

EL CONCEPTO DE LA ANGSTIA EN LA OBRA DE KIERKEGAARD

Arne Grøn. Universidad de Copenhague

Resumen: En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard retoma algunas de las cuestiones ya esbozadas en sus obras anteriores, pero ésta representa una ruptra que abre horizontes para el desarrollo de su producción literaria posterior. Aquí se analiza la angustia como una de las claves de la antropología kierkegaardiana: es parte esencial de la existencia humana, y su análisis nos introduce de modo nuevo en la comprensión de otras nociones fundamentales como son la síntesis, la temporalidad, la libertad, el pecado, etc.

Abstract: In *The Concept of Anxiety* Kierkegaard reviews some of the issues already dealt with in his previous works, but this one represents a break that opens horizons for the further development of his literary work. Here, *anxiety* is analyzed as one of the keys to Kierkegaard's anthropology: it is an essential part of human existence, and its analysis introduces us to a new way of understanding other fundamental notions of Kierkegaard's thinking, such as synthesis, temporality, freedom, sin, ecc.

1. Introducción

Es evidente que *El concepto de la angustia* es una obra central en el corpus kierkegaardiano. Pero interesa dilucidar en qué sentido. Ya la misma forma de la obra obliga a reparar en ella. En el *Postscriptum*, Kierkegaard hace decir a Johannes Climacus que *El concepto de la angustia* en su forma es «directo e incluso un poco instructivo» (9, 226) (1). Pero a pesar de ese carácter pedagógico, la obra no presenta un pensamiento acabado o redondeado, como por ejemplo lo hace *La enfermedad mortal*. *El concepto de la angustia* es más vago en su construcción. Bien es verdad que se puede mantener que esta obra reúne temas centrales de la producción de Kierkegaard, pero éstos están sólo esbozados, como en un proyecto. En este sentido, *El concepto de la angustia* se parece a *La repetición*: en ambos casos se trata de un plan que, más que realizarse, se está proyectando. Ninguna de las dos obras queda redondeada. Pero a diferencia de *La repetición*, *El concepto de la angustia* expone directamente una determinación de lo que es el hombre que, a su vez, se proyecta más allá de la obra en sí.

A pesar de que *El concepto de la angustia* en su forma es «directo», puede confundir al lector. ¿En qué sentido, entonces, es una obra clave en la producción kierkegaardiana? En el siguiente: *El concepto de la angustia* reúne temas de las obras anteriores, pero de tal manera, que se inicia a la

vez un nuevo desarrollo. Es un trabajo que «abre» horizontes. Desde una ruptura, continúa los temas centrales de las obras anteriores (principalmente de *La alternativa*), con lo cual representa un nuevo punto de partida para las posteriores (2). Intentaré demostrarlo en los epígrafes siguientes.

2. *La angustia y el tiempo*

Que *El concepto de la angustia* tenga una posición central en la producción kierkegaardiana está relacionado con que la angustia es para él un concepto clave. Sin embargo, ya antes de *El concepto de la angustia* este tema ya había sido tratado en la obra de Kierkegaard. Por ejemplo, en los papeles de «A» en *La alternativa*, se menciona que la angustia tiene un carácter ambiguo. «¡Extraño!, con qué ambigua angustia de perder y de conservar se agarra el hombre a esta vida», dice en *Diapsalmata* (2, 39). Más adelante, también en los papeles de «A», no solamente se emplea el término de angustia, sino que se reflexiona sobre aquello que la caracteriza. Así dice: «Pero la angustia comprende aún otro momento, tras el cual aún sitúa con mayor fuerza a su objeto, ya que tanto lo ama como lo teme» (2, 143).

Merece la pena estudiar más detenidamente el párrafo del que está sacada esta cita, porque ya aquí se traza la conexión central entre la *angustia* y *el tiempo*. Como queda dicho, «A» pretende indicar qué es la angustia. Afirma: «La angustia es precisamente una reflexión y, en este sentido, se diferencia claramente de la pena» (ibid.). Mientras que en la pena el hombre queda ligado a lo que le apena, en la angustia puede relacionarse con la pena. Ya con esto se trata de una reflexión –sobre la pena o la posibilidad de la pena–. «A» se refiere a la «ocupación de la angustia con la pena». La angustia «contempla» la pena, pero lo hace de una manera ambigua, ya que tanto ama como teme a su objeto. La angustia tiene «una función doble»: por una parte descubre la pena tangencialmente y por otra, en «un solo instante» asume la pena entera, pero de manera que «este instante se disuelve inmediatamente en una sucesión» (ibid.).

La reflexión de la angustia consiste, pues, en que el hombre en la angustia puede pensar sobre un estado en el que se puede encontrar él mismo, por ejemplo, en la pena. Esto puede ocurrir ya que en la angustia guarda una relación ambigua con el «objeto», el cual se debe interpretar aquí como el estado en cuestión o su posibilidad. El carácter ambiguo de la angustia subraya, pues, el hecho de que la angustia es reflexión. Porque esa ambigüedad implica que la angustia está separada de su objeto. «A» vuelve a comparar la angustia con la pena (la pena es, por ello tanto un ejemplo de algo con lo que puede guardar relación la angustia, como algo de lo que se diferencia): «El que la angustia sea una determinación de reflexión lo muestra el mismo idioma; porque siempre digo: “angustiar se por algo”, con lo que diferencio la angustia del objeto que me produce la

angustia, y nunca puedo emplear la angustia en un sentido objetivo, mientras, cuando digo "mi pena", expreso tanto lo que me apena como mi propio dolor» (ibid).

