

**LA EXISTENCIA DEL INDIVIDUO EN LA ANGUSTIA: UNA MIRADA DESDE
LA PERSPECTIVA DEL ESPÍRITU EN SOREN KIERKEGAARD**

MINO FERNANDO CHICANGANA BAYONA

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFIA
BUCARAMANGA
2008**

**LA EXISTENCIA DEL INDIVIDUO EN LA ANGUSTIA: UNA MIRADA DESDE
LA PERSPECTIVA DEL ESPÍRITU EN SOREN KIERKEGAARD**

MINO FERNANDO CHICANGANA BAYONA

**Monografía presentada como requisito
para optar el título de Filósofo**

**Director
ALONSO SILVA
Profesor Escuela de Filosofía UIS. Bachellor en Filosofía Universidad
Angelicum, Roma Italia. Magister en Filosofía y Ph.D. Universidad de
Tübinga, Alemania**

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

2008

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. LA ANGUSTIA COMO POSIBILIDAD DE APERTURA EN EL INDIVIDUO	5
1.1. LA ANGUSTIA COMO UN TEMPLE EN EL INDIVIDUO QUE LO PONE EN RELACIÓN CONSIGO MISMO.	6
1.2 EL PECADO	9
1.3 LA ANGUSTIA Y EL PROBLEMA ÉTICO QUE SUPONE	12
1.4 LA ANGUSTIA COMO POSIBILIDAD DE FRANQUEAMIENTO ENTRE EL ESTADIO ÉTICO Y RELIGIOSO.	13
2. LA DETERMINACIÓN DEL ESPÍRITU EN LA ANGUSTIA, VISTA DESDE LA SINTESIS DEL ALMA Y CUERPO	16
2.1 EL ESPÍRITU EN LA INOCENCIA	17
2.2 LA NADA	20
2.3 LA POSIBILIDAD	22
2.4 EL SALTO Y LA PARADOJA DE LA LIBERTAD	23
3. EL INSTANTE COMO LA EXPRESIÓN DEL ESPÍRITU EN EL TIEMPO	27
3.1 EL TIEMPO	28
3.2 LO ETERNO	29
3.3 EL INSTANTE	29
3.4 SIGNIFICACION DEL INSTANTE	33
4. LA APERTURA DEL ESPIRITU HACIA LA REPETICIÓN	38
4.1 LA RESIGNACIÓN INFINITA COMO EL ÚLTIMO PASAO HACIA LA REPETICIÓN	40

4.2 LA REPETICIÓN	41
4.3 LA REPETICIÓN EN JOB	46
5. CONSIDERACIONES FINALES	49
BIBLIOGRAFÍA	50

RESUMEN

TÍTULO: LA EXISTENCIA DEL INDIVIDUO EN LA ANGUSTIA: UNA MIRADA DESDE LA PERSPECTIVA DEL ESPÍRITU EN SOREN KIERKEGAARD*

AUTOR: MINO FERNANDO CHICANGANA BAYONA**

PALABRAS CLAVES: existencia, angustia, espíritu, libertad, instante, paradoja, pecado, repetición.

DESCRIPCIÓN: Para Kierkegaard, el individuo se muestra como individuo, cuando enfrenta el desamparo de su existencia, y ésta contiene propiamente el sentimiento de angustia. Por tanto, la angustia no es una categoría explicable racionalmente pues es el efecto del individuo en su intento de asir la realidad, lo que deviene en un salto o ruptura de su ser que no puede comprender el intelecto, esto es una paradoja en la que se configura o descubre su libertad, lo más esencial en el individuo, lo concreto de su ser. Pero con la angustia, también aparece la enajenación de la cual es víctima su acto: el pecado; del que no puede dar respuesta por su nacimiento, es sólo el efecto de existir en la angustia, pues nada hay fuera de su subjetividad que lo condene tanto como la propia conciencia que tiene de su acto; y ésta conciencia es el espíritu, la que expresa la diferencia de su yo de su no-yo.

El espíritu, es la unidad que tiene el individuo entre sus síntesis, es la que hace que las síntesis se relacionen consigo mismas, pues en el individuo, expresa la brecha insondable de la infinitud en la que se recrea su posibilidad y la finitud de su acto y esto sólo se descubre en el instante en el que el individuo toma parte en el tiempo por medio de la eternidad de su ser; y es la determinación de su apertura en medio de la angustia. Por eso, la angustia es la posibilidad de apertura en el espíritu, en donde éste puede tanto condenarse como salvarse, la condena está en el pecado, la salvación en el absurdo de la fe. En tal caso, lo que se expresa en ambos movimientos es la paradoja de la existencia del individuo en la angustia

* Proyecto de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Alonso Silva

ABSTRACT

TITLE: THE EXISTENCE OF THE INDIVIDUAL IN THE ANGUISH: A LOOK SINCE THE PERSPECTIVE OF THE SPIRIT IN SOREN KIERKEGAARD *

AUTHOR: Mino Fernando Chicangana Bayona**

KEYWORDS: existence, anguish, spirit, freedom, moment, paradox, sin, repetition

DESCRIPTION: For Kierkegaard, the individual is shown like individual when he faces the desertion of his existence, and it exactly contains the feeling of anguish. As a result, the anguish is not a rationally explicable category because it is the effect of the individual in his intent to grasp the reality, what occurs in a leap of his being that the intellect cannot understand; consequently, this is a paradox in which the individual discovers his liberty, the most essential in the individual, the concrete thing of his being. But with the anguish, the alienation also appears of which its act is a victim: the sin; of which it cannot give answer by its birth, it is only the effect to exist in the anguish, therefore there is nothing out of its subjectivity that condemn it so much as the own conscience that its act has; and this conscience is the spirit, the one that expresses the difference of its I of its Not-I.

The spirit, is the unit that the individual has among his synthesis, is the one that does that the synthesis be related with itself, so in the individual, it expresses the unfathomable gap of the infinity in which its possibility amuses itself, and the finiteness of its act. This only is discovered in the instant in which the individual takes part in the time through the eternity of his being; and it is the decision of its opening in the middle of the anguish. Hence, the anguish is the possibility of opening in the spirit, in where this can either condemn or save, the sentence is in the sin, the salvation in the absurd of the faith. In such case, what it expressed in both movements is the paradox of the existence of the individual in the anguish.

*Degree Work

**Human Science Faculty. Philosophy Department. Director: Alonso Silva

INTRODUCCIÓN

Hacer una investigación del papel que tiene el espíritu en la angustia de Soren Kierkegaard, es exponer al hombre desde su rasgo más esencial, la individualidad. He aquí la importancia de realizar un estudio de su pensamiento en nuestro tiempo, cuando la mirada del hombre proviene de nociones sistemáticas y objetivas que se centran o se basan, en la racionalidad de la realidad, olvidando lo caótico que representa ésta en el existente concreto, pues aquí, según Kierkegaard, es cuando el individuo decide mirarse así mismo o ponerse como objeto de conocimiento, y por ende, se revela su levedad de comprensión.

Además, que abordar la existencia del hombre en Kierkegaard, es ponerlo en la angustia, que es la imposibilidad del individuo de responder por el desamparo de no poder aferrarse a una lógica que lo aparte de las contradicciones que se repelen en él y por el contrario, lo hunden en una reflexión de la cual no puede salir sino por medio de una ruptura que no lo logra asir en su racionalidad, pues es una experiencia incommunicable, donde nada hay de continuo ni de objetivo, ya que ningún hombre puede liberar a otro de la angustia, siendo así, que solo éste en su más pura subjetividad puede dar fe de ella.

Del mismo modo, el abordar este problema responde por el pensamiento fragmentado que tiene el filósofo danés con relación a la existencia y el por qué es imposible categorizar en una lógica y que por ende, lo ponen en confrontación con pensamientos sistemáticos que tratan de dar racionalidad a la realidad del hombre, como es el caso de la filosofía hegeliana de la cual se erige de forma reaccionaria, remplazando la continuidad por la ruptura, lo racional por lo existencial, lo reconciliable por el abismo.

De esta manera es que Kierkegaard articula su pensamiento desde la

existencia, y ésta se fundamenta en la subjetividad del individuo y cómo, progresivamente, quiere encontrar su propia verdad mediante las distintas etapas, que para el filósofo son tres: la estética, que está marcada por el placer y el goce; la ética, en la que prima el deber o la ley moral, y la religiosa centrada en la fe o la paradoja de Dios-hombre.

De igual forma, cada una de éstas, representa de manera ascendente el compromiso y sentido que le da el individuo, y en las cuales se determina el espíritu; porque el espíritu no está dado de antemano como unidad de alma y cuerpo, pues su papel no es sólo el de relacionar estas partes; por el contrario, éste expresa la elevación y profundidad de la existencia.

De modo que, el espíritu juega un papel de importancia, tanto en su paradójica determinación, como en la trascendencia del individuo. Pero ¿Cómo se determina el espíritu? Para entenderlo, es necesario verlo desde la angustia, pues ella representa la posibilidad de apertura en él, donde puede tanto condenarse como salvarse, pues con la angustia hace su aparición el pecado, que tiene su nacimiento en la conciencia que tiene el individuo al ser espíritu.

Entonces, lo que se pretende es ver cómo el espíritu se determina en medio de la angustia y el papel que representa ésta en el individuo, pues ella se presenta ambigua, porque le genera tanto tormento como deseo y su desenlace es a través de un salto, que rompe con la razón, pues ésta no lo entiende y por ende, el individuo no puede explicarlo, ni debe atreverse a hacerlo y es lo que entraña en él una paradoja.

Para Kierkegaard, la paradoja sólo puede ser aprehendida por medio de su continua aparición, solicitando del Espíritu un salto, que como se dijo, no se puede explicar; es tan sólo una dialéctica de la ignorancia, que es la continua compañía del individuo con la nada, y sólo puede ser asimilada en la medida en que el espíritu esté dispuesto a aceptar tal condición, la condición de existente.

De modo que si se quiere mirar el espíritu en la angustia, es necesario analizar, en primer lugar, este temple y la ambigüedad que ella expresa, pues es precisamente por medio de esta ambigüedad que hace su aparición el pecado en el individuo, que a su vez explica por qué la angustia se ubica como posibilidad de apertura en el individuo entre dos estadios de la existencia: el ético y el religioso.

Con esto último, se abre camino hacia el análisis de la dialéctica que tiene el individuo en la angustia, y aquí aparece el espíritu, que se determina en la angustia y pone en el individuo la libertad, de tal modo que ésta se le presenta como paradójica, pues lo lleva a un estado de culpa.

Del mismo modo se debe analizar la determinación del espíritu desde la síntesis de lo temporal y eterno, pues ella supone el instante, que es la expresión del espíritu en el tiempo que por medio de la angustia se determina, aquí el individuo concibe su existencia desde el tiempo.

Por último, se analiza un plano en el que la angustia no supone pecado (pues hasta este punto sólo se habrá mirado la existencia desde el plano ético); aquí, el acto desencadena al individuo del pecado por medio de la determinación del espíritu en lo eterno, que para el filósofo danés representa la relación absoluta con lo absoluto y esto para la razón es un absurdo.

Finalmente, se puede decir que exponer la dialéctica del Espíritu en la angustia, es hacer una mirada del individuo, no desde el razonamiento puro, sino desde la existencia concreta; es la escisión del pensamiento objetivo y sapiente que lleva continuidad, por la del individuo que en su subjetividad siente el abismo de la angustia ante la elección. Porque para Kierkegaard la existencia, es elección y es elegirse frente al abismo de la nada que tiene continuamente delante de sí el poder ser; es el individuo que trasciende, pero que para ello tiene que ser Espíritu y el serlo implica angustia de su posibilidad de libertad, es esta su levedad, aquella que se desarrolla en continua tensión y

que no se resuelve ni acaba, pues son parte de él. Esto, en sentido general, es lo que se pretende exponer al indagar por la existencia del individuo en la angustia desde la perspectiva del espíritu.

