



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



Facultad de Filosofía y Letras

Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia

**Aproximaciones filosófico-psicológicas
al concepto de la angustia kierkegaardiana**

Tesis para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Javier Aviña Gutiérrez

Directora de tesis

Dra. Elsa Elia Torres Garza

Ciudad de México

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Aproximaciones filosófico-psicológicas
al concepto de la angustia kierkegaardiana**

**Directora de tesis:
Dra. Elsa Elia Torres Garza**

Agradecimientos

A mi esposa Leticia, quien tomó la decisión de caminar junto conmigo en esta aventura de la vida.

A mis padres Rafael y Olivia, que a medida que voy envejeciendo voy entendiendo más el amor y la sabiduría que me quisieron transmitir.

A mis tías Clemen y Lupita y a mis hermanos Olivia, Rafael, Antonio, Jorge, Roberto y Fernando, quienes han estado conmigo en todos los momentos de mi vida.

A mis suegros Adolfo y Socorro y a Manuel y Esperanza, quienes me han manifestado siempre su amor.

A mi tutora Elsa Elia, quien me enseñó a confiar en mis intuiciones y me enseñó también lo que significa la honestidad consigo mismo.

A mis profesores Nora María Matamoros y Antonio Ramos, a quienes admiro por su profunda búsqueda de la verdad y de la integridad.

Al doctor Luis Guerrero, quien desde el primer día que lo conocí me mostró qué era lo más importante en la persona de Kierkegaard.

A mis amigos María Teresa García Mier, María Cataño, Gilberto Hernández, Alejandro Rivera, Fidel Castro y Luis Servín, cuyas conversaciones a lo largo de tantos años se ven reflejadas en esta tesis. También a los que ya se fueron, como Fidel Samaniego, Javier Romero, el maestro Gregorio López, mi tío Carlos y mis abuelitos Clemen, Ruperto, Margarita y Rosendo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPITULO PRIMERO	19
PERSONALIDAD DE KIERKEGAARD	19
1. ¿Era Kierkegaard un burgués individualista?	19
2. ¿Tenía Kierkegaard una personalidad patológica?	29
CAPITULO SEGUNDO	44
KIERKEGAARD Y LA ANGUSTIA	44
1. ¿Qué es la angustia para Kierkegaard?	44
CAPITULO TERCERO	59
DOS POSTURAS OPUESTAS SOBRE KIERKEGAARD	59
1. Hans Urs von Balthasar	59
2. Paul Tillich	78
CAPITULO CUARTO	86
ANGUSTIA KIERKEGAARDIANA Y PSIQUIATRÍA	86
1. Antecedentes y consideraciones generales	86
2. Ludwig Binswanger	94
3. Viktor von Gebattel	105
4. Medard Boss y el <i>Daseinanálisis</i>	112
5. Rollo May	135
6. Recapitulación	151
CAPITULO QUINTO	162
KIERKEGAARD EN LAS PROFUNDIDADES DE LA CONDICIÓN HUMANA	162
1. Gordon Marino	162
2. Romano Guardini	166
3. Josef Pieper	169
4. Ernest Becker	176
CONCLUSIONES	186
BIBLIOGRAFÍA	194

INTRODUCCIÓN

¿Por qué una mirada filosófico-psicológica a Sören Kierkegaard? Mi primer acercamiento con este gran pensador danés no tuvo lugar en el marco de una discusión acerca de los filósofos posthegelianos ni tampoco se dio en el contexto de un estudio sobre el llamado existencialismo en donde inevitablemente se mencionaba al filósofo de Copenhague como el padre de una corriente de pensamiento entre quienes se encontraría Jean Paul Sartre.

Tampoco este acercamiento lo inicié dentro de una discusión religiosa en donde Kierkegaard como teólogo reflexionaba sobre Abraham y la fe o sobre la crisis de la Cristiandad.

