

ANGUSTIARSE DE NADA

Juan Manuel Spinelli

Pablo Uriel Rodríguez

I

Los antecedentes filosóficos del planteamiento kierkegardiano

1. Hay entre quienes estudian la obra kierkegardiana un prejuicio muy difundido y sumamente perjudicial. El mismo consiste en presentar a S. Kierkegaard «alimentando» el mito del *pensador solitario, de la voz que clama en el desierto*. Por lo general, aquellos que analizan las categorías conceptuales que introdujo Kierkegaard en sus escritos se esfuerzan por recalcar su originalidad escondiendo, de este modo, sus antecedentes e interlocutores directos e indirectos. Esto ocurre, a nuestro entender, por dos motivos fundamentales: o bien por ignorancia, en la medida en que, no hay forma de ocultarlo, generalmente el comentador kierkegardiano de formación religiosa no ha profundizado en la filosofía de otros pensadores; o bien por cierto interés, como es el caso de la recepción existencialista que, en la medida en que pretendía situar en la polémica con el hegelianismo el inicio de esa tendencia filosófica, desatendía el vínculo que el pensamiento de Kierkegaard guardaba con otros filósofos –de este modo, acentuando la originalidad del «padre del existencialismo» se garantizaba, también, la originalidad del existencialismo.

Sin embargo, es preciso señalar que se le hace un «flaco favor» a Kierkegaard cuando se *desgaja* su pensamiento de la raíz que lo nutre y le da vida. Por el contrario, cabe destacar, aunque parezca una cuestión de perogrullo, que sólo «sumergiendo» el pensamiento kierkegardiano en su propio seno filosófico, es decir dentro del «idealismo alemán», es posible valorar con justicia la originalidad de sus propuestas: sólo afirmando el suelo común, los problemas y las soluciones, que Kierkegaard comparte, por ejemplo, con A. Schopenhauer, F. Schelling, L. Feuerbach y el joven K. Marx –entre otros– se vuelve patente la novedad que aportan sus escritos. En este sentido, no hace falta hablar aquí de olvidadas *filiaciones autorales directas*; basta, tan sólo, con traer a la luz

aquellas temáticas que sin haberse planteado por primera vez dentro del pensamiento alemán del siglo XIX; adquieren, no obstante, dentro de este movimiento filosófico un nuevo vigor. De este modo, Kierkegaard se constituye como un heredero, a través del «idealismo alemán», de algunas de las cuestiones más importantes que el pensamiento occidental ha venido planteando desde hace más de 2500 años. Sólo así, es decir, sólo a través de la restitución de Kierkegaard a la tradición filosófica y teológica, es posible hacer «presente» su pensamiento.

Nuestro trabajo se articula en dos grandes momentos. En el primero de ellos intentamos reconstruir una *historia pre-kierkegaardiana de las interpretaciones filosóficas de la angustia*, a tal fin nos detendremos en tres hitos fundamentales: el modelo aristotélico-tomista, el análisis cartesiano de las pasiones y, por último, la experiencia de lo sublime en Kant. La segunda parte del trabajo intenta ofrecer una interpretación de la *angustia kierkegaardiana*: en primer lugar, reconstruimos la perspectiva epocal que anima la reflexión del danés; luego realizamos una descripción de la *angustia kierkegaardiana* a través de la dilucidación de su objeto, la *nada*; por último, recurriendo a la obra literaria de F. Kafka procuramos ofrecer un ejemplo de lo que el pensador danés denomina «*angustia objetiva*».

2. Si adoptamos como punto de partida la distinción ensayada por Kierkegaard^[1] entre *miedo* y *angustia*, nos vemos obligados a aceptar que si bien la filosofía antigua y medieval logró conceptualizar aquellos fenómenos vinculados a un *temor determinado*, no obstante, escaparon irremediablemente a su sensibilidad aquellas experiencias relacionadas con un *temor flotante*.

En el segundo libro de su *Retórica*, Aristóteles define al *temor* como “*un cierto pesar o turbación, nacido de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso*”^[2]. A continuación, el Estagirita puntualiza una cuestión fundamental en torno al fenómeno del *temor*; para que un objeto o fenómeno puntual suscite miedo en un individuo debe existir entre éste y aquel cierta distancia inminente: “*todo el mundo sabe que morirá* –sostiene Aristóteles ejemplificando su noción–, *pero, como no es cosa próxima, nadie se*

preocupa”[3]. Recurrir argumentativamente a la muerte no resulta, dentro de este contexto, casual: en la *Ética Nicomaquea* el filósofo griego señala que entre todas las cosas *lo más temible es la muerte*[4]. La *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino también aborda, a partir de un planteamiento aristotélico, la cuestión del *temor*. El santo italiano coincide con el filósofo griego en la existencia de un *temor natural ante aquello que amenaza con poner término a la existencia*. Frente a este mal reacciona, de modo casi instintivo, *nuestra propia naturaleza en la medida en que ella tiende esencialmente hacia el ser*[5]. Ahora bien, como señala H. Balthasar comentando al teólogo medieval, “*lo que resume toda amenaza natural es la muerte, tanto si resulta de causas de la Naturaleza, como «muerte natural», cuanto si resulta de causas innaturales, como «muerte violenta»*”[6]. Hasta aquí Tomás no ha hecho más que «comulgar» con Aristóteles; sin embargo, el teólogo medieval, influido claramente por la tradición cristiana, se plantea una cuestión original: ¿es lícito *atemorizarse por el mal de las culpas futuras*?. La respuesta de Tomás nos resulta asombrosa: para el santo cristiano en modo alguno cabe *atemorizarse* por la culpa futura puesto que ésta se encuentra entre las cosas que dependen de nuestra voluntad y entre esta clase de cosas nada puede ser considerado terrible[7]. Con todo, en la medida en que *la voluntad puede ser inclinada a pecar por algo exterior*, lo que realmente teme el hombre no es volverse culpable, sino, más bien, el encontrarse en situación objetiva de ser seducido o tentado[8].

