la concepción sobre la relación individuo-Dios, la inocencia, la tentación y el pecado). Todo lo cual nos remite a una especie de “nudo gordiano” constituido por la excepcionalidad del ser humano, de todos y cada uno de nosotros como individuos singulares que somos (la categoría de singularidad o *den Enkelte*).

Pues bien, mi intención pretende ser la de poner de manifiesto cómo la soledad y la angustia pertenecen a todo individuo singular, como lo fue sin duda el propio Kierkegaard. Para ello me basaré fundamentalmente, aunque no de forma única, en los textos de sus *Diarios*^[2].

2. Estar solo o el aislamiento

La soledad es uno de los aspectos definatorios de lo que significa ser un verdadero individuo (los otros son la relación con Dios, el espíritu y el martirio). Debo recordar que el propio término danés *den Enkelte* connota el significado de *individuo aislado*; algo que se escapa al traducirlo a nuestra lengua.

Pero dejando a un lado las cuestiones terminológicas y semánticas, lo que está claro es el peso y la importancia de la propia experiencia personal de Kierkegaard como individuo. Y de hecho, prácticamente la mitad de los textos de sus *Diarios* sobre este tema se refieren a él mismo. En uno de ellos Kierkegaard expresa que el aislamiento es innato en él e instintivamente buscado; y por eso, en cierto sentido, se constituye como su propia obra: «el aislamiento es para mí algo innato, y yo mismo por instinto lo he practicado en esta dirección, así que mi aislamiento no es algo por lo que Dios tenga que responsabilizarse con un hombre que ya ha llegado a ser mayor; no, mi aislamiento ha llegado a tiempo y en cierto sentido es mi propia obra» (Kierkegaard: *Pap.* XI 2 A 69).

Aparte de este planteamiento genético, es verdad que ciertas circunstancias personales contribuyeron a la soledad de nuestro autor. Así lo reconoce cuando considera que una de las causas de su aislamiento fue la burla de los demás (cfr. *ibíd.* IX A 466). De esta manera, y también por sus penas interiores, Kierkegaard vivió apartado del resto, fuera de lo común (cfr. *ibíd.* X 3 A 345). Por otro lado, un relato de una experiencia personal del autor, de los más bellos que he leído de él (sobre él), nos dice que la humildad verdadera se aprende retirándose del barullo del mundo; humildad que

se une en él a la grandeza, como dos grandes poderes (cfr. *ibid.* I A 41).

En este momento, lo que nos debe interesar de este tema es su estrecha relación con el concepto de *individuo* y con el *cristianismo*. Empezando por esto último, para el pensador danés la condición necesaria del cristianismo es doble: a) el aislamiento^[3]; b) el individuo singular. Desde este punto de vista, tanto Jesucristo como todos los héroes de la fe fueron individualidades aisladas: «Pero para nada se sabe lo que es la religiosidad. No se tiene ni idea de que tanto Cristo como todos los héroes de la fe, en cierto sentido fueron individualidades aisladas —*aber* [pero] pertenecían absolutamente a Dios» (*ibid.* X 2 A 401).

Es decir, que si uno quiere ser cristiano debe, como individuo, incomunicarse. De forma más concreta, el aislamiento se relaciona con el cristianismo por la *conciencia del pecado*, que significa el aislamiento absoluto: «Que el cristianismo se relaciona de manera incondicional con el aislamiento (el individuo singular) se ve asimismo en esto, en que la condición del cristianismo es siempre la conciencia del pecado, que empieza con predicar el perdón de los pecados. Pero la conciencia del pecado es el aislamiento absoluto [...]. Solo el pecado es el aislamiento absoluto. Mi pecado no concierne a nadie más que a mí mismo; y afecta profundamente a mi personalidad» (*ibid.* XI 2 A 14). En este sentido, la conciencia del pecado conlleva la angustia de forma necesaria. En definitiva, el aislamiento le resultó a Kierkegaard indispensable para descubrir lo cristiano (cfr. *ibid.* IX A 210).

De otra parte, la soledad, el no poder relacionarse con el pueblo, implica también angustia y sufrimiento —tal como le ocurrió a él mismo—, y cierta demencia. Sin embargo, viene exigida por lo excepcional del genio. Solo el aislamiento lleva a la grandeza; ahora bien, tal individuo debe ser forzado a la soledad porque por sí mismo no puede mantenerse aislado (cfr. *ibid.* X 3 A 499).

