

ANGUSTIA, LIBERTAD Y PECADO EN ‘EL CONCEPTO DE ANGUSTIA’ DE VIGILIUS HAUFNIENSIS DE SØREN KIERKEGAARD*

ANXIETY, FREEDOM AND SIN IN ‘THE CONCEPT OF ANGUISH’ OF VIGILIUS HAUFNIENSIS OF SØREN KIERKEGAARD

JOSÉ REY DE CASTRO**

UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN PABLO, PERU
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, CHILE

Resumen: Se explora la relación entre angustia, libertad y pecado en la obra de Søren Kierkegaard *El concepto de angustia* (*Begrebet Angest*, 1844), perteneciente al primer periodo del filósofo danés. El contenido antropológico y espiritual de este texto resalta frente a otros elementos de índole estético, ético o psicológico. En esta obra el autor aborda el pecado hereditario desde una aproximación primordialmente metafísica que busca ir a la raíz teológica del problema. La angustia es un vértigo que experimenta la libertad, no es una imperfección. La libertad es posibilidad y es espontaneidad espiritual, que se afirma sobre la tensión de dos polos opuestos: bien y mal. Kierkegaard vincula pecado, angustia y libertad a través de lo demoníaco, que es un estado que se distingue de la servidumbre del pecado. Estos tres conceptos están íntimamente relacionados entre sí y su comprensión motiva el cambio personal o conversión espiritual.

Palabras clave: Kierkegaard. Angustia. Libertad. Pecado. Cristianismo.

Abstract: The goal is to explore the relation between anxiety, freedom and sin in Søren Kierkegaard’s book *The concept of anxiety* (*Begrebet Angest*, 1844), belonging to the first period of the Danish philosopher. The anthropological and spiritual content of this text stands out front of other elements of esthetics, ethics and psychology. In this book the author addresses the hereditary sin from a primordial metaphysical approach that search to go to the theological root of the problem. Anxiety is a vertigo that experiences freedom, it isn’t an imperfection. Freedom is possibility and is spiritual spontaneity, that is affirmed about the tension of two opposites poles: good and evil. Kierkegaard links sin, anxiety and freedom through the demonic, that is a state that is distinguished from the servitude of sin. These three concepts are intimately related between each other and their comprehension motivates the personal change or spiritual conversion.

Keywords: Kierkegaard. Anxiety. Freedom. Sin. Christianity.

* Artigo recebido em 07/03/2018 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 01/06/2018.

** Doutorando em Filosofia pela Universidad de los Andes, Chile. Investigador da Universidad Católica San Pablo, Perú. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/7150038239237488>. E-mail: jose.rdc@gmail.com.

1. Introducción

*El concepto de angustia*¹, escrita bajo el pseudónimo de *Vigilius Haufniensis* (Vigilante de Copenhague), es una obra de difícil comprensión² en donde, en palabras de José García³, parece que “lo indecible se convierte en inefable, y lo inefable en misterioso” (García Martín, 2009). Sin embargo, a pesar de su dificultad, es una obra extraordinaria y central en el corpus kierkegaardiano⁴, que abre horizontes y tiene una gran influencia en filosofía, teología y psicología desde mediados del siglo XIX. Esta obra se ha convertido en una pieza clave para comprender fenómenos tan humanos como la angustia y la desesperación⁵. La relación entre angustia y pecado es tratada magistralmente por Kierkegaard⁶, desde diversos puntos de vista entrelazados en un eje antropológico central.

La angustia en Kierkegaard no es solo un concepto en la mente sino el reflejo de una experiencia y de un anhelo de cambio —individual y social— en cuanto posibilidad de libertad frente a la tentación y la salvación, el bien y el mal⁷. El filósofo danés experimenta la angustia y hace de ella la clave de comprensión de su propia vida; una vida que busca a Dios, al juzgar por su obra escrita, con mucha sinceridad, penetrando en la naturaleza humana y volviéndose sobre sí mismo, al tiempo que busca responder a la llamada socrática del autoconocimiento. La angustia, por lo tanto, es en Kierkegaard una experiencia viva que es incomprensible por sí misma —abstractamente—, necesita complementarse con el concepto vivo de pecado y este con el de libertad.

La libertad es la condición de posibilidad de la angustia y el pecado; ella es entendida dinámicamente en el marco de la experiencia cristiana de un buscador de Dios, alguien que

¹ En este trabajo se utiliza la edición castellana de *El concepto de angustia* (CA) que forma parte de los Escritos de Søren Kierkegaard, basada en la edición crítica danesa, publicada por Editorial Trotta en febrero de 2016.

² En general, el pensamiento de Kierkegaard es de difícil comprensión. Karl Jaspers llega a afirmar que «nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir [...]». La lectura de Kierkegaard es fascinante, pero puede hacerse de modos muy distintos» (AAVV, 1968).

³ José García Martín es Presidente de la *Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard* (S.H.A.K).

⁴ Hay indicios suficientes para considerar que la angustia estuvo muy presente en la vida de Kierkegaard y que fue para él un concepto muy importante.

⁵ Aunque el concepto de desesperación no se profundice directamente en esta obra, este se encuentra íntimamente ligado al concepto de pecado. *Cfr.* Beabout, 1996, pp., pp.115-134.

⁶ *Cfr.* Marino, Gordon D., *Anxiety in The Concept of Anxiety*, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Nueva York 1998, pp.308-309.

⁷ La angustia es una experiencia dinámica o motora que impulsa a una acción.

anhela lo infinito y se ve atrapado en la finitud; un cristiano que denuncia el paganismo que, infiltrado en el cristianismo, niega la infinitud y limita al espíritu haciéndolo pesado y ausente⁸.

Lo más importante del concepto de la angustia es lo que este señala acerca del hecho de ser persona, punto medular de la psicología. Grøn postula que lo que realmente interesa a Kierkegaard “no es la angustia como un estado aislado de la mente sino lo que la angustia *revela* sobre ser un ser humano” (Grøn, 1995, p. 2). Este carácter *revelador* de la angustia es el que pretende rescatar esta investigación al relacionarla con el pecado y la libertad.

