

**SÖREN KIERKEGAARD Y EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA**

**YESSICA LISETH OCHOA GÓMEZ**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA**

**2014**

**SÖREN KIERKEGAARD Y EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA**

**YESSICA LISETH OCHOA GÓMEZ**

**Monografía para optar al título de  
Filósofa**

**Director**

**Jorge Francisco Maldonado Serrano**

**Magíster en Filosofía**

**Ph.D. en Filosofía**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA**

**2014**

## DEDICATORIAS

*A mis padres por su esfuerzo y extraordinario cariño*

*A mis hermanas por su comprensión*

*Al profesor Francisco Maldonado, director de este proyecto*

*A la profesora Judith, por su apoyo constante*

*A Edwin Manrique por su amor y compañía*

## CONTENIDO

	<b>Pág.</b>
INTRODUCCIÓN.....	9
1. EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA: PRECISIONES PRELIMINARES.....	14
2. LA ANGUSTIA EN EL PAGANISMO Y EN EL CRISTIANISMO .....	31
3. LA ANGUSTIA A PARTIR DE LA TEMPORALIDAD.....	39
4. CONCLUSIONES.....	47
BIBLIOGRAFÍA.....	49

## RESUMEN

**TÍTULO:** Sören Kierkegaard y el concepto de la angustia\*

**AUTOR:** Yessica Liseth Ochoa Gómez\*\*

**DIRECTOR:** Jorge Francisco Maldonado Serrano\*\*

**PALABRAS CLAVE:** angustia, síntesis, salto, pecado, culpa, espíritu, libertad

El presente trabajo tiene como propósito destacar la labor del pensador danés Sören Kierkegaard, quien, por medio del tratamiento del concepto de la angustia en la obra que lleva por título el mismo nombre, deja al descubierto una postura revolucionaria frente a la filosofía de su época, más específicamente el pensamiento de Hegel. Asimismo, efectuar un análisis detallado de *la angustia*, 'concepto' en el que se centra el libro y donde es pensado ampliamente por primera vez como una cuestión filosófica, en la medida en que se encuentra íntimamente relacionado con la existencia del individuo, y cuyo tratamiento muestra un modo diferente de considerar los problemas filosóficos del de sus contemporáneos.

En la primera parte, una vez precisadas las razones que motivan el encuentro entre la filosofía de Hegel y la de Kierkegaard, se exponen los conceptos fundamentales para la comprensión del concepto de angustia en su primer grado, relativo a lo que el autor llama inocencia, y las disciplinas que intervienen en el examen de dicho concepto, con especial acento en la nociones de pecado y pecado original, ubicados dentro de la disciplina Dogmática. Luego de estas concreciones, se presenta el problema desde dos perspectivas opuestas, el paganismo y el cristianismo, una vez son revisadas las ideas de sexualidad y temporalidad. Finalmente el estudio converge en una consideración de la concepción de la angustia ofrecida por el escritor en la que queda expuesto el momento fundamental del individuo enfrentado a la realidad del pecado y a la pérdida de su libertad en tanto afronta otro tipo de angustia que ha de hacerlo libre o falto de libertad, según el horizonte desde el que se asuma, temporalidad o eternidad.

---

\* Monografía de grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: M.Sc. Jorge Francisco Maldonado Serrano.

## SUMMARY

**TITLE:** Sören Kierkegaard and the concept of anxiety\*

**AUTHOR:** Yessica Liseth Ochoa Gómez

**DIRECTOR:** Jorge Francisco Maldonado Serrano\*\*

**PALABRAS CLAVE:** anxiety, synthesis, leap, fall, sin, guilt, spirit, freedom

The current work aims to highlight the work of Danish thinker Sören Kierkegaard, who, through the treatment of the concept of anxiety in the work entitled the same name, exposes a revolutionary stance against philosophy of his time, more specifically, the thought of Hegel. This writing also aims to make a detailed analysis of *anxiety*, 'concept' in which the book is focused and where it is widely thought for the first time as a philosophical question, inasmuch it is closely related to the existence of the individual, and whose treatment shows a different way of dealing with philosophical problems of his contemporaries applied.

In the first part, once we pointed out the reasons that lead the disagreement among Hegel and Kierkegaard's philosophy, are explained the fundamental concepts for the understanding of the concept of anxiety in its first level, related to what the author calls innocence, and the disciplines involved in its examination, with emphasis on the notions of sin and original sin, belonging to Dogmatic discipline. Next these concretions, the problem arises from two opposite perspectives, paganism and christianism, after reviewing the ideas of sexuality and temporality. Finally, the study converges in a consideration of the anxiety given by the writer in which is presented the pivotal moment of the individual confronted with the reality of sin and the loss of freedom while facing another level of anxiety that has to get him free or unfree, according to the horizon from it is assumed, temporality or eternity.

---

\* Working Grade

\*\* Human Science's Faculty, Philosophy School, Director: M.Sc. Jorge Francisco Maldonado Serrano.

## INTRODUCCIÓN

Si se ha de tratar el problema de la angustia se debe ser consciente de que es una empresa bastante intrincada, teniendo *in mente* que el mundo contemporáneo, una época de máxima efervescencia con respecto a la ciencia y a la información que, consecuentemente, ha producido un gran monstruo, un sujeto indeterminado que en su informidad pierde toda singularidad y se dispone al servicio de los arquitectos de esa barbarie, es un mundo que ha sufrido con más fuerza que en cualquier otro tiempo, las consecuencias de su incidencia.

Sin embargo, aunque sus derivaciones sean en efecto reales, no es una tarea sencilla distinguir el momento justo en que inicia y lo que produce en la existencia de un individuo, y no solo porque se trate la existencia del hombre, si se considera que respecto a su ser nada está dado; se dificulta por el hecho de que es una condición que se oculta a toda inteligencia y con una sutileza inobservable, arroja al espíritu hacia el abismo y le crea un nuevo momento en el que es culpable<sup>1</sup>. El pecado y la culpa se muestran como cuestiones que dejan sin armadura a cualquier disciplina que quisiera acaso aventurarse a pensarlas y a los más perspicaces les deja entrever un pequeño franqueamiento en la concepción de la idea de ciencia como aquella que, desde su perspectiva puede dar respuesta a todos los asuntos<sup>2</sup>. En el momento en que la culpa se devela, un nuevo concepto se instala en el espíritu del individuo como un virus tormentoso que le recuerda su mísera condición humana; la idea de pecado que aflige al punto de perturbar los ideales más honorables del ser.

---

<sup>1</sup> Cfr. Kierkegaard, Sören (1946) *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Espasa-Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires., pág. 69

<sup>2</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 13

La consecuencia de tal enlace no es muy evidente pero sí inevitable; una investigación unilateral por tanto, no es posible. Es este uno de los principales motivos por los que el

pensador danés Sören Kierkegaard se dispuso a realizar el exhaustivo análisis en torno al concepto de la angustia bajo el título *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, en el que, de modo admirable trastorna, desde el seno mismo de todo discurso, la autoridad autoproclamada para decirlo todo. Su proyecto es recuperar al individuo en su singularidad y éste propósito, sin dejar de considerar los más específicos, es uno de sus más grandes hallazgos.

En efecto, al ser dicho autor el primero en considerar filosóficamente la noción de angustia, resulta apropiada su consideración para trabajar el mencionado concepto y su íntima relación con el sujeto en su individualidad en este tiempo más que en cualquier otro, un tiempo en el que se hace incluso absurdo exigir un grado mínimo de respeto por la diferencia, en donde ha desaparecido cualquier interés por el reconocimiento y la identificación. La manera en la que el escritor introduce a sus lectores en el problema que se dispone tratar es uno de sus principales aciertos pues comienza por reconocer la imposibilidad de pensar un problema desde una perspectiva, por muy perfectamente estructurada que se presente. Aristóteles en su *Metafísica* se refiere al modo de pensar una problemática cuando se dispone a pensar sobre el *ser*; nos hace saber que el ser no se dice de una sino de varias maneras. Del mismo modo, no podríamos responder a asuntos relacionados directamente con el hombre y su existencia desde un solo ángulo, pues en tanto se involucra al ser en un proyecto ambicioso, se frustran de antemano las pretensiones de definir y establecer un supuesto referencial.

Se expone así la preocupación esencial del presente trabajo, a saber, realizar a partir del filósofo Sören Kierkegaard, un análisis de las fantasías del discurso filosófico y científico, guiado por la propuesta de estudio que realiza el escritor sobre el concepto de la angustia como un grave negocio de la existencia de cada individuo, y ver en qué sentido este mismo puede entenderse como un concepto, o como un mero objeto de estudio. No es, por demás azaroso que se quiera descubrir el velo de las ciencias a partir del intelectual; él en su profundo compromiso con el pensamiento, logra separarse de la filosofía que, en su momento, tenía todo el terreno abonado para sí en la representación de la verdad, aquella que con el uso acertado y engañoso de la retórica persuadía al mundo de tener la última palabra, un sistema inquebrantable de pensamiento que convertía al otro diferente y dudoso de tal perfección en un desertor encaminado hacia su propia destrucción. De este modo, con un recurso fantástico utilizado una y otra vez en cada uno de sus textos, despoja al discurso filosófico imperante de su trono y lo lleva a un lugar justo, dentro de un sistema de múltiples voces que constituyen la mejor alternativa para el abordaje de las situaciones relacionadas con el ser del hombre en el mundo: la ironía. De este modo, con el cuidado de no actuar torpemente, ha logrado recuperar la idea de límite y su importancia para no falsear los estados de ánimo y los conceptos correspondientes a cada disciplina.

Para llevar a cabo el propósito expuesto anteriormente se tomara como guía principal la obra de Kierkegaard titulada *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*.