Vemos como el hombre en la angustia se aleja del estado en el que se puede encontrar él mismo. Se relaciona con algo que le angustia, pero a diferencia de la pena, la angustia queda separada de su objeto. Con esto, la angustia (al igual que la imaginación) puede evocar la posibilidad, por ejemplo, la de la pena, pero la angustia lo hace relacionándose de modo ambiguo con la posibilidad.

Esto, sin embargo, sugiere que la angustia guarda una relación decisiva con el tiempo. Lo que vengo exponiendo explica la determinación de que la angustia es una reflexión o una determinación de reflexión. «A» añade que «la angustia siempre contiene una reflexión sobre el tiempo». Lo razona de la siguiente manera: «porque no me angustio ante lo presente, únicamente por lo pasado y lo futuro, pero lo pasado y lo futuro enfrentados de tal manera que lo presente desaparece y se convierte en una determinación de reflexión» (ibid.). La «reflexión sobre el tiempo» propia de la angustia consiste intrínsecamente en que el pasado y el futuro se enfrentan. Quizás no quede totalmente claro qué quiere decir, porque ¿cómo se enfrentan el pasado y el futuro? La respuesta debe ser que el futuro sólo lo veo viendo algo al mismo tiempo como pasado. La angustia se refiere precisamente al futuro o a la posibilidad, pero en esto está comprendida una relación con el pasado. La angustia no se puede comprender sin esta doble relación con el tiempo: la reflexión que la angustia es, es una reflexión sobre el tiempo.

Los papeles de «A» constituyen un intento, aunque breve, de definir lo que es la angustia. «A» no sólo emplea la palabra angustia, sino también presenta la angustia como un fenómeno cuyo sentido requiere una aclaración. Como se ha mencionado, ya, en obras anteriores a *El concepto de la angustia* Kierkegaard habla de la angustia, muchas veces en párrafos centrales. Más adelante me referiré a cómo se relacionan la angustia y la fe en *Temor y temblor*.

La cuestión que ahora se nos plantea es la siguiente: ¿Qué pasa cuando llegamos a *El concepto de la angustia*? ¿De qué manera se distingue su referencia a la angustia en esta obra de las anteriores? En *El concepto de la angustia* ésta no es un tema más, sino precisamente el tema a tratar. Ahora, los anteriores intentos esporádicos de determinar qué es la angustia se verán ampliados en gran escala. Por ejemplo se dice que la angustia queda caracterizada por la ambigüedad. La fórmula reza: «La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática» (6, 136). Y la angustia queda tan alejada de su objeto que incluso cabe preguntar si acaso tiene «objeto». *El concepto de la angustia* acuña así la conocida fórmula: la angustia es «completamente diferente del temor», que se refiere a algo con-

creto, mientras el objeto de la angustia es «nada» (6, 136 y ss.). Mientras que el temor, al igual que la pena, está ligado a su objeto, en la angustia la persona se relaciona consigo misma, con su propia posibilidad. Esta enumeración telegráfica recoge las tres determinaciones de la angustia: la ambigüedad, la separación de la angustia de un objeto concreto, y la angustia como una reflexión.

Sin embargo no basta con decir que *El concepto de la angustia* hace de la angustia su tema central. Eso en sí no explicaría por qué la obra supone una escisión. El paso clave que se da en *El concepto de la angustia* es que aquí la angustia se ve como un fenómeno que forma parte de la existencia humana, además de una manera tan radical que la determinación de lo que es la angustia nos lleva a la comprensión de lo que es el ser humano.

Cuando Kierkegaard allí habla del *concepto* de la angustia está buscando el *significado* de la misma. Lo que importa es qué nos enseña la angustia sobre el hecho de ser persona. La respuesta que nos da Kierkegaard es, dicho brevemente, que la angustia muestra que el ser humano es un «yo» enfrentado con la tarea de devenir sí mismo. Se podría decir que Kierkegaard «abre» la antropología mediante el concepto de la angustia. Bien es verdad que también en su obra temprana Kierkegaard se pregunta, más o menos indirectamente, qué es el ser humano, pero en el análisis de la angustia abre de nuevo la pregunta, y en cierto modo desde el principio.

3. *La angustia y la síntesis*

¿Cómo le es posible a Kierkegaard hacer del análisis de la angustia una cuestión antropológica? El se fija en el hecho de que el ser humano, en la angustia, se aleja del estado en que se encuentra, por ejemplo de un estado de pena o de temor. En la angustia no está ligado a un objeto concreto tal como puede estarlo cuando, por ejemplo, teme algo. En la angustia el hombre se relaciona con una posibilidad que es la suya propia, en el sentido de que es una posibilidad de relacionarse él por sí mismo. Resumiendo, en la angustia el hombre se relaciona con su propia posibilidad de relacionarse. En esto consiste la reflexión de la angustia. En la angustia el hombre puede descubrirse a sí mismo como un yo.

Este es, por así decirlo, el camino directo desde la determinación de la angustia hasta el concepto de yo. Sin embargo, también existe un camino más indirecto que consiste en irse fijando en que el ser humano es capaz de angustiarse. ¿Qué lo hace posible? En otras palabras, ¿qué tipo de ser es el ser humano, para ser capaz de sentir angustia? En ella, el ser humano se relaciona consigo mismo de tal manera que, a la vez, está separado de sí mismo. Para poder angustiarse, el ser humano debe ser, en sí mismo, una relación entre elementos desiguales. Si no, no podría apartarse de sí mismo.