Pero, ¿qué es este *temor* o *miedo* que afecta al hombre? Se trata de una «pasión», es decir, de una afección del alma; sin embargo, como sostiene Tomás, “*la pasión propiamente dicha no puede convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto el compuesto padece*”[9]. Lo que se *teme*, propiamente, no es otra cosa más que la «aniquilación» del cuerpo. El *miedo*, por tanto, era para la mentalidad del medioevo, en cierto sentido, una «experiencia periférica» que jamás amenazaba el núcleo mismo del ser del hombre. Sintetizando la concepción medieval, Balthasar afirma que durante esta época “*es tan fuerte la conciencia que el alma tiene de su inmortalidad, y por tanto de su invulnerabilidad por parte de la nada como malum corruptivum, y es tan grande la confianza en el ser que tiene el hombre medieval, que no se llegó a ver la angustia como algo que pusiera en cuestión el ser finito de las criaturas*”[10].

No obstante, esta seguridad *en el ser* propia de la Edad Media es una experiencia que este período comparte con la antigüedad griega. El *temor* a la propia aniquilación era el

tributo que debía ser pagado a la individuación; pese a ello, el *espíritu trágico* de los griegos, tan celebrado por F. Nietzsche, les permitió a éstos afrontar el peligro ineludible de la destrucción, conservando la jovialidad sin recurrir a la creencia en la supervivencia personal[11]. Si el griego era capaz de tolerar la angustia ante su futura desaparición era porque el orden mismo del mundo comprendido como totalidad, en nada se veía afectado por la pérdida de uno de sus elementos; incluso más, la pérdida de la individualidad no implicaba la aniquilación completa de la propia esencia sino su retorno al cauce universal del ser: la individualidad se *conservaba* en una totalidad indestructible.

3.El tratado *De las pasiones en general y de la naturaleza del hombre* comienza, quizá con más fuerza incluso que el *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas*, con el firme propósito de romper con las enseñanzas proporcionadas, en esta materia, por la antigüedad, y de comenzar «como si nadie se hubiese ocupado de él hasta el momento presente». No sólo es otro el *camino* que se ha de seguir, sino que se ha de partir *de cero*, sin recurrir a la observación de los fenómenos externos. Para discurrir con propiedad acerca de las pasiones, basta con poner en suspensión aquello que se nos haya comunicado sobre las mismas y atenernos simple y puramente al hecho de que las *sentimos*. Nadie puede enseñarnos, de algún modo esto es lo que pretende significar Descartes, lo que nosotros experimentamos sin falla por nuestra propia cuenta.

¿Y cuál es el punto en el cual es preciso *apartarse* de los antiguos, tomar un rumbo distinto del suyo? Descartes lo introduce sin preliminares en el primer artículo de su tratado:

Para comenzar diré que todo lo que los filósofos han dado en llamar pasión con respecto al sujeto en quien se produce el hecho que la constituye, es acción con respecto al que la produce; de suerte que por muy distintos que sean el agente y el paciente, la acción y la pasión no dejan de ser una misma cosa que tiene dos nombres porque puede referirse a dos sujetos[12].

Dicho en otras palabras: para comprender en su plenitud qué sean las pasiones hay que pensarlas no meramente como pasiones sino, al mismo tiempo, como acciones. Y no sólo eso, sino que se trata de fenómenos que se hallan en el cruce de dos sujetos, a saber, el cuerpo y el alma, o, de acuerdo con la terminología cartesiana, la *res extensa* y la *res cogitans*. Así, el problema de las pasiones se torna, ya desde el vamos, a todas luces decisivo: hallarle una solución implica nada menos que resolver satisfactoriamente el intrínquilis planteado por la concepción dualista que Descartes se ve, por diferentes motivos, tan forzado a adoptar como impelido a superar.

El problema de las pasiones es, por ello mismo, el problema de Descartes por excelencia. Se lo puede expresar así: *hallar una explicación convincente de la necesaria articulación entre el cuerpo y el alma, el pensamiento y la materia, el espíritu y la naturaleza*. Problema tanto más arduo cuanto que *el cuerpo, esa instancia maquinica que nos deshumaniza en la medida en que no se halla en ella la diferencia sino más bien el vínculo que nos liga al género, es el enemigo del alma: “Ningún sujeto –observa Descartes- obra contra nuestra alma de modo más inmediato que el cuerpo, al cual se halla íntimamente unido”* [13].