El filósofo aclara, desde el inicio de su reflexión, la importancia del límite y la necesidad de destruir la concepción del discurso absoluto para así comenzar a tratar el problema por el que fue motivada la investigación.

Con lo que ya se ha descrito, se puede ver con más claridad el motivo por el que se decidió trabajar con dicho escritor. Es un pensador que ha de ser reconocido por su preocupación por la singularidad y el sujeto, conceptos que se presentan con cuidado en sus trabajos a partir de ideas tales como temor, desesperación, angustia por supuesto, entre otras. La consideración de la singularidad a partir del danés supone una actuación del sujeto en la existencia en la que es el único responsable de sus propias consecuencias y cuyo proceder depende de la manera de asumir la noción de *libertad*. La dificultad, empero, de reconocerlo abiertamente dentro de un esquema, ya sea filosófico, religioso, psicológico, radica en su particular estilo de presentarse al mundo, incluso su escritura más bien literaria lo intenta poner por fuera de cualquier esfera, pero esto, antes de ser un fracaso, es uno de sus principales logros<sup>3</sup>.

De cualquier modo, el pensador abre el camino a un diferente tipo de pensamiento que oscila entre la teoría y la práctica, es decir, que se vuelve hacia la existencia misma. Su investigación sobre la angustia inicia con el reconocimiento del sujeto y, con una ironía admirable, desintegra el discurso filosófico que había dominado el pensamiento por un largo periodo.

El presente ensayo tendrá entonces por objetivo principal reconocer, a partir de un análisis sustancioso del concepto de la angustia trabajado por Kierkegaard en la obra que recibe el mismo nombre, la imposibilidad del tratamiento de dicho concepto por una disciplina en particular y rescatar el estudio que lleva a cabo el danés sobre el problema como una recuperación de la actuación del sujeto como momento fundamental de la comprensión del problema en cuestión o de cualquier otro relativo al ser, pues sus pretensiones distan claramente de las de las ciencias que se autoproclaman suficientes para el esclarecimiento de problemáticas propias del ser poniéndolas en el plano de lo puramente conceptual.

---

<sup>3</sup> Poole, Roger (1998) "The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions". *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edición de Alastair Hannay y Gordon D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, pág. 48

De igual manera, apoyado en la obra ya mencionada, el escrito se propone determinar los elementos que constituyen el concepto de angustia, reconocer la importancia de lo sexual para la comprensión del problema de la angustia y, en última instancia, señalar la relación del hombre con los conceptos de eternidad y temporalidad.

## 1. EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA: PRECISIONES PRELIMINARES

Al emprender un estudio sobre el concepto de la angustia se debe hacer todo lo posible para no caer en el error de falsear el concepto estudiándolo desde una única perspectiva, no obstante, es Kierkegaard quien introduce la angustia como un asunto que se puede ubicar dentro de la filosofía, aunque para su asimilación sea necesaria la consideración de otras disciplinas,

De manera que, si queremos examinar la noción de angustia, resulta más que pertinente tomar el trabajo de Kierkegaard como horizonte en el presente estudio. Sin embargo, su obra se mueve dentro de un presente histórico marcado de principio a fin por el pensamiento especulativo. Por lo pronto, en la misma medida en que las más grandes edificaciones no podrían mantenerse en pie con cimientos débiles, resulta apropiado iniciar nuestro estudio con referencia a uno de los clásicos que logró con sus aportes convertirse en una referencia inevitable siempre que se pretenda hablar con certeza de problemas filosóficos; su idea sobre la forma más apropiada de avanzar en un examen será fundamental para comprender el estilo de escritura kierkegaardiano y su crítica a las pretensiones de la filosofía conceptual.

Aristóteles nos señala en su *Metafísica* el modo en que inicia una investigación, y su esquema resulta bastante pertinente no solo para el problema específico al que se refiere en el siguiente párrafo, sino para cualquier asunto que se desee examinar:

30 La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla (993b) dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo

acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, 5 ¿quién puede no dar en una puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento 10 de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza. Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar.<sup>4</sup>

Con estas precisiones el estagirita propone una manera muy acertada de pensar un problema, en la que muestra la dificultad que se presenta cuando sobrepasa la creencia de poder abarcar todo lo correspondiente a un objeto de estudio desde un único horizonte sin tener en cuenta los demás aportes que sobre el mismo asunto se han hecho en la amplia esfera de la ciencia, una verdadera significación de lo particular, de lo individual en la construcción de la totalidad.

Lo que se acaba de señalar va muy acorde al método, si no es inconveniente llamarle así, que resalta el escritor Sören Kierkegaard en la obra que habrá de guiar el presente escrito, a saber, *El concepto de la angustia*. Por otro lado, vale la pena aclarar que aunque la angustia reciba su más amplia acogida en el terreno de la Filosofía por ser una experiencia del individuo que define su propia

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES (1982) *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 993a-b.

existencia, encuentra un lugar para su tratamiento en el trabajo psicológico. Esta disciplina, según el estudio del danés, se ocupa hasta cierto punto de las manifestaciones de la angustia en el sujeto, sin embargo, la orientación que le ha otorgado el autor al concepto delimita sus alcances. Si se quiere mirar el carácter propio del objeto de estudio psicológico, diremos que deber ser estable y por lo tanto útil para el proceso de observación y lo permanente sería aquello que permite el surgimiento del pecado. Así, aclara Kierkegaard, esta disciplina tiene las herramientas que permiten mostrar lo que origina el pecado y no que el pecado venga a la realidad del individuo, ella debe asumirlo previamente como existente y ocuparse únicamente de su posibilidad.

Estas puntualidades encontradas en la “Introducción” de la obra son del todo oportunas si se considera la época en que se desarrolla, en la que predominaba el pensamiento hegeliano, representativo de una concepción de la filosofía como un saber ‘omnipotente’, al que no se le quedaba ningún asunto por fuera. En el comienzo del trabajo se hace una mención al pensamiento socrático que aparece cubierto con la frazada de lo superficial, pero que, si no se atiende bien, podría perderse el lector del verdadero sentido de la lectura.

Sócrates emerge como una figura de autoridad que encarna la esencia misma del pensamiento filosófico, la humildad, la falta de presunción, el reconocimiento de no poder abarcar todo. ¿No es acaso ésto a lo que apunta con su sentencia *Ἐν οἴδᾳ ὅτι οὐδὲν οἴδᾳ?* Aunque no se pueda encontrar dicha expresión explícita en ninguna parte de los escritos de Platón, sobrevive en todos sus diálogos. Este principio de ‘reserva’ que guía cada intervención del sabio, con el que conserva la disposición propia de todo aquel que decida acercarse a un objeto de conocimiento, la humildad, el reconocimiento de las opiniones que sobre lo mismo pueden tener otros. Cuando se analiza esta máxima se insinúa una condición de escucha, un modo de ser para el diálogo, sin suponer un saber, para que pueda

existir un momento de participación del interlocutor que sea asumido con integridad.

Con estilo socrático, nuestro filósofo inicia su estudio guiado por un objeto de investigación, y por este motivo se vuelve un asunto científico que aunque pueda verse desde diferentes lugares, está presente en cada uno de ellos. De este modo, se opone radicalmente al pensamiento de Hegel, en el que aparece unificada la *Naturaleza* griega y el *Espíritu* cristiano, y a aquella filosofía que se dio anterior a él orientada hacia la idea de considerar lo real a la vez como objeto de la razón, de la lógica. Pero este gran logro lo considera Kierkegaard parte de un plan muy ‘ingenioso’. Hegel ubica su filosofía en el plano de lo absoluto, sin límites en donde es posible llegar a cada rincón del objeto de investigación, posibilidad que no puede aceptar el danés, quien considera que los problemas científicos deben delimitarse, de lo contrario todo caerá en una profunda confusión en la que cualquier atrocidad es viable. Este es uno de los motivos por los que en la “Introducción” propone la discusión sobre la inserción de la realidad en la lógica, en la que necesariamente esta última deberá ignorar la naturaleza contingente de la primera para poder inscribirla en su sistema formal e inexorable<sup>5</sup>. Así como el escritor danés, aquel que no se sintiese tan entusiasmado al acercarse a los trabajos de Hegel podrá notar que, a pesar de estar toda su obra está fundamentada en su formulación de una ‘verdadera ciencia’ en la que es posible tratar al ser en su totalidad, no se llega a esta profunda claridad sino más bien a algo que no se comprende, a un lugar incomodo del que no brota naturalmente la aprobación. Lo que aún parece tener un carácter casi fantástico fue haber puesto a todo el complejo de la realidad en un sistema dialéctico, carácter determinante de su filosofía; aunque no haya sido el primero en utilizar el término ‘dialéctica’, sí le dio una significación muy novedosa, distante de la que pudieran haber construido otros pensadores. Ya antes Platón había tratado el asunto, y los contemporáneos de Hegel, guiados por los planteamientos kantianos sobre las

---

<sup>5</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 13

contradicciones que surgen por necesidad en la razón humana, apoyaron estos supuestos y se interesaron por continuar sus ideas, entre ellos Fichte, Schelling, Schleiermacher y el mismo Hegel, pero este último encontró una falta de rigor metódico en los trabajos de sus colegas e ideó una dialéctica con formulaciones y principios muy distintos en la que diferenció el trabajo analítico de la dialéctica; comparado con lo que se había formulado en la historia sobre el tema, su dialéctica era como él mismo la denominaba, una dialéctica «pura»<sup>6</sup>.