La pregunta sobre qué es lo que hace que el hombre pueda sentir

angustia lleva, por tanto, a la afirmación de que el ser humano es una síntesis. Ya desde la primera cita donde aparece la determinación de la síntesis en *El concepto de la angustia* queda patente que la angustia y la síntesis están directamente relacionadas. Dice: «Todo depende de que se haga patente la angustia. El ser humano es una síntesis de lo anímico y de lo corporal» (6, 137).

Que el ser humano sea una síntesis quiere decir que está compuesto de elementos heterogéneos, el alma y el cuerpo. Esto, a su vez, significa que el conjunto formado por el hombre es muy frágil. La relación entre los elementos heterogéneos puede convertirse en una desproporción, y esto es precisamente lo que muestra la angustia.

Esto implica que la síntesis lleva incorporada la tarea de hacer compatible y consistente lo heterogéneo. Por esta razón se le añade un tercer elemento a la determinación de la síntesis: «una síntesis es impensable cuando los dos no se unifican en un tercero. Este tercero es el espíritu» (ibid.). Así, la determinación completa de la síntesis rezará: «El hombre es una síntesis del alma y del cuerpo, constituídos y sustentados por el espíritu» (6, 170). El hecho de que este tercer factor se añada a los dos elementos de la síntesis, se debe precisamente a que se trata de un elemento. El tercero, el espíritu, es lo que mantiene unido lo heterogéneo dando lugar con ello a la síntesis. Por ello, el espíritu es el «yo» interpretado como lo que mantiene unido lo heterogéneo, que es uno mismo.

Aquí debemos volver a la determinación de la angustia como «la reflexión en el tiempo». La relación con el tiempo queda incorporada en la determinación de la síntesis, ya que la síntesis lo es en el tiempo. Bien es verdad que esto no resulta inmediatamente evidente en *El concepto de la angustia* pero, como se verá, juega indirectamente un papel importante. En resumen, lo que hay que mantener unido en una síntesis es básicamente el pasado (el que uno era) y el futuro (el que uno será). Si resulta coherente o no, dependerá de la manera en que el hombre lleve a cabo la relación. Ya se ha dicho que en la angustia se trata de qué postura toma el ser humano ante «la posibilidad» y con ella ante el futuro, pero esto también implica cómo se relaciona con el pasado.

Ahora vemos como la perspectiva del tiempo también cambia la manera en que se determina la síntesis. En *El concepto de la angustia* hay dos variantes de esta determinación. La primera ya la hemos visto: el hombre es síntesis de alma y cuerpo, sustentados por el espíritu. La segunda es la siguiente: «El ser humano era, pues, síntesis de alma y cuerpo, pero es además *síntesis de lo temporal y de lo eterno*» (6, 173). Cuando se dice que el hombre «además» es síntesis de lo temporal y de lo eterno parece que se está hablando de dos síntesis diferentes. Kierkegaard mismo dice que la segunda síntesis parece tener una estructura diferente de la primera. Mientras ésta comprende un «tercero», el espíritu, la segunda sólo

consta de dos momentos, lo temporal y lo eterno. Sin embargo, «el tercero» queda sobreentendido en la segunda formulación de la síntesis. «El tercero» es aquí el instante «en el que el tiempo y la eternidad se rozan mutuamente» (6, 177). Por eso, la conclusión es la siguiente: «La síntesis de lo temporal y lo eterno no es otra síntesis, sino la expresión de esa primera síntesis según la cual el ser humano es una síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu. En cuanto se establece el espíritu, se da el instante» (6, 136).

De esta manera, la síntesis no es solamente una síntesis en el tiempo. Se trata, más fundamentalmente, de la labor exigida por el tiempo y, por consiguiente, de la comprensión de lo que es el tiempo. Con el instante «se ha fijado el concepto de *lo temporal*», escribe Kierkegaard en un párrafo decisivo que ya he citado anteriormente. En el instante se delimitan el antes y el después. Por eso se afirma que hasta el instante que delimita «aquella mencionada división no cobra importancia: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo venidero» (6, 177).

¿De qué modo guarda esto relación con la angustia? Más arriba interpreté la reflexión sobre el tiempo, que estaría incorporada en la angustia, diciendo que sólo se puede ver algo como futuro si, a la vez, se ve otra cosa como pasado. Ahora *El concepto de la angustia* aporta la determinación decisiva, según la cual la división misma no cobra importancia hasta el instante que delimita. Por eso, si la angustia tiene que comprender una reflexión sobre el tiempo, no basta con decir que la angustia vale para una posibilidad futura. La angustia está unida fundamentalmente al instante que delimita, en el que el tiempo mismo se transforma. Poco a poco iremos viendo qué implicaciones tendrá esto.

4. *La angustia y la (falta de) libertad*

A primera vista parece que la angustia guarda una relación simple con el tiempo. En la angustia se da una relación con una posibilidad futura. Esta posibilidad, sin embargo, tiene un carácter especial ya que es la de la libertad, es decir, la posibilidad de relacionarse. Esto es lo que comprende la fórmula: «el objeto» de la angustia es «nada». A diferencia del temor, la angustia no va dirigida a nada concreto. Sin embargo, la libertad misma aparece ante sí (6, 166) en «la angustia ante la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia».

Esto es lo que normalmente se considera el *quid* del análisis de la angustia de Kierkegaard. En una formulación compacta, la angustia se describe así: «el mostrarse de la libertad aparece ante sí misma en la posibilidad» (6, 196). En la angustia el ser humano descubre su propia libertad como posibilidad; se enfrenta a la situación de tener que elegir él mismo. La angustia, pues, se refiere a ese futuro que es la posibilidad de la libertad.