¿Cómo se vincula, entonces, dos sustancias tan diferentes y enfrentadas entre sí? Descartes comienza por efectuar una distinción entre las funciones propias del cuerpo –el calor y el movimiento, que, al ser declarados como procedentes del cuerpo sin la intervención del alma, le permiten evitar la afirmación de la *res cogitans* como «principio de vida» de la *res extensa*- y la que es propia o exclusiva del alma, a saber, el *pensar*. Descartes logra así explicar la vida en términos «científicos», en el marco de un modelo mecanicista, prescindiendo de la intervención o dirección del alma, pero eso, por otra parte, ¡en la medida en que es su propia concepción mecanicista del cuerpo, al que le parece «inconcebible» postular en términos de «sujeto pensante»!, lo introduce a su vez en el difícil dilema de: o bien establecer que no hay pensamiento (absurdo) o bien, si lo hay, lo cual es el caso, que es la función propia de una sustancia necesariamente no-corporal. Esto lo lleva a adoptar, a fin de disponer de una instancia de mediación entre ambas sustancias, la teoría de los «espíritus animados» -elementos sutiles «a mitad de camino» entre la materia y el espíritu.

En lo que respecta a las funciones propias del alma, esto es, a nuestros pensamientos, Descartes distingue entre *actos* y *pasiones*. Mientras que los primeros son aquello que

denominamos «voliciones», cuyo punto de llegada puede ser tanto el alma como el cuerpo, las pasiones, por su parte, constituyen una especie del género de las percepciones, a saber, «las percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus».

Pero la teoría de los espíritus no basta, por sí sola, sino que es preciso determinar cuáles sean las *causas primeras* de las pasiones, y, si bien es cierto que una pasión puede perfectamente constituir el correlato de una acción del alma misma, el hecho es que, habitual y principalmente, las pasiones no son más que un efecto producido por tales o cuales objetos capaces de impresionar nuestros sentidos.

En este marco, la *angustia* como tal se halla absolutamente ausente. No hay un *determinado* tipo de efecto generado por la acción de los objetos exteriores al que propiamente quepa denominar «*angustia*». Hay, con todo, y no es un punto menor, una muy interesante relación entre la pareja amor/odio, el deseo, y un cierto grupo de pasiones entre las cuales se encuentran, destacados, el *temor* y la *desesperación*. En primer lugar, el amor y el odio son las pasiones que se corresponden con la presentación de ciertas cosas como, respectivamente, buenas y malas. En segundo lugar, y sobre la base de lo anterior, *el impulso del deseo, que como tal nos remite siempre al futuro, surge a partir de la consideración de la posibilidad de conseguir algo que amamos (que consideramos «bueno») o de huir de algo que odiamos (que nos representamos como «malo»)*. Pero cuando se toma en cuenta no la mera posibilidad sino además la *probabilidad* de lograr lo que se espera –esto es, la adquisición del bien o la huida del mal-, en caso de que la misma sea favorable, la pasión resultante es la *esperanza*; de lo contrario, lo que se da, entonces, es el *temor*. Al producirse un incremento cuantitativo extremo de estas pasiones, según Descartes, se produce una transformación de índole cualitativa: la *esperanza* deviene *seguridad*; y el *temor*, *desesperación*.

No podemos entrar aquí en el detalle de cómo Descartes obtiene, sobre la base de un grupo de pasiones «simples y primitivas» (la admiración, el amor y el odio, el deseo, la alegría y la tristeza), todas las restantes (que son o bien compuestos o bien una determinada especie de alguna de las mismas). A los fines de la presente exposición, bastará con remarcar la importancia que en la teoría cartesiana posee el deseo, por un lado, y su relación con el *temor* y la *desesperación*, por el otro. Lo destacado del deseo

consiste en su carácter *absoluto*, vale decir, en el hecho de que no se contrapone a ninguna otra pasión: si desear es «querer para el porvenir las cosas representadas como útiles», es, sin embargo, y al mismo tiempo, *tanto la búsqueda de «lo bueno» como la huida «de lo malo»*, dado que, según Descartes, “*es un mismo movimiento el que nos lleva a buscar el bien y a huir del mal*”^[14]. No hay forma de huir de algo que se considera «malo» sin que ello implique, en sí mismo, un inmediato direccionamiento hacia lo que se tiene por «bueno», y, a la inversa, el encaminarse hacia lo «bueno» supone, en tanto que tal, un apartamiento de lo «malo». *El temor es una pasión añadida al deseo en tanto que huida –juzgada como improbable– del mal*, mientras que la *esperanza*, por el contrario, acompaña al deseo en su carácter de aproximación tendencial –entendida como *probablemente exitosa*– al bien.

Ahora bien, si el deseo no tiene contrario, como hemos visto, de manera que dirigirse al bien y huir del mal son sólo los aspectos complementarios de un mismo movimiento, *temor y esperanza*, por consiguiente, y sobre la base de lo antedicho, también han de darse de manera complementaria. Descartes lo admite explícitamente: «Aunque estas dos pasiones son contrarias, suelen encontrarse juntas...». Y del mismo modo que la pareja aproximación/distanciamiento, en lo que respecta al bien/mal, la dupla *temor/esperanza* se correlaciona según una lógica inversamente proporcional: el aumento de una pasión implica la disminución de la otra, y viceversa. Así, cuando el aumento de la *esperanza* es tal que el *temor* desaparece, se transforma en la pasión que llamamos *seguridad*, y cuando el incremento de temor alcanza un grado tal que ya no hay *esperanza*, la pasión que se produce en ese caso es la *desesperación*.