Kierkegaard analiza los principios de la Lógica del alemán a saber, tesis, antítesis y síntesis. La mediación de la que hace gala nuestro idealista viene a ser el reemplazo y a tener la misma significación que en la antigua trilogía la síntesis, es la conciliación de la conciencia y su objeto por medio de lo que él define como «reconciliación». Al introducir la idea de reconciliación no gana absolutamente nada, antes se sale de sus límites y recrea un escenario más que superficial en la medida en que el término es legítimo de la Dogmática y se vuelve una herramienta de la Lógica, lo que no puede sino crear un malentendido. Recordemos que el teórico alemán dedicó su trabajo a reorganizar el pensamiento surgido antes de su aparición en la historia y a ubicarlo dentro de su sistema dialéctico, y de este modo la Dogmática, la Ética, la Estética y las otras disciplinas perdieron su base histórica, su esencia, y la misma Lógica tampoco advirtió que ya no podía llamarse de este modo. Kierkegaard insiste en este malentendido y lo explica desde lo más elemental que propone Hegel en su sistema: la idea de movimiento. En su *Lógica* se genera un movimiento

dialéctico en el que sobresale la noción de autoconciencia, una intimidad entre el espíritu y el concepto, en donde el concepto posee un automovimiento dentro del cuadro lógico, y descansa en la mediación de la conciencia y su objeto. A pesar de los intentos del alemán por hacer surgir algún movimiento en el plano lógico, dejar

---

<sup>6</sup> Cfr. GADAMER, Hans-Georg. “Capítulo 1 Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Traducción de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, pág. 11

pasar un detalle que le es esencial a esta ciencia y es que a ella no le puede devenir algo así, tan solo un movimiento formal, que en suma no es verdadero; este movimiento aparente es causado por lo *negativo* que en la lógica corresponde a la fuerza que pone todo en marcha, pero para que pueda suceder realmente algo en la *Lógica* y no sólo se quede con *lo negativo* que no engendra nada real, este último debe pasar a ser contraposición, con ayuda de la antítesis, y *lo negativo* se convierte en lo 'otro necesario'. Si sucede dicha conversión, cuando se aplica a otras disciplinas necesariamente quedarán alteradas. Al revisar, por ejemplo, en la *Ética* la idea de lo negativo, retorna como el mal y todo vuelve a entrar en una confusión. La cuestión es que el carácter de la *Ética* y el de la *Lógica* es esencialmente distinto y no resulta posible llevarlas al mismo plano, no por su dificultad, pero si por su complicación, ya que al ser el mal lo negativo la *Ética* se hace inmoral y al ser lo negativo el mal la *Lógica* se torna ilógica y finalmente no se sirve a ninguno de los dos.<sup>7</sup>

Lo que se ha mencionado no solo afecta a estas dos ciencias como ya se había resaltado, sino que se refleja en aquellas que fueron objeto de estudio para Hegel. La Dogmática recibe especial consideración por parte del danés, por el hecho de haber dirigido su exposición hacia el problema del pecado original, y por supuesto que el idealista la transgrede al comprender y desarrollar problemas específicos de esta disciplina dentro de su sistema lógico. Él reconoce el castigo como uno de los momentos de la razón<sup>8</sup>, cuya esencia se identifica con la restauración del orden por medio de la reconciliación, orden que se ve alterado por la necesaria intervención del crimen o el 'pecado', cuyo carácter necesario le es otorgado por la misma conciencia. Es muy difícil tratar de comprender cómo pudo haber entrado el concepto del pecado en la estructura dialéctica hegeliana, no para aquel cuya forma de comprensión que excluye el fundamental momento de intimidad, pues para esta resultaría una conclusión bastante acertada, sino para el que se

---

<sup>7</sup> Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 17

<sup>8</sup> Cfr. GADAMER, Hans-Georg, Op. cit., pág. 72

entiende en aquello a lo que dirige su atención, y para quien se convierte esta triple relación en un verdadero rompecabezas.

Con las anteriores precisiones respecto a la filosofía hegeliana podemos dar paso al análisis de los conceptos que intervienen en la angustia presentados por Sorën Kierkegaard en su obra, en donde nos ofrece un tratamiento riguroso de la angustia comprendida desde la perspectiva dogmática del pecado, asunto que no puede explicarse de ningún modo a través del pensamiento y por lo tanto cobra sentido desde el mito del pecado original, al tiempo que permite comprender por qué parece tan 'ingenioso' el trabajo del alemán cuando hace entrar al pecado como lo racional dentro de su sistema lógico.

Cuando el hombre se da a la tarea de pensar sobre el pecado, no puede iniciar un análisis especulativo, pues es claro que cuando se le toma como objeto de estudio al pecado, se debe hacer a un lado la lógica y la razón ya que se ha entrado en los terrenos de la Dogmática y será necesario dirigirse hacia las definiciones que al respecto ésta nos ofrece. Cuando se habla de pecado el pensamiento se vuelve de inmediato al mito del pecado original, esa determinación esencial con la que cada individuo viene al mundo y que tiene su origen en el primer pecado de Adán, ¿existe entonces una diferencia entre el primer pecado, el pecado de Adán, con el pecado original? A primera vista parece que el segundo es una consecuencia del primero, que la especie entera está determinada eternamente por el pecado a causa del acto de aquel primer hombre. En las explicaciones que ofrece la Dogmática se supone la existencia de un estado fantástico, en donde el pecado de Adán tiene como consecuencia la pérdida de tal estado, caracterizado por la infinita comunión con la divinidad, que es la única capaz de llenar el espíritu del hombre de plena felicidad, el don más admirable conferido por Dios. Entre las diferentes expresiones de la doctrina se muestra a Adán como el culpable de la pérdida del estado ya mencionado, en otras en cambio, lo ponen a la cabeza del género humano. En los escritos de Lutero se atiende a la idea de que el pecado

hereditario es tan profundo y tan sucia la corrupción de la naturaleza, que ninguna razón humana puede comprender, pero a través de la Escritura ha de ser creído y reconocido<sup>9</sup>. La iglesia griega, los padres de la iglesia, San Agustín, el protestantismo, construyeron sus consideraciones respecto del pecado, en las que se mantuvo esa fantasía que pone a Adán como la causa del destino más espantoso del hombre. Esta fantasía es refleja en la doctrina de la reconciliación, cuya base se encuentra en las *Scripturae*, en el segundo libro de Corintios: “Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él.”<sup>10</sup>. Es claro que desde cualquier perspectiva que quiera adoptar la Dogmática, Adán se encuentra siempre como piedra angular en la doctrina del pecado, haciéndole responsable en primera instancia del destino de la humanidad entera pero todavía más dejándole por fuera de la Historia, pues la doctrina de la reconciliación es puesta por Cristo en la tierra, con lo que excluye a aquellos que vivieron antes de su venida, incluido el primer hombre. El equívoco se revela al instante, Adán recibe un fantástico lugar fuera de la especie<sup>11</sup>.

A primera vista es posible que no se advierta el embrollo que se deriva de esta declaración. Hay que tener claridad en lo que refiere el concepto del individuo y la relación de este con la especie, nuevamente Aristóteles se hace bastante pertinente. El filósofo griego se refiere a la unidad que, como el ser, está presente en todas las categorías sin que de ello se siga que resida en alguna de ellas de modo específico; así cuando se dice *hombre* refiere lo mismo que la expresión *un hombre*, como el *ser* es igual que *sustancia* o *cualidad* y al final todo lo que se diga de la unidad también se puede decir de la individualidad pues en su esencia es lo mismo<sup>12</sup>. Entonces el conjunto de todos los individuos es igual a su unidad que en otros términos se denomina como especie y por tal motivo todo aquello que

---

<sup>9</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 30

<sup>10</sup> Sociedades Bíblicas en América Latina (1960) “2 Corintios 5: 21”. *Biblia de Referencia Thompson versión de Reina Valera*, editorial Vida

<sup>11</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 32

<sup>12</sup> ARISTÓTELES Op. cit., 1053b.

determine a la especie entera deberá determinar necesariamente a cualquier individuo, de otro modo ya no sería la misma especie de la que se hablase sino de otra muy distinta. Si vamos a discutir sobre el pecado en un individuo, tendría que actuar de igual modo en Adán o en cualquier otro hombre pues pertenecen a la misma especie. Cuando se establece la existencia de un estado anterior en donde hubo un momento en el que el pecado no estaba presente en un individuo pero como consecuencia de su curiosidad, de su desobediencia, fue puesto el pecado en el mundo y para los individuos derivados, se hace existente a un ser sin mancha original cuya naturaleza se corrompió; esto no tiene sentido alguno. Otro argumento que apoya esta deducción es el hecho de que el pecado es lo presente, la pecaminosidad. Regresamos al mismo lugar, no existe ninguna lógica en este relato del pecado original, pero, acaso ¿no se había advertido antes de dar inicio a la investigación que para entender las doctrinas católicas no es suficiente la razón y el entendimiento humano? La necesidad del mito es puramente racional, tiene como objeto engañar al pensamiento sobre asuntos que precisan de *fe* para evitar que prevalezca la desesperación; así, el carácter terapéutico del mito es uno de los principales motivos de la existencia de ese primer hombre, Adán.