Sin embargo, esta determinación de la angustia como la posibilidad de la libertad sólo capta el primer nivel del análisis kierkegaardiano de la angustia. Al profundizar se da uno cuenta de que el análisis tiene dos niveles. El cambio del primero al segundo se indica al principio del capítulo IV de *El concepto de la angustia*, donde dice: «Sin embargo, el objeto de la angustia ahora es algo concreto, su Nada es un Algo, ya que la diferencia entre el Bien y el Mal se pone *in concreto*» (6, 196 y ss.). Un simple «ahora» nos indica que nos encontramos en otro lugar que antes. Mirando hacia atrás se dice, como ya se ha citado, que «la angustia se definió como el mostrarse de la libertad ante sí misma en la posibilidad». Mientras que el «objeto» de la angustia antes era «Nada», ahora su Nada es realmente «Algo», su objeto es algo concreto. El cambio que introduce el pequeño «ahora» se refiere a las determinaciones centrales de la angustia: el que su objeto sea «Nada», el que se trate de la posibilidad de la libertad.

En el capítulo IV, pues, la angustia ya no se ve sólo como la posibilidad de la libertad. El análisis de la angustia ahora se convierte en un análisis de las dos formas fundamentales de la falta de libertad, obsérvese, esa falta de libertad que el ser humano se auto-impone. Las dos formas se determinan como «la angustia por lo malo» y «la angustia por lo bueno», respectivamente.

Aquí, la angustia no sólo está relacionada con una posibilidad sino con una realidad, la del pecado. A pesar de que, en mi opinión, el análisis del capítulo IV es central en la obra de Kierkegaard, aquí sólo expondré de manera telegráfica las dos formas de falta de libertad. En este contexto no necesito más. Resumiendo, pues, la angustia por lo malo es una angustia por la repetición de la realidad del pecado. La angustia por lo bueno o el ensimismamiento demoníaco, sin embargo, es una resistencia contra la posibilidad de salvación o redención.

En los dos casos tenemos una falta de libertad debida a que es uno mismo quien se priva de ella. Sin embargo, las dos formas de falta de libertad de la angustia, se diferencian entre sí. El capítulo IV de *El concepto de la angustia* describe un transcurso o un movimiento ascendente, en el cual queda cada vez más patente que el individuo se captura a sí mismo en la falta de libertad. Cuando el ser humano siente la angustia por lo malo, en cierto modo quiere lo bueno, pero resulta que lo quiere de una manera ambigua. ¿Cómo se libera el ser humano del Mal que él mismo ha causado? La respuesta evidente es: arrepintiéndose. ¿Pero el arrepentimiento libera realmente? Como veremos, el arrepentimiento es un concepto clave para el Etico en *La alternativa*. Mientras el arrepentirse para el Etico es el camino hacia la liberación, *El concepto de la angustia* revela en el arrepentimiento una dialéctica corrosiva. Es preciso arrepentirse: hasta que el ser humano no se arrepiente, no asume el Mal que él mismo ha hecho. Pero el arrepentimiento no es capaz de frenarse a sí mismo, porque ¿cuándo se

ha arrepentido uno «lo suficiente»? A esto hay que añadir que el ser humano en el arrepentimiento se ocupa de sí mismo, el arrepentimiento dirige al ser humano hacia su interior y le impide cumplir libremente con la demanda ética.

En la angustia por lo bueno está claro que el individuo se resta libertad a sí mismo. Se encierra en sí mismo, resistiéndose a lo bueno. La conexión está en que lo bueno es lo que libera al hombre, ya que es lo que éste puede desear absoluta y firmemente. Cuando el individuo se encierra ante la posibilidad de lo bueno se resiste a liberarse a sí mismo.

Vemos, pues, dos niveles en el análisis de la angustia. En el primero la angustia versa alrededor de la posibilidad de la libertad: aquí, «el objeto» es «nada». En el otro nivel, la angustia es la falta de libertad, o como angustia por lo malo o como angustia por lo bueno. La cuestión es ahora cuál es la relación entre los dos niveles. ¿Es coherente el análisis de la angustia?

El hecho de que las dos formas fundamentales de la falta de libertad se denominen angustia, se debe a que comprenden una ambigüedad. Se dice en una nota en el capítulo IV que «la falta de libertad es un fenómeno de la libertad» (6, 217 nota 1). No queda inmediatamente claro que la libertad también se manifieste a través de la falta de libertad. Pero el sentido debe ser que el individuo mismo se quita la libertad. En *Migajas filosóficas* esto se expresa al decir que el individuo se encuentra en la no-verdad «por su propia culpa»; es «libre» o por sí mismo en la falta de libertad, «ya que usa la fuerza de la libertad al servicio de la falta de libertad» (6, 20 y ss.).

Sin embargo quedan más cosas que tratar sobre la relación entre la libertad y la falta de la misma. A esa falta de libertad en la que se encuentra uno por sí mismo pertenece, a la vez, la posibilidad de la libertad. Extrañamente, esto queda cada vez más claro a medida que se intensifica la falta de libertad tal como se describe en el capítulo IV de *El concepto de la angustia*. En su angustia por lo malo, el ser humano no desea lo malo, pero su voluntad es débil e impotente. En la angustia por lo bueno, la voluntad misma es doble. El individuo no desea lo bueno, pero queda atado por la posibilidad del Bien, contra la cual se encierra. Precisamente debe protegerse de la posibilidad a la vez que la lleva consigo. Ya que la falta de libertad ahora se ha intensificado como ensimismamiento, la posibilidad del Bien se determina como la posibilidad de la comunicación o de la manifestación. Lo bueno significa «la reintegración, la redención, la salvación de la libertad» (6, 203), y «la lengua, la palabra, es precisamente la que salva» (6, 207). El que se ensimisma tiene cerca la posibilidad de lo bueno, ya que esta posibilidad se presenta como un repentino impulso a darse a conocer, a pesar de todo. Esto ocurre involuntariamente (6, 212) o contra la propia voluntad del individuo (6, 206), pero a la vez se dice que, en el individuo, hay dos voluntades: la «inferior, impotente, que desea la revelación, y otra más fuerte que desea el ensimismamiento» (6,