Mi primer encuentro con Kierkegaard tuvo lugar por casualidad, cuando a los 16 años en una biblioteca hojeé un libro escrito por un psiquiatra quien al hablar de la condición humana lo citaba varias veces. El médico en cuestión era Rollo May y el libro se llamaba *El hombre en busca de sí mismo*. Este libro lo renovaba vez tras vez de la biblioteca y me acompañó a lo largo de mi adolescencia, en cada crisis que iba teniendo.

La cita de Kierkegaard que más se enfatizaba en este libro era la siguiente: “Arriesgarse produce angustia, pero no arriesgarse significa perderse a uno mismo... y arriesgarse en el más alto sentido es precisamente llegar a ser consciente de uno mismo”.

Cuando tuve que tomar decisiones en que estaba en juego el sentido de mi vida aparecía siempre un sentimiento de angustia que Rollo May lo describía muy bien, en tanto

que los profesores conductistas o freudianos que tuve en el bachillerato no me eran de mucha ayuda para entender qué me pasaba.

Con el paso del tiempo conocí muchas otras facetas de Kierkegaard y al tiempo de pensar en el tema de la tesis de licenciatura tenía interés por varios tópicos. Uno de ellos era tratar el asunto de fe y razón en Kierkegaard, haciendo especial énfasis en el nominalismo de Ockham que se hacía presente en la herencia que el filósofo danés había recibido a través de Lutero. Otro tema que me interesó era Kierkegaard visto por filósofos neotomistas como Étienne Gilson y Cornelio Fabro, pues este enfoque arrojaba mucha luz sobre el danés y aclaraba algunas sutilezas de su pensamiento.

También pensé hacer una comparación entre la crítica de la religión que hacían Marx y Kierkegaard y asimismo consideré que otro enfoque posible era estudiar los escritos del periodo final de la vida del filósofo de Dinamarca, los cuales son muy poco conocidos.

En esta indecisión estaba cuando preferí, antes de escoger el tema de tesis, leer obras de Kierkegaard que no conocía y estudiar libros sobre él de pensadores de los que hoy casi nadie cita dentro de los estudios kierkegaardianos, como Theodor Haecker, Régis Jolivet o León Chestov, pero que en su momento hicieron observaciones importantes sobre el filósofo danés.

Después de esto sentí que mi acercamiento a Kierkegaard seguía adoleciendo de una especie de actitud intelectualizada en donde faltaba la pasión y la primera emoción que sentí al empezar a conocerlo. De este modo volví a leer el libro de Rollo May y esto me llevó a otros de sus libros donde hablaba de manera más amplia de este

filósofo, de su significado en el siglo XX y de cómo en sus diagnósticos se anticipó en más de un siglo a estudios posteriores sobre el sentimiento de la angustia.

Las obras de Rollo May me fueron llevando a otros psiquiatras que también habían reflexionado sobre Kierkegaard y a otros pensadores que también se habían dejado tocar por el genio de Kierkegaard y hacían observaciones de índole psicológica sobre él.

Lo interesante de todo esto es que me iba dando cuenta que este tipo de observaciones psicológicas hacían ver de manera más clara los enfoques propiamente filosóficos sobre el pensador danés. De repente detalles de libros de Kierkegaard como *El concepto de la angustia* o *La enfermedad mortal* se manifestaban de otra manera a la que estaba acostumbrado y se hacían visibles también otras consecuencias de estos libros junto con otras conexiones con el resto de categorías filosóficas kierkegaardianas.

Así los estudios de los psiquiatras que iba leyendo, acostumbrados a tratar con el sufrimiento humano, iluminaban los textos del filósofo danés de una manera diferente a los estudios meramente académicos y develaban la verdad en su fundamento que quería en el fondo expresar Kierkegaard.