El análisis del pecado de Adán y del pecado original en la especie entera permite un primer acercamiento a la comprensión del problema del pecado; es una determinación esencial del individuo y por ende tiene un valor significativo para la especie. Para que se pueda mantener la relación del individuo con la especie debe existir un movimiento, en rigor se habla de un movimiento histórico; en su progresivo avance renace de continuo el individuo y en él la historia de la especie<sup>13</sup>, lo que no implica afirmar que la Historia de la especie vuelva a comenzar con cada hombre, pues además de irrisorio resultaría imposible hablar de Historia en estos términos. Cuando aparece Adán se inicia al individuo en el eterno juego de las determinaciones, un espectáculo admirable en el que cada

---

<sup>13</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 33

nuevo momento, cada sutil movimiento se refleja bruscamente en lo invisible, en lo apenas imaginable. El hecho de que exista sin embargo un primer hombre, del cual se originan los siguientes, no es en lo absoluto superfluo; una vez se da el salto se revela la aparición de algo que estaba antes develado, el pecado. El pecado una vez puesto tiene una significación inevitable en toda la especie, se vuelve un oscuro espacio palpitante que se instala en el mundo para volverle más denso, para tornar al individuo más incómodo en su inocencia. En ese espacio en el que no aparece ninguna idea clara y, sin embargo, hay algo que alienta el poder descubrir un estado superior, sin sospechar que no hay nada de consolador en esa proyección, en esa expectativa extraña. El salto mencionado supuesto por la cualidad de la pecaminosidad, del mismo modo que la pecaminosidad por el pecado, es el único medio que permite la participación del individuo en la pecaminosidad, el puente que abre el paso de un estado a otro, de la inocencia a la culpa; el mito revela la inmanencia del salto con la cualidad, y aunque no sea en absoluto coherente, la cualidad existía en algún lugar antes que el pecado, pero como posibilidad.

Cuando hablamos del salto cualitativo al instante nos encontramos con el problema de la inocencia. No hace falta aclarar que no es un problema que pueda comprender la Lógica, pues la inocencia es un problema específico de la Dogmática, a cuyo análisis se puede sumar la Ética sin ningún inconveniente. Si bien se le pusiera al servicio de la ciencia abstracta, se le convirtiera en su objeto de estudio, dicha ciencia le tomaría como algo concreto, inmediato, cuyo destino es ser abolido en el mismo momento en que se le nombra, una ilusión, sin existencia. La Ética por el contrario, reconoce la imposibilidad de tratar la inocencia bajo las determinaciones de la inmediatez, pues no hay otra forma de perder la inocencia que con la mediación de la culpa, del desmayo que sufre el individuo. En el estado de la inocencia no hay nada, literalmente, sólo ignorancia, que por su parte mantiene una relación dialéctica con el conocimiento, pero en ese estado no es más que completa carencia, no hay significación real de ninguna

cosa, aparecen, danzan en un gran teatro muy complejo, divinamente elaborado, mientras la inocencia las observa callada e inmóvil, sin ofrecer ni una sola impresión. En este estado hay una ensoñación del espíritu humano que no es capaz de distinguir; el cuerpo, el corazón, son llevados hacia todas direcciones, el mundo aparece claro y dibuja inviernos, veranos, multitudes de gente, escenarios de guerra, miradas lascivas, metrópolis, campos de margaritas, la inocencia, como un extranjero en medio de semejante universo encrespado es calma, solo puede asimilar todo como una nada que no significa, no atormenta, ni satisface, una nada que lo único que realmente produce es angustia. Aquel que por su parte se ha hecho presa de la nostalgia de la inocencia, en la que todo parecía tan bello, en la que no había manchado aún su ser con la corrupción del mundo, y la distingue fácilmente de otros estados del espíritu, ese hombre ya se ha hecho culpable y no existe ninguna razón para pensar que pueda regresar a ese estado; nadie que se disponga febrilmente a pensar sobre la inocencia puede ser inocente, pues en ese mismo momento ya se ha hecho culpable. Es, como se había indicado, una consecuencia, la más definitiva, del salto cualitativo y sólo a través de este es posible perderla.

Si se examina lo dicho sobre la inocencia es lícito afirmar que se trata de un estado del que todo individuo participa pues todo hombre siente en algún punto de su historia el peso de la culpa, la conciencia de una pérdida en el mismo momento en que se sabe partícipe de un nuevo estado en el que se ha hecho culpable, sin comprender lo que le ha conducido hacia ese momento. Para él es imposible haber deseado dejar un lugar en el que todo era eternamente un juego sin reglas, sin límites, sin poder distinguir lo bueno de lo malo, una inmersión en un lago inacabable de embriaguez en el que no existían los jueces definitivos, y del que solo puede hablar cuando ya le ha perdido. Sin embargo, él desconoce que por su misma naturaleza espiritual no le es posible permanecer eternamente inocente pues ha de hacerse consciente, ha de abandonar la ignorancia para poder llamarse hombre con justicia. Más adelante veremos en qué sentido se habla aquí

del espíritu. Por otro lado, la aparición de la culpa en el escenario de la existencia se debe al salto cualitativo, al concepto de caída y para poder comprenderlo habrá que dirigirse a la Dogmática en tanto la Psicología apenas puede llegar al umbral de la interpretación. Esta disciplina recarga todo el peso del mito en la *prohibición*, la tentación, que es lo que a su parecer ocasiona el pecado, lo que no parece tan evidente es que una vez se habla de prohibición se desprende un problema que excede sus capacidades; la *concupiscentia*. La iglesia protestante dice al respecto que todo hombre en su forma natural nace con el pecado, sin temor de Dios, sin confianza en él y con la concupiscencia<sup>14</sup>. Así, la *concupiscentia* hace parte de la Dogmática, y si es una de las formas que impulsan al individuo hacia el salto, este último debe pensarse desde esta perspectiva. La concupiscencia es esa determinación intermedia que está presente en la caída, pero no la explica, la inquietud no obstante se mantiene en su sitio, el individuo salvajemente se ha hecho culpable.

En el estado de inocencia ha ocurrido sin duda algo que no se había previsto, pues es el momento anterior al salto cualitativo, lo que veía, lo que sentía el individuo se resumía todo en una nada, pero era una nada que venía acompañada de la angustia. Con la entrada de la angustia se completa la concepción del hombre que Kierkegaard ha propuesto y adoptado como eje para la elaboración de su obra sobre la angustia. El ser humano es una síntesis de cuerpo y alma, de lo somático y lo psíquico, que como en el viejo sistema de tesis, antítesis y síntesis, sólo puede con rigor llamarse hombre a partir de la intervención del espíritu, encargado de establecer la síntesis. El espíritu es sin lugar a dudas un problema que ha sido examinado por diversas disciplinas, siendo principalmente la filosofía y el cristianismo aquellas en las que se le ha otorgado una importante significación, aunque para llevar a cabo el objeto de esta investigación haremos referencia directamente a la idea que de la noción nos ofrece Kierkegaard, para quien recibe un lugar privilegiado en la vida del hombre y su movimiento dentro de

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 46

la historia misma. El espíritu es el responsable de la angustia en el individuo y es una virtud que no la posee ningún otro ser. Por este motivo no está enteramente tranquilo el hombre en la inocencia, pues aún ahí está presente el espíritu, como en un infante, en estado de ensoñación, quieto, imperceptible, rebosante de pureza y tranquilidad pero acompañado al mismo tiempo de la nada, esa extrañeza de la que no se puede construir ningún enunciado y sin embargo tiene la capacidad de engendrar el sentimiento más terrible del que participa un individuo; la angustia<sup>15</sup>.

El individuo que reside en la inocencia tiene delante de sí su permanencia en una realidad que es la morada en la que alberga su existencia, en donde la majestuosidad de las cosas se representa sin atravesar con su filo el alma reposada del vagabundo, pero la angustia suspendida en la copa de un pino lo observa y se sonríe. La angustia es esa posibilidad que crece en el interior del ser, una posibilidad de descubrir el juego de sombras que se teje detrás del mundo, sin tener aún idea de que existe. Para él solo es un *poder* que nace en su espíritu, pero cuyo destino desconoce, le seduce y le horroriza a la vez. La realidad del espíritu, entonces, en la inocencia, es una forma que incita su posibilidad, pero esta forma, si no se va muy lejos como para materializarla, es una nada que siembra angustia. Cuando un individuo se encuentra en este estado de inocencia, la realidad entera del saber se presenta en la angustia como la desmesurada nada de la ignorancia<sup>16</sup>, no hay un saber de nada, pero hay una nada que se contrapone a lo concreto, es la expresión pura de la libertad sobre posibilidades infinitas, pero que, aunque se presientan de alguna manera, no se puede distinguir una de otra pues implicaría un saber y lo que hay en este tipo de angustia es ignorancia. Esta es la angustia de la inocencia en la que la libertad se piensa a sí misma en su posibilidad<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* Pág. 47

<sup>16</sup> *Ibíd.* Pág. 50

<sup>17</sup> *Ibíd.* Pág. 64

Lo que se ha dicho refiere a la primera forma de la angustia que se presenta en el ser humano, y sucede esencialmente igual en Adán que en el individuo posterior, aunque difieran cuantitativamente. Al dirigir la mirada hacia el mito del pecado original encontraremos algunos elementos que alimentan la comprensión de lo que sucede en la inocencia y los 'antecedentes' del salto cualitativo. Cuando Dios expresa la prohibición abiertamente: «Tan sólo del árbol de la ciencia del bien y del mal no puedes comer»<sup>18</sup>, con sus palabras desata la posibilidad, la *palabra*, el lenguaje, que es la forma de expresarse el espíritu, pone al individuo en una encrucijada y ahora se ha enfrentado a algo que no puede comprender, luego se anuncia el castigo: «tú morirás»; para aquel hombre no es nada que otra posibilidad. Así, una posibilidad, la prohibición, tiene como consecuencia otra posibilidad, la sanción, y la inocencia ha mordido el anzuelo de la incompatible angustia. El lenguaje es uno de los elementos que propician el descenso de la inocencia hasta la culpa, pero no es el único. La figura de la mujer es fundamental como el anuncio de la pecaminosidad, es una seducción que se muestra en el mito desde fuera por medio de la serpiente que engaña a Eva<sup>19</sup>. Si se analiza literalmente es un ataque directo a la misma doctrina bíblica en la medida que es un agente que voluntariamente decide entrar a corromper la relación de Dios con su creación, pero no es así; la sexualidad ya ha sido puesta cuando se representa un individuo, aunque fuese el primero, y este supuesto es presentado como una nada dentro de su propio espíritu que se hace real a través del salto. La sensibilidad que caracteriza al hombre le lleva por los senderos de la angustia hasta hacerse

real como sexualidad, y poner el pecado con la sexualidad. Es claro que el pecado no ha venido al mundo como una simple elección del *liberum arbitrium* sino como consecuencia de la *libertas* o libertad auténtica, y aunque parezca una aclaración sin mucha fuerza, la distancia que separa a estas dos formas de la libertad es

---

<sup>18</sup> <sup>18</sup> *Ibíd.* Pág. 50

<sup>19</sup> <sup>19</sup> *Ibíd.* Pág. 54

enorme. La primera es pura arbitrariedad, el individuo elige entre dos opciones que tienen igual posibilidad de convertirse en realidad, preestablecidos, como si fuera un movimiento lógico en el que se presupone un saber. La segunda es la libertad que se fundamenta en la gravedad del espíritu que se enfrenta a su propia esclavitud, en donde solo hay ignorancia de las consecuencias. Esta última es la libertad que interviene en la angustia como posibilidad antes de ser puesta como realidad.