211). La ambigüedad de la angustia se convierte aquí en dos voluntades. Posteriormente se subrayará que esto tiene validez para cada caso concreto de lo demoníaco. El demoníaco desea apartarse de la posibilidad de lo bueno «según su voluntad más fuerte (la voluntad de la falta de libertad) (...) mientras que una voluntad más débil en él desea acercarse a ella». «La voluntad de la libertad» perdura aunque débilmente en la demoníaca falta de libertad (6,224 nota 1).

La relación entre los dos niveles en el análisis de la angustia consiste, pues, en que también en el otro nivel se trata de la posibilidad de la libertad. La diferencia reside en que la posibilidad de la libertad en este otro nivel aparece a través de la falta de libertad.

El análisis kierkegaardiano de la angustia, normalmente se identifica con un análisis de la angustia que muestra la posibilidad de la libertad y que no tiene «Nada» como objeto. Vengo argumentando que el *quid* decisivo en este análisis reside en la complicada relación entre la falta de libertad y la posibilidad de libertad. Es este complejo análisis de las formas de la falta de libertad el que representa el arranque radical en *El concepto de la angustia*. A partir de aquí, las obras versarán cada vez más sobre esa falta de libertad, fenómeno de la libertad.

5. La angustia y el pecado

Poco a poco nos hemos ido acercando a la problemática que Kierkegaard mismo plantea en el subtítulo de *El concepto de la angustia*: «Una simple consideración psicológica sobre el problema dogmático del pecado original».

Incluso en las obras anteriores a *El concepto de la angustia* trata el pecado (original). En *La alternativa* el Etico lo relaciona con el hecho de que «ningún ser humano puede hacerse transparente a sí mismo» (3, 178). Poco antes, el mismo Etico había comentado: «En cada hombre hay un algo que en parte le impide hacerse completamente transparente a sí mismo; y puede ser tal el caso, la persona puede estar tan involucrada en situaciones de la vida que alcanzan tanto más allá de ella, que apenas pueda manifestarse» (3, 152). Posteriormente, el Etico habla de «lo poco dispuesto que está el individuo a hacerse transparente ante sí mismo» (3, 234). Pero, a la vez, queda patente que lo ético «busca» la transparencia. Un poco más adelante se dice incluso: «Intentemos comparar un individuo ético con otro estético. La principal diferencia alrededor de la cual gira todo es que el individuo ético es transparente a sí mismo y no vive *ins Blaue hinein* (en las nubes) tal como lo hace el individuo estético. Con esta diferencia se explica todo. El que vive éticamente se ha visto a sí mismo, se conoce, penetra con la conciencia toda su concreción» (3, 238 y ss.).

Esta es una conclusión que ha ido preparando el Etico a través de su

determinación en la elección. La verdadera elección es elegirse a sí mismo, pero esto implica elegirse a sí mismo en la propia historia. «Aquel que, sin embargo, se elige éticamente a sí mismo, se elige concretamente como ese individuo definido, y la concreción la consigue, ya que este elegir es idéntico al arrepentimiento que se ratifica mediante la elección» (3, 232). El arrepentimiento se convierte en la manera en la que el ser humano se elige a sí mismo. El individuo que se elige a sí mismo «se arrepiente retrocediendo en sí mismo, en la familia, en la estirpe, hasta encontrarse a sí mismo en Dios» (3, 201). Más tarde dice simplemente que: «éticamente, uno sólo puede elegirse a sí mismo arrepintiéndose, y sólo al arrepentirse se convierte uno en algo concreto» (3, 229). Y no se es «concreto», no «se ha arrepentido uno», hasta «cuando uno, a través de la elección, se ha adquirido a sí mismo, uno se ha puesto a sí mismo, uno se ha penetrado totalmente a sí mismo, de manera que cualquier movimiento está acompañado por la conciencia de una responsabilidad por sí mismo» (ibid.).

Así pues, se pone de relieve el análisis de *El concepto de la angustia*. A pesar de que el Etico en *La alternativa* habla de paso sobre el pecado original, esto no le impide mantener la posibilidad de que el ser humano pueda hacerse transparente a sí mismo, ya que, en el arrepentimiento se penetra completamente a sí mismo. Incluso es lo que éticamente se le pide a cualquier persona: tomar posesión de sí mismo en el movimiento directo del arrepentimiento.

Antes de volver a *El concepto de la angustia* vamos a ocuparnos brevemente de *Migajas filosóficas*. Esta obra se publicó el 13 de junio de 1844, es decir cuatro días antes de *El concepto de angustia*, y en ella se traza «lo socrático» y su alternativa. Lo que separa las dos concepciones es la visión del pecado. En la posición socrática, el que tiene que aprender la verdad la lleva dentro de sí y allí la debe encontrar, mientras la alternativa postula que el que aprende está en lo incierto y lo está por su propia culpa (6, 23). Y se dice que es pecado ser la no-verdad por culpa propia (6, 20). Esto se explica afirmando que uno «se ha atrapado a sí mismo, y nadie permanece tan terriblemente preso como en el cautiverio del que más imposible es escapar: aquel en que el individuo se mantiene a sí mismo» (6, 21).