1. LA ANGUSTIA COMO POSIBILIDAD DE APERTURA EN EL INDIVIDUO

Querer aproximarnos al Espíritu, por medio de la angustia, es exponer cómo la angustia determina al espíritu en un vértigo de posibilidades que desencadenan su elección. Para entender tal movimiento del espíritu, amén de comprender su relación con la angustia y su significado en la filosofía existencial del danés, es necesario fijar el contexto en el que se expone y desenvuelve tan extraño estado en el individuo, pues además guarda una ingente relación con el pecado y en consecuencia es un problema ético, pues del pecado acaece la culpa.

La angustia, según Víctor Eremita¹ (Seudónimo que utiliza Kierkegaard en la obra "O lo uno o lo otro") es una fuerza motriz que absorbe progresivamente una pena, deseándola a medida que la contempla, lo cual es ambiguo, pues aquello que desea es algo que lo atormenta. O también, si se quiere, es un estado muy particular que experimenta el hombre en su interior ante lo posible, porque aquella posibilidad se expresa de manera extraña, pues por un lado, el individuo, en su reflexión, desea la posibilidad, pero a la vez le huye a la misma pues no la concreta y sin ser consciente en lo que circunda, este particular hombre se encuentra ante "la realidad de la libertad, como posibilidad antes de la posibilidad"².

Este es el carácter ambiguo de la angustia, por eso Kierkegaard la define como "una antipatía simpatética y una simpatía antipatética"³, es incertidumbre lo que engendra, pues quien la padece desconoce su objeto, lo que demarca una diferencia considerable frente a otros estados, como por ejemplo el miedo, pues este último reacciona frente a algo determinado. Por el contrario, la angustia no tiene un objeto determinado, y aun más, se muestra como una determinación de la reflexión "pues yo digo siempre "angustiarme por algo" con lo cual estoy separando la angustia de aquello por lo que me angustio, no

¹ KIERKEGAARD, Soren. O lo uno o lo otro, un fragmento de vida I. Madrid : Trotta, 2006. Pág. 172.

² _____. El Concepto de la Angustia. 3 ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. Pág. 47

³ Ibíd., Pág. 47

pudiendo usar nunca el termino angustia en sentido objetivo”⁴ precisamente porque su objeto es la posibilidad, que se encuentra en última instancia en la nada del hombre, por eso popularmente se dice que alguien se angustia de nada.

Ahora, el que la angustia exprese tal incertidumbre deviene para el autor danés un sentido más alto que de aquella ambigua inmediatez en la que se presenta, pues con la angustia se descubre la libertad y con ésta, la individualidad en el hombre y su trascendencia. Porque quien se encuentra en la turbación que genera la angustia se aferra en última instancia a algo, y ese algo es la elección, en ese instante despierta su Espíritu y a su lado, la conciencia del pecado.

Con esto último, se llega a la relación que interesa en principio a este ensayo: la angustia y el pecado, pues por medio de ella se puede entender la dialéctica en el espíritu; empero, se debe antes mostrar en qué forma la angustia es una determinación que concierne enteramente al individuo, en su subjetividad; pues de la aclaración, se infiere la limitación que tiene la especie con respecto a este temple según autor del Concepto de la Angustia.

1.1 LA ANGUSTIA COMO UN TEMPLE EN EL INDIVIDUO QUE LO PONE EN RELACIÓN CONSIGO MISMO

Para aclarar en qué forma el pecado encuentra lugar en la angustia, se puede empezar por la que según Vigilius Haufniensis⁵ es la determinación esencial de la existencia humana: “ser el hombre un individuo y, como tal, a la vez él mismo y la especie entera.”⁶Esta cita expresa los límites de la existencia, pues encierra la relación inherente que tiene el individuo con la especie, empero supone un movimiento un tanto extraño en el individuo, pues en la medida en que se vuelque a ser individuo será también la especie.

⁴ KIERKEGAARD, O lo uno o lo otro Un fragmento de vida I, Op. cit., Pág. 173.

⁵ Seudónimo que utiliza Soren Kierkegaard en “El concepto de la Angustia”.

⁶ KIERKEGAARD, El concepto de la Angustia. Op. Cit., Pág. 32

Esto muestra ya un rasgo, pues se puede decir que en Kierkegaard prepondera el carácter del individuo sobre el de la especie, debido a la dialéctica que condiciona a uno y a otro, pues la cita, señala los movimientos que recorre el individuo en la especie y los que a su vez hace la especie en él; empero, aunque se reconoce la participación que hay entre uno y otro, los distancia la forma en que se mueven o su dialéctica, y esto es a lo que el filósofo danés ahonda por medio de la angustia.

La angustia no es precisamente un concepto que pueda ser absorbido por el pensamiento, pues por el contrario, Kierkegaard lo expone y representa como una nota distintiva en el hombre y constituye una experiencia decisiva en él, sobre la cual la especie no puede ahondar por medio de su representar, de ahí que surja para ésta como una ambigüedad;⁷ porque la angustia, más que un concepto, es un efecto del existir, lo que representa un problema al intentar definirla, pues resulta enigmática y absurda para la razón, pues al pasar la angustia, el individuo ve que de aquello de lo que se angustiaba no era nada.

La razón por la que la especie no puede aprehender una experiencia como la angustia es porque ella se mueve bajo determinaciones cuantitativas⁸, su movimiento es totalmente inmanente, luego, en el progresivo cuantificar de la especie no hay vacíos ni oscuras paradojas con las que tenga que experimentar en su representar, pues es más un autodesarrollo de sí misma; caso distinto en el individuo que en el momento de caer en la angustia, no representa el conocimiento que tenga de la especie sino tan sólo un presentimiento sobre ésta, que por supuesto no la explica y puede verse como más o menos refleja, según sea el manejo que tenga el individuo de su historia, pues la angustia no es un constructo que pueda aprehender el intelecto, sino una experiencia totalmente subjetiva y decisiva para el individuo.

⁷ *Ibíd.*, Pág. 93-125.

⁸ *Ibíd.*, Pág. 38.

Por lo demás, el presentimiento que puede darle la especie, el danés⁹ lo define como el efecto de la relación de generación y como el efecto de la relación histórica en el individuo.

Al contrario de la especie, el individuo se mueve hacia la cualidad, cosa que la especie no puede alcanzar en su inmanencia, sino es por medio de la trascendencia del propio individuo, no obstante, el individuo tampoco puede explicar aquellas determinaciones cualitativas que alcanza, debido a la dialéctica en que se mueve al poner la cualidad, pues la manera en que se da ésta es mediante un salto o como lo llama Kierkegaard: el salto cualitativo.

El salto cualitativo puede entenderse como un movimiento dialéctico de contrarios que no guardan unidad lógica como en la dialéctica hegeliana¹⁰, pues no es un movimiento entendible racionalmente, ya que produce una ruptura en el individuo; en aquella ruptura es donde se da la cualidad y al mismo tiempo, el salto en la cualidad. Esto es descrito por el danés como un movimiento circular, pues el individuo se dirige de estado en estado por medio de saltos, que no explica, ni debe atreverse hacerlo, es sólo una dialéctica de su ignorancia o el movimiento de él hacia la trascendencia, hacia lo que está fuera de sí, porque es un paso hacia un estado totalmente heterogéneo al que se encontraba.

La mejor expresión que denota esta dialéctica es la angustia, porque en sí misma ella es ambigua, pues ella es una determinación intermedia entre un

⁹ *Ibíd.*, Pág. 70-91.

¹⁰ Hay que tener como referencia que la filosofía hegeliana era predominante en su tiempo, en Hegel todo se articula bajo un sistema lógico y racional que subsume al individuo en el absoluto, y por ende, el conocimiento del individuo es el recorrido del conocimiento de la humanidad o el espíritu finito hacia el absoluto, que a su vez se autoconoce por medio de aquel movimiento del espíritu finito, todo este proceso se desarrolla por inmanencia, es decir, tanto en el espíritu finito como en el absoluto hay un autodesarrollo por medio la superación de sus propias contradicciones internas pues no hay nada por fuera que lo determine lo que supone un panteísmo; a lo que particularmente Kierkegaard reacciona por medio de todos sus escritos, mostrando por el contrario la preponderancia que tiene el individuo sobre la especie, además de la diferencia de naturalezas entre aquel absoluto y el hombre, exigiendo en el último una trascendencia que lo ponga en relación con lo absoluto a lo que el danés denomina como la paradoja, pues no basta con sus propias contradicciones para desarrollarse, pues la razón choca frente a lo absurdo.

estado y otro, por lo que expresa el choque de contrarios, razón por la cual genera tanto tormento como deseo y se define como una relación simpatética-antipatética:

“pues quien se hace culpable por angustia es inocente: no fue él mismo, sino la angustia, un poder extraño que hizo presa en él, un poder que él no amaba, del cual, por el contrario, se apartaba angustiado; y sin embargo es culpable: se había hundido en la angustia, a la que amaba a la vez que temía”¹¹

Esta ambigüedad de la angustia, es la que distancia la dialéctica de la especie y la del individuo, porque para Kierkegaard¹² la más alta determinación cuantitativa de la especie no puede explicar el salto cualitativo que se da en un individuo que está en medio de la angustia.

Entonces, si el individuo pone la cualidad por medio del salto cualitativo, que a su vez se da por una determinación intermedia como es la angustia, que no tiene un objeto al cual se dirija y por el contrario, se mueve bajo la ignorancia del hombre, se mueve en su nada, y es la que refleja aquel choque de contrarios que se desencadenan en un salto; se llega finalmente a responder por la cualidad que produce aquella dialéctica, y el estado al que llega el individuo: el primero es el pecado y el segundo la culpa. Esto es lo que puede producir la angustia en Kierkegaard, pecado y culpa.

1.2 EL PECADO

En relación con el pecado hay que decir que no tiene un lugar determinado dentro de alguna ciencia o saber y ésta es precisamente su determinación, pues de lo contrario se alteraría su estado afectivo.¹³ El estado afectivo que corresponde al pecado es la seriedad que le da el propio individuo. Ahora, si queremos otorgarle relación e importancia con la angustia, es necesario entender que la aparición del pecado es por medio de ella, es decir, el

¹¹ *Ibíd.*, Pág. 48.

¹² *Ibíd.*, Pág. 43.

¹³ *Ibíd.*, Pág. 18-28.

individuo en la angustia diseña el pecado y se da, por medio del salto cualitativo.

De modo que el salto cualitativo pone el pecado, que a su vez se presenta en el individuo a través de la angustia, pues éste es la consecuencia que resulta de la angustia, pero que a través de ella se precede a sí mismo, lo cual encierra una contradicción para la razón, porque el pecado no es una cualidad creada por el individuo; por el contrario, el pecado hace parte de la ambigüedad que rodea la existencia del individuo y por ende, se precede a sí mismo, esto es un escándalo para la razón, lo que corresponde según Kierkegaard a que la especie no pueda darle un tratamiento epistémico al pecado.

Puede entenderse el pecado de manera similar que la angustia, como un efecto del existir, o mejor, como el efecto del existir en la angustia. Porque “El pecado aparece, pues, como algo súbito, es decir, mediante el salto; este salto pone a la vez la cualidad, y al ser puesta la cualidad, en el mismo momento tiene lugar el salto en la cualidad; el salto es supuesto por la cualidad y la cualidad por el salto”¹⁴.

Para Kierkegaard, la mejor manera de entender la aparición del pecado en el individuo es bajo el dogma del pecado original, pues en él se presenta precisamente esta contradicción: “que el pecado vino al mundo por medio de un pecado”¹⁵. Esta interpretación no tiene bases que se acepten dentro del orden racional que maneja la especie y es precisamente el triunfo de la explicación según el filósofo danés, pues representa la nota distintiva de la existencia en el individuo, como aquello inconmensurable que la inmanencia lógica no puede asir.

Por eso en la especie no hay pecado, o mejor, lo que se reconoce en ella es la

¹⁴ *Ibíd.*, Pág. 36.

¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 36.

pecaminosidad; y ésta surge cuando el individuo trae el pecado, cuando pone él mismo tal cualidad en el mundo, pues el pecado sólo tiene existencia para el individuo. Por lo cual se da de nuevo la diferencia entre los movimientos del individuo y los de la especie, pues la especie no puede llegar a la cualidad por medio de su cuantificar, de modo que en ella no se halla el pecado como tal, lo que representa su dificultad al momento de dar respuesta por su nacimiento y su lugar correspondiente en un orden racional. Por eso sólo puede hablar de la pecaminosidad en la historia de la especie, que se da, como se advierte, en el instante en el que el individuo trae el pecado al mundo.

Esto lo entiende Kierkegaard como la contradicción misma que encierra el querer explicar la aparición del pecado en la angustia de forma lógica, pues dice:

“Si el pecado ha venido al mundo necesariamente (lo que es una contradicción), no hay angustia. Si el pecado ha venido al mundo por medio de un acto de un abstracto *liberum arbitrium* (que no ha existido ni en el mundo posterior ni en el comienzo del mismo, pues es un absurdo del pensamiento), tampoco hay angustia. Querer explicar lógicamente cómo ha venido el pecado al mundo es una necesidad que sólo puede ocurrírseles a hombres preocupados hasta el ridículo por encontrar *á tout prix* una explicación.”¹⁶

Con esto último, queda sentada la relación que guarda el pecado con la angustia, porque la angustia es la última determinación que precede al pecado y es de importancia al momento de exponer la angustia desde la síntesis del espíritu, donde aparece el agente que las relaciona: la libertad, pues es ella lo decisivo en la existencia del individuo.

Empero, el que la angustia sea la última determinación que precede al pecado no implica que tenga una dirección definida hacia ésta, pues en este sentido, expresaría un sentido negativo de lo que el autor pretendía al exponer tal determinación; precisamente porque la angustia representa la posibilidad de apertura en el individuo, es decir, bajo la angustia el individuo se puede

¹⁶ *Ibíd.*, Pág. 56.

condenar (como se describe bajo el pecado) o se puede salvar (por medio del abandono de su libertad en el poder que lo ha creado: Dios). Por eso, al principio del capítulo se dijo, que la angustia es el desamparo que siente el individuo ante su posibilidad, es un llamado de la existencia que sucumbe entre la nada y el absoluto. No obstante, lo que está en juego en el individuo es su libertad, por eso se angustia, pues es ella lo más propio de su ser y su expresión es lo decisivo en él.

1.3 LA ANGUSTIA Y EL PROBLEMA ÉTICO QUE SUPONE

Anteriormente se habló de la relación que tiene la angustia y el pecado, y se dijo que la angustia diseña el pecado pero que éste se precede a sí mismo. La imposibilidad para entenderlo, parte de la misma ambigüedad que proyecta la angustia sobre el individuo, lo que dificulta a éste dar explicación por el nacimiento del pecado. Anti-Climacus, el heterónimo de Kierkegaard en la obra *La Enfermedad mortal*, lo advierte diciendo:

“Por tanto, entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento; y esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo. Esto es una cosa completamente lógica, pues de lo contrario, cada individuo debería estar en condiciones de responder a la pregunta de cómo ha comenzado el pecado.”¹⁷

Para Kierkegaard, el pecado expresa la paradoja del individuo en la angustia, por eso no encuentra lugar en ninguna ciencia, pues sólo se mantiene bajo la mirada del individuo que se ve como individuo; sin embargo, no deja de ser una posición problemática para él mismo, pues no hay quien le pueda seguir los pasos, excepto tal vez la ética.

Pero esta ética que expone Kierkegaard es de un carácter especial, pues no debe partir desde la idealidad que quiere la especie para el individuo, pues con

¹⁷ KIERKEGAARD, Soren. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Madrid : Sarpe, 1984. Pág. 143

ella no se alcanza nunca el problema del pecado¹⁸, al contrario, debe partir desde la contingencia propia del individuo, es decir, ésta ética debe suponer su punto de partida desde la ambigüedad que siente el individuo en su intención de asir la realidad, empero, representa para ella una limitación, pues su lugar de observación parte desde que el individuo trae al pecado, desde que el pecado se hace real, pues su nacimiento tan sólo debe suponerlo por medio del dogma del pecado original.

De modo que el problema en el que encalla esta ética es en la idealidad o el paso que determine la superación del pecado, “pues el pecado debe ser vencido, pero no como algo a que el pensamiento no puede prestar vida, sino como algo que está ahí y que lo está como grave negocio de cada uno”.¹⁹ Esto representa un problema para ella, pues sólo puede llegar hasta el estado de culpa, donde el individuo es consciente del pecado más no puede desencadenarse de él.

1.4 LA ANGUSTIA COMO POSIBILIDAD DE FRANQUEAMIENTO ENTRE EL ESTADIO ÉTICO Y RELIGIOSO

La angustia tiene la particularidad de poner al individuo en constante relación consigo mismo, esto se representa como la posibilidad de apertura en él, en donde ulteriormente se determina por medio de un salto, sin embargo, en el pensamiento del filósofo danés, la angustia tiene un lugar determinado como posibilidad de apertura pues es el confín entre dos estadios de la existencia: el ético y el religioso.

Kierkegaard articula todo su pensamiento desde la existencia, que se fundamenta en la subjetividad del individuo y cómo progresivamente quiere encontrar su propia verdad en los distintos estadios de la existencia, que para

¹⁸ Kierkegaard critica especialmente la ética que expone la idealidad como una misión que se deba cumplir, pues ignora las propias limitaciones del individuo, lo que representa una imposibilidad pretender cumplir tal misión.

¹⁹ Kierkegaard, El concepto de la angustia, Op. cit., Pág. 19.

el filósofo danés²⁰ son tres: la estética, que está marcada por el placer, la inmediatez de los deseos o la culminación en el goce y representada por don Juan de Mozart, en donde tiene por contenido lo finito o lo falsamente infinito, la fantasía, la impiedad, y la falta de contenido, pero que en el fondo esconde la duda, la monotonía, el desencanto y la melancolía y en consecuencia se mueve entre lo cómico y trágico.

Otro estadio es el ético, en la que prima el deber y la ley moral, aquí impera la seriedad y el compromiso y es representada por el esposo; por último, está el estadio religioso que se centra en la paradoja de la fe, donde el individuo se abre a lo eterno e infinito, desencadenándose del pecado, el mejor representante de este estadio es Abraham en su obra "Temor y Temblor".

Entonces, en el estadio estético o en el individuo estético no puede encontrarse la angustia, pues ella contiene el pecado y Kierkegaard afirma que en la estética se confunde el estado afectivo del pecado, pues dice:

"Cuando el pecado se introduce así en la Estética, el estado afectivo resulta o frívolo, o pesaroso, pues la categoría bajo la cual cae el pecado es la contradicción y ésta es o cómica, o trágica. También resulta alterado su concepto; pues el estado afectivo correspondiente al pecado es la seriedad"²¹.

Debido a que el individuo estético se mueve en la inmediatez y superficialidad de los placeres no experimenta la angustia y mucho menos llega a la conciencia del pecado o no en su justo estado afectivo.

Es así, que en el estadio ético, o en el individuo ético encuentra la angustia morada y se centra en el paso de la inocencia a la culpa, pues, la ética es el único saber que toma al pecado en consideración, pero sólo cuando éste es puesto por el individuo, y su labor es juzgarlo, porque nada más sabe la ética de tal estado, pues desconoce su nacimiento, tan sólo lo supone por medio de

²⁰ KIERKEGAARD, O lo uno o lo otro, un fragmento de vida I, Op cit., Pág. 71-155.

²¹ KIERKEGAARD, El Concepto de la Angustia, Op. cit., Pág. 19.

la historia de la especie. Igualmente la angustia representa la posibilidad de apertura hacia el estadio religioso, que es el que logra hacer el salto que libera del pecado, aunque es un movimiento tanto incomprensible como inconmensurable.

* * *

La angustia trae consigo el pecado, pero también trae la determinación del espíritu en el hombre o mejor, sólo cuando despierta el espíritu despierta la conciencia del pecado; porque el Espíritu no está dado de antemano en el hombre como unidad de alma y cuerpo, pues su papel no es sólo el de relacionar estas partes; por el contrario, éste expresa la elevación y profundidad de la existencia en el individuo que por medio de la angustia se determina.

De modo que, si se quiere entender el significado de la angustia en el individuo, es necesario exponerlo desde las síntesis que lo constituyen como tal, pues desde aquí se puede exponer tanto el movimiento que efectúa hacia el pecado, como aquel que lo libera del mismo.

Finalmente, se han dado ya los pormenores necesarios en los que se mueve la angustia, pero abstrayéndola de la configuración interna en el individuo; esto con el fin de tener un orden argumentativo que permita exponer clara o por lo menos, lo más acertadamente posible, la manera como se determina el espíritu en la angustia, pues su constitución representa la explicación del por qué todo el problema de la angustia gira alrededor de la libertad, de la libertad sujeta en sí misma, que expresa lo más esencial en la existencia del individuo.

2. LA DETERMINACIÓN DEL ESPÍRITU EN LA ANGUSTIA, VISTA DESDE LA SINTESIS DE ALMA Y CUERPO²²

Anteriormente, se dijo que el individuo se mueve a través de estados, en medio de estos se encuentra una inefable determinación: la angustia, que a su vez precede el pecado en el individuo, que es puesto por medio del salto cualitativo y determina un nuevo estado. Del mismo modo se dio forma a la intención que guarda el autor al estudiar este hundimiento como es la angustia, sin embargo, no se abordó desde la configuración interna del hombre; pues desde esta perspectiva aparece una nueva determinación: El Espíritu.

Igualmente, en esta primera parte sólo se describió a la angustia y su relación con el pecado de manera general, omitiendo el estado que lo precede y deviene: como es la inocencia y la culpa. Por tanto, aquí se miraran estos dos estados desde una de la síntesis que constituye al hombre: la de alma y el cuerpo sostenida por el espíritu, pues su exposición argüirá lo que es la paradójica determinación del espíritu en la angustia.

Además, cabe resaltar que para Kierkegaard, la determinación del espíritu representa la conciencia de la brecha insondable de las contrariedades que constituyen la existencia individual o si se quiere, es la conciencia del carácter inaprensible e inagotable de su ser. Siendo así, se puede afirmar que es una conciencia del desamparo, pues es desamparo en la medida en que el

²² Aunque Kierkegaard mantuvo discrepancias con la filosofía hegeliana, en parte, expuso su pensamiento desde el lenguaje hegeliano como se demuestra en el manejo que le dio a obras como "El Concepto de la Angustia", "La enfermedad mortal" y "Migajas filosóficas". Además, esto es también notorio en su dialéctica, que aunque no tiene los mismos movimientos, sí se desenvuelve desde las mismas categorías. Este estilo de escritura puede interpretarse como una de las formas indirectas que utilizaba el danés para comunicarse, pues para él la expresión de su pensamiento existencial no podía darse de forma directa, debido a que es por sobre todo una experiencia subjetiva que se da en cada individuo; de este modo puede entenderse el manejo de los seudónimos, que implican un sentido fragmentario de su obra; no obstante, puede verse también como una forma de ironizar el pensamiento del filósofo alemán a través del manejo de su propio lenguaje; en tal caso, es importante resaltar que su lenguaje denota de cierta forma, la relación que guarda con el pensamiento del filósofo alemán, aunque sea reaccionario a este último.

pensamiento o la razón no logra absorber categóricamente la fuga constante de una experiencia que se presenta enteramente subjetiva y privada, que funda su determinación en un sentimiento como la angustia, que no explica nada, o mejor, su objeto es precisamente la nada, y al mismo tiempo puede ser toda posibilidad, amén que ésta no sólo precede la determinación del espíritu sino que lo acompaña con mayor fuerza en lo sucesivo, como espejo de una realidad que no puede aprehender, pues brota de un salto incomprensible para su intelecto.