El examen que se ha llevado a cabo hasta el momento corresponde claramente a la angustia que pertenece a la inocencia, sin embargo el pecado de Adán no sólo involucró a la especie sino a la naturaleza entera. De este modo, la angustia encontró asidero por fuera de la especie, lo que permitió la generación de dos maneras alternas de considerar la angustia, la angustia objetiva y la angustia subjetiva. Cuando el Génesis hace pensar al alma afligida del fiel que por medio del pecado de Adán ha entrado el pecado en el mundo, es justo decir que el fiel está atrapado en la fantasía pues si en el primer hombre el pecado no era actual, la pecaminosidad, sino que él puso el pecado, entonces se separa mágicamente de la historia y también de la especie, pues él, en tanto individuo, representaría a él mismo y a la especie, como ya hemos indicado líneas atrás. Pero el pecado no puede darse en ningún hombre posterior sino en el momento en que éste realiza el salto cualitativo, y aunque Adán haya puesto el pecado en sí mismo y en la especie, esto no implica que no haya necesidad del momento esencial en que el individuo pasa de la inocencia al pecado. No es muy complicado entender esta doble implicación del primer pecado, no obstante, cuando la consecuencia se extiende hasta la naturaleza, se vuelve a asentar la confusión, pues se ha insistido en que el espíritu, cualidad específica de la especie humana, es el responsable de que la posibilidad del pecado entre en la realidad y si la naturaleza no posee este elemento esencial, resulta difícil tratar de comprender. La criatura, aunque no tenga espíritu, participa de la sexualidad, de esa parte primitiva del hombre que motiva la angustia y además anhela, con lo que supone un estado superior, más

perfecto; en el mundo, el pecado no tiene cualidad de pecado, pero, gracias a su unión primitiva con Adán y la presencia de la sexualidad, la creación engendra la posibilidad de angustiarse. Si se atiende a la Dogmática y a la teoría de la reconciliación, se presenta al pecado de Adán como el responsable de la desgracia de toda la creación, no sólo del hombre; el mundo desprovisto de su perfección natural fue puesto en la dialéctica de la finitud, indirectamente, a causa del pecado del hombre. Por esta razón se le llama angustia objetiva, por tratarse de la consecuencia del pecado en la Naturaleza<sup>20</sup>, en la creación, y tiene su origen en la Dogmática que es la responsable de introducir el concepto del pecado original y ponerlo como un supuesto para toda la especie. Pero, más que Adán, es la angustia la que tiene como consecuencia la pecaminosidad en el mundo. Pues el primer hombre no habría pecado si no hubiese sentido angustia, si no hubiese tenido espíritu, y si bien es un yerro hablar de este modo, se logra sin embargo ver que aunque éste se lleve el crédito de haber excluido al mundo entero de la perfección en la que había sido puesto por la divinidad, era un resultado inevitable.

La angustia subjetiva es otro efecto del primer pecado de Adán pero dirigida hacia el individuo. Se relaciona en un primer momento con la angustia que existe en el estado de inocencia de todo ser humano. La nada, que corresponde a la angustia de los hombres posteriores, lleva una carga histórica que la hace más refleja sin que deje de ser absolutamente indeterminada. El individuo está ahí frente a la libertad de la posibilidad, la libertad que es como un abismo que lo seduce y lo horroriza en donde la angustia está sujeta al espíritu, como angustia. El espíritu, que está sumido en su angustia y que por tanto no puede comprenderse a sí mismo, quiere concretar la síntesis, posible sólo cuando se decide ante la posibilidad, pero se aferra a lo que conoce, a lo incomprensible, a esa ignorancia que es la realidad con la que se ha familiarizado, la angustia se trastorna frente a la nada que le seduce tanto como le perturba y cuando la libertad vuelve a

---

<sup>20</sup> *Ibíd.* Pág. 66

aparecer el individuo ya se ha tornado culpable<sup>21</sup>. De este modo la angustia se convierte en el desvanecimiento de la libertad y surge en el individuo como consecuencia de su pecado, es decir como consecuencia de la realidad de la posibilidad puesta en medio de la turbulencia y el vértigo.

Con las precisiones presentadas sobre la angustia se puede deducir la primacía de la Dogmática en el problema del pecado pero más aún la influencia que tiene en la existencia humana. Es evidente, por otra parte, que el mundo no inició con el dogma, a pesar de que este le dio un comienzo desde sus teorías, entonces ¿Qué ocurre antes de la aparición de la doctrina dogmática, qué significado tenía el espíritu? Esta pregunta abre paso a un delicioso recorrido a través de la filosofía que se dio antes del cristianismo, en la que cuestiones como la belleza, el amor, la erótica y la sensibilidad, permitirán adivinar el modo en que se consideraba el espíritu, al tiempo que marcará una diferencia con la visión ofrecida por el cristianismo.

---

<sup>21</sup> *Ibíd.* Pág. 69

## 2. LA ANGUSTIA EN EL PAGANISMO Y EN EL CRISTIANISMO

En el camino que recorre el hombre para hacerse culpable, la sexualidad es un elemento fundamental que viene con la existencia misma como posibilidad, que en algún momento habrá de ser puesta. En el mito del pecado original Eva es la representación de la sexualidad, es lo que permite en Adán el descubrimiento de su posibilidad, pero además hace concebible la especie y su historia. Es lícito por lo pronto aseverar que el mundo como se conoce no sería posible imaginarlo sin la mujer, con la trascendencia que su ser en sí mismo implica, como anuncio de la sexualidad. Sin embargo, lo que ha ocurrido es que la atención se ha fijado sobre los instrumentos de que ha sido provisto este ser para mostrar la verdadera significación de sus posibilidades. Cuando Kierkegaard en su obra *El concepto de la angustia* dedica algunos momentos de la escritura al tratamiento de la figura femenina y se refiere al helenismo, puede leerse con poco cuidado sin lograr sospechar hacia dónde quiere conducir al lector y a la filosofía, sin embargo, es en este punto en donde descubre su verdadero lugar dentro del sistema ideológico que predominaba en su época. El análisis que lleva a cabo de conceptos tales como 'belleza' y 'sensibilidad' revela un pensamiento independiente de los modos tradicionales de concebir los problemas filosóficos y prepara el terreno para introducir el concepto de la «transición» que, a pesar de ser un principio de movimiento en el sistema lógico hegeliano, su legitimidad la encuentra en la realidad. Con la integración de la categoría de la transición se dirige la discusión hacia el problema del tiempo y su relación con el individuo, entendido desde sus esferas espirituales, y es que a partir de la relación que guarde un sujeto con el tiempo, según el pensador danés, se puede comprender la angustia de la que es presa, porque cada individuo enfrenta sus angustias a su manera.

Los contenidos en cada caso son diferentes. Comenzaremos entonces con un examen sobre la forma en que era concebida la antigüedad, para llegar,

posteriormente, al fondo de la disertación sobre el concepto de la angustia y descubrir «la realidad» desde una perspectiva puramente existencial.

Al iniciar un estudio sobre el concepto de la belleza, se debe comprender que se alude indirectamente a la mujer, en la medida en que esta última hace de la belleza su punto de vista ideal<sup>22</sup>. En la antigüedad la belleza no se inclinaba hacia un género en específico; el varón y la mujer la poseían en igual medida. Sin embargo, el escritor danés señala algunos elementos que marcan una diferencia entre los géneros; en el arte, cuando se representaba la figura masculina, su imagen era la de un guerrero, un hombre lleno de energía. En él se inscribían los ideales de la cultura griega, el ideal de guerra, la proporción, el equilibrio de la forma física y del estado espiritual. La mujer, por su parte, se mostraba casi siempre en estado de reposo, como en un sueño, era un complejo de sutilezas en el que aparecía dormida, tranquila, sin agitaciones. La expresión que se dibujaba en sus rostros les hacía más o menos bellos, en la mujer la expresión en su rostro no era relevante, en el varón era su máxima belleza. Después, en el romanticismo se produjeron cambios en las representaciones artísticas. El rostro en el varón no era sólo lo bello sino lo único que se representaba. En la mujer pasó a tener importancia tanto su faz como su extensión pero en sí misma era indescifrable, muda, sin historia<sup>23</sup>. No es sencillo ver lo que se esconde detrás de estas observaciones, un elemento que conserva la mujer habrá de significar lo necesario para la interpretación del concepto de la angustia; su serenidad. La imperturbabilidad en la que descansa lo femenino, la grandeza de un periodo histórico rebotante de seguridad que se reproduce a través del tiempo, aquel sitio en donde lo corpóreo toma el papel principal, no permite la entrada de la angustia. Lo anterior habrá de ser ampliado a continuación, a través del análisis de la relación existente entre la noción de angustia con la idea de sexualidad y erotismo,

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* Pág. 73

<sup>23</sup> *Ibíd.* Pág. 75

cuyo examen permitirá comprender un segundo nivel de angustia dado una vez es puesta la diferencia sexual en el individuo.