Podemos concluir, entonces, que, mientras que la seguridad es *esperanza sin temor*, la *desesperación* es, por su parte, *temor sin esperanza*. Desde el momento en que en ningún momento se suprime aquí la referencia a los objetos exteriores como causas primeras de las pasiones, resulta totalmente imposible homologar la *desesperación* cartesiana con la angustia kierkegaardiana o heideggeriana. No obstante, constituye un valioso antecedente que, en cierto sentido, puede llegar incluso a rozarla. *La desesperación como la concibe Descartes es, al fin y al cabo, la vivencia de que no hay salida, la cual, aunque de manera no explícitamente tematizada por el filósofo francés, nos enfrenta de manera insoslayable al factum de nuestra finitud, a la inminente e inevitable «posibilidad» de la imposibilidad*^[15] (Heidegger), y, en suma, a la nada misma.

4. Es posible concebir el concepto kantiano de lo *sublime* como un puente que permite operar una transición gradual desde el *temor* a un objeto determinado hacia la *angustia* ante la nada.

En el § 23. de la *Crítica del Juicio* I. Kant indica que mientras que “*lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada la ilimitación*”[16]. Con la experiencia de lo *sublime*, por tanto, el hombre toma conciencia de aquello que «rebasa» los límites de su sensibilidad. Así, Kant se distancia de los filósofos que hemos venido comentando; el sentimiento de lo *sublime* a diferencia del *temor* o el *miedo* no surge ante un objeto determinado sino, más bien, ante el carácter ilimitado e indeterminado de un objeto. Esta vivencia de lo *ilimitado* puede aparecer o bien ante la presencia de lo «absolutamente grande» –es el caso de lo *sublime matemático*– o bien ante la presencia de lo «absolutamente poderoso» -es el caso de lo *sublime dinámico*.

A los fines propios que nos hemos trazado, dejaremos de lado el análisis kantiano de las relaciones entre la imaginación, el entendimiento y la razón que el juicio estético de lo *sublime* pone en juego; para ahondar en el proceso por el cual surge el fenómeno de lo *sublime dinámico*. A diferencia de lo *bello* que satisface de modo directo e inmediato; lo *sublime* nos satisface de manera indirecta y mediada. Para que este «sentimiento» se suscite en el sujeto es necesario que la naturaleza sea representada, en un primer momento, como un *poder o fuerza irresistible*, es decir, como algo temible. Ahora bien, de acuerdo con Kant, “*es imposible encontrar satisfacción en un terror que fuera seriamente experimentado*”[17]. Quien es presa del terror es incapaz de considerar aquello que lo atemoriza como *sublime*; queda paralizado por el *miedo*. Por este motivo, resulta necesario *contemplar la potencia infinita de la naturaleza desde una perspectiva segura*. *Sublime*, entonces, es la contemplación de un peligro que se presenta, en todo momento, como virtual. Esta suerte de *admiración* ante lo temible, de la cual el mismo Kierkegaard da cuenta en *El concepto de la angustia*[18], permitirá a R. Otto acercar el sentimiento estético de lo *sublime* al sentimiento religioso de lo *numinoso*: “*el objeto*

sublime opera también sobre el ánimo una doble impresión retrayente y atrayente a la vez. Abate, humilla y, al mismo tiempo, encumbra y exalta. Restringe y coarta, y a la vez ensancha y dilata”[19]. Esta caracterización de un doble movimiento en el sujeto resulta un impensado antecedente de la caracterización kierkegaardiana de la *angustia* como *una antipatía simpática y una simpatía antipática*[20].

No obstante, el análisis de Kant no se detiene en este punto: el placer estético con el cual nos retribuye el sentimiento de lo *sublime* no es meramente negativo. Tal parece ser la comprensión schopenhaueriana de lo *sublime* que asocia el gozo ante lo *sublime* con la mera ausencia de sufrimiento ante lo terrible. Pero, como afirma T. Eagleton en su comentario a este aspecto de la filosofía kantiana: *la dicha del sujeto estético no es sino la felicidad del niño que juega en el regazo de su madre libre de toda preocupación real; el sujeto bien puede hallar descanso en esta seguridad clausurada, sin embargo, se trata, tan sólo, de un resguardo estrictamente provisional*[21]. Para Kant, la *potencia irresistible de la naturaleza*, en efecto, nos permite conocer la fragilidad y contingencia de nuestro ser físico; pero, a pesar de ello el verdadero valor del fenómeno de lo *sublime* radica en que éste nos descubre “*una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder*”[22]. De este modo, lo *sublime* nos pone en contacto con aquello de nuestro propio ser que está por encima de la naturaleza y que siempre permanece incorruptible: nos referimos aquí, como es de esperar en Kant, al respeto hacia la ley moral. El sentimiento de lo *sublime dinámico* se trata, en definitiva, de una *apreciación indirecta* de la legalidad suprasensible que habita en el sujeto.