Por eso, el que se observe dialécticamente como se determina el espíritu, responde tanto por su particular conciencia, como por su lugar en la síntesis que compone en el individuo además de su importancia en el pensamiento existencial del autor.

2.1 EL ESPÍRITU EN LA INOCENCIA

En principio, se puede empezar por la definición de espíritu que ofrece el filósofo danés bajo el seudónimo de Anti-Climacus en “La Enfermedad Mortal o de la desesperación y el pecado” pues allí dice:

“El espíritu es el yo...El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera; es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”²³

La relación, que en este caso nos interesa, es la que mantiene el alma con el cuerpo²⁴ y quien las relaciona consigo misma es el espíritu. Pero el espíritu, en principio, no se expresa como tercer término en la relación o el hombre por ser

²³ KIERKEGAARD, La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado, Op cit., Pág. 35.

²⁴ Vale la pena resaltar que para el filósofo danés, la síntesis de alma y cuerpo no es la única que constituye al hombre, pues también están las relaciones de necesidad-posibilidad, finito-infinito y tiempo-eternidad. Además, cuando se constituye el espíritu no sólo lo hace en el alma y el cuerpo sino en todas las relaciones que lo constituyen, pues la angustia pone en confrontación todas las síntesis, de ahí su ambigüedad.

una síntesis de alma y cuerpo no es, por ende, espíritu²⁵; antes bien, tiene que angustiarse la libertad en el vértigo de su posibilidad para que el espíritu se elija a sí mismo como síntesis, luego se infiere que en el primer estado del hombre no lo es, o lo es pero en el ensueño.

El primer estado del hombre es la inocencia. Ésta, tiene como particularidad en el individuo que no contiene ninguna agitación por el saber pues es ignorancia. Es un estado en el que no se desea permanecer o se pueda desear regresar, pues quien está en él, se siente satisfecho bajo el propio vacío de contenido que caracteriza su ignorancia, luego es contradictorio que desee permanecer en algo que ignora, como también lo es, aquel que desea volver a lo que en su momento ignoraba, pues es un estado al cual no se puede regresar en virtud de lo que lo caracteriza. Por eso Kierkegaard afirma:

“El inocente no puede tener nunca la ocurrencia de hacer semejante pregunta, y si el culpable la hace, peca; pues en su estética avidez de novedades quiere ignorar que él mismo ha traído la culpa al mundo, que él mismo ha perdido la inocencia por medio de la culpa”²⁶.

Entonces, con lo anterior, se puede inferir que la Inocencia es un estado, y que es suprimida por una culpa, pero la supresión debe darse por medio de una trascendencia, pues la culpa es un estado absolutamente diferente al que le precede, es una realidad heterogénea que deviene del individuo, por ende, su movimiento no es inmanente. Además, es objeto de la ética y pertenece a la ética, pues entre estos estados aparece el pecado, el cual es algo en el hombre y es papel de la Ética juzgarlo. Y siendo ético este estado (la inocencia), debe entenderse en su punto exacto, por eso se aclara el error que supone el preguntar qué pasaría si la inocencia no hubiese pecado, porque en este tránsito quien da la diferencia entre uno y otro es el pecado.

²⁵ *Ibíd.*, Pág. 35-37.

²⁶ KIERKEGAARD, El concepto de la angustia, Op. cit., Pág. 41.

Por otro lado, el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, que en su primer estado, la inocencia, mantiene una existencia ideal, pero al mismo tiempo es incompleta, pues su unidad absoluta es el espíritu, que en la inocencia se encuentra en ensoñación²⁷. De manera que hasta este momento, no hay nada que aparentemente perturbe tal idealidad, excepto tal vez, la misma nada, que se presenta en el individuo como algo que no se deja aprehender, como un complejo de presentimientos. Debido a esto, la nada es tanto cercana como ajena a él, pues no la entiende, pero al mismo tiempo, está muy conforme a su vacuidad, a su ignorancia; y en definitiva sí logra perturbarlo, pues despierta en él la angustia.

Este es el comienzo de todo individuo inocente y si se quiere entender el efecto de la angustia en la nada de la inocencia, es necesario empezar por determinar este primer estado en el hombre, pues aquí se forma el afecto (la angustia) al cual todo se ordena por medio de un salto que supone la libertad en él además de un nuevo estado: la culpa.

En la inocencia el espíritu está determinado en un estado de ensueño, pero es un ensueño en el que proyecta su realidad o barrunta en su posibilidad en su relación con la nada, como lo describe el esteta Constantin Constantius²⁸ :

“En esa edad feliz sólo la fantasía ha despertado en su sueño típico de la personalidad, mientras las demás facultades siguen durmiendo tranquilamente. Y en semejante visión fantástica de uno mismo, el individuo no es aún una figura real, sino una sombra o, mejor dicho, un haz de sombras. Pues la figura real de uno mismo está ya presente de un modo invisible e impalpable, por lo que el individuo no se contenta con proyectarse en una sola sombra, sino que prefiere hacerlo en una variada multitud de sombras, si bien todas ellas son imagen y semejanza suya y en los diferentes momentos vienen a expresar legítimamente su propio ser. Todavía no se ha descubierto la personalidad y solamente se barrunta la energía y el coraje de la misma en la pasión que provoca la posibilidad.”²⁹

²⁷ *Ibíd.*, Pág. 46-51.

²⁸ Pseudónimo de Kierkegaard en su obra *La repetición*.

²⁹ KIERKEGAARD, Soren. *La Repetición*. Buenos Aires : JVE Psique, 1997. Pág. 32-33.

Porque el espíritu se mueve dentro de su posibilidad sin ser aún real y merodea constantemente en el cuerpo y el alma, es que se llega a afirmar que está en ensueño. Y en el ensueño mantiene una relación de angustia pues es una relación paradójica de tormento y deseo (simpatética y antipatética) su realidad más profunda, allí el individuo se debate entre dos categorías fundamentales, la finitud de su libertad y la posibilidad infinita y esto en el individuo inocente es lo que encierra la nada.

2.2 LA NADA

Hemos mencionado anteriormente el estado de inocencia, como la primera forma en que se encuentra el individuo en su existencia; y que aquí el espíritu se muestra en un estado de ensueño. La razón de esto, estriba en que si se dice que el individuo es inocente, se admitirá entonces que lo es en la medida en que está determinado por la ignorancia; esto quiere decir, que su existencia no está atormentada por ningún saber (especialmente del lenguaje y la moralidad), y debido a que se encuentra en tal determinación, transita en una realidad en la que goza de una paz aparentemente inquebrantable; es por eso que el espíritu se define: como adormecido, y se infiere que aún no está puesta la síntesis; empero, “soñando proyecta el espíritu de antemano su propia realidad, pero esta realidad es-nada; y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada”³⁰.

La nada, no es algo que se deje aprehender como si fuera un constructo del intelecto, pues escapa irremediabilmente al individuo en una fuga constante. Es un efecto del existir y conlleva algo que quebranta la paz y el reposo que hasta ese momento tenía la inocencia, y ese algo es la angustia, es así que la nada conlleva angustia. La nada es lo ilimitado, lo infinito y lo indefinido, es un desencadenamiento perpetuo en el que el individuo al poner sus ojos, irremediabilmente, genera una tensión que expresa en angustia, pues no logra

³⁰ KIERKEGAARD, El concepto de la angustia, Op. cit., Pág. 47.

escapar al extraño malestar (relación de tormento y deseo) que produce el prolongado vacío.

Entonces, el individuo en la inocencia, al no tener una conciencia del bien y del mal, la realidad entera del saber es nula, es una nada que no puede más que angustiar, pues en el momento en el que el espíritu está soñando, se dice que se encuentra observando, proyectando, esperando el momento de su despertar en donde por un lado, quiere profanar la relación existente entre el alma y el cuerpo, y por el otro quiere poner la síntesis, o en otras palabras, dar forma a su perfecta idealidad. Este momento contiene la ambigüedad propia de la angustia, porque el espíritu quiere ser parte de sí pero aún no lo logra, es así que se siente perturbado y sólo observar puede, en palabras de Kierkegaard:

“El espíritu no puede librarse de sí mismo, tampoco puede comprenderse a sí mismo, mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu”³¹.

De modo que este es el efecto de la nada sobre el espíritu, una ambigüedad en la que él se proyecta por medio de la angustia, o en otras palabras, pone al espíritu ya en relación con la angustia, pues ve cómo la ingente nada ha hecho presa en él y por tanto, lo ha llevado a una perturbación angustiante de la cual no le es posible salir y mucho menos dar una explicación sin caer en la ambigüedad, pues de “la angustia no puede huir, porque la ama; amarla no puede propiamente, pues que la huye”³².

De este modo, se percibe ya cómo la inocencia, en su más pura ignorancia contiene la nada que engendra la angustia, lo que conlleva que se relacione ambiguamente con el espíritu, puesto que él no logra aprehenderla o mejor, no puede determinarla, no obstante, pensada profundamente la relación de la nada con el espíritu que se expresa en angustia no tendría que ser un pesado lastre, en este sentido es todo lo contrario, pues una mayor angustia da cuenta

³¹ *Ibíd.*, Pág. 49.

³² *Ibíd.*, Pág. 49.

del grado de perfección en el individuo, pues despierta en él la posibilidad de la libertad.

2.3 LA POSIBILIDAD

La angustia en el espíritu despierta la posibilidad, pero ¿Cómo la angustia de la nada se vuelve la angustia de lo posible? En el primer capítulo de este escrito, se dijo, que la determinación esencial de la existencia del hombre es ser individuo y como tal, ser él mismo y la vez la especie entera, de tal modo se entiende que el individuo mantiene una relación con la historia de la especie. Pero aquí en la inocencia, esta relación con la historia se presenta como una nada, pues no la comprende, lo que despierta en él angustia. Esta angustia es reflexiva, ya que contiene oscuros presentimientos sobre los que circunda ambiguamente en la relación de alma y cuerpo y su permanencia en ella hace tensión a tal punto en el individuo que “la nada que es el objeto de la angustia, se torna más y más un algo”³³ y ese algo es la posibilidad.

Es decir, la nada de la angustia se refleja a tal punto en la inocencia que la lleva a su ápice donde está lo posible, esto sólo puede ser entendido como una forma superior de la ignorancia que experimenta sobre sí el individuo en medio de la angustia, pero del mismo modo, es una angustia que sigue siendo una nada, una angustia de nada; para el espíritu es una libertad sujeta a sí misma por aquel poder que no logra determinar y lo mantiene fuera de sí.

Ya en este momento, el espíritu se ha situado en la posibilidad de la libertad, éste es el último escalón dialéctico que tiene la angustia en la inocencia, aquí el espíritu se refleja en la posibilidad en la que quiere imponerse pero, al mismo tiempo, le teme, pues ella se multiplica infinitamente tanto como se desvanece. Tal como lo afirma el danés:

³³ Ibíd., Pág. 69.

“...la posibilidad del individuo no es algo que solamente quiere ser oído, algo que pasa y huye como el vendaval, sino algo que además configura y, en consecuencia, quiere también ser visto y contemplado con los propios ojos. Por eso mismo cada una de sus posibilidades es para el individuo como una sombra sonora.”³⁴

2.4 EL SALTO Y LA PARADOJA DE LA LIBERTAD

Sólo cuando el espíritu se determina en la angustia, hace uso de la libertad, pues es claro que “El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu”³⁵. Cuando esto sucede y la libertad se da, entra en escena el pecado y con ello la culpa que lleva el pecado, a esto es a lo que llama Kierkegaard el salto cualitativo que ninguna ciencia explica, ni debe atreverse a hacerlo, ya que sólo el individuo en medio de la angustia alcanza el umbral de su verdad más profunda: la conciencia de la brecha insondable entre su levedad y su infinitud, pero el precio que lleva esta conciencia es el peso de su libertad en la culpa.

Ahora, con el pecado sucede algo nuevo: la angustia puede generar culpa; no obstante, ella misma no implica necesariamente culpabilidad, puesto que el pecado está presente en el hombre a través del salto cualitativo. La angustia es generadora de culpa en cuanto se encuentra ligada a la libertad, siendo ésta última fundamento para la angustia. Aquí la angustia establece una relación paradójica en cuanto es mediadora en la síntesis del espíritu.