Al parecer, por lo expuesto en *El concepto de angustia*, la psicología a la que él se refiere es aquella que responde críticamente al proyecto ilustrado. A esta psicología se la puede llamar también *antropología teológica*, donde lo teológico es entendido como teodicea más que como teología cristiana, plasmando la comprensión kierkegaardiana de *lo cristiano*⁹ como una doctrina que tiene que ser vivida y no solo expuesta.

Esta antropología, que nace de la angustia, se funda en que el ser humano se aleja del estado en que se encuentra —de temor, por ejemplo—, porque en la angustia no está ligado a un objeto concreto como sucede cuando este teme a algo. Para el hombre en la angustia se plantea una relación con una posibilidad futura, que es su propia posibilidad, la de relacionarse consigo por sí mismo, descubriéndose a sí mismo como un yo¹⁰.

La angustia, según Kierkegaard, ha de entenderse necesariamente con relación al pecado hereditario¹¹ y este no es competencia de la estética, ni de la metafísica, ni de la psicología, porque la única forma discursiva en la que se puede hablar del pecado es la del sermón¹². Kierkegaard afirma que “el talante de la psicología es la angustia que descubre y, en la angustia, dibuja el pecado a medida que va angustiándose más y más ante el dibujo que ella misma produce” (CA, p.136). Aun así, tampoco la psicología es la ciencia que explica

⁸ La crítica de Kierkegaard a la Iglesia estatal danesa tiene mucho que ver con este paganismo. Desde esta postura y contando con otros elementos de su ideal cristiano, el pensador danés parece estar viviendo un “catolicismo anónimo”. Cfr. Roos, H., *Kierkegaard y el catolicismo*, Biblioteca de Cuestiones Actuales, Madrid 1959.

⁹ Para Kierkegaard el cristianismo «es y tiene que ser lo Absoluto» (Kierkegaard, Soren, *Ejercitación del Cristianismo*, p.84). Cfr. *ibid.*, pp.84-87.

¹⁰ Cfr. Grøn, 1995, p. 18.

¹¹ No es poca cosa que cuatro de los cinco capítulos de *El concepto de angustia* estén referidos a la relación entre la angustia y el pecado. La angustia es «presuposición del pecado hereditario» (CA, p.165); «la consecuencia del pecado hereditario o la presencia del pecado hereditario en el individuo singular es una angustia que solo cuantitativamente difiere de la de Adán» (CA, p.169).

¹² El pecado no se encuentra en ninguna ciencia, porque su talante es la seriedad —que es la única que puede captar la verdad— y, en particular, las ciencias nombradas aportan otros talentos diferentes. En el sermón se habla del pecado con seriedad, por lo cual, «el pecado es el tema del sermón en el que el individuo singular en tanto que individuo singular le habla al individuo singular» (CA, p.136).

definitivamente el pecado, porque no hay ciencia que pueda hacerlo¹³. El pecado es predicación individual, se dice del individuo en cuanto tal; la ciencia universaliza y al hacerlo se hace indiferente, por eso no puede explicar eficazmente el pecado. Sin embargo, con reservas, Kierkegaard sostiene que “la ciencia en que la que el pecado mejor podría encontrar sitio es, pues, la ética”¹⁴; refiriéndose a la segunda ética, que toma en consideración la realidad del pecado y tiene como punto de partida a la dogmática¹⁵.

En la obra de Kierkegaard se puede notar una cierta ambigüedad con respecto a la actitud frente a la realidad. Si bien por una parte se reconoce la primacía del ser sobre el pensamiento, incluso su independencia con respecto a la conciencia —que depende del ser—, por otra se niega la metafísica *tradicional* por considerarla como aislamiento del ser, que conlleva la negación de la libertad —en la que el ser es historia en el tiempo—. El idealismo se atribuye haber implantado una ‘nueva’ metafísica que ha superado a la anterior al reconocer la finitud del ser en el existente como un todo, así, devuelve al ser su carácter dinámico del cual había sido aislado al considerarlo abstractamente. Kierkegaard se sitúa entre este idealismo y la metafísica aristotélico-tomista, dándole un carácter existencial y vital al concepto de ser.

Para comprender a Søren de manera correcta se deben tomar en cuenta lo que él llama “categorías” de la existencia que, en palabras de Jean Paul Sartre, “no son ni principios, ni conceptos, ni materias de conceptos: aparecen como relaciones vividas en la totalidad” (AAVV, 1968, p. 42). Para él, Kierkegaard:

Utiliza la ironía, el humor, el mito, las frases no significativas, para comunicarse indirectamente con nosotros: esto quiere decir que, si se adopta ante sus libros la actitud habitual del lector, tales libros forman, con las palabras, pseudo-conceptos que se organizan, ante nuestra mirada, en un falso saber» (AAVV, 1968, p. 42).

Leer a Kierkegaard implica dejar el rol habitual de lector pasivo para tomar una actitud de interlocutor abierto a lo inesperado, capaz de llegar a ser él mismo, hacerlo vivo

¹³ La psicología, según Kierkegaard, se concentra exclusivamente en el fenómeno aislado, sin tener en cuenta sus categorías eternas ni preocuparse por la salvación de la especie humana, pues se concentra en la salvación de cada individuo dentro de la especie. Esta concepción de la psicología parece ser muy actual en nuestro tiempo.

¹⁴ CA, p.137.

¹⁵ Esta *segunda* ética, que considera al pecado, trasciende la generalidad y está abierta a la dogmática *existencial* (donde el contenido del dogma cristiano es hecho vida).

en nosotros para así encontrarnos a nosotros mismos en él¹⁶. Este es el rol que se asume en este trabajo.

Se han presentado algunos aspectos esenciales del pensamiento de Kierkegaard, que han de constituir una base sobre la cual se asentará la profundización en los conceptos de pecado hereditario —desde una aproximación primordialmente metafísica—, angustia —vértigo— y libertad —posibilidad—, primero por separado y luego de manera unitaria. Todo lo cual es sutilmente unificado y situado en la realidad concreta y cotidiana del ser humano a través de lo demoníaco, comprendido como el ámbito en el cual se entra al cometer el pecado y experimentar la angustia del bien, transmutándose la libertad en esclavitud.