Esta determinación de la noción de pecado es la que vemos desarrollarse en *El concepto de la angustia*. Tal como lo vamos viendo, la angustia tras el pecado no solamente tiene que ver con la posibilidad de la libertad, sino que ahora trata de la realidad del pecado. Pero la angustia muestra precisamente su realidad en la repetición (con la angustia ante lo malo), y, especialmente, en que el individuo se encierra en sí mismo contra la posibilidad de salvación (en la angustia ante lo bueno). De esta manera, el individuo no sólo se encuentra por culpa propia en la no-verdad y en la falta de libertad, sino que se mantiene a sí mismo en este estado. En el ensimismamiento demoníaco vemos incluso que el individuo «se hace prisionero» (6, 207). Se encierra a sí mismo y, así, se mantiene en la falta de libertad.

La realidad del pecado proporciona un nuevo punto de partida; la conciencia de pecado es de tal índole que el individuo no la puede ignorar. Al contrario, la conciencia de pecado es la conciencia de cada uno sobre sí mismo como individuo. De este modo queda truncado el camino que recomendó tomar el Ético en *La alternativa*: recuperarse a sí mismo en el arrepentimiento. En la conciencia del pecado, el individuo queda de alguna manera fuera de sí mismo y no puede «hacerse con él mismo» mediante un movimiento directo tal y como lo exigía el Ético.

6. La «primera» y «segunda» ética

Resulta obvio que este punto de partida nuevo tendrá consecuencias para la comprensión de lo ético. Tal como hemos visto, en *La alternativa* lo ético queda ligado a la elección fundamental, en la que el ser humano se elige a sí mismo como responsable al hacerse cargo de sí mismo retrocediendo, arrepintiéndose, en su propia historia. En *El concepto de la angustia* este movimiento ético se hace imposible. El arrepentimiento mismo resulta ser ambiguo y angustioso, no libera al individuo (6, y 199 ss.).

¿Qué pasa con lo ético en *El concepto de la angustia*? En cierta manera la diferencia entre el Bien y el Mal supone un giro fundamental en el libro. El cambio de nivel que se marca al principio del capítulo IV se produce precisamente porque la diferencia entre el Bien y el Mal se concreta. Lo ético no es tratado extensamente en *El concepto de la angustia*, sin embargo, lo que se dice es aún más decisivo.

En la Introducción a *El concepto de la angustia* se esboza una topología en la que a la ética se le designa su «lugar». Se define por el ideal que todo hombre debe aspirar a cumplir: convertirse en «el ser humano verdadero y entero» (6, 117). Esta idealidad, sin embargo, choca con la realidad del pecado que se describirá más adelante en *El concepto de la angustia*. Si la ética mantiene el ideal sin perder de vista la realidad, «agrava la dificultad». La agrava de tal manera que acaba por naufragar. «En la lucha para realizar la tarea de la ética, el pecado no se muestra como algo que casualmente pertenece a un individuo casual, sino que el pecado se va evadiendo como una condición cada vez más profunda que supera al individuo. Ahora la ética lo ha perdido todo, y ella misma ha contribuido a esa pérdida» (ibid.).

La ética, pues, naufraga en el concepto del pecado «ayudada por el arrepentimiento» (6, 116). El que sea con la ayuda del arrepentimiento requiere una explicación. El Ético B mantenía que el individuo se elige absolutamente a sí mismo «por medio de el arrepentimiento» (3, 203). Y ahora nos encontramos con la situación inversa, porque en el momento en que la ética intenta realizarse de la manera que indica B en *La alternativa*, es decir, cuando el individuo retrocede en su historia arrepintiéndose, es

cuando naufraga la ética. De alguna manera esta ruptura ocurre provocada por la ambición ética, y en este sentido la ética contribuye a que todo se pierda.

La ética, pues, naufraga. Este hecho se explica en una larga nota a pie de página en la que conviene profundizar. Vigilius-Kierkegaard remite, entre otras cosas, a *La repetición* y remarca que es un «libro extraño» (6, 116 nota). Lo raro consiste especialmente en que *La repetición* establece una categoría que no parece tener su lugar en el texto. Los intentos de repetición que describe el libro no llegan a lograrse, pero de esta manera el libro refleja negativamente lo que en realidad es la repetición (3). *El concepto de la angustia* extrae ahora la categoría repetición del libro del mismo nombre y le adjudica un significado decisivo. Quizás no quede totalmente claro cómo ocurre esto, y por ello intentaré describirlo de una manera más libre en relación con el texto.

La ética queda definida a través de la idealidad, el ideal de convertirse en un ser humano completo. Pero al afirmar el ideal, la ética se convierte en un poder vinculante; todo ser humano debe aspirar a cumplir con el ideal, y se le puede medir según lo va consiguiendo o no. Esto significa que la ética también sea un poder evaluativo; el individuo queda ligado a su falta de cumplimiento del ideal. Y esto se refleja precisamente en el arrepentimiento; *El concepto de la angustia* describe de qué manera el individuo va adentrándose cada vez más en el arrepentimiento sin quedar libre. Si nos encontramos dentro del universo de la ética y no queda más que el ideal, el resultado es claustrofóbico: la existencia entera acaba en la demanda de la ética que con su poder vinculante condena al individuo.