Tomando en cuenta la distinción que hace el filósofo Wilhelm Dilthey entre “explicación” (*Erklären*) y “comprensión” (*Verstehen*), las referencias a Kierkegaard que iba leyendo desde el punto de vista psicológico me hacían “comprender” de una manera más profunda no sólo el sentido de sus categorías filosóficas sino también su vivencia o experiencia de vida (*Erlebnis*) concreta, su drama personal

y su forma de experimentar la angustia o, como diría Martin Heidegger, el sentido de su vida fáctica (*Faktizität*).

Sin embargo era el mismo Kierkegaard quien insinuaba que tal rodeo era fructificante. *El concepto de la angustia* es un libro que Kierkegaard escribió bajo un pseudónimo llamado Vigilius Haufniensis, que significa, “El vigilante u observador de Copenhague”, quien presenta su escrito como “Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original”. En el prólogo de esta obra el personaje pseudónimo va exponiendo las limitaciones de la psicología para entender la realidad del pecado pero aclara que sin embargo la psicología ayuda a esclarecer cómo es que el pecado aparece.

Asimismo, en la introducción a esta obra, el filósofo danés dice que el tema de la angustia es un problema que interesa a la psicología, mientras que en capítulo primero dice, al abordar el tema de la angustia, que se necesita una explicación psicológica para entender el tránsito entre la inocencia a la culpa. Más específicamente, en el capítulo segundo -al polemizar contra los hegelianos-, habla de la necesidad de “categorías psicológicas intermedias” para explicar la angustia y, ya en el capítulo tercero, define la angustia como “el estado psicológico que precede al pecado” y como “el último estado psicológico del que irrumpe el pecado mediante el salto cualitativo”.

Incluso Kierkegaard llega a decir en el capítulo cuarto que en todo su libro “han quedado expuestas las que desde el punto de vista psicológico podríamos llamar posiciones psicológicas de la libertad frente al pecado o, si se prefiere, estados psicológicos aproximativos”.

Más aún, el traductor al inglés de *El concepto de la angustia*, Reidar Thomte, menciona que este interés en lo psicológico se extiende a otras obras de Kierkegaard. De esta manera *La repetición* es para el filósofo danés “Un ensayo de psicología experimental”; Asimismo, el subtítulo de *Culpable, no culpable* es “Una imaginaria construcción psicológica”; además, el subtítulo de *La enfermedad mortal* es “Una exposición psicológica cristiana para edificación y para despertar”. Asimismo Thomte hace énfasis en que *El concepto de la angustia* tiene hondas raíces en la historia particular de Kierkegaard y que en sus diarios hace muchas alusiones a la manera en que vivía personalmente la angustia. No obstante lo anterior, el mismo Thomte habla de la precisión de los conceptos kierkegaardianos y advierte que *El concepto de la angustia* no debe leerse “como un libro popular de problemas psicológicos”.

Es decir, aunque Kierkegaard está en contra y se burla de los grandes sistemas filosóficos abstractos en boga, como el de Hegel, sigue habiendo rigor filosófico en su crítica a estos sistemas y precisamente parte integral de esta crítica es partir de la apropiación de la experiencia personal o “la verdad subjetiva”, como él la llamaba, que incluía no sólo la vivencia psicológica de esta verdad sino la decisión de comprometerse con ésta.

De igual manera, entre las claves interpretativas para entender su pensamiento es que publicaba obras distintas al mismo tiempo y estas se complementaban unas a otras, Así, *El concepto de la angustia* lo publicó el 17 de junio de 1844 y, cuatro días después, decidió publicar también *Migajas Filosóficas*, que será continuada por el libro que publicó dos años después titulado *Postscriptum no científico y definitivo a*

Migajas filosóficas, siendo estas dos últimas obras muy importantes para entender precisamente su concepto de la “verdad subjetiva”, además de ser los libros de contenido filosófico más explícito que hizo Kierkegaard.

Todas estas referencias nos indican que en una consideración estrictamente filosófica sobre la angustia en Kierkegaard hay también en esta categoría connotaciones psicológicas.