2. El pecado hereditario

Las consideraciones psicológicas y teológicas que realiza Kierkegaard sobre el pecado parten de un hombre que “está “delante de Dios” como criatura ante su Creador y como pecador ante su Redentor y Salvador” (Fabro, 1963, p. 147). En *El concepto de angustia*, el autor trata acerca del pecado hereditario desde una aproximación primordialmente metafísica, que busca ir a la raíz teológica del problema. Este pecado es el efecto de la relación de generación¹⁷, en la cual el hombre se separa de la fuente (Dios), donde el hombre *es* en cuanto se hace consciente de la diferencia y se sabe separado del creador, y se hace libre. No es posible plantear la comprensión del ingreso del pecado al mundo desde otro, se debe hacer desde uno mismo. El pecado hereditario implica el pecado personal y el pecado personal implica el pecado hereditario.

El pecado no es un estado, en cuanto que requiere libertad y no necesidad. Por esto lo puede tratar la psicología, en cuanto a la manera en que surge y no en el hecho mismo del pecado, pues se suscita como un salto cualitativo de carácter ético-religioso y no lógico —como lo consideraba Hegel—¹⁸.

¹⁶ Cfr. AAVV, 1968, pp.45-46.

¹⁷ La conversión de la sensibilidad en pecaminosidad —el pecado hereditario— tuvo lugar un día específico y es el inicio de la historia de la generación desde Adán. También se entiende la temporalidad como pecaminosidad a causa del salto cualitativo donde se pierde el estado de pureza original y se ingresa en un estado de caídas cuantificables en el tiempo.

¹⁸ Hegel considera que, antes del pecado, el ser humano está sumido en el universo, sin capacidad para discernir lo que le distingue de él. La crítica a Hegel —a su lógica, conceptos y panteísmo racionalista— parte del carácter religioso del pensamiento kierkegaardiano, que rechaza el racionalismo hegeliano que pretende superar la fe desde el principio *lo interior es lo exterior*.

Para el Vigilius Haufniensis de Kierkegaard, “mientras que la psicología indaga la posibilidad real del pecado, la dogmática explica el pecado hereditario, que es la posibilidad ideal del pecado” (CA, p. 143) con la teoría de la reconciliación. La psicología aporta a la comprensión del pecado en cuanto estudia al hombre mismo y le permite comprenderse, en lo cual puede captar el pecado en sí mismo, porque el pecado no es ajeno a él.

Luego de distinguir el pecado hereditario del primer pecado de Adán, Vigilius Haufniensis concluye que “el pecado de Adán es entonces algo que es más que pasado (*plus quam perfectum*). El pecado hereditario es lo presente, es la pecaminosidad, y Adán es el único en quien no la había, puesto que llegó a haberla a través de él” (CA, p. 146). Su propuesta se distingue de la doctrina cristiana tradicional que él aprendió de sus pastores¹⁹, la cual considera errada y limitada en su propósito de explicar el pecado hereditario como si fuera la sustancia del hombre, esto da un horizonte negativo a la existencia humana que se vincula con el entusiasmo de la fe y de la constrictión, y limita la posibilidad de conocer — intelectualmente— el pecado. Según Vigilius el pecado no es puesto por necesidad. En la doctrina católica²⁰, con la cual concuerda el pensamiento kierkegaardiano en este punto, el pecado no adviene al mundo por necesidad ni es parte de la sustancia humana.

La exclusión histórica de Adán, que surge cuando se distingue cualitativamente su pecado de los pecados de otros individuos, no sólo afecta la comprensión del pecado sino también la del acto reconciliador de Cristo, del cual quedaría excluido Adán. Las confusiones que crea la separación de Adán se resuelven entendiendo que la explicación de su pecado es al mismo tiempo la explicación del pecado hereditario; ambos se implican mutuamente. Al respecto, Vigilius Haufniensis explica que:

Esto tiene su razón más profunda en aquello que es esencial a existencia humana, que el ser humano es individuo y, como tal, a la vez él mismo y toda la especie, de manera que toda la especie participa del individuo, y el individuo, de toda la especie (CA, p. 148).

Esta es una clave para la comprensión de Vigilius Haufniensis del pecado hereditario y el pecado individual, que son cualitativamente el mismo. La realización histórica del individuo es la realización de la especie; tanto como que “Adán es el primer hombre, es a la

¹⁹ La teología del pecado de los reformadores sostenía que el pecado era sinónimo de concupiscencia, que existe desde siempre. Bajo esta perspectiva, el hombre no puede escapar del pecado. Los católicos diferencian el pecado de la concupiscencia y consideran que el hombre es libre frente al pecado, aunque tienda a él a consecuencia de su naturaleza herida por el pecado original. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 406.

²⁰ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1849-1851; 1861.

vez él mismo y la especie”(CA, p.148). La afirmación de la dogmática de que Adán es *caput generis humani naturae* lo aísla de la especie, cuando en realidad Adán “no es esencialmente diferente de la especie” (CA, p. 149).

El concepto del primer pecado muestra el recurso dialéctico de Kierkegaard para encontrar un concepto de pecado permeable al devenir²¹ del individuo. Es por eso que un concepto ‘tradicional’²² no es factible para este propósito, porque encuentra que el primer pecado de Adán es causa de la pecaminosidad y como tal es único, puesto que todos los demás pecados tienen la pecaminosidad como condición. Este carácter único disocia de la especie humana a Adán. Salta a la vista la contradicción: ¿cómo puede el primer pecado de Adán explicar el primer pecado de cualquier otro individuo si Adán no es de la misma especie?

Se debe comprender que “el primer pecado es una determinación cualitativa, el primer pecado es el pecado” (CA, p. 149), no es simplemente un pecado como cualquier otro o el primero en una serie, al cual le siguen los demás. Esta cualidad no es, por lo tanto, generada por un efecto cuantitativo de acumulación de pecados, sino que implica un salto cualitativo.