Ciertamente, el análisis kantiano de lo *sublime* nos ha revelado la excelsa dignidad de la libertad humana; sin embargo, a la par, también nos ha manifestado la desgraciada que aqueja el ánimo del hombre moderno: su *insignificante posición en un universo que se le revela siempre ajeno a su interioridad*.

II

Una interpretación-apropiación de la angustia kierkegaardiana como disposición anímica fundamental del hombre actual

1. Kierkegaard plantea que el hombre antiguo no había conocido la *angustia*. Para sostener esta tesis, argumenta que la *angustia* es un fenómeno que afecta al «espíritu» y éste, el «espíritu», no ha sido conocido por el paganismo[23]. No obstante, de ello se sigue que, siendo el cristianismo[24] quien ha introducido en el mundo la categoría del «espíritu»; la *angustia* es un fenómeno estrictamente «cristiano». Este planteamiento kierkegaardiano es sólo parcialmente correcto; a nuestro entender, la disposición anímica que se describe con precisión en *El concepto de la angustia* –y con la cual aún hoy debemos enfrentarnos– no es un fenómeno que surja con el «cristianismo» sin más, sino, más bien, con el «cristianismo moderno».

En su obra *El problema de Dios en el hombre actual*, Balthasar realiza la siguiente afirmación: “*el hombre, al salir del envoltorio del cosmos en que estaba cobijado como un huevo en su cáscara, tiene como primera experiencia ese «desamparo» de que tanto se habla hoy*”[25]. Esta sensación, de acuerdo con Balthasar, le adviene al hombre moderno luego de haber constatado con certeza que *la totalidad de la Naturaleza era un preludio al ser humano*[26]. No obstante, esta certidumbre, prosigue argumentando el teólogo suizo, *sólo fue posible a partir del presupuesto de que el «espíritu» se hallaba por encima del orden de la Naturaleza*[27]. Este presupuesto que con la filosofía hegeliana alcanzó su más poderosa y plástica expresión se habría construido, como Feuerbach propone en su obra principal[28], a partir de la doctrina cristiana de la creación. De acuerdo con el filósofo posthegeliano, el judeo-cristianismo concibiendo al mundo como el resultado de la voluntad divina *vacía* al *cosmos* de su legalidad y fuerza inmanente y, de este modo, abre las puertas para el dominio despótico del hombre y su actividad sobre una Naturaleza condenada a la pasividad.

La empresa de «instrumentalización» de la Naturaleza, ciertamente, puede encontrar en la tradición bíblica un soporte ideológico. No obstante, esta «operación *filiatoria*» sólo

puede realizarse a través de una particular interpretación del texto del *Génesis* a la cual la teología medieval no cedió por completo. Sin la intención de abordar exhaustivamente la cuestión, en la medida en que tal grado de profundización excede los límites de este trabajo, sostendremos que el «cristianismo medieval», a diferencia del «cristianismo moderno», habría *conservado* el espíritu cosmológico antiguo. En *El cristiano y la angustia*, Balthasar nos sugiere la idea de que al revelarse el carácter creado del mundo, la Naturaleza *deja de ser* estrictamente «natural» para devenir «sobrenatural»[29]. La doctrina creacionista emplaza a la Naturaleza *actual* entre dos polos: *el de la Caída en el pecado original y el de la Redención final*[30]. Por lo tanto, la Naturaleza no es un producto estático y pasivo de la voluntad divina; más bien, ella está «atravesada» por una actividad que tiene como finalidad llevar al mundo hacia su culminación. El «cristianismo medieval» aún era capaz de reconocer a Dios en la Naturaleza; el «cristianismo moderno», por el contrario, aparta a Dios de la Naturaleza para reconocerlo, exclusivamente, en la Historia humana. Un claro ejemplo de esta mentalidad es, nuevamente, G. Hegel quien en sus lecciones sobre Filosofía de la Historia llega a identificar el desarrollo mismo de Dios con la historia universal. Incluso el mismo Kierkegaard, a pesar de su aclamado anti-hegelianismo, comparte esta misma visión hegeliana y epocal[31]. Para el pensador danés, tal y como puede constatarse en sus *Migajas Filosóficas*, no existe posibilidad alguna de una *comprensión natural* del «cristianismo»; Dios no se manifiesta a través de las *cosas del mundo* sino, pura y exclusivamente, a partir de un «acontecimiento histórico»[32].

Mientras el «cristianismo medieval» se acercaba a la idea de que el *telos* de la creación era la *glorificación universal del mundo*; el «cristianismo moderno» afirmó que la finalidad de la creación era la *entronización del hombre*. Ahora bien, esta misión que el hombre moderno asume, se le impone con un condicionante fundamental: *siendo el hombre un ente llamado a trascender el registro de la Naturaleza, la construcción de su propio ser no puede repetir ningún modelo natural*. El hombre moderno, por lo tanto, debe lograr que la «humanidad» emerja como un «suceso inédito», una excepción nunca antes vista dentro de la Naturaleza. Para ello, para lograr el advenimiento de lo «humano», la modernidad plantea la necesidad de que el individuo se constituya como un «espíritu» dominando y subyugando su propia «naturaleza»: no alcanza con constituir una esfera espiritual «sobrenatural», resulta necesario que el registro del espíritu se constituya *en contra* de lo natural.