Como explica Demetrio G. Rivero en el prólogo a su traducción al castellano de *El concepto de la angustia*, la psicología no explica el pecado mismo sino el estado previo psicológico inmediatamente anterior a éste. Y es precisamente el tema de dicho libro qué es lo que pasa psicológicamente antes de pecar y cómo en este momento surge la angustia; de este modo Kierkegaard hilvana la relación intrínseca que existe entre el pecado, la libertad y la angustia y analiza así cómo la posibilidad de pecar provoca el “vértigo de la libertad”, que es lo que para el filósofo danés es en última instancia la angustia.

Sin embargo debemos todavía matizar más lo que Kierkegaard entiende por psicología para ver cómo ésta forma una parte integral con su filosofía y de ninguna manera sería para él una ciencia aparte de la filosofía y que tendría sus métodos experimentales propios, como podríamos entender la psicología como ciencia en la actualidad.

Demetrio G. Rivero nos dice que, con su análisis psicológico, Kierkegaard nos ha llevado a escudriñar “los repliegues más hondos del alma humana” y que después de haber practicado la observación psicológica ha dado con la

angustia como el supuesto existencial que estaba en la base de la estructura del hombre.

Este traductor precisa que lo que el pensador danés entiende por psicología no es la psicología científica experimental sino más bien una psicología de las profundidades (*Tiefenpsychologie*), “que perfora todas las profundidades e interioridades del alma, hasta detectar en ellas las huellas impresas del espíritu y los polos de las categorías existenciales”. Incluso dicho traductor llega a decir que la psicología kierkegaardiana en realidad es una fenomenología, aunque no tanto como la que practicaron Husserl o Heidegger sino más bien a la manera en que la realizó Max Scheler.

El mismo Kierkegaard, en el segundo capítulo de *El concepto de la angustia*, dice que “el observador psicológico ha de tener más agilidad que un acróbata para poder deslizarse por los repliegues más hondos del alma humana y remedar las diversas posturas que allá en el fondo adoptan los hombres”.

Con base en todo lo anterior, desde el punto de vista meramente formal el hilo conductor que va a ir siguiendo esta tesis es la angustia kierkegaardiana, lo que esta significa y cómo fue retomada por varios filósofos, psiquiatras, teólogos y otros pensadores, los cuales privilegiaron un enfoque psicológico para entenderla. En esta tesis el camino es de ida y vuelta, ya que la categoría filosófica de angustia ha iluminado la práctica clínica de muchos psiquiatras y también ha ayudado a varios filósofos a comprender un poco más la condición humana, pero también estos mismos psiquiatras y pensadores nos han hecho ver con nuevos ojos el estudio que hizo el danés sobre la angustia, y así sus

observaciones nos han hecho también ver esta angustia de una manera que tal vez el mismo Kierkegaard sería el primer sorprendido.

Asimismo es necesario precisar que esta tesis no consiste en un estudio detallado y pormenorizado de todos los recovecos del libro *El concepto de la angustia* sino que sólo delinearemos algunas definiciones básicas acerca de la categoría de angustia en Kierkegaard y nos centraremos en la manera en que dicha categoría filosófica fue retomada por los psiquiatras, psicólogos y pensadores que consideraremos.

Aclarado todo esto, ¿cuál es el contenido concreto de esta tesis? Nos pareció importante hablar primero sobre la misma personalidad de Kierkegaard, de modo que el primer capítulo lo dividimos en dos partes. La primera consiste en ubicar a Kierkegaard en su contexto socioeconómico, cómo reaccionó ante este y cuál fue su postura frente a las clases sociales de la Dinamarca de su tiempo. Consideré que no era necesario detenerse mucho en detallar su biografía y sus obras pues sobre esto ya se ha escrito mucho y me di cuenta que era más fructífero exponer el contenido de algunos textos del danés que han permanecido prácticamente desconocidos para los estudiosos de su obra pero que revelan su pensamiento económico y su reacción ante las condiciones sociales injustas de su tiempo. Pensé que de esta manera se despejaría un gran prejuicio sobre su persona y mostraría así que no era un burgués acrítico de su sociedad ni estaba cómodamente instalado en un solipsismo en dónde sólo estaría preocupado por su angustia y no por el sufrimiento de sus semejantes.