Para esclarecer esta paradoja, el filósofo danés³⁶ hace una analogía entre la angustia y el vértigo, teniendo en cuenta la relación simpatética y antipatética que define la ambigüedad de la angustia; el hombre se encuentra inevitablemente frente a la nada, más no le huye, antes bien contempla el vacío; ésta es la angustia que comparece ante el vértigo y que causa la

³⁴ KIERKEGAARD, La Repetición, Op. cit., Pág. 33.

³⁵ KIERKEGAARD, El concepto de la angustia, Op. cit., Pág. 49.

³⁶ *Ibíd.*, Pág. 59-60.

libertad, pues aunque el espíritu busca la síntesis, cediendo al vértigo, contempla la nada expresada en la posibilidad. Sin embargo, “en este vértigo cae la libertad al suelo”³⁷.

El vértigo que expresa Kierkegaard es tomado por Mounier como “...a la vez, seducción y repulsión, amenaza y protección”³⁸ pues en sí expresa la ambigüedad de la angustia en el espíritu y de aquí brota el salto, como el desmayo femenino que el individuo no puede aprehender debido a la paradoja que encierra tal determinación, es una dialéctica de la ignorancia.

Como consecuencia de este salto dialéctico del espíritu, cae en el individuo el peso de la libertad, pues por medio de la angustia la cuestión se ha situado en la libertad, y es que es por medio de este acontecimiento que el individuo despliega su realidad concreta, pues con la elección acaece la conciencia de sí, donde el individuo distingue su yo de su no-yo³⁹; pero con ello se ha tornado culpable pues entre la posibilidad y la libertad, acaece la culpa de tal modo que es imperceptible para el individuo debido a la misma trascendencia que le impide categorizar el movimiento que surge de la nada.

Empero, la angustia con todo lo ambigua que es, juega un papel vital en la determinación del espíritu, pues por medio de ella se erige como libertad. Es ésta la gran angustia presente en la síntesis del espíritu, cuya idea se fortalece con la analogía propuesta por el autor entre ella y el vértigo, y el que se muestre de esta forma, expresa la importancia del acontecimiento en el individuo, pues en el momento en él que éste se determina echando mano de su finitud, da muestra de lo más esencial en él, de su realización. Por tanto podemos decir que la angustia de la libertad yace en la posibilidad pura. De esta manera, se puede entender la paradójica determinación del espíritu en relación a la angustia.

³⁷ *Ibíd.*, Pág. 69.

³⁸ MOUNIER, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*. 2 ed. Madrid : Guadamara, 1973. Pág. 62.

³⁹ KIERKEGAARD, El Concepto de la angustia, *Op. cit.*, Pág. 47.

Finalmente, el que se determine el espíritu tan ambiguamente, se demuestra según Kierkegaard por la doble consecuencia que lleva el que se levante como libertad, pues pone el pecado en el alma y la sexualidad en el cuerpo. Esto puede entenderse como el efecto que tiene la angustia en el individuo inocente. Cuando se admite que en el individuo inocente no se encuentra el espíritu determinado, se dice que no hay diferencia en su síntesis (alma y cuerpo) lo que equivale a que no se tenga conciencia de sí. Sólo cuando el espíritu se hace real, la diferencia en su síntesis también se hace real, y esto es sólo por medio de la elección, que rompe la tensión que mantenía la angustia y desencadena la doble consecuencia: que el hombre es tanto hombre como animal, aquí se muestra la diferencia sexual por medio del impulso, que tiene su historia en la especie y constituye al individuo, además pone el pecado para sí y entra en la especie la pecaminosidad.

Para exponer lo anterior, Kierkegaard se toma del dogma del pecado original, pues éste muestra la tensión del Espíritu en la angustia, aunque la angustia no se presenta de la misma forma en un individuo posterior, pues este último se constituye por medio de la historia de la especie, haciéndose más refleja la angustia tanto más original es su individualidad. Porque:

“El individuo posterior es, como Adán, una síntesis que debe ser sustentada por el espíritu. Pero es una síntesis derivada y, por tanto, está puesta con ella y en ella la historia de la especie; esto constituye a la vez el más o menos de angustia en el individuo posterior... pues en tanto tiene existencia, por ejemplo, en el lenguaje que escucha y habla también la inocencia, existe sólo como una representación presentida, pero que puede significar de nuevo un más o menos a través de la historia de la especie”⁴⁰.

Además, si se toma, como ya se ha dicho, a la angustia desde el marco ético, se observa que el hundimiento se percibe por el nacimiento de la conciencia moral del individuo que lo padece, aunque la relevancia radica en que aquel nacimiento deviene de un choque incompresible entre sus síntesis, lo que expresa de nuevo el carácter único del pecado en éste.

⁴⁰ Ibíd., Pág. 59-60.

Por último, en la elección del espíritu no se resuelven sus problemas si no se afronta su paradoja, lo que concretamente expresa su propia realización, por eso la realidad consiste en su finitud, es de ahí que la verdad no sea un puro pensamiento en él: la verdad es lo concreto de su realidad, es en otras palabras, actuante y subjetiva. Por eso Mounier afirma:

“Cada existente, por sí mismo, no es pensable para el pensamiento propiamente dicho. En rigor, el conocimiento sólo es aplicable a una conceptualización de un pasado o de su porvenir, pero no a la matriz de la existencia que es el instante eterno en que la libertad se decide en la opción. La existencia es el acto libre, y el acto libre no es inteligible a la mirada del hombre.”⁴¹

De modo que la libertad se configura en el tiempo, pero en el individuo ésta categoría no guarda valor decisivo hasta que el espíritu no llega al instante. Porque el instante es el punto en donde se descubre la verdad, donde despierta la conciencia, pues aquí se mide la existencia en el tiempo, en el conflicto fatal de la eternidad con el tiempo.

⁴¹ MOUNIER, Op. cit., Pág. 34-35.

3. EL INSTANTE COMO LA EXPRESIÓN DEL ESPÍRITU EN EL TIEMPO

En el anterior capítulo se expuso la manera como el individuo se determina en Espíritu por medio de la angustia, siendo ésta la nada que absorbe al inocente a través de la posibilidad que se le presenta, hasta tal punto en el que la tensión que ejerce (la nada en el alma y el cuerpo en forma de posibilidad) está en su ápice y en aquella fluctuación se desata el salto cualitativo, en el que el individuo se desmaya; y al levantarse, ve erigirse su libertad por medio del pecado que él mismo ha puesto y que concibe, pues nada hay fuera de su subjetividad que lo condene tanto como su propia conciencia de que él mismo ha pecado, pues precisamente en esto radica su nuevo estado, en la conciencia de que ha pecado.

Ésta es la paradójica forma como se determina el Espíritu en la angustia y su expresión en el individuo no sólo se da desde la síntesis del alma y el cuerpo; pues si a si fuera, no tendría tanta relevancia el que el hombre se determinara en espíritu y mucho menos sentido suscitaría a este aspecto la angustia; por el contrario, la angustia sí ejerce una ingente fuerza en todas las síntesis que constituyen al individuo como tal, pero en caso particular nos centraremos en la que lo constituye en el “instante” que articula lo temporal y eterno que hay en él.

Éste interés se basa en que la angustia se da en relación al tiempo, así que exponer esta síntesis, es exponer la puesta del Espíritu en él a través de la angustia. Por otro lado, el “instante” es imprescindible observarlo en el pensamiento existencial del danés ya que constituye uno de los conceptos más relevantes de su obra, tanto por su originalidad como por su esencialidad en el momento de fundamentar la realidad del espíritu en la angustia, pues para Kierkegaard “la angustia era el instante en la vida individual”⁴².

⁴² KIERKEGAARD, El concepto de la angustia, Op. cit., Pág. 92.

El hombre es un ser dialéctico, y sus síntesis lo constituyen en individuo⁴³ pero sólo cuando se reconoce a sí mismo como tal o se elige a sí mismo como libertad. De manera que cuando se determina como Espíritu, recae en él la conciencia de su existencia, pues en este caso para el autor más que vivir, se trata es de existir y esto es lo que se expresa con el espíritu.

Del mismo modo se trata de exponer aquella existencia en el tiempo, pues lo que se plantea es la relación del individuo con el tiempo, compromiso que adquiere una diferencia absoluta con respecto a cualquier otro enfoque sobre esta categoría, de modo que aquí su conciencia del tiempo recae en el “instante”. Ahora, si se quiere entender la expresión del Espíritu en el “instante” es necesario determinar, primero, las partes que componen esta síntesis, como lo son el tiempo y la eternidad.

3.1 EL TIEMPO

Cuando se habla de “el tiempo” de forma abstracta, se plantea como una sucesión infinita. Siendo natural que este no pueda reducirse a un pasado, un presente y un futuro, precisamente porque éstas son determinaciones del hombre y al pensarlas desde el tiempo, son inexactas en dicha sucesión, pues no hay un punto fijo en él para que se dé tal tipo de división, ya que para el tiempo todo instante es el mismo que su equivalente y la suma de ellos, un pasar.

Es por eso que estas determinaciones (pasado, presente y futuro) son sólo representaciones abstractas del intelecto, que como tales expresan un instante expandido en el tiempo, un instante dilatado que el hombre establece por medio de su contacto con lo eterno. De modo que para alcanzar una división

⁴³ Hasta el momento no se había dado una diferencia entre lo que Kierkegaard reconoce como “hombre” e “individuo” debido a que fue en los anteriores capítulos donde se marcó su diferencia. Por lo anterior, podemos decir que cuando hablamos de individuo nos forjamos la idea de que el hombre no sólo necesita comprender sino existir, actitud que entraña un gran compromiso consigo mismo, esto es así, si lo vemos desde el efecto que ejerce la angustia, mientras que la denominación hombre, expresa sólo su sentido general o vivencial.

del tiempo, lo que se hace es representarse a éste, no pensarlo, pues como se dijo, no es posible encontrar estas determinaciones en él.

Ahora, con esto último se expresa una contrariedad, pues aunque se de tal tipo de representación que expande un instante y logra anular aquella sucesión infinita, sigue siendo aquel representar para el hombre, un instante vacío, sin contenido, precisamente porque se hace sobre el tiempo, y “el instante” -como lo afirma Kierkegaard- no es un concepto del tiempo sino de lo eterno en el tiempo, que es lo que expresa la plenitud de contenido en el hombre⁴⁴, luego se entiende que en la representación anteriormente descrita es tomado sólo como discrimen, que nada dice, y por tanto, sigue siendo abstracto, pues la pretensión del autor es mostrar el carácter decisivo del instante en el individuo no en el tiempo y en esto radica precisamente la contrariedad.

3.2 LO ETERNO

Por otro lado está lo eterno, que no se encuentra en el tiempo y es para el pensamiento lo contrario a éste, una sucesión suprimida y anulada, que es formada, o mejor aún, es concebida por el individuo como el presente, pues éste representa la supresión del tiempo, como aquel avanzar que no se mueve a causa de lo infinito que lo contiene y esto es para el pensamiento lo lleno de contenido.

Por eso, en lo eterno no cabe encontrar determinaciones de pasado y futuro, pues es cabalmente lo presente. Empero, para que el individuo pueda tener tal tipo de representación, debe estar determinado en el instante, porque el instante es la síntesis que expresa el contacto de lo eterno en el tiempo.

3.3 EL INSTANTE

Entonces, si se dice que el tiempo es un pasar, una sucesión infinita donde se

⁴⁴ Ibíd., Pág. 96-104.

encuentra la vida sensible (el hombre), aquí no hay presente. Por otro lado, está lo eterno que es la sucesión suprimida, y es el presente, pues como anteriormente se dijo, para el pensamiento lo eterno es lo presente, lo lleno de contenido y no cabe encontrar en él lo pasado y lo futuro. Pero la síntesis de ambos (tiempo y eternidad) es en “el instante”, que es el contacto de lo eterno sobre el tiempo o en el tiempo; pues para que se toquen el tiempo y lo eterno, debe suceder en el tiempo, pero como representación que el individuo hace por medio del instante.