El juego de la belleza, su representación en la escultura griega y romántica expresan un modo de existencia en la que se encuentra con frecuencia el hombre natural, la vida estética. Esta palabra, proveniente del vocablo griego *aisthesis* que traduce sensibilidad, refiere además a conceptos como sensualidad, erotismo, amor, que vistos desde este ángulo, se consumen en la mera inmediatez y conducen a una vida sin dolor, a lo que comúnmente se llama felicidad. Pero no es lo que realmente sucede en este tipo de existencia, cuando la sensibilidad, el amor y las demás categorías de las que se ha hecho mención se subordinan a lo que se desvanece por acción del tiempo se sustrae el hombre de la significación más bella de su ser.

Existe, además del arte, otra perspectiva que permite observar la idea de la belleza en la antigüedad; la tradición escrita. En *El Banquete* de Platón se hace mención de forma explícita sobre la relación de la belleza con el amor griego, que no debe compararse con el amor platónico, amor que sin duda es el que se quiere defender en este? diálogo. En el discurso que ofrece Pausanias se encuentra la siguiente sentencia: no hay Afrodita sin Amor <sup>24</sup> Afrodita, reconocida universalmente como la diosa del amor, representa además la belleza, el amor griego se presenta ahora ligado a las ideas de deseo y de belleza, no importa si se refiere al amor Pandemo o al amor Urano, pues ambos están acompañados de Afrodita<sup>25</sup>. Del mismo modo que la Venus romana, Afrodita es la configuración de la idea que los antiguos tenían de amor, personifica el motivo que hace que surja el amor en los hombres, le otorga belleza a lo que se ama y es en sí misma bella, a diferencia de Eros, su compañero, que no es ni bello ni feo sino que desea lo

---

<sup>24</sup> Platón (1979) "El Banquete o del amor". *Platón. Obras completas*. Traducción de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar. 179e

<sup>25</sup>Cfr. *Ibíd.* 181b

bello. En Homero también se encuentra una alusión a Afrodita que complementa la idea de Platón, como la Afrodita que interviene en las relaciones de los hombres; en el canto XIV Hera dice a Afrodita: dame ahora amor y deseo, con el que tú a todos domeñas, tanto inmortales como hombres mortales<sup>26</sup>. La diosa sacó de su pecho una cinta en donde estaban los hechizos que ella misma fabricaba, allí estaba el amor, allí el deseo, allí la charla y la seducción, la que roba el sentido incluso de esos que piensan con compactos pensamientos<sup>27</sup>.

Con estas alusiones se puede comprender la significación del amor en los tiempos anteriores al cristianismo, se trataba de un vaivén de emociones que se entretejían en lo inmediato, se complacía en la fugacidad de la juventud, se embriagaba de sensibilidad ante lo resplandeciente.

La fantasía en la que sucumbió el helenismo lleva por nombre *belleza*, ilusión del espíritu esclavo que sobrevive en el tiempo, imperturbable, seductora, sensual, ingenua. La belleza es así, sólo puede existir en el plano de la ingenuidad y al ser puesta como ideal en la cultura griega se convierte ella misma en su propio cadalso. Como ya se había indicado, la belleza y la figura femenina no se deben entender separadamente, aclaración que hay que tener muy presente para advertir en qué sentido se afirma que la mujer siente más angustia que el varón<sup>28</sup>. Si volvemos al punto desde el que se construye el concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard, a saber, el mito del pecado, encontramos a la mujer como la causa del deseo en Adán, la que lo conduce dulcemente hacia su propia perdición con su sensualidad innata. Pero Eva en sí misma desconoce su posibilidad, no tiene la intención consiente de hacerle caer, de hacerle perder su ingenuidad y sin embargo el varón da el salto, pone con éste el pecado y trae al mundo la sensualidad, ahora inseparable de lo pecaminoso y de lo sexual. Cuando se inicia

---

<sup>26</sup> Homero (2005) [Canto XIV. El engaño de Zeus]. *Iliada*. Edición y traducción de Antonio López Eire, Madrid: Cátedra. 198-199

<sup>27</sup> *Ibid.* 216-217

<sup>28</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 75

la historia de la generación, ambos géneros están determinados como espíritu pero en la mujer hay una carga histórica más pesada que en el hombre en la medida en que ella está ubicada en uno de los extremos de la síntesis por su belleza y por la posibilidad de procrear. Es algo de lo que no se puede sustraer en ningún momento de su vida y que no comparte con el varón. Por esta razón la mujer se angustia más que el varón, en su ser está inscrito el peso de la perpetuación del pecado en el mundo. Si Eva no hubiese tenido la oportunidad de participar en la historia, si sólo hubiese existido Adán en su paraíso libre de pecado el salto no habría sido posible. Por lo tanto, Adán no hallaría ninguna forma para traer el pecado a la naturaleza y el mundo no tendría en su seno implantada la semilla de la corrupción. La nostalgia del pecado es una artimaña que puede caer en manos de un ser tan perverso que aún con la conciencia del pecado quiera aparecer ante el resto del mundo como un ser inocente al que le pesa el terrible acto de Adán. Pero una vez ha dado lugar a sus lamentos ya se ha hecho culpable eternamente. La mujer, sí, debe cargar sobre su conciencia el peso de haber sido, por su naturaleza, responsable de la perdición de todos los seres, pero de otro modo no hubiese sido posible ni siquiera la existencia misma. En este sentido, es la mujer superior al varón<sup>29</sup>; está determinada como espíritu pero con la diferencia sexual, que por su parte es un saber que no permite construir alguna conjetura; como objeto de angustia se presenta ante su espíritu como una nada. Hay un componente que, no obstante, de modo incomprensible le permite en estado de inocencia tener un saber de lo sexual, en la ignorancia empieza un saber determinado por la ignorancia, esto es comprendido por Kierkegaard como pudor<sup>30</sup>. En el pudor hay entonces una angustia pues existe, de hecho, un saber de lo sexual pero que, a pesar de ser un saber no dice nada, se presenta una vergüenza que no tiene ninguna justificación. El placer que va acompañado de lo sexual es desconocido en ese estado en el que se presenta el y, sin embargo, puede el individuo morir de vergüenza, y la pudorosidad ofendida

---

<sup>29</sup> *Ibíd*, pág. 75

<sup>30</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 78

es el más profundo de los dolores, porque es el más inexplicable de todos<sup>31</sup>. Esto es justamente lo que experimenta la mujer pero de manera más intensa que el varón pues en su inocencia, que es a la vez ignorancia, la nada que observa tiene un carácter profundamente turbio, espantoso, que le hace sacudir toda su belleza y su sensibilidad, ya que esencialmente existe para hacer posible el pecado de la naturaleza entera. Pero el pudor por sí mismo no hace al hombre culpable, es necesario que la diferencia sexual sea establecida por medio de la síntesis del espíritu para que de este modo el espíritu supere su determinación por la angustia y pase a estar determinado como cuerpo, lo que debe entenderse como la realidad de la diferencia sexual, posible gracias a la participación del impulso, que encierra en sí mismo toda la ambigüedad de lo sexual; está motivado por el deseo de perpetuar lo finito, por la propagación, es movimiento constante en el que una y otra vez es puesto el espíritu como tal. Cuando se da el impulso, esa sutileza sabida como lo erótico en donde lo sexual aún no ha sido puesto sino que motiva al espíritu, pasa a significar lo cómico.

El estado afectivo con el que se trata lo erótico marca una diferencia entre el cristianismo y el paganismo. Una vez es puesto el espíritu como tal, con la diferencia sexual, la belleza que define al erotismo pasa a significar lo cómico; el espíritu ha cesado en su danza alegre de infante y ahora ha ganado una expresión definida, así, sea un caballero o un respetado filósofo, cuando es capaz de advertir la contradicción que se refleja en lo cómico ya ha ganado su espíritu la suficiente madurez para comprender por sus propios medios el papel de lo sexual en la naturaleza humana y antes que haber dominado un poco más su conocimiento sobre la vida ha perdido la posibilidad de llevar el erotismo a otros niveles distintos de lo puramente sexual. De este modo, actúa el individuo inquieto en el pudor, arrebatado en sus mentes por un deseo primitivo de *saber*, de trascender, aunque acompañado de un horror por ignorar el carácter de lo que se oculta, sale al encuentro de una respuesta para encontrarse en un nuevo momento como un

---

<sup>31</sup> *Ibidem.*

verdadero hombre. Una vez se ha puesto lo sexual, en la mujer ocurre algo muy distinto. Se da lugar a la concepción en donde ella está determinada en su totalidad como cuerpo poniendo el espíritu fuera de su ser, como en suspenso, y la angustia que logra sentir en esta precisa situación es superior a la que el hombre pueda experimentar en cualquier escenario de su vida, al igual que en el otro extremo ético, a saber, la belleza, cuyo representante por designio divino es también la mujer; ella se encuentra en uno de los extremos de la síntesis, dominada enteramente por la angustia. Por esta razón la angustia en la mujer ha de ser siempre superior, a no ser que ella opte por abstenerse de su posibilidad esencial de procrear y seducir, entonces estos principios de seguro no podrían sostenerse con el mismo rigor. Por otro lado, en la doctrina cristiana no es relevante establecer la diferencia sexual pues en el espíritu no existe tal distinción<sup>32</sup>, lo erótico pasa a ser lo indiferente, en la medida que su fin se dirige a la propagación del espíritu y no a su maduración como en todas las formas del paganismo.