La soledad, a la vez, es algo que forma parte de la relación del verdadero cristiano con Dios. La llamada de Dios va dirigida a cada uno de nosotros como individuos: por eso debemos recorrer de manera solitaria nuestro camino con Dios (cfr. *ibid.* X 4 A 11). Sin embargo, desde el punto de vista social se considera que no es bueno para el hombre estar solo; de ahí la necesidad de la compañía. Kierkegaard se quejaba de que entre los hombres públicos no hubiera nadie que tuviera el valor de relacionarse solo con Dios (cfr. *ibid.* XI 2 A 38). Estar solo con Dios es apenas soportable para el hombre, y algo muy fatigoso (cfr. *ibid.* IX A 315, X 5 A 121). No obstante, cualquier ser humano

«está puesto primitivamente, puesto para entender que está solo, solo, solo con Dios» (*ibid.* XI 1 A 155). Lo fundamental es salvar la primitividad, conservar la impresión adolescente de ser el único ser humano en el mundo (cfr. *ibid.* XI 1 A 446). Además, si no se impide la ayuda del hombre, Dios se retira (cfr. *ibid.* XI 2 A 413).

El problema de fondo era que en la época de Kierkegaard se consideraba algo negativo la individualidad aislada. Cosa que podía advertirse en los grandes pensadores, de manera especial en Hegel. Es decir, el individuo aislado —religiosamente hablando— era el mal. Por eso la opinión sobre Kierkegaard era tan negativa en este punto: «Mira, tampoco en este aspecto llego a ser entendido en absoluto. Todos los pensadores profundos (Hegel, Daub —y para nombrar uno menos famoso pero bastante respetable: Julius Müller, etc.), todos están de acuerdo en poner el mal en la subjetividad aislada —la objetividad es lo que salva. Desde hace tiempo esto ha llegado a ser una frase; y todo estudiante sabe que yo soy una individualidad aislada —*ergo* soy casi el mal, “la pura negatividad, sin seriedad, etc.”» (*ibid.* X 2 A 401).

Pero no siempre fue así. Según Kierkegaard, antiguamente se relacionaba el hecho de estar solo con ser egoísta y narcisista, mientras que en su época resultaba fuera de lugar o uso; de tal modo que ser egoísta consistía en juntarse unos cuantos, en formar un grupo o asociación. La conclusión a la que llegó Kierkegaard fue que «el egoísmo ha llegado a ser lo social, y el hecho de querer estar solo ha llegado a ser, precisamente, lo religioso» (*ibid.* X 4 A 89). Lo social, la masa, son categorías negativas desde el punto de vista de la religiosidad cristiana; por eso, al hombre natural u hombre animal le horroriza más estar solo que la misma muerte (cfr. *ibid.* XI 1 A 227).

Según Kierkegaard, hay que luchar contra la *multitud* en solitario, a la vez que preservamos nuestra soledad, pues de lo contrario formaríamos una nueva multitud o grupo (cfr. *ibid.* X 4 A 405). Ante la multitud, se trataría de querer estar solo en el nombre de Dios para testificar que existe (cfr. *ibid.* VIII 1 A 538). Así pues, defender la verdad supone una enorme responsabilidad; pero tal responsabilidad se tiene que soportar en soledad, lo que, a su vez, significa que descubrimos la verdad más íntimamente (cfr. *ibid.* VIII 1 A 620). La soledad es necesaria para descubrir nuestra interioridad. Sin ella estaríamos abocados a perdernos entre la insaciable masa de estímulos externos, que nos distraen del conocimiento verdadero y del necesario recogimiento espiritual.

Concluyendo, ser individuo singular equivale también a ser individuo aislado o solitario. La soledad

es consustancial a la individualidad. Desde el punto de vista del cristianismo, el aislamiento es una condición pero a la vez manifestación de religiosidad cristiana. La soledad va ligada asimismo al hecho de mantener una relación directa con Dios, y al sufrimiento o martirio como instrumento en las manos de Dios. En definitiva, Kierkegaard eligió y sufrió la soledad, asumida y aceptada con angustia tanto por temor a Dios como por sus particulares circunstancias y personalidad.