La segunda parte de este capítulo también tiene el propósito de despejar algunos prejuicios sobre la

personalidad de Kierkegaard y traté así de eliminar las dudas que podrían existir sobre su salud mental o sobre si su obra es producto de problemas psicológicos no resueltos.

El capítulo segundo trata acerca de qué es propiamente la angustia para Kierkegaard y cómo esta categoría filosófica se relaciona con otras como la de libertad y la elección. Para resaltar la originalidad del tratamiento que hace Kierkegaard hice algunas comparaciones con lo que dice Heidegger sobre la angustia. Asimismo hice algunas consideraciones sobre si las descripciones que hace el danés de la angustia son ontológicas (en lo que entiende Heidegger por ontológico) o si se quedan meramente en descripciones ónticas; aunque no era el tema de esta tesis ni era la intención profundizar o polemizar sobre este punto, lo cual requeriría un estudio mucho más detallado, era necesario decir unas palabras a este respecto para no aceptar incondicionalmente algunas opiniones que se han hecho contra Kierkegaard respecto a este asunto.

El tercer capítulo desarrolla más plenamente un punto que se empezó a insinuar en el segundo capítulo: la distinción en Kierkegaard entre la noción de miedo y la de angustia, ya que el no entender esta importante distinción va llevando a confusiones de las que no es posible salir después. En la primera parte de este capítulo polemiqué con un filósofo que también es teólogo, Hans Urs Von Balthasar, e intenté mostrar cómo lo infundado de sus críticas hacia el danés está basado precisamente en no comprender tal diferencia. Además no podía pasar por alto a este autor debido a que escribió un libro donde específicamente atacó la obra que sobre la angustia hizo Kierkegaard. Para tratar de evidenciar aún más la falta de sustento de sus argumentos recurrí a las

mismas armas que utiliza, que fueron la teología y la exégesis bíblica.

En la segunda parte de dicho capítulo expuse la manera en que otro filósofo y teólogo, Paul Tillich, aborda también el problema de la angustia, pero, a diferencia de Balthasar, lo hace con fidelidad a Kierkegaard. El final de este capítulo lo considero importante porque, además de aclarar la diferencia entre miedo y angustia, expone una distinción más: la que se da entre angustia normal y angustia patológica.

El cuarto capítulo es fundamental en esta tesis, ahí las distinciones que hace Tillich entre angustia normal y patológica cobran todo su sentido, es decir, se hace una diferenciación entre una angustia necesaria, que se devela en todo proceso de crecimiento del individuo y que tiene su origen en la misma condición humana, y otro tipo de angustia, que surge al no querer hacer uso de la libertad y que es producto de un estancamiento en los procesos de crecimiento humano. En este capítulo desarrollo la manera en que Sören Kierkegaard fue retomado por psiquiatras como Ludwig Binswanger, Viktor Von Gebsattel y Rollo May. Aquí doy especial atención a Rollo May pues considero que fue el psiquiatra que logró desarrollar de manera más fructífera las consecuencias de la categoría kierkegaardiana de angustia. En este capítulo cito a algunos otros psiquiatras que también retomaron a Kierkegaard e incluí un apartado especial dedicado al psiquiatra Medard Boss. A pesar de que no encontré alguna referencia concreta de Boss acerca de Kierkegaard, un estudio de la psiquiatría de corte existencial quedaría truncado sin hacer por lo menos alguna referencia hacia él, ya que la cadena de pensadores que van de Binswanger a Rollo May quedaría rota si no se le

mencionara. No obstante, para que no quedaran trucas las observaciones de Boss, agregué algunas consideraciones de otro siquiatra que fue su amigo y discípulo, Gion Condrau, quien continuó con el tipo de psiquiatría que realizó Boss y quien sí habló de Kierkegaard. Por otro lado no está fuera de lugar incluir a Boss pues mostraré los puntos de contacto entre su postura ante la angustia y la postura de Kierkegaard.