2. El hombre es, desde la antropología implícita de la modernidad, el único ente en todo el universo que está obligado a constituir su propio «ser». La *angustia* descrita por Kierkegaard es, en un primer momento, la sensación de pesadumbre que le sobreviene al hombre moderno ante esta misión que él mismo se ha impuesto y, en un segundo momento, el sentimiento de inquietante soledad que embarga al ser humano tras «desprenderse» del resto del mundo.

En un trabajo anterior[33], a través de un análisis conjunto de la «investigación psicológica» de Kierkegaard y el análisis antropológico de Feuerbach, hemos defendido la tesis de que *El concepto de la angustia* explora, a través del pasaje de la inocencia a la culpa, el tránsito de la *animalidad* a la *humanidad*. La perspectiva que hoy asumimos profundiza aquel desarrollo: si en aquella ocasión nos concentramos en los términos del pasaje; ahora nuestro análisis se focaliza en la disposición anímica, la *angustia*, que acompaña esta transición.

¿Qué es la *angustia*?

“La angustia –explica el pseudónimo– puede compararse muy bien con el vértigo. A quién se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la *angustia el vértigo de la libertad*”[34]

De esta bella imagen, en la cual podemos «leer» un eco de la experiencia kantiana de lo *sublime*, comprendemos que aquello que *atemoriza* a la libertad es el vacío indeterminado ante el cual ella se enfrenta. Lo que realmente aterra de esta situación no es el enfrentarse contra un «algo» determinado, sino, más bien, el tener que oponerse a la *nada*. Ahora bien, “¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia” [35].

No obstante, Kierkegaard señala el hecho de que no siempre la *nada* ha producido *angustia*. En una nota al pie de *El concepto de la angustia*, nuestro autor desarrolla la idea de que la antigüedad ha permanecido «serena» ante la *nada*. Y ello, por el sencillo motivo, de que la *nada* carecía de existencia positiva: la corriente que dominó el

pensamiento griego, que se inicia con los eleatas y es recogida por la síntesis platónico-aristotélica, sostuvo “*que todo lo que se afirmaba del no-ser solamente venía enunciado por el contraste: sólo el ser es*”[36]. En otras palabras, dentro de la cosmovisión antigua (I.2), la *nada* asedia al *ser* sólo como un poder intrínseco que no logra, jamás, penetrar en su interior y fisurarlo. Esta tesis kierkegaardiana resiste, incluso, al más decidido intento antiguo por pensar la *nada* en íntima conexión con el ser, es decir, a la ontología desarrollada por Platón en el *Sofista*. La intuición fundamental sobre la cual gira este diálogo es la comprensión de la *nada* como el no-ser tal o cual cosa determinada. Esta *nada* que cada cosa es se multiplica por doquier; tantas veces como objetos se presenten ante la cosa en cuestión. Sin embargo, en ningún momento, esta *nada* logra penetrar en el seno mismo de la realidad: puesto que aún no siendo otra cosa, cada cosa continua siendo, efectivamente lo que es. La *nada* es, de este modo, algo *ajeno* al ser; de aquí que Platón se sirva de la figura del *Extranjero* para revelar el carácter siempre *extraño* y *extranjero* de la *nada* ante el *ser*.

Para que la *nada* genere *angustia* debemos abandonar la meontología antigua y situarnos en una perspectiva cristiana. Kierkegaard afirma, en el mismo pasaje anteriormente mencionado, que *el cristianismo sostiene que la nada habita corrosivamente el interior del ser*[37]. Es necesario recordar que éste es el dato básico a partir del cual el pseudónimo elabora un análisis antropológico que oficia como espacio de reflexión para las corrientes existencialistas del siglo XX:

“La realidad del espíritu –escribe nuestro autor– se presenta como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar”[38]

J. Wahl, en una breve exposición de la historia del existencialismo, señala que la *nada* kierkegaardiana no remite, como en el caso de M. Heidegger, a la *nada absoluta* sino a la «*nada relativa*»[39] que se revela al hombre cuando éste proyecta temporalmente su propio ser[40]. Ahora bien, a la luz de la reflexión que venimos desarrollando, esta apreciación resulta parcial: la *nada* kierkegaardiana no mienta, tan sólo, a los *múltiples posibilidades futuras*[41]; ésta también remite, cabe aclararlo, a la constitución misma del ser humano. No existe desde el instante en que Kierkegaard, de acuerdo con sus

propias palabras, abandona las *fantasmagóricas representaciones que encumbraban por encima de la humanidad la realidad paradisiaca*[42], un momento de plenitud ontológica que dirigiéndose hacia el futuro proyecte sombras, tal esquema nos reubicaría en el horizonte antiguo; por el contrario, esta *nada* intrínseca al hombre no es solamente el abanico de sus posibilidades futuras aún no efectivizadas; sino también, y más profundamente, su actual irrealización que fundamenta el aparecer de estas posibilidades.

Antropológicamente hablando la *nada* kierkegaardiana se nos manifiesta como la indeterminación abisal sobre la cual está llamada a constituirse la identidad del ser humano; ahora bien, ¿qué es esta *nada* desde el punto de vista teológico? Ante todo aclaramos que, en lo referido a este aspecto no pretendemos agotar la cuestión; por el contrario, en el presente contexto, nos contentaremos con plantear, a modo de digresión, algunos temas y, al mismo tiempo, sentar ciertas bases para un análisis futuro.