3. La angustia

En principio, la angustia de Kierkegaard hay que entenderla en un doble sentido: a) la angustia que tenía él, esto es, su experiencia de la angustia; b) la angustia sobre la que él habla, es decir, su concepto de angustia[4]. No cabe duda que ambos sentidos están estrechamente inter-relacionados en su obra, de tal manera que resultaría muy difícil poder separarlos. Como es obvio, un pensamiento de corte existencial, como el de Kierkegaard, se alimenta de una fuente tan privilegiada como es la de su vida propia.

A diferencia de los textos sobre la soledad en sus diarios, los que tratan sobre la angustia son muy escasos. Quizás sea debido al hecho de que nuestro danés le dedicara todo un libro: *El concepto de la angustia*. O bien haya que interpretar que, en realidad, no fuera un tema de preocupación estrictamente personal y autobiográfico. Sea como fuere, pienso que existen suficientes pistas como para deducir que la angustia, la ansiedad, la inquietud, el desasosiego y la impaciencia estuvieron bastantes presentes en su existencia.

No obstante, debemos preguntarnos: ¿Qué es la angustia para Kierkegaard? Ya sabemos que es un concepto (y uno importante), además de una experiencia. Si cabe, la angustia es el concepto de una experiencia y la experiencia de un concepto. Porque presupone necesariamente los dos aspectos: lo que se siente y lo que se concibe, precisamente, en cuanto se siente. En términos kierkegaardianos se podría explicar diciendo que el hombre como espíritu no está constituido de forma simple por una relación, sino que ésta es una relación reflexiva y, por tanto, auto-relacional. Por eso, el espíritu no es una pura síntesis, sino aquello que hace que la síntesis se vea como tal síntesis.

Volvamos, de nuevo, a nuestra pregunta: ¿Qué es la angustia para Kierkegaard? Como todo en él, la respuesta no es nada simple, sino compleja. Sin embargo, fundamentalmente la angustia es —como

ya he afirmado— una categoría del espíritu (así pues, humana, muy humana), del hombre como espíritu que, con seriedad, se enfrenta a la tentación; o si se quiere, a la posibilidad misma como tentación. Es más, yo diría que, en este sentido, la angustia aparece en cuanto surge la posibilidad, esto es, lo posible en cuanto posible. Fíjense ustedes que el *quid* de la cuestión reside justamente en el hecho de que lo posible se reconoce como tal y, por tanto, se hace a sí misma como posibilidad. Lo cual supone que lo posible es posible o no. Pero para ello, ¿debo suspenderme en el abismo de mis posibles y elegir la posibilidad misma! En breve: si todo es posible es porque nada (lo) es, de modo que al elegir algo, un posible, he elegido elegir y, por tanto, me he tenido que poner en el vacío de mi ser. Esto significa que la angustia posee un carácter ambiguo: lo mismo nos lleva al pecado que a la salvación; nos indica tanto el camino del bien como del mal. Justo esta ambigüedad, esta imprecisión es la que origina la angustia, la cual nunca se abandona y nos acompaña toda nuestra vida de generación en generación.

De manera poética, se podría afirmar que la angustia es como la “vibración” del espíritu humano ante la llamada de la responsabilidad eterna. En suma, la angustia es la anticipación y la precipitación de la misma libertad del hombre que despierta del sueño de la inocencia. En este sentido, la angustia se refiere siempre a un estado, a una situación que tiene que ver, sin duda, con cierto tono o disposición vital. O expresado con otras palabras: la angustia pertenece a todo estado de ánimo, temple, sentimiento, emoción, ambiente (*Stemning*) humano que despierta al espíritu ante la posibilidad de la libertad.

Como tal, la angustia vive en la interioridad más íntima del ser humano conformándolo en una individualidad consciente y solitaria; en un alguien que temblorosamente se posiciona frente a sí mismo y a Dios. De nada sirve estar rodeado de mucha gente, de amigos o establecer relaciones familiares (cfr. *Pap.* VIII 1 A 363). ¿Quién no se ha sentido absolutamente solo en medio de la impersonal masa y angustiado? Sin embargo, a no ser por ello no nos daríamos cuenta de nuestra propia heterogeneidad diferenciadora; o expresado a la manera kierkegaardiana: sirve para llegar a ser un individuo singular, que es lo que en realidad somos. «Con la angustia no se trata nunca sobre una relación con algo exterior. Al contrario, el estado de la angustia en la persona es la expresión de que está determinado hacia algo más elevado que ser simplemente una criatura animal» (Terminologisk ordbog ved Jens Himmelstrup, en Kierkegaard: *S.V.* 20, p. 15). La angustia es, pues, como un cruce en el interior de la persona entre la determinación natural o animal y la

determinación espiritual (cfr. *ibíd.*). Por ello, podríamos considerarla también como el signo de nobleza de nuestro origen divino; como la marca que el Sumo Hacedor ha dejado en nuestra naturaleza, pero que nos recuerda además nuestra ofensa al mandato divino que nos exigía obediencia y confianza (fe) en su gracia.