Por ello Vigilius establece la alternativa: «O acaba toda la existencia en la demanda de la ética o se procura recuperar la condición, y toda la vida y la existencia empiezan de nuevo, no a través de una continuidad inmanente con lo anterior, lo cual sería una contradicción, sino a través de una transcendencia» (ibid.). Lo mismo se formula también negativamente: «En caso de que no quede establecida la repetición, la ética se convierte en un poder vinculante». La repetición es, pues, «una categoría religiosa», repite Vigilius (6, 117 nota). Significa: «Mirad, todo es nuevo» (6, 116 nota).

La categoría «repetición» adquiere, pues, un significado decisivo ya que está vinculada a la ruptura que establece *El concepto de la angustia*: la ética vista como el afán ideal del ser humano que naufraga en la realidad del pecado; la repetición representa un nuevo comienzo, por lo que comprende una liberación del poder vinculante de la ética. Esto no implica que se sublime la exigencia ética, lo que ocurre es que la ética se *transforma* y se convierte en lo que Vigilius aquí denomina «segunda» ética. Se mantiene que hay algo «más allá» del universo de la ética, donde el individuo está solo con su afán ideal y su arrepentimiento. Esta transcendencia vista en relación a una inmanencia ética hace posible la existencia de una ética que «pertenece a un segundo orden de cosas» (6, 119). Mientras en *La alternati-*

va el Ético podrá hablar de Dios como la instancia o el garante de la exigencia ética, ahora Dios queda fuera como el que reestablece y redime de la realidad del pecado.

Vigilius no se extiende mucho sobre la segunda ética. Esto no se debe a que la cuestión carezca de importancia, porque esta segunda ética debe, en cierta manera, sacar las consecuencias de lo que muestra *El concepto de la angustia*: que el ser humano carece por sí mismo de libertad. Este hecho explica en parte por qué la segunda ética en *El concepto de la angustia* solamente es tratada en la introducción. Ahora se nos presenta, pues, la pregunta de dónde encontraremos en Kierkegaard una «segunda» ética. A mi juicio esto ocurre en *Las obras del Amor* y en *La enfermedad mortal*. El *quid* es justamente que estas dos obras se deben leer juntas. La desesperación que se analiza en *La enfermedad mortal* ya está presente en *Las obras del Amor* como lo que, desde dentro, destruye el amor que ha sido dado al ser humano.

A primera vista parece que la mención de la ética en la introducción de *El concepto de la angustia* difiere del análisis de la angustia que se desarrolla en el resto del libro. Pero la distinción casi casual entre la primera y la segunda ética que vemos en la introducción muestra precisamente la radicalidad del paso que se da en *El concepto de la angustia*. Después de esta obra, la única manera posible de referirse a la ética es como «segunda» ética.

7. La Historia

Finalmente, se puede mostrar a través de la comprensión de la historia en *El concepto de la angustia* que en él, los temas se desarrollan de tal manera que el punto de partida cambia. Esto se hará analizando de qué manera debe entenderse la historia. Lo que queda dicho anteriormente implica que a la historia se le adjudica un significado acentuado.

Ya hemos anunciado que la historia es un tema importante para el Ético en *La alternativa*. Elegirse a sí mismo es elegirse en la «concreción», lo que a su vez quiere decir elegirse a sí mismo aceptando la propia historia. El ético dice directamente que hay una correlación decisiva entre la identidad y la historia: el individuo que se elige a sí mismo descubre que «el Yo que elige encierra una pluralidad interminable ya que tiene una historia, una historia en la cual reconoce la identidad consigo mismo. Esta historia es diferente, ya que en ella está relacionado con los otros individuos en la familia y en toda la stirpe, y esta historia engloba algo doloroso, y, sin embargo, sólo es quien es por esta historia» (3, 200).

Esto parece a primera vista premonitorio de lo que se dirá en *El concepto de la angustia*. Aquí se repite que el individuo sólo es lo que es por su historia. No tiene simplemente una historia sino sencillamente «Hist-

oria» (6, 125). *El concepto de la angustia* incluso subraya que el individuo, en su historia, está relacionado con otros individuos y con toda la estirpe. Se dice que «lo esencial en la existencia humana [es] que el ser humano es un individuum y como tal es, a la vez, él mismo y toda la estirpe» (6, 124). Por esto, el individuo está «esencialmente interesado en la historia de todos los demás individuos» (6, 125).

¿En qué reside, pues, la diferencia entre lo que dice el Etico en *La alternativa* y la manera en la que se concibe la historia en *El concepto de la angustia*? Una primera respuesta la podemos encontrar en que, en realidad, hasta el análisis de la angustia no tenemos la base para sostener que hay una interrelación decisiva entre la identidad y la historia.

La cuestión de qué es lo que hace que el ser humano pueda sentir angustia llevó a la determinación antropológica de que un ser humano es una síntesis. Ya que el ser humano está compuesto de algo heterogéneo, el alma y el cuerpo, su identidad consigo mismo es, en sí, un problema. Esto es lo que hace que el hombre «tenga historia». El individuo se enfrenta con la tarea de hacer que los elementos heterogéneos de los que está compuesto, sean compatibles. Su historia empieza en el momento en que se ve a sí mismo como un problema y como una tarea para sí mismo. Él mismo tiene que hacer que su vida sea coherente, esa vida que, de otro modo, se fracciona en distintos instantes.

Y esto nos conduce, a la vez, a la siguiente cuestión. En *El concepto de la angustia* el significado de la historia se acentúa a raíz del concepto del instante que separa el antes y el después. La síntesis no se convertirá en una tarea hasta que los momentos no se desliguen el uno del otro. Lo «sumo» de lo sensual es lo sexual. «En lo sexual, la síntesis está puesta como contradicción, pero también, igual que en cada contradicción, como tarea cuya historia empieza en ese mismo instante (6, 142). Kierkegaard (o Vigilius Haufniensis) había sostenido ya antes que la contradicción es expresión de una tarea y que la tarea es un “movimiento histórico” (6, 125). Posteriormente lo sintetiza: “La historia empieza en el instante”» (6, 177).