El amor o lo erótico que se presenta en el hombre es un punto al que habríamos de llegar inevitablemente cuando se dio inicio al tratamiento del problema de la belleza, pues, como se considere uno habrá de considerarse el otro en el sentido en que están íntimamente relacionados. Muy bien habló Pausanias en su discurso cuando afirmó que no hay Afrodita sin amor; la belleza es el carácter de lo erótico y serán bellos hasta que no se les torne cómicos por medio del impulso al que cede aquel que no ha sido cultivado en su espíritu.

Ya repetidamente se ha dicho que un individuo solo se hace culpable, solo puede perder su inocencia y la consideración bella de lo erótico por medio del salto cualitativo, y en tanto no se dé el salto, no es posible hacer aparecer el pecado ni que la sensibilidad signifique pecaminosidad. De hecho, esta condición abre una ventana a la humanidad para sustraerse de su destino trágico o cómico que en

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pág. 80

este caso no son muy distintos. Al no ser la sensibilidad pecaminosidad existe la posibilidad de sublimar la sensibilidad en espíritu<sup>33</sup>; la especie está determinada sexualmente aun cuando no es consciente de lo sexual, pero al no estar puesta en relación con el espíritu existe una posibilidad de sustraerse de su consumación y ésta es dada por el amor en el ser humano. El amor entendido como ese primer momento de lo sexual que está ligado a la sensibilidad y a la belleza, apartado de toda consideración cómica o trágica del mismo en la medida en que éstas son posibles sólo por medio del salto; cuando en el espíritu triunfa el amor sobre el impulso la sensibilidad pasa a ser espíritu y la angustia ha perdido su carácter opresivo. No quiere decir esto que haya desaparecido, pero se ha logrado una nueva manera de concebir la existencia en donde la realidad, aunque aparece del mismo modo, deja de ser ese monstruo que se apodera de la voluntad del individuo, como si tuviera vida propia, y la mirada del individuo se torna calma ante las infinitas posibilidades pues ha elegido estar determinado eternamente como espíritu antes que refugiarse en alguno de los extremos de la síntesis. Este es uno de los principales aspectos en los que difieren el cristianismo del paganismo. En la medida en que en este último no se puede hablar de una verdadera serenidad en tanto que al estar al servicio del cuerpo, la angustia no desaparece sino que se oculta a la espera del menor descuido de la seguridad para derrumbarla sin la posibilidad de volver a construirse; si se diera algún caso de retorno hacia la seguridad a pesar de haber sido arrebatada por la angustia será doblemente una 'astucia' y no ha de tomársele a su autor más que por un hipócrita.

---

<sup>33</sup> *Ibíd.* pág. 90

### 3. LA ANGUSTIA A PARTIR DE LA TEMPORALIDAD

La exposición que se ha adelantado acerca de la belleza y del amor permite entender la angustia y su relación esencial con el hombre, pues, a pesar de mostrarse sosegada, al punto de consentir la idea de que en realidad existe tal serenidad en algunos espíritus en la que no tiene cabida su presencia, es absurdo creer que es posible la existencia no determinada por tal imperativo ya que cuando la angustia se presenta en el espíritu humano el hombre se separa de los demás seres de la naturaleza y se constituye como hombre. No obstante, la angustia presenta variados matices, y se debe actuar con cuidado en el estudio de los mismos, pues así como en los antiguos parecía no mostrarse por estar ellos bajo el hechizo de lo efímero, existen otros momentos que permiten hacer distinciones entre formas o niveles de angustia.

Resulta confuso, a pesar la insistencia del autor sobre la idea de que la angustia está presente en la vida de todo hombre, el hecho de no poderla definir con seguridad, así como sí es posible definir algunos asuntos que son presentados y analizados con exactitud en aquel tipo de pensamiento, llamado por el mismo autor, “sistemático”, para el que no hay eslabón dentro de su sistema que no pueda entenderse con exactitud a través del lenguaje, pero es eso lo que la hace especial y la distancia de cualquier otro objeto que tenga cabida dentro de un sistema lógico. Así, cuando enunciamos que la angustia es “el *momento* en la vida individual”<sup>34</sup>, será necesario remitirnos al campo de la Dogmática para no caer en movimientos lógicos fantásticos que inciten a pensar la realidad a partir de categorías abstractas. La filosofía antigua fue la primera en trabajar la categoría del momento que fue pensada, como en la modernidad, de manera abstracta. Para los antiguos, al igual que para los modernos, “todo gira alrededor de la

---

<sup>34</sup> Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 92

reducción del no-ser al ser”<sup>35</sup>. Tal afirmación crea una confusión de cabo a rabo, pues la explicación que permite entender cómo surge el ser del no-ser se ha quedado enredada en un lenguaje que no conduce a ninguna parte y aun así ha permitido la creación de nuevas y no menos apresuradas interpretaciones. La consideración cristiana sobre el no-ser esbozada por el danés en su obra, por su parte, ha alcanzado un lugar que la ciencia especulativa no podrá jamás, al afirmar que “el no-ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como la sensualidad alejada del espíritu, como la temporalidad olvidada de la eternidad”<sup>36</sup>, en este sentido podría ser compatible con las disertaciones sobre el momento que presenta Platón en el “Parménides” en donde concluye que el momento, al ubicarse en medio del movimiento y el reposo, y no estar plenamente en ningún lado de manera fija, es la causa del movimiento de lo que se encuentra en estado de reposo, y del reposo de lo que se encuentra en movimiento, por lo que ha de tomársele como transición, entendida como el momento en que no existe nada concreto y se produce algo concreto en el tiempo. Pero, más adelante, dentro de la misma obra, el filósofo ateniense afirma que la unidad está determinada temporalmente y debe existir en el tiempo presente, entendido indistintamente como lo eterno, el momento<sup>37</sup>. Ese tiempo presente, que no es otra cosa que el «ahora», al confundirse con lo eterno o el momento, le otorga a la unidad un movimiento inexplicable dentro del tiempo, pues para que la unidad forme parte del tiempo debe participar necesariamente del ahora. De nuevo, la filosofía pagana se ha quedado en la mitad del camino y es inevitable que suceda tal confusión pues en donde la eternidad no sea esencial, la temporalidad y el momento sufrirán los atropellos lógicos que hasta este punto hemos señalado de manera superficial.

---

<sup>35</sup> *Ibíd.* p.p., pág. 94

<sup>36</sup> *Ibíd.*

<sup>37</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., p.p., pág. 95

Se puede afirmar a partir de lo anterior, que el momento guarda una relación directa con la categoría de la transición que, además de pertenecer a la esfera de la libertad histórica, “es un *estado* y es real”<sup>38</sup> el cual, antes que pensarse, hace parte de la propia experiencia, en la que se incluye el individuo y lo temporal. De nuevo, nos encontramos con el cristianismo pues, como ya hemos visto, el hombre y su historia nacen cuando aparece el pecado en el mundo, cuando entra en escena la angustia como la realidad de libertad como posibilidad antes de la posibilidad, que precisa de la transición para tornarse temporalidad. Ahora, al incluir la categoría de la temporalidad hemos ganado una nueva significación para el hombre, ya no solo como síntesis de alma y cuerpo puesta por el espíritu sino como síntesis, puesta por el momento, de lo temporal y lo eterno, cuando el momento deja de ser posibilidad y se hace realidad. Con lo dicho aquí podríamos vernos tentados a recurrir a la tradicional definición del tiempo como lo pasado, lo presente y lo futuro, como una fragmentación, pues la unidad es puesta por el momento. Dicha unidad supone una división del tiempo antes de la realidad del momento, pero no es así. El tiempo es una sucesión infinita de momentos en la que ninguno es realmente presente, es un incesante desaparecer para el que el presente es la mera extensión de un momento, concebible a través de la representación<sup>39</sup>, entendida en tanto relación inesencial entre lo temporal y lo eterno y es lo que ocurría en la antigüedad griega en sus expresiones artísticas; para ellos había una división irreconciliable entre el pasado y la eternidad, sin ninguna mediación, en la medida en que no entendían el momento, hecho que se puede evidenciar en la escultura griega que pretendía eternizar la expresión externa, representar el momento.

Lo presente, entonces, es una categoría atemporal, como lo eterno, y el momento representa una abstracción de lo eterno, pero al estar lo eterno en una relación sustancial con lo temporal debemos considerar lo que es el tiempo. Siempre que

---

<sup>38</sup> Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 93

<sup>39</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit., p.p., pág. 96

se quiera pensar sobre este último debe ser como pasado, pues “la determinación del tiempo es únicamente ésta: pasar; por lo cual ha de ser concebido el tiempo como el tiempo pasado”<sup>40</sup>, lo futuro por su parte es la posibilidad de que sea puesta la síntesis de lo eterno y lo temporal a través del momento, es la realidad de la libertad como posibilidad de lo eterno.

Para tener mayor claridad en estas definiciones basta con echar un vistazo a los griegos y su manera de concebir la eternidad. Platón nos lo anuncia en su concepto de reminiscencia, en tanto aparece la eternidad detrás de la vida, que se mueve en determinaciones temporales, y por ende alejada del tiempo, de lo que se deriva, según los planteamientos kierkegaardianos que apuntan a la correlación entre la síntesis del hombre a través del espíritu y su expresión dada por el momento, que no podían tampoco comprenderse a sí mismos ni a la historia, ya que como hemos visto, la eternidad no está antes de la historia sino que se hace posible a través de un movimiento progresivo, en el que el pasado y lo eterno se revelan en el momento como futuro. Así como ocurre con el problema del pecado y su relación con la especie, cada vez que viene al mundo un nuevo individuo, en su futuro hay una carga histórica que es posibilidad hasta que sea puesto el momento, puesto que, al convertirse este en la realidad de la posibilidad aparece lo eterno en lo temporal. Sin embargo, lo eterno ha retornado como angustia, en tanto que una vez es puesto el momento, al mismo tiempo aparece el espíritu como angustia que, al ser la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad, es ahora la angustia del pecado en la medida en que ha dejado de ser solo posibilidad y la temporalidad se torna pecaminosidad. Al poner el pecado con el salto la angustia se vuelve, como siempre ha de ser, hacia lo posible y futuro, y en este caso hacia la muerte, en donde el hombre queda suspendido en el extremo ápice de la síntesis, el cuerpo.