Al considerar la reflexión sobre el primer pecado de Adán y la primordial inexistencia del pecado, Kierkegaard plantea un argumento ontológico que expone el carácter atemporal de la esencia del pecado. Es decir, que hubiese o no hubiese pecado antes de Adán no altera lo que es el pecado. Este planteamiento es importante porque, tomándolo como punto de partida, el filósofo danés cuestiona la actitud soberbia de hacerse autorreferente con respecto al pecado, ya sea en un sentido superlativo —el honor de ser el inventor del primer pecado— o disolutivo —disculpar el propio pecado por no haber hecho nada que no hayan hecho los demás hombres—. De manera semejante cuestiona la concepción mitológica del pecado que suele extraerse erróneamente del relato bíblico del Génesis. La pecaminosidad no precede al pecado; en rigor, “solo existe en cuanto viene al mundo mediante el pecado” (CA, p. 152), ella se mueve en determinaciones cuantitativas.

¿Cuál es el significado de la expresión *por el primer pecado de Adán ha venido el pecado del mundo*? “El pecado hereditario, en el caso de Adán, no es más que ese primer pecado” (CA,

²¹ En efecto, «el llegar a ser es el cambio de la realidad por medio de la libertad» (Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*, 2016, p. 89), lo que implica que el pecado sucede por un ejercicio de la libertad, no es una necesidad.

²² Es decir, un concepto de pecado que considera la caída de Adán como un hecho único, diferenciando cualitativamente este pecado del resto de pecados.

p. 152). Kierkegaard quiere evitar la consecuencia lógica de comprender el pecado hereditario como dado en un individuo particular de manera diferente que en cualquier otro, porque este hecho lo sacaría de la especie y crearía una ruptura en la historia y su devenir. La historia de la pecaminosidad es cuantitativa, más la pecaminosidad está en cada individuo con el salto en la cualidad, y esa es la causa por la que la especie no empieza de nuevo con cada individuo. Sólo puede entenderse la causalidad del pecado de Adán si se le entiende como propia de cada individuo por igual, nunca como una distinción particular de un individuo —Adán—.

Por medio de la culpa se pierde la inocencia y todo hombre la pierde esencialmente de la misma manera que la perdió Adán. La inocencia no es una perfección que se haya perdido ni una imperfección en la cual se pueda permanecer. La inocencia es ignorancia, en la que está contenida la culpa de la especie. Ella se pierde por el salto cualitativo del individuo, que lo sitúa en una pecaminosidad que es progreso de la especie.

Al considerar que “el *pecado hereditario* hace que todo resulte más desesperante, es decir, aumenta la dificultad, no mediante la ética, sino mediante la *dogmática*” (CA, p. 139), Vigilius Haufniensis comprende que la dogmática parte de la realidad para dirigirse a la idealidad. No niega la existencia del pecado, sino que la supone y lo explica a partir del pecado hereditario, el cual —aunque haya sido introducido en su esfera— no puede ser explicado por la dogmática, sino solo supuesto.

Para Vigilius Haufniensis, la consecuencia de la caída es doble porque por una parte ingresó el pecado al mundo y, por otra, con el pecado se establece la sexualidad —por la degradación extrema de la sensibilidad—; y no pueden separarse, es decir, la sexualidad es fruto de la pecaminosidad²³. En este punto es necesaria la consideración total del hombre, porque si este no fuese una síntesis²⁴ de alma y cuerpo sostenida por el espíritu, no habría podido sentir angustia ni aparecer la sexualidad con la pecaminosidad; sin que esto quiera decir para el filósofo que lo sexual²⁵ sea como tal lo pecaminoso. Al respecto, afirma Vigilius Haufniensis que “solo en la sexualidad se pone la síntesis como contraposición, pero, asimismo, tal como sucede siempre con las contradicciones, como una tarea cuya historia

²³ Cfr. CA, pp.165 y 357, p.169. El pecado hace de la sensibilidad pecaminosidad.

²⁴ Según Kierkegaard, el hombre es también síntesis de lo temporal y lo eterno, que es expresión de la síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu. Esta segunda síntesis tiene aparentemente solo dos momentos, mientras que la de cuerpo y alma tiene como tercer momento al espíritu; sin embargo, la temporalidad que es puesta con el espíritu, como momento o presente, aparece como el tercer momento de esta segunda síntesis.

²⁵ Lo sexual según Vigilius Haufniensis expresa la profunda contradicción implícita en el hecho de que el espíritu sea determinado por el género del cuerpo; y esta contradicción se exterioriza a través del pudor. Cfr. CA, p.184.

comienza en el mismo instante” (CA, p. 166). En el estado de inocencia, Adán es un espíritu que está soñando, aún no es propiamente espíritu; cuando el espíritu pone la síntesis —entre alma y cuerpo— al ponerse a sí mismo, corta la síntesis llegando al extremo de lo sensible, que es lo sexual. Este proceso dialéctico se desencadena con el pecado.

Vigilius Haufniensis pensó que no se debe racionalizar la comprensión del pecado porque “toda observación de la realidad del pecado, en tanto que pensada, es ajena a ella” (CA, p. 142), puesto que el pecado es una relación viva que, junto con la culpa, pone al individuo precisamente como individuo; no es una abstracción, es realidad dinámica que explica la realidad del individuo.

3. La angustia

La angustia es un vértigo —que experimenta la libertad—, no es una imperfección²⁶. Desde una interpretación idealista de lo expuesto por Kierkegaard, se puede decir que ella es un momento dialéctico que parte de la nada hacia un algo. El objeto de la angustia es “algo que no es nada” (CA, p. 160). Es un momento en la vida individual.

Para entender lo que es la angustia, Vigilius Haufniensis explica la inocencia como un saber que significa ignorancia, en el cual el hombre no está determinado como espíritu. Su espíritu está soñando, ignora la diferencia entre el bien y el mal. La inocencia es un estado de paz, donde no hay con qué luchar. Por ello, la inocencia es nada, por lo cual es —misteriosamente— angustia al mismo tiempo. Porque “el espíritu proyecta, soñando, su propia realidad, pero esa realidad es nada, pero esa nada es lo que la inocencia siempre ve a su alrededor” (CA, p. 159).