En su análisis del texto kierkegaardiano, Balthasar se lamenta de que el autor danés haya omitido, en *El concepto de la angustia*, encarar el fenómeno del pecado a través de la relación hombre-Dios[43]. Esta referencia a Dios, ciertamente parece estar ausente en la obra mencionada; sin embargo, esta cuestión es el eje principal que anima las páginas de *La Enfermedad Mortal*[44]; de este modo, hay una suerte de «unidad conceptual» entre *El concepto de la angustia* y *La Enfermedad Mortal*[45]. De ello se sigue que, resulta necesario leer la obra de 1844 a partir de los planteamientos de 1849 y, a su vez, interpretar lo escrito por Anticlimacus a la luz de lo elaborado por Vigilius Haufniensis.

El punto de partida de *La Enfermedad Mortal* es la tesis de que el hombre es una *síntesis psicosomática* que relacionándose consigo misma puede referirse o no al *poder que la ha planteado*[46], es decir, a Dios. Dentro de este esquema, el *pecado queda definido como la resistencia por parte de la criatura a fundamentar su ser en su Creador*[47]. El interrogante fundamental es el siguiente: ¿cómo es posible esta resistencia por parte del hombre dado su carácter creatural? La respuesta es sencilla pero conlleva insospechadas consecuencias teológicas: se trata de una capacidad humana sólo posible a partir del *espacio abierto* por el Creador entre éste y el hombre. Precisamente, este *espacio abierto* es la *nada* ante el cual el hombre se *angustia*. Es necesario señalar que en contra de lo que piensa Balthasar, *el vacío de la propia dimensión interna del espíritu finito es el vacío generado por la retirada de Dios*[48]. Curiosamente, quien más hondamente logró

penetrar en esta cuestión ha sido Sartre, un ateo declarado:

“Dios se retira de su criatura, al modo como la marea descendente descubre los restos de un naufragio; y con ese solo movimiento crea la angustia como posibilidad de independencia... La angustia es, así, abandono del ser a la posibilidad prohibida de elegirse finito, abandono causado por un brusco retroceso de lo infinito... El Yo es la finitud elegida, es decir, la nada afirmada y rodeada por un acto”[\[49\]](#)

Pecar, dentro de este esquema, es –como señala C.Amorós– «repetir» este acto de *alejamiento divino*[\[50\]](#). Hasta este punto, el existencialismo ha permanecido *fiel* a Kierkegaard. Sin embargo, el pensador danés, a lo largo de sus obras, nos recuerda que el cristianismo nos ha revelado que a través de la figura de Jesucristo, Dios hecho hombre, el Creador ha «atravesado» esta *nada* que lo distanciaba de su criatura y ha salvado, de este modo, al hombre del pecado. En este sentido, nos interesa concluir estas consideraciones teológicas planteando un interrogante: ¿qué significa para el mismo Dios esta *nada* que Él ha abierto y ha atravesado?

Una cosa es *angustarse* ante la necesidad de que el *espíritu* se «desprenda» de la naturaleza y otra cosa es *angustarse* ante las consecuencias de esta «separación». Se trata, en suma, de la diferencia que Kierkegaard indica y tematiza entre la *angustia adámica* y la *angustia postadámica*. Esta segunda *angustia* implica un «plus» con respecto a la primera. *La angustia, en un primer momento, consiste en que el espíritu se siente extraño ante la sensibilidad; la segunda angustia adviene cuando el espíritu ha logrado establecerse, pero, con su triunfo, ha constituido a la sensibilidad como un principio extraño y hostil*[\[51\]](#). Y ello ocurre puesto que una vez que el *espíritu* ha despertado del sueño de la inocencia *la sensibilidad se ha convertido en pecaminosidad*[\[52\]](#). El ser humano, por tanto, no haya sosiego ni en *su ser espiritual*, que se opone a la *sensibilidad como lo pecaminoso*; ni en *su ser corporal*, que es constantemente *subyugado por las exigencias del espíritu*. De este modo, debemos cuidarnos de interpretar la distinción entre «*angustia* objetiva» y «*angustia* subjetiva» como una mera distinción entre naturaleza y humanidad. La naturaleza que, como sugiere San Pablo (1 Romanos, 8: 19 – 23), *ansía el rescate del pecado* no es únicamente la naturaleza no-humana; sino, también, la naturaleza propiamente humana, es decir, nuestra propia sensibilidad, nuestro propio cuerpo.