Kierkegaard, de forma sutil y maravillosa, nos quiere sumergir hasta los mismos confines de la psique humana, allí en donde brota la condición humana y la misma posibilidad de su existencia. Deseando clarificar lo que es un mero problema Dogmático —como lo llama él— o teológico (la tentación y el pecado), el pensador danés va tan lejos que establece de forma anticipada campos propios de la psicología introspectiva e incluso clínica, mucho antes que el mismo Freud. Pero no estamos aquí, al menos yo, para referirme a esta perspectiva, por muy interesante y atractiva que sea. No se debe olvidar que aquello hacia lo que siempre está apuntando Kierkegaard es hacia el cristianismo, esto es, hacia el punto de vista religioso. Olvido, por otro lado, muy normal en esta sociedad actual tan secularizada. Con su planteamiento, Kierkegaard no hizo sino intentar fundamentar antropológicamente aquello que parecía por completo misterioso e inexplicable: ¿por qué peca el hombre?; ¿cómo se cae en la tentación?; ¿qué fue el pecado original y cómo se hereda?; ¿cómo, a pesar de ello, es posible la redención?; ¿cómo entender la libertad humana y la gracia de Dios?

Pero no se me asuste, querido público, mi intención tampoco es de tratar aquí sesudas cuestiones teológicas; lo que no significa que no se pueda hablar de lo divino, además de lo humano. ¿O acaso es imposible? La paradoja aquí surge justo cuando en el discurso racional se llega a la conclusión de que la razón no es suficiente, demandándote hacer un salto que representa el mismo suicidio de la razón, en el sentido de Kierkegaard. La cuestión, en el fondo y tal como yo lo entiendo, es que la “teoría”, el razonamiento, debe servir al final para llegar a la conclusión de que no es vida, de que debe abrirse a otra dimensión y morir para que la fe exista; es decir, la razón debe razonar que no se trata de razonar, sino de actuar. Con otras palabras, ninguna teoría es verdadera si no lleva a la auténtica praxis que nos transforme personal y existencialmente.

Pero no nos perdamos en malabarismos dialécticos y en prestidigitadoras frases. Con todo ello estoy llamando la atención sobre otro concepto muy kierkegaardiano: el “salto cualitativo”. Porque sin ese salto no se puede comprender la angustia y lo que puede implicar: el pecado, o bien la fe; es

decir, el cambio hacia una existencia cualitativamente distinta. No es que simplemente haya un “más” en mi existencia cuando se produce dicho cambio; sino que ese *plus* conlleva una metanoia, un “εις άλλο γένος”, un cambio hacia una existencia caída, o bien hacia el camino de la salvación. Se trata, pues, de un salto espiritual en el vacío de la nada en el que uno debe decidir qué hacer con su vida. Haciendo una lectura actual del tema, significa “gastar” nuestra libertad en comprometernos con lo que deseamos ser, aunque nos equivoquemos; porque lo importante, lo verdaderamente decisivo, es poner la síntesis eligiéndonos a nosotros mismos. Por ello, la libertad jamás puede considerarse pura arbitrariedad o indiferencia —¡qué craso error!—; al contrario, en el uso de nuestra libertad nos estamos jugando nuestra existencia entera, y hasta la felicidad eterna. Kierkegaard, a este respecto, se propuso una cosa muy simple: tomarse en serio la existencia. Algo que muy pocos de nosotros lo conseguimos en realidad.