La ignorancia engendra angustia, que “es una determinación del espíritu que sueña” (CA, p. 159); mientras la vigilia contiene la distinción entre el yo y el no-yo, el sueño “es una nada insinuada” (CA, p. 159). El animal no se angustia porque no es un ser espiritual y por lo tanto carece de libertad, mientras que “la angustia es la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad” (CA, p. 159). Esta angustia ‘originaria’ que existe en la inocencia no es una carga pesada ni un sufrimiento incompatible con la beatitud de la inocencia.

²⁶ Cfr. CA, p.169. La angustia es «expresión de la perfección de la naturaleza humana» (CA, p.186) y revela al hombre como tal.

Con el pecado surge una nueva angustia, porque la realidad del pecado no tiene existencia propiamente, puesto que, por una parte, la continuidad del pecado es una angustiosa posibilidad; y, por otra parte, la posibilidad de la salvación es una nada. Cuando la salvación es puesta, se supera la angustia.

En un momento muy posterior la angustia tendrá el mismo significado que la melancolía; será cuando la libertad haya alcanzado estadios más perfectos en la historia.

La angustia surge de la nada y por ello es sumamente ambigua; implica un intercambio dialéctico con la inocencia y la culpa, en el cual “aquel que se hace culpable mediante la angustia es, eso sí, inocente,... y, sin embargo, sí es culpable” (CA, p. 160). La angustia no es desesperación²⁷, porque ella surge de la nada, mientras el desesperado desespera ante sí mismo, ante la necesidad de aceptarse; se puede decir que la desesperación es la angustia ante uno mismo. El estado anímico de *temor y temblor* es la angustia ante Dios, el totalmente Otro y Terrible.

Es importante notar que Kierkegaard concibe al hombre como un compuesto de cuerpo, alma y espíritu, donde lo espiritual da unidad y sentido al compuesto de cuerpo y alma²⁸. Esta manera de comprender al hombre, más presente en la tradición teológica de Oriente resalta su carácter espiritual, el cual es esencial para entender el trinomio pecado, angustia y libertad.

La ignorancia, que es fruto de la inocencia, está determinada por el espíritu y es angustia por ser ignorancia de la nada; donde no hay conocimiento del bien y del mal, «sino que toda la realidad del saber se proyecta en la angustia como la inmensa nada de la ignorancia» (CA, p. 161).

En el segundo capítulo de *El concepto de angustia*, Vigilius Haufniensis aclara la doble significación de la angustia: “la angustia en la que el individuo pone el pecado mediante el salto cualitativo, y la angustia que ha venido y que viene con el pecado” (CA, p. 171). El hombre se entiende en la angustia, previa y posterior al pecado, y en la tendencia hacia una

²⁷ El desesperado, para Kierkegaard, no reconoce ningún poder superior sobre sí mismo, quiere ser el artífice de sí mismo; además, «no tiene esperanza de sanar, se escandaliza de la existencia, y quiere ser sí mismo a pesar y contra toda la existencia» (Fazio, Mariano, *Una senda en el bosque. Guía del pensamiento de Kierkegaard*, Edición digital Arvo Net en línea, Roma 2002, p.92). El pecado es el potenciamiento de la desesperación y lo único que puede extirpar la desesperación es la fe.

²⁸ Por tener una estructura dialéctica, el ser humano es un ser paradójico y complejo, en quien hay contradicción en sí y que busca realizarse como lo que es; y para esto necesita de la libertad. De la capacidad superior de ejercer esta libertad se desprende la angustia.

salvación anhelada que supere este estado por el propio impulso de ella misma y de la fe trascendente²⁹.

Cuando se considera la angustia con relación al mundo y al estado de inocencia del individuo, se distingue entre una angustia subjetiva y otra objetiva. La primera yace en la inocencia del individuo y corresponde a la de Adán, aunque se diferencia de esta cuantitativamente a causa de la determinación cuantificadora de la generación. La segunda es el “reflejo de esa pecaminosidad de la progenie en el mundo entero” (CA, p. 173) y que es el efecto del pecado en la existencia no humana.

Si no se entiende la angustia con relación al pecado y al salto cualitativo, esta es — como lo es para el paganismo— entendida como el destino, como unidad de necesidad y casualidad. Lo pagano es opuesto a la libertad cristiana, en la cual tiene lugar la Providencia —que responde al pecado, como lo hace la reconciliación— cuando es puesto el espíritu.

Según Vigilius Haufniensis lo más alto y noble que pueda aprenderse es a angustiarse. La angustia es ineludible en la existencia humana y por ello o se la ignora —lo cual solo es aparente, no se le puede ignorar del todo— o se aprende a vivirla y encaminar al individuo hacia lo eterno, hacia lo liviano del horizonte infinito de la fe.

4. La libertad

La libertad es posibilidad, pero “es siempre posible; tan pronto como lo es, es real” (CA, p. 142)³⁰. Ella es espontaneidad espiritual, que se afirma sobre la tensión de dos polos opuestos: bien y mal. La libertad es “infinita posibilidad de poder” (CA, p. 162) o “angustiosa posibilidad de *poder*” (CA, p. 162). Ella es condición para entender la diferencia entre el bien y el mal. Según Vigilius Haufniensis, “lo posible se corresponde totalmente con el futuro. Lo posible es, para la libertad, lo futuro, y lo futuro es, para el tiempo, lo posible” (CA, p. 204). Esta posibilidad de lo futurible hace angustiosa la experiencia del individuo libre que pasa de la inocencia a la culpa por el pecado.

La libertad no es un *liberum arbitrium* que pueda elegir igualmente entre el bien y el mal, porque ella supondría algo previo a sí misma; sin embargo, el conocimiento del bien y

²⁹ Cuando Vigilius Haufniensis se refiere a tener fe, en relación con la posibilidad, dice seguir a Hegel, para quien la fe es la «certeza interior que anticipa la finitud» (CA, p.263).2

³⁰ La originalidad de la concepción kierkegaardiana de la libertad reside en darle un carácter ontológico, como causa última de toda realidad y pensamiento, dentro de un horizonte de actualidad subjetiva. Cfr. Binetti, 2005, p. 8.

el mal son puestos con la libertad misma, en el salto cualitativo. Según Kierkegaard, si pensamos que el bien y el mal son objeto de la libertad hacemos que ésta sea finita, cuando ella es infinita posibilidad de poder.