Así visto, sólo en el instante se entrelaza lo eterno y el tiempo, porque sólo en el individuo puede existir la unidad de estos contrarios que se repelen en el pensamiento, pero no en la existencia.

Por otro lado, Kierkegaard afirma:

“El instante designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro; en esto radica precisamente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado, ni ningún futuro, y ésta es la perfección de lo eterno”⁴⁵

Con esto se puede inferir que la imperfección de la vida sensible radica en que al encontrarse en el tiempo, no tiene presente, porque todo instante es igual que su equivalente, un pasar, y por consiguiente, es contrario a la significación del instante que plantea Kierkegaard, que está en estrecha relación a lo presente o a lo eterno.

Esto es de esencial importancia, pues al momento de determinar el instante se ha de partir que no es un concepto abstracto⁴⁶ como lo es para el pensamiento el tiempo y lo eterno, por el contrario, es la expresión concreta del individuo en el tiempo justamente en el conflicto fatal en que se encuentra cuando es tocado por la eternidad.⁴⁷

⁴⁵ Ibíd., Pág. 98.

⁴⁶ Si así fuese, sería tomado como un discrimen, una abstracción arbitraria.

⁴⁷ Ibíd., Pág. 98-99.

Además, se infiere que antes del hombre ser espíritu no hay en él reconocimiento del instante, lo cual se expresa en que para la vida sensible el tiempo es sólo un pasar, marcando con esto, una diferencia entre vivir y existir, pues el segundo conlleva desde los ojos del espíritu, el instante, que concibe el tiempo desde la existencia o si se quiere, la existencia en el tiempo y aquí está lo eterno.

Por eso posteriormente Kierkegaard afirma:

“Así entendido, no es en rigor el instante un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquella, por decirlo así, para detener el tiempo”⁴⁸.

Porque el instante se presenta cuando el tiempo y la eternidad se tocan y hacen ruptura en el individuo, que le impide representarlo en una mera ocasión o un instante cualquiera, porque ahí radica su significación: en que él mismo ha marcado en el tiempo la eternidad que se encuentra en él, y ésta es la expresión dilatada de su conciencia en el tiempo, que se da en su libertad, y es lo concreto de su realidad, pues la conciencia de su realidad es en el instante.

Por eso el instante guarda la misma significación que el espíritu en el alma y el cuerpo, precisamente porque el instante es el espíritu o el espíritu es en el instante y su despertar representa su caída, o la conciencia de su caída, aquí comienza su temporalidad, su historia, y su verdadera significación en el tiempo, que se da por medio de un salto que él no percibe categóricamente, sino que explica por medio de su propio desmayo, que en esta síntesis es la expresión que desgarrar la eternidad de su ser en el tiempo por medio de su determinación en el instante. De modo que sucede aquí de la misma forma una tensión entre sus síntesis, que lo empujan al desmayo en donde se da el salto.

⁴⁸ Ibid., Pág. 99.

Este salto no es expresable conceptualmente, por eso el filósofo danés se toma de distintos elementos lingüísticos para articular tal situación que se expresa en la apertura de la conciencia existencial del individuo que era agobiado en la angustia y que sólo en la certeza de su subjetividad da fe de tal condición⁴⁹.

Evidentemente aquí también se presenta la angustia, que atormenta al tiempo y a la eternidad del individuo, porque se le presentan de forma ambigua y confusa, que en principio lo ve todo bajo un discrimen, bajo ocasiones que no guardan ninguna significación, pero que aún así lo perturban, pues el futuro como posibilidad lo angustia, y como se describió anteriormente despierta la posibilidad de la libertad antes de la posibilidad.

Esto tiene su razón en que para el individuo “lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambos responde en la vida individual la angustia”⁵⁰. Por eso, lo que se define en “el instante” es la seguridad más íntima de su situación, que se ampara en la seriedad y compromiso que el individuo entraña al mirarse desde los ojos del espíritu, pero que en principio se mueve confundido entre sus síntesis: entre su levedad y su infinitud, entre su posibilidad y su necesidad, entre su nada y su absoluto, entre su tiempo y su eternidad, y sólo su elección, concreta la ambigüedad en él, pues determina la unidad de su ser que consiste precisamente en ser sí mismo, pero esta unidad sólo se forja en un desmayo continuo ante el vértigo que provoca su propio vacío, y que al levantarse lo hunde más en la conciencia de su culpa, pues se siente culpable al descubrirse como otro distinto que trascendió en conciencia al que era antes, pero que sólo lo obtuvo por medio de su propia caída, esta es su paradoja y así le sucede en cada transcendencia de estado que progresivamente exige en él mayor

⁴⁹ Esto es lo que se infiere al indagar por el sentido del destino y la culpa, descritos en el tercer capítulo del “Concepto de la Angustia”, donde el destino es la nada de la angustia del pagano y la culpa la nada de la angustia del judaísmo, cada uno muestra la ambigüedad de su angustia y el salto en el instante. Por otro lado, hay diferencia en el movimiento del destino y la culpa, pues el primero está direccionado hacia lo exterior: como la inmediatez, la gloria, el placer, etc. Mientras que en el caso de la culpa en el judaísmo, su dirección es hacia lo interior, hacia sí mismo, recibiendo como compañera a la culpa y postergando su exteriorización, despojándose de su mundo inmediato.

⁵⁰ Ibid., Pág. 103.

interioridad, más espiritualidad, y por el contrario, no declina el tormento que padece en su hundimiento, y sí exige en él mas vértigos, más angustias, más desmayos, más culpas, y más instantes de otros que renacen en él, que lo condenan. Ésta es la paradoja de su determinación en espíritu, esta es la dialéctica que define lo irónico de su condición en la angustia.

3.4 SIGNIFICACIÓN DEL INSTANTE

Podemos apreciar tal situación en diferentes formas, o por lo menos podemos remitirnos a las que el filósofo danés se ampara para fundar el importante entorno de un individuo determinado en el instante, pues a través de ella empieza su historia. Porque:

“El instante es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de temporalidad, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro”⁵¹

Si no existe el instante, lo eterno queda como lo pasado, pues no puede haber una determinación fija en el tiempo que muestre el futuro. Porque para Kierkegaard así sucede en los griegos, donde no estaban determinados como espíritu, de ahí que la eternidad estuviera a sus espaldas, pues en ellos el futuro era lo incógnito y no tenía tanta relevancia; esto se devela bajo el concepto platónico de la reminiscencia, donde se descubre el recuerdo; que no ejerce mayor importancia al encuentro de la verdad en el instante. Porque su “punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno”⁵² a sus espaldas y no cabe buscar ese instante en la eternidad, porque para el griego ahí yace y cada uno lo tiene, mientras que para el cristianismo, que marca en buena medida el

⁵¹ *Ibíd.*, Pág. 100.

⁵² KIERKEGAARD, Soren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. 3 ed. Madrid : Trotta, 2001. Pág. 30.

pensamiento posterior, se encuentra el instante en el tiempo y es decisivo en el tiempo.

Esto último tiene su razón, y es lo que el danés expone en la obra “Migajas Filosóficas o un poco de Filosofía” porque en el cristianismo, el instante es significativo en el tiempo, pues es el momento en el que el individuo recibe la condición por parte de Dios para ser consciente de su estado de pecado, antes de esto, el instante es tomado como un arbitrariedad por parte del individuo que es siervo del pecado y por ende, no es consciente de su estado. Pues de lo que se trata aquí en el individuo, es de pensar lo absolutamente diferente a él, y en esto la razón choca, pues no logra descubrir lo diferente a él –que es Dios-, entonces, es la paradoja de Dios-hombre la que le da la condición para comprender en el instante que él es la no-verdad. Esto es una experiencia totalmente subjetiva, que no es comunicable, por estar más allá de la razón.⁵³

Para entender la importancia de lo dicho (pues su explicación enriquece el concepto kierkegaardiano del instante), es necesario afirmar que antes del instante no había en el hombre ninguna verdad, ni tampoco se encontraba direccionado hacia ella. Esto se puede tomar de la misma manera en la que anteriormente afirmamos que el hombre antes de ser espíritu, se encontraba inmerso en la nada de su inocencia que lo deparaba al encuentro de la angustia,⁵⁴ y que en principio su determinación es en la ignorancia.

Ahora, la forma como se desenvuelve la angustia, es lo que provoca en él el salto, en donde se elige a sí mismo por medio de su libertad, libertad que en la angustia se encontraba sujeta a sí misma, y sólo en su femenino desmayo se

⁵³ *Ibíd.*, Pág. 30-35.

⁵⁴ Es importante entender que el individuo no está determinado o encaminado a ser espíritu de forma inmanente, pues lo que antes resaltábamos como un salto en él, corre el riesgo de que se tome como algo lineal, es decir, se omitiría la angustia, y cualquier determinación intermedia que lo lleva al hundimiento de su propia nada, que es lo que produce el salto en él. Siendo así superfluo todo lo aquí expuesto, pues precisamente lo que se quiere mostrar es que el movimiento del individuo es hacia la trascendencia, hacia lo que él es hasta el instante, de ahí que su dialéctica no sea inmanente ni lineal, sino catastrófica, pues es una tensión constante.

muestra, esto es una paradoja para la razón. Del mismo modo acontece en el instante, pues aquí el instante toma relevancia en el momento en el que el individuo es consciente de su estado, y esto sólo ocurre cuando ya ha hecho el salto, cuando se ha determinado como espíritu, cuando su libertad no está sujeta a sí misma.

Porque si no aconteciera el instante del modo anteriormente descrito, cada instante sería el mismo que su predecesor, sólo un pasar, que el individuo no miraría como algo nuevo en él. Luego "...si el instante ha de tener valor decisivo, entonces la ruptura está hecha y el hombre no puede volver atrás, no puede jugar a recordar lo que trae la memoria en el recuerdo..."⁵⁵ como en su ingenio quiere omitir que el mismo trajo la culpa a su inocencia, además que la consideración que toma en él el instante, yace en la conciencia de que en su anterior estado se considera más alejado de su ser de lo que ahora es, por eso anteriormente suscitábamos esta apertura (el instante) como el surgimiento de un nuevo otro en él, o si se quiere, como la apertura de una conciencia más profunda de su ser, que se expresa en el estado de culpa.

Por otro lado, si se toma en cuenta que todo lo relacionado con el Espíritu en el pensamiento existencial del filósofo danés, versa en la subjetividad del individuo y cómo progresivamente quiere éste encontrar su propia verdad mediante el compromiso y sentido que le impone la angustia, es evidente que el instante aquí, se mueve bajo la verdad que siente el individuo al determinarse bajo ésta forma, pues le ofrece una certeza totalmente opuesta a la de su estado anterior, ésta es precisamente la definición que podemos acoger cuando nos referimos a "la verdad", pues ésta "sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando"⁵⁶ y en esta medida se produce la certeza, que es intimidad y subjetividad y se expresa en el acto, lo demás es mera incredulidad y superstición, que no pueden cobijarse en la certeza. En definitiva hace referencia a la recreación del individuo en un nuevo estado,

⁵⁵ *Ibíd.*, Pág. 35.

⁵⁶ KIERKEGAARD, *El Concepto de la Angustia*, Op. cit., Pág. 156.

que se fija en la certeza de sí por medio de su angustiante determinación: el espíritu⁵⁷.

Por eso, el instante guarda en el individuo el momento del Espíritu, que en su ambigüedad se determina en él por medio de la unidad de su síntesis interna, que se da a través de un salto cualitativo, donde el individuo pone el pecado y la temporalidad se hace pecaminosidad. Porque no podemos abstraernos del sentido primario que expresa Kierkegaard al hablar del Espíritu, el instante y la angustia, este es precisamente el pecado, porque es él el que se muestra en la caída, el que le otorga conciencia a aquel individuo que se hunde en la angustia.