Hablar de angustia en Kierkegaard significa hablar de la tentación y el pecado. Como nos recuerda Kierkegaard en un texto de sus diarios con respecto a lo que dice Vigilius Haufniensis (el Oteador de Copenhague, eso es lo que significa el nombre latinizado del pseudónimo) en *El concepto de la angustia*, ésta es una determinación intermedia con relación a la tentación (cfr. Kierkegaard: *Pap. X 2 A 229*). Esto quiere decir que si tiene un papel de intermediación, debe haber unos polos, elementos o extremos interrelacionados por la mediación de la angustia. Así pues, la dialéctica de la angustia involucra una estructura^[5] necesaria, cuyos elementos son la tentación y la posibilidad, el pecado y la gracia, la condena y la salvación. Por eso, la angustia se presenta siempre de forma inexorable, tanto en un polo como en el otro. No es que la angustia acompañe solo al elemento negativo, sino que sin ella ni siquiera sería posible la salvación. En definitiva, la angustia representa un poder inmenso y terrible. En este sentido, comenta Kierkegaard, «el poder de la serpiente está precisamente en la angustia» (*ibid*). Ese poder se acentúa con la nada de la posibilidad. Lo posible en cuanto posible, la posibilidad misma de la libertad en su inconcreción, no es nada; y esa nada es justo lo que tienta. Pero si es así, no es nada, es algo; y ese algo, ¿qué es? La inocencia.

Ahora bien, de nuevo nos encontramos con la paradoja; porque si hablamos de inocencia es gracias al pecado, ¿cómo pensar, entonces, en ese estado anterior a la pecaminosidad? Kierkegaard se refiere a él como a un sueño. El espíritu está “como soñando” (cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia* 2007: 87). Y ¿qué sueña? Se sueña a sí mismo. Lo onírico, según lo interpreto, no es aquí un mero contenido mental, sino como un estado carente de toda alteridad entre lo posible y lo real,

entre el querer y el deber, entre la voluntad y el entendimiento, entre Dios y el hombre. En tal estado de inocencia, el espíritu como tal todavía no ha aparecido; el hombre no está «determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturaleza» (cfr. *ibíd.*). Es decir, el espíritu está como ausente porque la síntesis (entre lo anímico y lo corpóreo) aún no se ha puesto. O lo que es lo mismo: la relación simple o inmediata entre los elementos que componen la síntesis no ha llegado a ser reflexiva y, por tanto, no se relaciona consigo misma (el yo o espíritu). En definitiva, creo que lo que quiere decir Kierkegaard es que en el estado de inocencia existe una continuidad directa o una solución de continuidad entre esa doble naturaleza que compone al ser humano: lo material y lo inmaterial; pero también entre el hombre y el mundo o naturaleza, entre el hombre y Dios.

Justo esa armonía, esa paz y reposo, se rompió con el Pecado original de nuestros primeros padres. Este no fue simplemente el primer pecado, sino que por él entró la pecaminosidad en el mundo y en la naturaleza humana; y con ella, la corrupción y la degradación. Ahora bien, tal caída aconteció porque ya en dicho estado de inocencia se encontraba al acecho, escondida entre sus pliegues, la angustia misma: la angustia por nada (cfr. *ibíd.*). ¿Cómo es posible? Aquí nos topamos con el misterio mismo. Lo que nos cuenta Kierkegaard a través de su pseudónimo es digno de un relato policíaco de suspense o de un *thriller* psicológico. Porque el espíritu (o yo) del hombre soñando no distingue el sueño de la realidad; de tal manera que se sueña en su soñar como real, pero no es nada. Esto es, la posibilidad real del espíritu está dormida (suspendida) y la inocencia consiste en que no se ha dado cuenta de ello. El espíritu, en verdad, aún no está actuando, no se está manifestando; por eso el espíritu no tiene más realidad que ese su soñar su realidad, es decir, su nada. Y precisamente esta nada es la que tienta, es la que angustia. ¿Por qué? Porque, a pesar de todo, hasta la misma nada tiene ser, quiere ser; aunque desaparezca cada vez que lo pretenda. Este es el gran poder de la nada: la angustia de no ser, de no ser real y, con todo, atraer y cautivar. El propio Kierkegaard no lo ha podido expresar mejor cuando afirma en uno de las entradas de su diario ya mencionada: «La angustia es el primer reflejo de la posibilidad, un guiño y, sin embargo, un sortilegio terrible» (*Pap. X 2 A 229*). Algo que, por otro lado, atrae (no fue, pues, la serpiente la que sedujo y engañó a Eva, sino esta angustia) tanto como, del mismo modo, provoca rechazo. Aspecto que recoge nuestro danés en esa otra “definición psicológica” de *El concepto de la angustia* cuando afirma: «La angustia es una *antipatía simpatética* y una *simpatía antipatética*» (*ídem.*, p. 88). Con lo cual se

subraya aquel carácter ambiguo de la angustia.