El salto cualitativo de la inocencia a la culpa se produce cuando “la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse” (CA, pp. 176-177). Ese es el vértigo —la angustia— por el cual cae la libertad al suelo y al levantarse se descubre culpable³¹. La angustia surge porque ante la caída el individuo sabe que siempre se puede caer más hondo; esa posibilidad —libertad— engendra angustia.

En la vuelta hacia dentro de sí mismo el hombre descubre a Dios y encuentra su libertad. Esta libertad no es simplemente la capacidad de alcanzar una cosa u otra, sino aquella en la que se tiene en sí mismo conciencia de que el momento que se vive —el hoy— es libertad, en cuanto que posibilidad de relacionarse. En este descubrimiento gozoso surge el temor, la angustia de que la libertad le sea arrebatada por el pecado y teme ser culpable. La culpa es lo contrario de la libertad.

Tiene mucha importancia reconocer que la libertad teme la culpa, pero no teme reconocerse culpable. Cuando el individuo libre es culpable, retorna con arrepentimiento; aunque el arrepentimiento no lo haga libre pues la angustia lo absorbe. El arrepentimiento es la manera en la que el ser humano opta por sí mismo, tomando posesión de sí y ensimismándose. La relación entre libertad y culpa es una posibilidad. Es una relación de angustia porque ambas —libertad y culpa— son aún posibilidad.

Cuando Vigilius explica lo demoníaco analiza las maneras en que se puede perder la libertad. Dado el estrecho vínculo entre lo demoníaco y la libertad, es importante notar que ambos afectan al individuo de manera somática, psíquica y neumática.

Al afirmar que “tomado intelectualmente, el contenido de la libertad es verdad, y la verdad hace libre al hombre” (CA, p. 245), Vigilius sostiene una relación dialéctica en la cual la verdad es producida continuamente por la libertad, pues la verdad sólo existe para el individuo cuando él la produce actuando. Es importante esta relación porque refleja el carácter dinámico de la existencia humana y muestra cuál es el estado de salud espiritual, en el que lo demoníaco no gobierna al individuo. En esta comprensión de la verdad se puede pensar en ella penetrando todo el ser, sin reservar nada; lo demoníaco se opone a la verdad porque oculta y reserva para sí un espacio, que permanece cerrado a la verdad.

³¹ Cfr. CA, p.177.

La libertad es en el individuo esencialmente angustiosa, porque ve en su posibilidad la relación con lo sensible y con lo finito. Con relación a lo cual, se comprende a la sexualidad como la síntesis precedente a la posibilidad de la libertad; la cual no consiste en elegir entre el bien y el mal, sino en que se *puede*. La angustia de la posibilidad —unida a la fe— enseña y prepara al individuo para la infinitud.

5. Angustia, pecado y libertad

La mediación³² es una noción necesaria para comprender el movimiento dialéctico entre angustia, pecado y libertad; aunque ella sea ambigua

Pues señala a la vez la relación entre los dos términos y el resultado de la relación, aquello en lo cual se relacionan como aquellos que se han relacionado uno con otro; designa el movimiento, pero también el reposo (CA, p. 133).

En el esquema de Vigilius Haufniensis, la mediación reemplaza a la síntesis hegeliana³³; y la mediación es ‘reconciliación’, que queda situada en una zona de disputa entre lógica y dogmática. Esta disputa se resuelve con la vuelta al principio y el recurso a lo negativo —que es la inmanencia del movimiento—, la negación de una lógica que no debe devenir. Pero no es negación simplemente, porque si así fuera, produciría nada; es contraposición, es el “otro necesario” —la antítesis—; lo negativo de la lógica es el mal.

El ser, como lo inmediato que se refleja en sí mismo, es la primera categoría de la lógica, a la que Kierkegaard le da atención especialmente como inmediatez o estado. De esta esfera lógica Vigilius Haufniensis salta a la ética, donde el mal es lo negativo. La confusión entre lógica y ética es evidenciada. La ética necesita trascender³⁴ para no confundirse con la lógica, y si la lógica tiene tanta trascendencia como la que aspira a tener la ética, entonces, deja de ser tal.

La existencia del hombre ha de resolverse en el estadio religioso que, recogiendo lo más sublime de lo estético y la necesidad de la ética, eleva la existencia a la trascendencia; porque todo hombre tiene un fondo religioso que traspasa y transforma una existencia exterior³⁵. Por esta apertura a la trascendencia, Kierkegaard es considerado por Fabro como

³² Si bien Kierkegaard usa esta categoría en *El concepto de angustia* con fines críticos (enfrentar a Hegel con sus propios conceptos), prefiere usar la de repetición.

³³ Frente al trinomio hegeliano tesis, antítesis y síntesis está el binomio kierkegaardiano ética frente a estética.

³⁴ Se ha de entender el concepto de trascendencia con relación a la repetición.

³⁵ *Cfr.* CA, p.215.

un existencialista positivo³⁶, a diferencia de Sartre, Jaspers y Heidegger, a quienes considera negativos por el inmanentismo y por la opción por la finitud del ser³⁷. La salida de la angustia es la fe³⁸, porque ella es un acto de libertad³⁹, y el triunfo del amor que es capaz de sublimar la sensibilidad herida por el pecado.

La angustia es una determinación intermedia entre la posibilidad de la libertad y la realidad, entre la inocencia y la culpa; es libertad sujeta, sujeta en sí misma y no a la necesidad. Un sistema lógico no puede explicar el pecado, porque trata de hacerlo desde una abstracción de la libertad como libre arbitrio; si no se entiende el pecado como “puesto” no se entiende la angustia que éste produce en el hombre, la cual es cualitativamente la misma de Adán, la diferencia es sólo cuantitativa. Por lo cual, es posible una mayor percepción de la angustia en un hombre posterior, como consecuencia del incremento cuantitativo que añade la especie.