---

<sup>40</sup> Kierkegaard, S. Op. cit., pág. 98

Lo que hemos adelantado sobre la relación de la temporalidad y la eternidad abre el camino para determinar los puntos principales de divergencia entre el paganismo y el cristianismo. Podemos distinguir dos tipos de paganismo; el radical se caracteriza porque se mueve en determinaciones cuantitativas, y aunque viva en estado de pecaminosidad no puede ser consciente de ello porque hay ausencia de espíritu y, como ya se ha indicado, el pecado se revela por medio del salto cualitativo. Por otro lado, está el pagano cristiano en cuya existencia tampoco se revela el espíritu, aunque lo conozca, porque a pesar de conocerlo no puede entenderlo, ya que esto solo se alcanza cuando se experimenta. En estos dos casos, en donde no está presente el espíritu, la angustia está disfrazada, más espantosa que la angustia que se da cuando es puesto el espíritu, pues el que no la experimenta y se siente por lo tanto seguro de su vida, al presentirla, al ver que esa seguridad oculta su verdadero rostro, se hace presa del más profundo terror.

No sería un equívoco, por lo tanto, afirmar que el paganismo al no permitirse la experiencia del pecado, tiene su fundamento en la angustia, cuyo objeto es la nada, que en este caso adopta la forma de destino. Kierkegaard nos ofrece la figura del genio para poder comprender el tipo de existencia del hombre que está determinado por el destino. El genio en esta etapa se encuentra en relación extrínseca con el espíritu, por lo que se tropieza con el destino constantemente, lo descubre, lo puede conocer y aun así su desgracia radica en que no puede hacer nada frente a este conocimiento más que angustiarse, su genialidad depende de algo que él no puede más que padecer<sup>41</sup>. Toda la gloria, los honores y lo que para el mundo hace referencia a la felicidad dependen de algo externo, inesencial que al no volverse a su favor, se dará paso a una experiencia de culpa entendida como la pérdida del honor, en la que no está comprometido el espíritu.

Aunque el genio, visto desde ésta perspectiva, no sea digno de admirar por ninguna existencia que vea lo temporal en un nivel inferior de lo espiritual, es una

---

<sup>41</sup> Cfr. Kierkegaard, S. Op. cit. pág. 115

figura que ha sido y será representada en la vida de todo hombre, a pesar de que ya no esté supeditado a meras determinaciones temporales. Sólo basta con ver la dificultad que implica el hecho de apartarse de lo efímero, de lo material, para reconocer ese apego al destino. El hombre en su carrera por perseguir la vida que se desvanece constantemente, se encontrará tarde o temprano con la desesperación que, si es muy profunda, le conducirá hacia la reflexión, y en aquel momento, por obra del destino, cae por sí y ante sí y se hunde por sí y ante sí en el abismo de la conciencia del pecado<sup>42</sup>, sin importarle ya la falsa gloria ni las consideraciones de los demás hombres que en otro tiempo se habían encargado de decirle si su vida estaba bien o mal aunque él no lo sintiese del mismo modo. En el momento en que se hace consciente del pecado, la angustia pierde su ambigüedad dialéctica, pero aparece el pecado inexplicable, realidad injustificada en la que la nada de la angustia retorna como algo determinado en tanto se ha puesto *in concreto* la diferencia entre el bien y el mal. Una vez es puesto el pecado sólo son posibles dos formaciones, por un lado está aquel que, al ser consciente del mal, teme ser presa nuevamente de sus hechizos, y por otro el que en vez de apartarle, se complace con el mal y teme la presencia del bien.

Al hacer la referencia al bien y al mal debemos estar claros que se relacionan con las ideas de libertad y esclavitud. En el primer caso, al hacerse el pecado realidad trae consigo una consecuencia; una nueva posibilidad de la mano con la angustia, en tanto posibilidad futura.

Brota en esta nueva realidad el arrepentimiento para hacerle frente al pecado, pero en la mayoría de los hombres adopta la forma de fachada para evitar enfrentarse seriamente con la angustia. En cambio pareciera que la angustia se disolviera poco a poco cuanto más espectacular se vaya tornando el arrepentimiento y al momento siguiente nos encontramos ante una nueva realidad del pecado. Esto sucede porque no puede el arrepentimiento hacer libre al

---

<sup>42</sup> *Ibíd.* pág. 122

hombre, solo puede distraerlo en su angustia y desarmarlo contra sus ataques, para encontrarse de nuevo frente a una nueva realidad injustificada.

Cuando, por el contrario, al ponerse la realidad del pecado hay una complacencia y un deseo de permanencia en esa realidad, la angustia se torna angustia del bien, angustia de la libertad oculta en el fondo de la nueva realidad puesta por el salto, entendida por Kierkegaard como “lo demoniaco”, cuya posición sobre el contenido es de reserva y sobre el tiempo ha de entenderse como lo súbito. En lo súbito se expresa la reserva, lo reservado como lo involuntariamente revelado<sup>43</sup>, exteriorización que se hace posible por la debilidad del individuo “endemoniado”. Para saber en qué tipo de angustia se encuentra un individuo hace falta ver la posición que asume frente a la “revelación” y la forma que adopta la libertad respecto al contenido, y el contenido de la libertad es la verdad que está relacionada directamente con la certeza y la intimidad.

Este tipo de hombre, consumido en lo perecedero, revela la falta de intimidad, que es a su vez la expresión de lo eterno en él. Gravedad, intimidad, conceptos que son utilizados para expresar la profunda conciencia del yo, se corresponden mutuamente y al responder a la existencia de los individuos no se pueden teorizar, solo se comprenden en la medida en que cada uno se entienda en ellos. El objeto de la gravedad para cada hombre es él mismo y al tornarse grave tiene la capacidad de tratar del mismo modo el acontecimiento, pero quien se torne grave ante otras cosas sin comprometerse a sí mismo, seguirá en la esclavitud de lo perecedero.

De este modo, desde la filosofía kierkegaardiana la angustia permanece en la vida de todo hombre sin importar la realidad espiritual en la que se encuentre, incluso cuando se aventura en los terrenos de la fe está presente y ha de distinguirse con la angustia pagana puesto que en unión con la fe, que según el filósofo es la

---

<sup>43</sup> *Ibíd.* pág. 146

verdadera intimidad, el individuo tiene la capacidad de vivir con la angustia de la muerte sin que llegue a ser verdaderamente mortal, debido a que cuando el individuo se hace consciente de que esta angustia causante de sus ansias mortales le volverá a sobrecoger en el próximo momento, la realidad habrá perdido su carácter terrible y se hará más ligera que la posibilidad.

#### 4. CONCLUSIONES

A la espera de haber logrado llevar a cabo el propósito de examinar el concepto de la angustia desde la perspectiva kierkegaardiana podemos concluir el presente análisis con las siguientes puntualidades:

El interés y la importancia del problema de la angustia a partir de la obra *El concepto de la angustia*, radica en que desencadena la ruptura con el sistema de pensamiento que, hasta su aparición, había liderado los círculos intelectuales, el pensamiento de Hegel. Es la recuperación del hombre como posibilidad, responsable de su propia existencia y obligado a pensar sobre sí mismo, nuevamente. Parece que no se ha avanzado mucho queriendo volver al origen de la filosofía, a ese único momento en que la filosofía representaba lo que debía representar y en donde no había una Filosofía sino, formas de pensamiento individuales enmarcadas dentro de un contexto; la realidad es que la desfiguración que sufrió el discurso filosófico no podría llevarnos a otro lugar que donde todo comenzó.

Con el pensador danés se recupera el sentido crítico y honesto de la filosofía, el mismo que caracterizó el pensamiento socrático, un pensamiento que no permite una filosofía ingeniosa sino una filosofía responsable. Parece suficiente haber sido arrastrados por las ciencias hasta este punto con el atractivo de una develación de la realidad que al final nos dejó en el mismo lugar en que comenzamos, pero que en definitiva permitió ver el error a otros más perspicaces que observaron con recato.

Finalmente a través del estudio ofrecido por Kierkegaard y analizado en el presente trabajo sobre el concepto de la angustia, podemos apenas empezar a

despertar con dolor de aquel letargo en que el individuo contemporáneo se ha consumido, y es solo un hábito que no promete una solución ni una existencia plena, enseña antes bien a reconocer el gran valor de la indeterminación y el actuar del sujeto frente a la misma.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos. 993a-b. 1982
- GADAMER, Hans-Georg. “Capítulo 1 Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra
- HOMERO [Canto XIV. El engaño de Zeus] *Iliada*. Edición y traducción de Antonio López Eire. Madrid: Cátedra. 2005
- KIERKEGAARD, Sören *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Buenos Aires: Espasa-Calpe. 1946
- PLATÓN “El Banquete o del amor”. *Platón. Obras completas*. Traducción de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar. 1979
- POOLE, Roger “The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions”. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edición de Alastair Hannay y Gordon D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press 1998
- SOCIEDADES BÍBLICAS EN AMÉRICA LATINA) “2 Corintios 5: 21”. *Biblia de Referencia Thompson versión de Reina Valera*. Editorial Vida 1960