Además, habría que aclarar que rebasaría con mucho el enfoque de esta tesis el estudiar detalladamente la fidelidad de Boss hacia su maestro Heidegger y cómo a partir de esta fidelidad hace críticas a Binswanger, a quien acusa de no haber comprendido adecuadamente el pensamiento de Heidegger. También cabe aclarar que caía fuera del ámbito de esta tesis exponer en detalle qué es la fenomenología y cuáles serían las diferencias en la manera en que la practicaron Husserl, Binswanger y Heidegger.

Por otro lado este capítulo lo termino con una especie de recapitulación de su contenido y me basé principalmente en el filósofo José Ferrater Mora, quien expone magistralmente los desarrollos de la noción de angustia dentro de la psiquiatría de corte existencial.

Cierro esta tesis con un último capítulo donde hago un recuento de las meditaciones que sobre Kierkegaard hicieron cuatro autores: Gordon Marino, Romano Guardini, Josef Pieper y Ernest Becker. Estas reflexiones, a excepción de la de Becker, no están ligadas específicamente al tema de la angustia kierkegaardiana ni tampoco provienen del ámbito psiquiátrico o de la filosofía fenomenológica. Sin embargo consideré que el mostrar lo que escribieron sobre Kierkegaard sería un perfecto colofón para cerrar este trabajo, ya que, aunque estos autores provienen de distintos

campos como la filosofía medieval, la teología o la antropología, sus enfoques ponían de manifiesto la riqueza de la obra del pensador danés para comprender las entrañas de la naturaleza humana y eran un buen ejemplo de desarrollo de esa psicología de las profundidades de la que hablaba el traductor Demetrio G. Rivero.

Finalizo con una conclusión y algunas reflexiones sobre el sentido de este trabajo y sobre la fecundidad del concepto de angustia en Kierkegaard.

Hay algo que es verdaderamente fundamental en esta tesis, permea cada uno de sus capítulos y es algo que quisiera enfatizar desde el principio: La distinción entre miedo y angustia nos va a llevar a la conclusión de que si bien hay una angustia neurótica o patológica, la cual hay que eliminar, hay otro tipo de angustia que está completamente enraizada en la estructura ontológica del ser humano y por tanto no sólo es normal sino que el experimentarla es señal de autenticidad, de que se está en un proceso de crecimiento y de que esta angustia surge cuando la persona tiene que elegir y tomar así alguna decisión vital.

Es decir, si bien hemos detallado el contenido meramente formal de esta tesis, que es cómo la categoría kierkegaardiana de angustia fue retomada por algunos psicólogos, psiquiatras y otros pensadores, el contenido profundo de este trabajo tiene muchas más implicaciones y podría formularse con una pregunta: ¿La categoría filosófica de angustia en Kierkegaard es una experiencia patológica o es una experiencia saludable donde se ponen de manifiesto las estructuras profundas del ser humano? Mi tarea en esta tesis será demostrar que ésto último es lo cierto y cada capítulo va a ir aportando pruebas en este sentido.