Vigilius rechaza amargamente la insensatez de preguntarse sobre la posibilidad de un Adán que no hubiese pecado, aparentemente, no porque no sea posible hacerse la pregunta sino porque esta es necia puesto que solo se sabe del pecado cuando hay pecado. El salto cualitativo que este implica es lo que permite comprenderlo y una vez dado es insensatez hacerse la pregunta sobre una posibilidad “imposible”, sobre la nada. El pecado es la trascendencia que permite explicar al hombre, es “distinción de las cosas” que entra en el individuo como tal.

En el estado previo al pecado —la inocencia— la angustia es “reflexión de la libertad en ella misma, en su posibilidad” (CA, p. 172). Según Kierkegaard la angustia entra en el mundo determinada cuantitativamente con cada pecado individual; con esta determinación la angustia retorna en relación con lo puesto y lo futuro, y su objeto es algo determinado y real, al estar puesta —en la libertad— en concreto la diferencia entre el bien y el mal.

La angustia es el vértigo de la libertad que cae en la finitud —alejándose de la infinitud trascendente— y se hace culpable —por el pecado—. Entre estos dos momentos —la inocencia y la culpa⁴⁰— está el salto cualitativo del pecado. En este contexto se entiende que la angustia sea egoísta, ella “comporta la egoísta infinitud de la posibilidad” (CA, p. 177) de

³⁶ Gabriel Marcel considera que la filosofía de la existencia procede del pensamiento de Kierkegaard (*cf.* AAVV, 1968, p. 51).

³⁷ *Cfr.* Fabro, 1963, p. 133.

³⁸ *Cfr.* CA, p. 226.

³⁹ *Cfr.* Kierkegaard, Migajas Filosóficas, 2016, p. 93.

⁴⁰ «La culpa es un poder que se extiende por todas partes y que, sin embargo, nadie puede comprender en un sentido más profundo, pese a que gravita sobre la existencia» (CA, p.214).

una libertad caída. La determinación “egoísmo” es válida para comprender el pecado, como tradicionalmente se ha hecho, siempre y cuando se entienda adecuadamente⁴¹.

La angustia del pecado produce el pecado, lo que hace del hombre culpable e inocente a la vez⁴². Sin embargo, a pesar de las consecuencias del pecado en la sensibilidad y en el espíritu, Vigilius no parece considerar al hombre como esclavo del pecado o como determinado moralmente por él, sino como un ser abierto a la salvación; porque “la contemplación de lo pecaminoso puede liberar a un individuo y derrumbar a outro” (CA, p.188).

Al pecar, el individuo cae en una angustia reflexiva en la cual la nada —que es objeto de la angustia— se hace más algo, por ponerlo de alguna manera, adquiere un rostro más concreto en el pecado que el individuo libre pone por medio del salto cualitativo. La angustia es para el hombre una predisposición que lo conduce al pecado y a la culpa; colmada de ambigüedad, es difícil de comprender pero, al mismo tiempo, es una mediación necesaria que es adecuada por su ambigüedad para comprender la realidad del pecado, que se teme y se desea. Estas reflexiones hacen manifiesto el profundo carácter existencial de Kierkegaard, en su esfuerzo por comprender “desde adentro” la experiencia individual y el pecado con relación a la libertad y a la angustia.

A raíz del primer pecado, cuando se goza del fruto de la ciencia, aparece la diferencia entre el bien y el mal. En ese momento sucede “el mostrarse a sí misma de la libertad en la posibilidad de la angustia, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia” (CA, p. 190). Esencialmente la angustia tiene por objeto la nada, no un algo; y la libertad es inseparable de esa angustia⁴³. Es por eso por lo que, pecado, angustia y libertad son inseparables en el pensamiento de Vigilius.

El tercer capítulo, intitulado *La angustia como consecuencia de aquel pecado que consiste en la falta de la conciencia del pecado*, se inicia presentando una segunda síntesis, necesaria para comprender al hombre, entre lo temporal y lo eterno. Esta síntesis se vincula con la comprensión del horizonte último de la vida cristiana a la luz de la “plenitud de los tiempos”, como momento en que viene la salvación al mundo. Sucintamente, Vigilius Haufniensis

⁴¹ Cfr. CA, pp. 191-193.

⁴² Cfr. CA, p. 187.

⁴³ La *nada* a la que se refiere Kierkegaard no es una idea abstracta sino la posibilidad de no acertar en el uso de la libertad comprendida como decisión de vida; es decir, la nada es el fallo de la existencia, es el no alcanzar la medida de la existencia humana. Esta posibilidad de fallar causa angustia.

muestra en este capítulo cómo adquieren sentido muchos conceptos cristianos a la luz de la eternidad. En lo que particularmente interesa a este trabajo, muestra cómo la angustia y la libertad se entrelazan esencialmente. La libertad es puesta por el espíritu como posibilidad, mientras que esta posibilidad se expresa en la individualidad como angustia; lo eterno como posibilidad de lo eterno —como libertad— se convierte en el individuo en angustia⁴⁴.

Kierkegaard vincula pecado, angustia y libertad a través de lo demoníaco, que es un estado que se distingue de la servidumbre del pecado. Mientras que en esta existe una relación forzosa con el mal, en lo demoníaco hay una relación forzosa con el bien. En la servidumbre, la relación del individuo con el pecado produce angustia del mal; en lo demoníaco, el individuo radica en el mal y se angustia del bien. En todo esto, el filósofo danés deja entrever que el bien y el mal están claramente determinados, de manera que puedan distinguirse entre sí y se pueda comprender si el individuo se haya o no en el estado demoníaco. El bien es la reintegración de la libertad. Al ser lo demoníaco una posibilidad se relaciona estrechamente con la libertad. Allí el individuo está esclavizado y tiene su libertad perdida, se encierra en sí mismo —se reserva— mientras la libertad dilata y revela al individuo. Encierro y apertura, en relación con esclavitud⁴⁵ y libertad, ayudan mucho a comprender la angustia por el pecado; son dos experiencias muy humanas que explican una tensión que se libera en la reconciliación.