La clave para entender todo esto está en el papel que juega el espíritu en la síntesis; de hecho, la angustia es una categoría del hombre como espíritu, tal como ya se ha dicho. Pues bien, el espíritu es en Kierkegaard una determinación antropológica que nos hace ser “individuos singulares” [6], únicos e irrepetibles, a la vez que nos aísla y nos pone frente a todos los demás y frente a Dios. La cuestión es que el hombre en cuanto mera síntesis, no es espíritu todavía; para que lo sea, la síntesis se debe relacionar consigo misma; o mejor, si se relaciona consigo misma es porque el hombre es espíritu (cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* 1967: 47; *S. V.* 15, p. 73). Sin embargo, el espíritu con relación a la síntesis no hay que entenderlo a la manera hegeliana, como el tercer momento de un proceso dialéctico por medio del cual se superaran y reconciliaran los elementos discordantes de la síntesis (interpretación a la que puede prestarse ese famoso texto de la más arriba referida obra pseudónima kierkegaardiana); de hecho, el espíritu jamás puede superar del todo las contradicciones internas de la misma síntesis. Aunque el espíritu constituya la relación implícita en la síntesis y, por tanto, en cierto modo establece una armonía en los elementos entre sí, no obstante, cuando aparece el espíritu introduce una discordancia, una hostilidad que quiebra la síntesis (cfr. *Pap.* XI 1 A 592). El espíritu, pues, es a la vez un poder amigo y hostil (cfr. *El concepto de la angustia*, p. 90). La consecuencia lógica de lo que venimos diciendo es que en el momento que el hombre como espíritu se relaciona consigo mismo surge la angustia; porque la síntesis no está garantizada y el hombre debe optar (elegir). El espíritu no puede renunciar a constituir la síntesis, pero tampoco puede imponer ni ratificar ninguna armonía, ninguna paz y reposo.

Lo que ocurrió en aquel estado primitivo de inocencia, es que el hombre ignoraba el poder de su libertad. La prohibición divina de comer del árbol del bien y del mal, provocó en Adán y Eva el deseo de saber [7]. Con ello, su ignorancia se convierte en angustia desde el instante en el que la prohibición despertó «la posibilidad de la libertad» (*idem*, p. 91). Es la pura posibilidad la que hizo surgir la angustia de no entender la prohibición y, por tanto, la necesidad de experimentar el poder de la libertad. Al dar ese “salto” en el vacío la inocencia se perdió, y se perdió por “nada”. Pero lo que era nada se convierte ahora en algo: en culpabilidad y pecado (*idem*, pp. 118-120). Lo que sucedió después es la historia humana y personal de cada uno. Una vez dado dicho salto, el hombre no pudo retroceder, sino que la posibilidad de la libertad [8] le fue llevando de un lado a otro, de un posible a otro posible, y lo que era en principio una simple predisposición se asienta como una

realidad. Es como cuando se suelta o se dispara un resorte que no parase de rebotar: ese muelle que siempre nos impulsa sigue siendo la angustia, la angustia de la nada. Por eso, además, el hombre no es capaz de escaparse con sus solas fuerzas de la condena del pecado y necesita de la gracia divina. La redención, en ese sentido, resulta ineludible; porque sin ella, sin la esperanza que nos ofrece Jesús (el camino, la verdad y la vida), sin la fe, ¿quién podría salvarse? Pero sin la angustia, ¿quién lo sabría? ¿Qué mayor vértigo puede tener ante sí la libertad humana que la del abismo de su condenación o salvación eterna? ¿Qué mayor soledad que la de saberse el hombre único frente a la tentación, el pecado, la muerte, pero además frente a un Dios amoroso y misericordioso?

4. Conclusión

En las líneas precedentes he intentado relacionar la soledad y la angustia, y ambas con relación al “individuo singular”. A la par, he querido referirme a la angustia como concepto y como determinación espiritual en el hombre. Tanto una como otra se pueden entender como categorías del hombre como espíritu.