Porque el pecado es la conciencia de la falta y la angustia es la premonición que se tiene con respecto a que el pecado se precede a sí mismo, o sí se quiere, es la apertura que se da en el individuo ante de su libertad, y ésta es su caída, porque para Kierkegaard lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe. Así es, ésta es una determinación del Espíritu que lo constituye propiamente como Espíritu y para el danés es la certeza que lo aparta de la angustia, que lo arroja a un estado de interiorización que logra desencadenarlo del pecado y del mismo modo hace del instante algo más superior a como se concibe éticamente en un individuo. Esto es propiamente el tercer estadio del pensamiento existencial del danés: el estadio religioso⁵⁸.

Lo dicho anteriormente no es superfluo, pues constituye la entrada al último capítulo de este escrito, que contiene un plano nuevo en el espíritu, pero al mismo tiempo, mantiene su dinámica, que estriba en la ambigüedad, el vacío, la angustia, pero que en aquel vértigo se arroja hacia la fe y esto es precisamente lo que contiene el acto que denomina Kierkegaard la repetición:

⁵⁷ *Ibíd.*, Pág. 30-37.

⁵⁸ No se debe omitir que Kierkegaard era un pensador cristiano y como tal, su pensamiento existencial tenía finalidad y sentido, como se infiere al mirar la forma como el espíritu se determina en la angustia en donde se puede tanto condenar como salvar, pues si se ignora esto, se confunde la base de su investigación, pues bien dice Mounier que “lo religioso en Kierkegaard, devora lo existencial”.

como un movimiento que rompe con la temporalidad que angustia y reprime al espíritu, por medio de una concepción más seria del instante. Porque la repetición, es la expresión de la insistencia decidida del hombre con y en lo verdaderamente eterno.

4. LA APERTURA DEL ESPÍRITU HACIA LA REPETICIÓN

En el primer capítulo de este escrito se planteó la angustia como una nota distintiva en el individuo, que le ofrece la posibilidad de apertura en la que puede condenarse como salvarse, lo que la resalta como una originalidad en el hombre pues “cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él”⁵⁹ De modo que la forma como se eduque en ella es lo que define su caída o su salvación. La primera opción se muestra bajo la forma que tiene el pecado en el Espíritu en la paradoja de su libertad. En cuanto a la última opción, es la que denomina Kierkegaard como la repetición y es objeto de éste capítulo.

Empero hay que aclarar por qué la repetición tiene lugar en esta exposición. Lo primero es que este acto (pues en sí es la descripción de un acto) es el verdadero instante en el espíritu, pues su elección es hacia la eternidad, mientras que bajo la forma del pecado es hacia el tiempo, por ende, complementa la categoría descrita en el anterior capítulo. Además, cuando se habla del espíritu en Kierkegaard, necesariamente se tiene que plantear esta opción, pues su pensamiento existencial parte de la posibilidad de que el individuo puede en determinado momento superar la angustia haciendo el salto que lo ponga en relación absoluta con el absoluto.

Siendo así, demos una definición más puntualizada del espíritu, con el fin de abrir un camino hacia la repetición. El espíritu es el yo, o más ampliamente: “es la unidad del sentimiento con la conciencia del yo...el sentimiento se abre a la conciencia del yo, y, a la inversa, que el contenido de la conciencia del yo es sentido por el sujeto como suyo”⁶⁰. Esto es lo que se alcanza con aquella

⁵⁹ KIERKEGAARD, Soren. El Concepto de la Angustia, Buenos Aires: Tercera Edición, Espasa-Calpe S. A. Pág. 59

⁶⁰ Ibid. Pág. 167

unidad, porque lo que consigue el individuo no es el conocimiento de un yo puro, sino el conocimiento o la conciencia de su propio yo.

Este es el planteamiento central de la filosofía kierkegaardiana, aquí no tiene mayor relevancia la especulación del yo puro, pues para el danés no constituye la reflexión abstracta una verdad concreta, actuante, como lo es para el individuo la conciencia de su propio yo alcanzada en el instante en que se pone el espíritu y sus síntesis obtienen unidad por medio de su elección

En cierta forma, esto es lo que ha sido expuesto en las síntesis del Espíritu, o mejor, lo que se ha dicho, es qué sucede cuando el hombre se determina en espíritu o en el instante; pero ¿El qué se determine como espíritu en la angustia expresa la superación definitiva de ésta? No, precisamente por lo que anteriormente se decía: la conciencia de un estado que se alcanza en el instante, no permite la supresión de nuevas angustias, esencialmente por la apertura que se despierta con el espíritu ante sus propias ambigüedades, y sí por el contrario, nacen nuevas angustias, que se traducen en los mismos movimientos chocantes, con las mismas rupturas⁶¹, pues no es el espíritu un yo acabado. Por eso el espíritu se desmaya en la angustia ante la fragilidad de su ser y la infinitud que no le es alcanzable, y al determinarse, es consciente de la desproporción que hay entre su temporalidad o su inmediatez y la vana idea de la eternidad que roza su existencia en el instante mismo en el que se determina como tal y esto le genera de nuevo angustia. Por eso Mounier afirma:

“La vida espiritual del existente es una continua tempestad de antinomias, cuyos términos tan pronto se estrellan unos contra otros como se separan hasta la ruptura; el existente tiene que mantener

⁶¹ Esto en gran medida es lo que se ha expuesto en los primeros tres capítulos, pues se dijo que la trascendencia puede entenderse como una realidad heterogénea que deviene del individuo en la angustia y le es imposible de aprehender, esto es lo que en el segundo capítulo se describió como paradoja, donde el movimiento es visto como un salto en donde el individuo pone la cualidad, pero este salto le es imposible de entender, de ahí que el movimiento no sea inmanente, ni fruto de un autodesarrollo de sí mismo como lo es en Hegel.

los contrarios en él en un esfuerzo de tensión dolorosa, jamás resuelta”⁶²

Esta tensión, puede angustiarlo continuamente o darle la gravedad que requiere para insistir en lo verdaderamente eterno que hay en él y esto es cabalmente la repetición, pero antes de éste movimiento, el espíritu tiene que resignarse ante aquello que humanamente no le es alcanzable.

4.1 LA RESIGNACIÓN INFINITA COMO EL ÚLTIMO PASO HACIA LA REPETICIÓN

En el primer capítulo se habló del problema que supone para la ética el pecado, pues no puede desencadenarse de él, lo que compromete su idealidad, y para el Espíritu esto representa su resignación.

Aquí el espíritu está en la tensión de la angustia, donde se concentra toda su realidad. El espíritu contempla la posibilidad, pero sabe que no toda posibilidad es realizable en su finitud, o por lo menos así lo advierte Kierkegaard en el caballero de la resignación infinita, pues dice:

“Desde el punto de vista de lo espiritual todo es posible; mas en el mundo finito hay muchas cosas que son imposibles. Pero el caballero hace posible lo imposible encarándolo desde el ángulo del espíritu, lo cual expresa diciendo que renuncia a ello.”⁶³

Es decir, el caballero de la resignación infinita efectúa el movimiento en virtud de su eternidad, de su infinitud, donde en su angustia, se aferra a la posibilidad de reconocer la imposibilidad que hay en que aquello que desea se concrete en su finitud, pues en éste no todo es posible, luego reconoce la diferencia que hay entre sus síntesis por medio de su propia renuncia, aquí se da el salto y como consecuencia es consciente de la infinitud que no le es alcanzable.

⁶² MOUNIER, Emmanuel. Introducción a los Existencialismos. Madrid. 2ed. Madrid : Guadamarra, 1973. Pág. 61

⁶³ KIERKEGAARD, Soren. Temor y temblor. Barcelona : Orbis, 1988. Pág. 61

Se puede decir entonces que aquí el pecado se muestra como la consecuencia de que el espíritu no pueda reconciliar sus síntesis, pues tan sólo logra ser consciente de la brecha insondable que las separa, porque su reconciliación representa un absurdo para la razón. Por eso Kierkegaard afirma:

“Desde el momento en que el caballero se resigna, se convence de la imposibilidad según el humano alcance; tal es el resultado del examen racional que tiene la energía de hacer. En cambio, desde el punto de vista de lo infinito, la posibilidad subsiste en medio de la resignación; mas esta posesión es al mismo tiempo una renuncia, no siendo sin embargo por eso un absurdo para la razón, porque ésta conserva su derecho a sostener que la cosa es y continúa siendo imposible en el mundo finito donde es soberana.”⁶⁴

Entonces, el acto representa la culpa del individuo ante la imposibilidad de aprehender la paradoja en el instante mismo en el que se determina como tal, es de ahí que no pueda suprimir su angustia aunque haya hecho el movimiento de la resignación, empero, conserva por medio de aquel instante su contacto con lo eterno, lo que puede educarlo para hacer el salto hacia la fe y esto es cabalmente la repetición,

4.2 LA REPETICIÓN

En principio, se debe decir que la repetición pertenece al estadio religioso, o mejor, la repetición sólo se da en el terreno de lo religioso, pues es una persistencia en lo eterno, la cual no es conmensurable en lo general o en lo ético, ya que su movimiento ésta sobre la razón y es en virtud de lo absurdo. De modo que de lo que se trata en el espíritu es de asir lo que está más allá de lo fugaz, de lo inmediato y esto es precisamente lo eterno porque:

“si el hombre no tuviese conciencia eterna; sin un poder salvaje y efervescente productor de todo, lo grandioso y fútil, en el torbellino de la oscuras pasiones, no fuese el fondo de todas las cosas; si bajo ella se ocultase el vacío infinito que nada puede colmar ¿Qué sería la vida sino desesperación? Y si así no fuese, si un vínculo sagrado no atase a la humanidad; si se renovasen las generaciones así como

⁶⁴ Ibíd., Pág.65-66

se renueva el follaje en los bosques; si unas tras otras fuesen extinguiéndose como el canto de los pájaros en la selva; si cruzasen el mundo como la nave el océano, o el viento el desierto, acto estéril y ciego; si el eterno olvido, siempre hambriento, no se hallase con una potencia de tal fuerza que fuese capaz de arrebatarle la presa que acecha, ¡qué vanidad y qué desolación serían la vida!⁶⁵

Para ser más preciso, si no existiera lo eterno, el hombre no se angustiaría y mucho menos ulteriormente sería espíritu, pues no habría síntesis ni tampoco unidad, ni sentido. Precisamente es la angustia la que lo pone frente a la apertura de lo eterno, la que empuja al individuo fuera de lo superficial y cambiante de la vida. De modo que en la repetición todo parte de entregarse a lo eterno pero guardando lo temporal, después de haber renunciado a éste, pues el movimiento es hacia la paradoja absoluta y esto es un absurdo.

Lo eterno, sólo es alcanzable en el individuo por medio de su gravedad y ésta es la originalidad que puede tener un espíritu, es lo decisivo de su libertad, cuando en el instante mismo de su determinación se inclina hacia lo otro en él. Para entender esto, es necesario mirarlo desde el pensamiento cristiano del danés, donde “lo otro” es Dios. Es así que se puede concebir la repetición, pero, no como la espera de algo nuevo sino como la insistencia decidida del hombre con y en lo verdaderamente eterno, ajustándose en todo a la voluntad de Dios y venciendo así los límites y contradicciones de la vida puramente temporal e inmediata⁶⁶.

Por eso la repetición tiene como base el instante y establece la relación en el individuo de lo histórico y lo eterno, pues al igual que el instante se presenta en concreto para el espíritu y del mismo modo pone al individuo en relación con el tiempo o su ser con el tiempo; esto es producido en virtud de la *redintegratio in statum pristinum* (reintegración del estado anterior) porque lo que se repite es lo que ya ha sido, más no es una repetición que tienda a convertirse en hábito, pues en tal caso sería alcanzable esta categoría en la esfera estética; porque,

⁶⁵ Ibíd., Pág.23

⁶⁶ KIERKEGAARD, La Repetición, Op. cit., Pág.98

si se toma a la repetición en el plano estético, sólo puede entenderse como la búsqueda de lo interesante y lo novedoso, pues desea evitar el dolor y la fugacidad de la vida y en cierta forma conservar su concepción estética de la existencia, de modo que aquí no puede darse repetición, porque lo eterno está sobre lo inmediatamente novedoso e interesante que quiere conservar el esteta por medio de aquel movimiento.