- [1] Cfr. KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, p. 67.
- [2] ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Racionero, Barcelona, Editorial Gredos, 2000, p. 200 (Retórica, Libro II, cap. 5.)
- [3] *Ibid.*, p. 201 (Retórica, Libro II, cap. 5.)
- [4] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. Palli Bonet, Barcelona, Editorial Gredos, 2000, p. 88 (Ética Nicomaquea, Libro III, cap. 6).
- [5] Cfr. *Suma Teológica*, II, q.41, art. 3.
- [6] BALTHASAR H., *El cristiano y la angustia*, trad. Valverde, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960, p. 110
- [7] Cfr. *Suma Teológica*, II, q. 42, art. 3.
- [8] Cfr. *Ibid.*
- [9] *Suma Teológica*, II, q. 22, art. 1.
- [10] BALTHASAR H., *op. cit.*, p. 112.
- [11] Resulta sumamente provechoso corroborar lo que Feuerbach opina al respecto. Cfr. FEUERBACH L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza, 1993, pp. 59 – 73.
- [12] Descartes, R. *De las pasiones en general y de la naturaleza del hombre* En: *Obras completas*, trad. Machado Buenos Aires, Anaconda, 1946 p.145.
- [13] *Ibid.* Art 2º p.146.
- [14] *Ibid.* p.177.
- [15] Recordemos aquí que, para Kierkegaard, la última desesperación no es la que se suscita ante la anticipación inminente de la muerte; sino, por el contrario, la que surge de la comprensión de que no existe un término final, de que *no es posible la muerte*.
- [16] KANT I., *Crítica del Juicio*, trad. Garcia Morente, Madrid, 1914, p. 129
- [17] *Ibid.*, p. 158.
- [18] Cfr. “*La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia. Por ejemplo, observando a los niños atentamente, nos encontraremos esta angustia señalada de la forma más precisa como una búsqueda de aventuras o de cosas monstruosas y enigmáticas*” (KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia, op. cit.*, p. 67)
- [19] OTTO R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Vela, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 68
- [20] Cfr. KIERKEGAARD S., *op. cit.*, p. 67 y p. 69.
- [21] EAGLETON T., *La Estética como Ideología*, trad. Cano, Madrid, Trotta, 2006, p. 150
- [22] KANT I., *op. cit.*, p. 159.
- [23] Cfr. KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, p. 126
- [24] Cfr. KIERKEGAARD S., *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Saez Tajafuerce y González, Madrid, Trotta, 2006, p. 85.
- [25] BALTHASAR H., *El problema de Dios en el hombre actual*, trad. Valverde, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960, p. 87.

- [26] Cfr. *Ibid.*, p. 76
- [27] Cfr. *Ibid.*
- [28] Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del cristianismo*, trad. Huber, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1963, pp. 114 – 120 (cap. XII: El significado de la creación en el judaísmo)
- [29] Cfr. BALTHASAR H., *El cristiano y la angustia*, trad. Valverde, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960, pp. 105 - 106.
- [30] Cfr. *Ibid.*, p. 106.
- [31] Cfr. “Por el contrario, el Cristianismo debe empezar por ser considerado desde el campo de la Historia: no se puede deducir de la «esencia del hombre»,... es un fenómeno establecido totalmente sobre el hecho histórico de la aparición de Jesucristo... No se puede deducir a priori qué es un cristiano, como tampoco qué es Jesucristo. Se debe partir de lo que ha hecho Jesucristo y lo que ha dicho de sí mismo” (BALTHASAR H., *El problema de Dios...*, op. cit., pp. 42 – 43)
- [32] Cfr. “Es verdad que el hombre podía imaginarse en igualdad con Dios o en igualdad de Dios consigo mismo, pero no podía concebir que Dios se imaginara en igualdad con el hombre. Si Dios no ha dado ningún signo, ¿cómo podría ocurrírsele la idea de que un Dios feliz pudiera necesitarle.” (KIERKEGAARD S., *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Larrañeta, Madrid, Trotta, 2001, p. 49)
- [33] Cfr. “Todos éramos feuerbachianos”: la presencia de Feuerbach en *El concepto de la angustia*. Trabajo presentado en III Jornada Kierkegaard, ISEDET, Octubre 2007. Dicho texto puede consultarse en la página: www.sorenkierkegaard.com.ar
- [34] KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p 88.
- [35] *Ibid.*, p. 66
- [36] *Ibid.*, p. 112.
- [37] Cfr. *Ibid.*, p. 113.
- [38] *Ibid.*, p. 67.
- [39] Cfr. WAHL J., *Historia del Existencialismo: seguido de Discusión. Kafka y Kierkegaard*, trad. Guillén, Buenos Aires, Editorial Deucalión, 1954, p. 20.
- [40] Cfr. KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, op. cit., pp. 66 – 67.
- [41] Cfr. WAHL J., op. cit., p. 20.
- [42] Cfr. KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 60
- [43] Cfr. BALTHASAR H., *El cristiano y la angustia*, op. cit., p. 128.
- [44] Agradecemos a P. Dip que, en diversas discusiones y correcciones, nos haya percatado de este punto.
- [45] D. Rivero en el *Prólogo del Traductor* de *El Concepto de la Angustia* señala que tanto ésta obra como *La Enfermedad Mortal* constituyen “el origen frontal del existencialismo, que en esta su propia fuente se manifiesta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana” (RIVERO D., “Prólogo del Traductor” en KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 11).
- [46] Cfr. KIERKEGAARD S., *Tratado de la Desesperación*, trad. Liacho, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1960, pp. 19 – 21.
- [47] Cfr. *Ibid.*, p. 93.
- [48] Cfr. BALTHASAR H., *El cristiano y la angustia*, op. cit., p. 128.
- [49] SARTRE J., “El universal singular” en *Kierkegaard vivo*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1968, pp. 37 - 38
- [50] Cfr. AMORÓS C., *Soeren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Madrid, Anthropos, 1987, p. 236.
- [51] Cfr. KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 97.

[52] Cfr. *Ibid.*, p. 91.