Con todo, el problema no es la angustia o la soledad, sino la desesperación en la que podemos entrar cuando nos sentimos atrapados en esa condición y no reconocemos lo que en verdad somos: un espíritu o yo puesto por Dios. La desesperación es al yo lo que la angustia es a la libertad: la posibilidad de la relación absoluta con Dios.; auténtica meta de cualquier espiritualidad. En ese sentido, podríamos considerar al propio Kierkegaard como un individuo singular, único y solitario, que existió *entre la angustia y la desesperación*; esto es, entre la posibilidad de una vida cristiana soñada poéticamente como escritor, y la impaciencia^[9] de quien fue lo que no quiso ser: un hombre terriblemente enamorado. ¿Acaso no fue su soledad y angustia la expresión de la fe y del amor desesperado?

Bibliografía:

- Bibliotheca Kierkegaardiana 16, *Some of Kierkegaard's Main Categories*, 1988. Editores N. Thulstrup y M. Mikulová Thulstrup. Copenhagen: Reitzels Forlag.
- Cañas Fernández, J. L.: 2003, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta.
- García Amilburu, María (ed.) 1995, *El concepto de la angustia, 150 años después*. Sevilla: Editorial Kronos. Revista Thémata, nº 15.

-García Martín, José 2007, “La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S. A. Kierkegaard” (*Ars Brevis*, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna nº 13, pp. 82-92)

-Hannay, Alastair 2003, *Kierkegaard. A Biography*. New York: Cambridge University Press [2001].

-Kierkegaard, Søren A. 2007, *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial [1845].

1961-1969, *La enfermedad mortal*, en *Obras y papeles*. Versión castellana inacabada del original danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid, Guadarrama,. 10 volúmenes [1848].

1968-1978, *Søren Kierkegaards Papirer (Papeles de Søren Kierkegaard)*. Copenhague: Gyldendal. Segunda edición ampliada por Niels Thulstrup. Tomos I-XVI.

1991, *Samlede Værker (Obras Completas)*. Copenhague: Gyldendal. Editado por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange. 20 tomos.

-Torralba Roselló, Francesc 2008, *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid: San Pablo.

[1] Una obra en la que se hace especial hincapié en este aspecto es la de Cañas Fernández, J. L.: 2003, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta.

[2] Todos los textos de los diarios de Kierkegaard han sido directamente traducidos por mí del danés.

[3] «Pero llegar a ser espíritu es llegar a ser singular, el aislamiento absoluto es la *conditio sine qua non*, la condición necesaria»; («men at blive Aand er at blive den Enkelte, Isolation conditio sine qua non, en uomgaaelig Betingelse»). *Ibid.* XI 1 A 518.

[4] Dicho sea de paso, tanto este concepto como, en general, la concepción antropológica de Kierkegaard recibió una fuerte influencia del Romanticismo y el Idealismo alemán e, incluso, se puede encontrar el tema de la angustia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (cfr. Pedersen, Jørgen: “Conception of Freedom. Principal Perspectivas”, en *Bibliotheca Kierkegaardiana* 16, *Some of Kierkegaard's Main Categories*, pp. 44-45; y también cfr. Hannay, 2003: 212).

[5] «The crucial thesis of *Anxiety*, to which Kierkegaard repeatedly returns, is that human being has the structure of a synthesis» (Hannay, 2003: 217).

[6] Este tema lo he tratado en mi artículo: “La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S. A. Kierkegaard” (*Ars Brevis*, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna 2007, nº 13, pp. 82-92)

[7] Ese deseo no es sino curiosidad, pero sobre todo desconfianza de «que algo *se le esconde deliberadamente*, y que si es capaz de conocerlo, se hará dueño de ello [...]. Ahora bien, eso es el pecado, en su definición clásica cristiana, y Kierkegaard lo ve bien» (cfr. Alvira, Rafael: “Sobre el comienzo radical”, 1995: 39 en García Amilburu, María: *El concepto de la angustia, 150 años después*).

[8] «En la angustia el ser humano descubre su propia libertad como posibilidad; se enfrenta a la situación de tener que elegir él mismo. La angustia, pues, se refiere a ese futuro que es la posibilidad de la libertad» (Grøn, Arne : “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, 1995: 20; en *ibid.*).

[9] «La “angustia” no es propiamente más que impaciencia» (Kierkegaard, *Pap.* X 2 A 384).