Por el contrario, Karla Astrid Hjelmstrom la traductora de la obra, que lleva el mismo nombre,⁶⁷ afirma que debe entenderse la repetición como un recuperar, un retomar que es lo que categóricamente expresa la palabra danesa *Gjentagelse*, como aquello que se ha perdido y se recupera, pues el lenguaje danés tiene otra palabra como *repetition* que expresa sólo la repetición como un hábito, como algo que tiende sólo a desgastarse, por eso Kierkegaard opta por la primera, pues tiene más sentido para lo que pretende exponer.

Ahora, es relevante aclarar que la dialéctica de la repetición tiene similitud con la reminiscencia platónica, aunque su movimiento es contrario, pues el primero, parte de lo que ha existido a lo que existe de nuevo; y el segundo, parte de lo que existe a lo que ha existido. Pues el filósofo danés afirma:

“La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite, anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podría repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repita, sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad. Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento era una reminiscencia, querían decir con ello que toda la existencia esto es, lo que ahora existe, había ya sido antes. En cambio, cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo. Si no se posee la categoría del recuerdo o de la repetición, entonces toda la vida se disuelve en un estrépito vano y vacío”⁶⁸

⁶⁷ *Ibíd.*, Pág. 26

⁶⁸ *Ibíd.*, Pág. 26

Por eso, lo novedoso de la repetición es que la eternidad no se encuentra a espaldas como en los griegos, sino de frente, es lo nuevo en el espíritu, precisamente por la relación que guarda con el instante, que es lo que da unidad a lo eterno y lo temporal del individuo. Pero al igual que el instante, para el espíritu comprender la repetición es una paradoja, pues es el arrojo a lo que él no es, pues su determinación (la del espíritu) es en la inmediación, pero su originalidad es hacia la repetición, y su conciencia se concreta en la gravedad de la repetición. Esto, para el intelecto, es un escándalo y es precisamente la paradoja la que da apertura hacia la eternidad, pues su verdadera determinación está en lo otro diferente a él, pero que corresponde a su misma esencia, esto es lo que en principio de este escrito se llamó la trascendencia.

En esta dialéctica radica, para Kierkegaard, la salvación del espíritu, pero no implica que su camino no se trunque con nuevas angustias, por el contrario, lo decisivo está en el apasionamiento que pueda tener en cada hundimiento al que se expone en su agónica condición. Y su intención se concreta en la medida en que la libertad se elija hacia lo eterno.

El valor que tiene esta diferencia, se expresa en que para Kierkegaard la repetición no es simplemente una acción que se vuelve hacer de manera arbitraria e informal, pues el punto de coyuntura es que aquel movimiento es una recuperación de algo que se ha perdido, de cierto modo ajeno a la voluntad de quien lo pierde; lo que revela la seriedad del individuo de retomarlo esta vez consciente.

Por eso Kierkegaard afirma:

“La repetición es la realidad y la seriedad de la existencia. El que quiere la repetición ha madurado en la seriedad... además que la seriedad de la vida no consiste de ninguna manera en estarse cómodamente sentado en un sofá y escarbarse los dientes con un palillo, al mismo tiempo que se es, por ejemplo, abogado del Estado; ni tampoco en pasearse ensimismado por las calles y ser, como

ejemplo de otra profesión, jerarquía de la Iglesia. En este sentido de falta de seriedad en la vida daría lo mismo que se fuera caballero de cuerdas reales. Todas estas cosas son, a mi juicio, una broma, y a veces, en cuanto tal broma, bastante pesada”⁶⁹

Aquí aparece un concepto clave que nos permite aclarar tanto lo que se entiende por repetición como la relación que puede guardar en el espíritu que siente angustia y esta es: la seriedad; pues bien dice que ésta no consiste en ser un jerarca o abogado, por el contrario, ésta es a juicio, la expresión de la gravedad en el espíritu. Porque la gravedad implica tanto certeza como intimidad.

Esto es así, porque la certeza e intimidad podemos decir que sólo se alcanzan en la acción, y son para el espíritu la apertura de su libertad, pues sólo cuando se concreta en la realidad el individuo se reconoce como tal; es decir, la certeza y la intimidad denotan en el individuo la conciencia de sí mismo, antes de esto, éste es presa de la angustia y su libertad se encuentra sujeta. Por eso:

“el contenido más concreto que la conciencia puede tener, es la conciencia de sí misma, del individuo mismo, naturalmente; no la conciencia pura del yo, sino la conciencia del propio yo...Esta conciencia del yo es, por ende, acto, y este acto es a su vez intimidad...”⁷⁰

Y esta certeza e intimidad es la gravedad, luego se encuentra más razonable afirmar que la gravedad es la comprensión que tiene el espíritu de sí mismo y ésta es a su vez su originalidad, pues aquí su libertad no se encuentra sujeta a sí misma en la angustia, porque el espíritu constantemente se elige a sí mismo como libertad en la medida en que se determina en lo eterno que hay en él, escapando a la fugacidad y al cambio que se dan en la inmediatez, y esto es en otra forma, la superación de la angustia. Además, la gravedad es en cierta forma la repetición. Porque:

⁶⁹ *Ibíd.*, Pág. 8

⁷⁰ KIERKEGAARD, *El Concepto de la Angustia*, Op. cit., Pág. 161-162

“Cuando se ha adquirido y conservado la originalidad de la gravedad, hay una sucesión y repetición, mas tan pronto como falta la originalidad en la repetición, hace su entrada el hábito. El hombre grave es grave precisamente por la originalidad con que repite en la repetición”⁷¹

De modo que con esto queda sentado el papel de la gravedad en la repetición, que se muestra como la elección del espíritu en el absurdo. Y este absurdo recae en reconocer la imposibilidad que tiene el espíritu en su finitud, pero al mismo tiempo creer en virtud de lo absurdo en la misma finitud, pues su movimiento es a la vez abandono y recuperación, lo que para la razón es inconcebible, pues el absurdo es creer en que para Dios todo es posible, luego cree en la salvación de su finitud, lo que representa una contradicción con aquella resignación que acepta al mismo tiempo la imposibilidad en la finitud, este movimiento es la repetición.

4.3 LA REPETICIÓN EN JOB

Para desentrañar la dialéctica de la repetición, en Kierkegaard, es necesario recurrir a la figura que el danés considera expresa una repetición religiosa, y esta es la figura de Job, pues él representa verdaderamente la *redintegratio in statum pristinum* y por ende, la insistencia de su espíritu en lo verdaderamente eterno.

Job es mostrado en el escrito bíblico como aquel que lo tuvo todo y luego sin sentido, lo perdió todo, tanto su riqueza, su salud e hijos. A pesar de esto, Job no guarda rencor a Dios por su suerte, y por el contrario mantiene su fe con aquellas palabras “El Señor me lo dio, El Señor me lo quitó”. ¡Alabado sea su nombre!. Por otro lado, no cesa en mantenerse inocente a su suerte, pues se resiste a dejarse tentar por sus amigos que intentan defenderlo ante Dios como un acto de mezquina pusilanimidad y desespero por sus sufrimientos.

⁷¹ Ibíd., Pág. 167

Esta postura es la que resalta el danés como la originalidad del espíritu, pues expresa la gravedad de su libertad, y este apasionamiento está sobre la razón y es para lo general o la ética un escándalo pues no puede concebir la insistencia en algo que supera los límites de su idealidad en la intermediación del mundo. Lo que precisamente representa una experiencia subjetiva e incommunicable, pues éticamente no se puede entender esta postura. Porque ¿Cómo se explica que en su trágica condición, se mantenga firme ante la angustia de rendir humana explicación a sus males? Por eso:

“La grandeza de Job estriba en que el apasionamiento de su libertad no se deja sofocar o aquietar con una expresión o explicación falsa. En análogas circunstancias este apasionamiento de la libertad queda sofocado por completo en la mayoría de los hombres, porque su pusilanimidad y mezquina angustia les hace creer erróneamente que sufren a causa de sus propios pecados. El alma de tales sujetos no tiene la constancia y la entereza necesaria para perseguir una idea hasta el fin y por eso se echan para atrás en cuanto el mundo les contradice”⁷²

Esta entereza es la que lleva a la repetición y es enteramente subjetiva, pues se mantiene firme ante la posibilidad que lo angustia y por el contrario, despierta en este momento de desgracia, un apasionamiento más rebelde para insistir en su idea que traspasa el plano temporal. Solo así, Job consigue la reintegración de sí mismo y según el escrito bíblico todo le es devuelto duplicado, pues logra superar la prueba del espíritu, expresando en concreto el movimiento de la repetición, que llega a ser tanto inconmensurable como incommunicable.

Finalmente con lo descrito, se puede decir que la repetición se refleja como la posibilidad del individuo de recuperar de forma plena y total su ser, después de haber transitado la pérdida absoluta del mismo. Así mismo, la libertad, la verdad, la intimidad, la certeza, la gravedad, la continuidad, son en el individuo su reconocimiento más profundo de la existencia, cuando ésta se concreta en

⁷² KIERKEGAARD, La Repetición, Buenos Aires, Op. cit., Pág.86

la acción.⁷³ De lo contrario no puede haber verdad en sentido pleno, ni mucho menos dar el salto a la reintegración de sí mismo.

⁷³KIERKEGAARD, El concepto de la angustia, Op. cit., Pág.155-172

5. CONSIDERACIONES FINALES

Es notable como Kierkegaard articula todo bajo la elección del individuo, y lo preponderante que es en él, pues devela toda la fragilidad del espíritu en su contingencia, empero, representa su reconocimiento.

Del mismo modo, esto se puede inferir bajo lo que él toma como pecado, pues ésta se devela como una realidad injustificada pues representa la imposibilidad de reconciliar sus síntesis en la realidad, no obstante lo pone ya en relación con lo que puede ser su apertura en el absoluto, lo que denota sentido o finalidad para la existencia del individuo.

Esto último se establece en el análisis que hace sobre el tiempo y como éste deja de ser una representación abstracta en el individuo, para convertirse en parte de su existencia, comprometiendo su realidad.

Finalmente, se puede decir que Kierkegaard aunque presenta la existencia en el individuo como una realidad que se pueda reconciliar en la fe, es indudable que éste paso contiene una contradicción para el pensamiento de la cual no le es posible encontrar salida, lo que hace poco factible el salto, o mejor, imposible humanamente, pues se necesita una elasticidad única e inconmensurable en el espíritu para persistir en lo más absurdo de su conciencia, lo que hace del movimiento solo imaginable por medio de figuras bíblicas como lo son Job y Abraham, de modo que aquella reconciliación a la que apunta el espíritu en el pensamiento del filósofo danés, se teje en el más hondo desamparo que pueda tener individuo alguno en la angustia.

BIBLIOGRAFIA

KIERKEGAARD, Soren. Diario de un Seductor. 2 ed. Barcelona : Ediciones 29, 2000.

_____. El Concepto de la Angustia. 3 ed. Buenos Aires : Espasa-Calpe, 1946.

_____. La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Madrid : Sarpe, 1984.

_____. La Repetición. Buenos Aires : JVE Psique. 1997.

_____. Migajas filosóficas o un poco de filosofía. 3 ed. Madrid : Trotta, 2001.

_____. O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida I. Madrid : Trotta, 2006.

_____. Temor y Temblor. Barcelona : Orbis, 1988.

_____. _____. Barcelona : Tecnos, 1987.

MOUNIER, Emmanuel. Introducción a los Existencialismos. 2 ed. Madrid : Guadamarra, 1973.

URDANIBIA, Javier. Los Antihegelianos: Kierkegaard y Shopenhauer. Barcelona : Anthropos, 1990.