El instante del que aquí se trata es el instante en que el espíritu «empieza». Es decir, es el instante en que el individuo llega a ser consciente de sí mismo –como un problema–. Este instante es decisivo, ya que no es posible retroceder tras de él. Se para el antes y el después de tal manera que la historia del individuo interpretada como la historia de la tarea empieza en ese mismo instante. Aquí se pierde la inocencia de la infancia, pero a la vez hay que recordar el mundo infantil para que la historia pueda ser coherente.

La cuestión es, precisamente, si la historia vista como la historia de la identidad puede lograrse. Como ya hemos mencionado, el segundo nivel en el análisis de la angustia trata de la falta de libertad como un fenómeno de la libertad. Quiere decir que la historia del individuo no solamente

empieza por esa posibilidad de la libertad que genera la angustia. La historia también habla de la falta de libertad producida por el individuo mismo.

Así, la «reflexión sobre el tiempo», intrínseca en la angustia, cobra mayor significado. Con el instante se introduce el concepto de lo temporal, donde la clasificación en el tiempo cobra importancia (6, 177). Con ese instante de ruptura, el tiempo se convierte en un tiempo histórico ya que la tarea le ha sido presentada al individuo: ganar la identidad o la coherencia consigo mismo. Pero la historia del individuo no es meramente la historia de la tarea, también es la historia de la falta de libertad y de la culpa. En la angustia por lo malo, el individuo es capturado por su pasado, y en la angustia por lo bueno, se cierra ante la posibilidad de la redención. Así, la división del tiempo en el pasado y el futuro se enreda. Lo que tenía que ser el pasado, la realidad del pecado, sigue actuando. La falta de libertad ante el pasado destruye la posibilidad de la libertad que tenía que realizarse. Ya que el individuo mismo se quita la libertad habrá que preguntar si la tarea que yace en la posibilidad de la libertad, es decir, ganar la identidad de uno mismo, puede lograrse con la sola acción del individuo. *El concepto de la angustia* esboza la respuesta de que la tarea sólo puede lograrse si el individuo es redimido de sí mismo. Esto mismo parece apuntar a una «segunda» ética.

8. *La angustia y la fe*

En la introducción expuse que *El concepto de la angustia* no queda redondeado, que quedan cabos sueltos. Esto se hace especialmente patente en el último capítulo que lleva el título de «La angustia como medio de salvación a través de la fe». Esto se debe entender así: el capítulo versa sobre la fe, en la cual el individuo es redimido de sí mismo.

Ya en el título, sin embargo, se nos presenta la primera pregunta: ¿En qué sentido es salvífica la angustia? ¿La fe no debería salvar de la angustia? El título también debe significar que la angustia es necesaria para poder liberarse de la angustia. El problema es, sin embargo, que el capítulo final no nos muestra claramente cómo. Habla de la angustia de la posibilidad vista como la angustia que evoca la posibilidad de perderlo todo. Y finaliza abruptamente diciendo que el ser humano al que se educa por medio de la angustia, no encontrará el descanso más que en la reconciliación (6, 240).

Otra pregunta sería, si a la fe no le corresponde una angustia. Esta cuestión queda patente cuando la fe se interpreta en un sentido eminente como la fe en la paradoja. Al menos en *Temor y temblor* se habla de «la necesidad y la angustia en la paradoja de la fe» (5, 69). Se percibe una conexión entre la fe como una tarea para toda la vida y la angustia «de la

que ninguna persona se puede liberar del todo» y que el corazón, manteniéndose joven, nunca debe olvidar (5, 10).

9. *La negatividad*

Para finalizar, quiero resumir brevemente ese planteamiento que ofrece *El concepto de la angustia*. ¿Cuál es el movimiento que en él se describe? El segundo nivel del análisis de la angustia toma como punto de partida la realidad del pecado. En el concepto de la «segunda» ética vemos más claramente lo que ello supone. Además, el análisis de la angustia implica que la comprensión de lo que es un ser humano, es decir un «yo», debe pasar por la interpretación de fenómenos negativos como la falta de libertad, de la angustia y la desesperación. *El concepto de la angustia* realiza un movimiento hacia adelante que apunta hacia *La enfermedad mortal*. Si la libertad lleva consigo tener que convertirse en uno mismo, una mayor comprensión de la libertad debe pasar por una descripción de las formas de la falta de libertad. La comprensión de lo que es la libertad debe ganarse a través de un análisis de la falta de libertad como un fenómeno de la libertad.

NOTAS

(1) Todas las referencias de páginas que figuran entre paréntesis remiten a Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, 3ª ed., Copenhague 1962-64. Por ej. (9, 226): tomo 9, página 226.

(2) Resulta útil, por eso, leer *El concepto de la angustia* como introducción al pensamiento de Kierkegaard, a pesar de que la obra en sí sea extremadamente difícil. En el libro *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*, Gyldendal, Copenhague, 1994, propongo una introducción temática a esta obra de Kierkegaard.

(3) Véase mi artículo «*Repetition and the Concept of Repetition*» en *Tópicos. Revista de Filosofía*, vol. 3 (1993), pp. 143-159.

* * *

Arne Grön
 Institute of Systematic Theology
 University of Copenhagen
 Købmargergade, 46
 DK-1150 Copenhagen