6. Conclusiones

La relación entre angustia y libertad no es solo teórica sino, sobre todo, existencial, y permite explicar la existencia humana desde la experiencia individual del pecado. Kierkegaard no critica el cristianismo en sí mismo sino su racionalización y la visión desencarnada que esta trae como consecuencia; es efecto de una teología alejada del individuo y centrada en la ciencia que rinde culto ciego a la razón. Es una objeción válida para su tiempo y para el nuestro. La finalidad de la teología no es solo comprender sino hacer de la comprensión un camino para la salvación.

Entre la angustia y la libertad no solo descansa la comprensión del individuo, sino también la de la especie humana, que se implican mutuamente. El esfuerzo de Kierkegaard

⁴⁴ Cfr. CA, p. 203.

⁴⁵ La esclavitud se vive por ejemplo en la superstición y en la incredulidad, que son ambas angustias de la fe.

por una comprensión mejor y mayor del individuo responde a la inquietud socrática del “conócete a ti mismo”⁴⁶, como verdadero objeto de la ciencia, una ciencia que esté abierta a la trascendencia de lo infinito.

La apertura a la trascendencia —dejar vivir al espíritu— implica asumir la angustia de la existencia humana y anhelar la salvación. En contraste con este modo de asumir la existencia, Kierkegaard presenta la angustia de la falta de espíritu, y al hacerlo realiza una crítica muy vigente a la superficialidad y falta de gravedad del modo de vida contemporáneo que vale la pena rescatar, si se anhela un futuro “más humano”. Si a Kierkegaard se le permite interpelarnos, entonces —en palabras de Karl Jaspers—

Puede producir en nosotros una conmoción que nos lleve al camino de la sinceridad, a ese camino difícil, inatacable, que hay que buscar de nuevo cada día [...]. Puede producir una sublevación de todas nuestras motivaciones secretas, para hacer posible en nosotros la conversión sin la cual la humanidad está perdida (AAVV, 1968, pp. 71-72).

La meditación sobre la angustia, la libertad y el pecado es ocasión para suscitar un movimiento interior orientado al cambio, que implica salir del ámbito de lo demoníaco al cual ingresa el ser humano al cometer el pecado y empezar a sufrir la angustia por el bien. El hombre angustiado anhela recuperar su libertad y su relación con Dios, que es fundamental en él y que pierde al entrar al ámbito lo demoníaco.

¿Teología, psicología o ética? ¿Cómo se debe leer esta obra? Luego de analizar *El concepto de angustia* desde el marco planteado en este trabajo, podemos llegar a la conclusión que esta obra puede —y debe— ser leída desde un horizonte multidisciplinar que, de alguna manera, es sintetizado en una antropología teológica. En este sentido, es interesante la lectura de Cornelio Fabro frente a un visión más restringida y negativa como la de Hans Urs Von Balthasar.

⁴⁶ Esta expresión es abordada a profundidad por Kierkegaard en *Migajas filosóficas*.

Bibliografía

- Aizpún, Teresa. 1995. *La libertad en El concepto de la angustia*, *Thémata. Revista de Filosofía*, 15: 55-65.
- Alvira, Rafael. 1995. Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca de *El concepto de la angustia* en S.A. Kierkegaard, *Thémata. Revista de Filosofía*, 15: 31-42.
- Arenas Arias, Jesús María. 2010. Lo eterno en el tiempo. Una reflexión sobre la fe a la luz del pensamiento de Kierkegaard, *Cuadernos del Tomás*, 2: pp. 25-59.
- Binetti, María José. 2005. *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Soren Kierkegaard*, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Cafarra, Carlos. 2011. La libertad humana en la concepción cristiana, *Metafísica y persona*, 5: 3-16.
- Cuervo, Óscar Alberto, El concepto de la angustia en Søren Kierkegaard, *Biblioteca Kierkegaard*,
<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=colaboracion&idcolaboracion=69>
- Dip, Patricia Carina. 2005. La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en El concepto de la angustia, *Enfoques XVII*, 2: 123-148.
- Fabro, Cornelio. 1963. «El problema del pecado en el existencialismo». En *El pecado en la filosofía moderna*, AAVV, pp.128-151, Madrid: RIALP.
- . 2009. *Introduzione all'esistenzialismo*, en *Opere complete*, 7: 27-37, Milano: Edivi.
- García Amilburu, María. 1995. El concepto de la angustia, 150 años después: una introducción, *Thémata. Revista de Filosofía*, 15: 9-13.
- García Martín, J. 2009. Kierkegaard: la soledad y la angustia del *individuo singular*, *Revista digital La Mirada kierkegaardiana*, 1: 48-60, Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (S.H.A.K.).
- . 2008. La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S. A. Kierkegaard, *Ars Brevis, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, 13: 82-92, Universidad Ramon Llull, Barcelona, ISBN 1136-3711.

- Giordano, Diego. 2014. «Freedom». En *Kierkegaard's Concepts. Tome III: Envy to Incognito*, Editado por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, pp. 89-92, Reino Unido: Ashgate.
- Goñi, Carlos. 2013. El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido, Madrid: Trotta, 176pp.
- Grøn, Arne. 1995. El concepto de la angustia *en la obra de Kierkegaard*, *Thémata. Revista de filosofía*, 15: 15-30.
- Kierkegaard, Søren. 2016. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos, traducción del danés de Darío González y Óscar Parcerro, Madrid: Trotta, 357pp.
- Lübcke, Poul. 1990. Kierkegaard and Indirect Communication, *History of European Ideas*, 12, 1: 31-40.
- Negre, Margaret. 1995. Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*, *Thémata. Revista de filosofía*, 15: 109-121.
- Seligmann, Zelmira Beatriz. 2012. La ley y la psicología moderna: El "Tratado de la Ley" en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino y la Psicología Moderna, Buenos Aires: EDUCA.
- Sellés, Juan Fernando. 2012. La libertad según Søren Kierkegaard, *Intus-Legere Filosofía*, 6, 1: 21-33.