Vista la tesis de esta manera el estudio de la personalidad de Kierkegaard que presento en el capítulo primero mostraría cómo su comportamiento responde a un sentido de vida más profundo y no a una estructura patológica de conducta. El capítulo segundo demostraría filosóficamente que es factible la distinción entre miedo y angustia en Kierkegaard y que esta misma distinción fue considerada pertinente también por el filósofo Martin Heidegger. El capítulo tercero apuntaría a que no tiene razón Hans Urs von Balthasar al querer negar la distinción kierkegaardiana. En el capítulo cuarto veríamos que varios psiquiatras inspirados tanto en Kierkegaard como en Heidegger se dieron cuenta que la distinción era acertada y que la angustia normal era un signo de salud emocional. El capítulo quinto iría en contra de “medicalizar” sentimientos profundos como la angustia o la melancolía y fundamentaría todavía más el hecho de que la angustia experimentada por Kierkegaard y por tantas otras personas no habría que combatirla y eliminarla sino que más bien habría que tomar el riesgo de encararla para que en su función educadora nos muestre el camino a seguir.

De este modo se entiende mejor que el “rodeo” por la psicología que haré no será un fin en sí mismo sino un medio por el cual la categoría filosófica de angustia en Kierkegaard se mostrará con más fuerza y vitalidad. Este sentido del “rodeo” lo entienden muy bien los directivos de “La Biblioteca Kierkegaard Argentina”, quienes en su página electrónica comentan que no deja de haber ironía en el subtítulo de *El concepto de la angustia*, “Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original”, debido a que la angustia va mucho más allá

de ser un fenómeno psicológico, ya que “compromete el ser del hombre en su integridad”, y por tanto “la posibilidad de comprender la angustia desborda totalmente los límites de la psicología”.

Desde este punto de vista queda claro que esta tesis recurre a la psicología pero no es una tesis de psicología y por tanto su título podría también haber sido: “¿El concepto de angustia kierkegaardiana responde a una experiencia patológica o a una experiencia fundada en la estructura ontológica de la persona?”. A medida que se vaya avanzando en la lectura de este trabajo se irá demostrando ésto último.

En la elección del tema de esta tesis tengo una gran deuda con quien fue mi asesora, Elsa Elia Torres, quien me hizo ver que era muy importante reflexionar sobre los autores aquí considerados.

Espero que la lectura de este trabajo sea de interés para los estudiosos de la obra de Kierkegaard y que ayude a destacar que sus escritos no son letra muerta ni artículos de museo sino que siguen vivos en el pensamiento de muchos hombres dedicados a aliviar el sufrimiento humano y siguen ayudando a comprender la condición existencial del hombre de nuestro tiempo.

CAPITULO PRIMERO

PERSONALIDAD DE KIERKEGAARD

Al ser una filosofía de la existencia –y más aún de *su* existencia, la de Kierkegaard el hombre-, cualquier tentativa de resumen resulta hasta cierto punto falaz y no escapa a cierta falacia este mismo resumen que aquí expongo.

Ramón Xirau¹

1. ¿Era Kierkegaard un burgués individualista?

Existe un problema para comprender el pensamiento de Kierkegaard, y es que a veces se considera su filosofía como desprendida de la realidad concreta en la que vivió. En 1990 el investigador Bruce Kirmmse publicó un libro titulado *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, donde situaba al pensador danés en el entorno social, cultural y económico en que le tocó vivir. Es decir, hacía *aterrizar* a Kierkegaard dentro de sus circunstancias sociales y económicas concretas de vida².

En esta misma línea, un mexicano que estudió a Kierkegaard en Dinamarca y aprendió danés para comprenderlo mejor, Eliseo Pérez Álvarez, escribió dos

¹ Ramón Xirau, *Desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 148.

² Cfr. Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden-age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington, 1990. Kirmmse mismo menciona que en su libro pretende analizar la última parte de la carrera literaria de Kierkegaard tomando como trasfondo la tensión que existía entre los cambios sociales de su tiempo y la cultura oficial imperante.

libros, uno en inglés titulado *A Vexing Gadfly: The Late Kierkegaard on Economic Matters*, y otro en español llamado *Introducción a Sören Kierkegaard o la teología patas arriba* donde, al igual que Kirmmse, profundizaba principalmente en el entorno económico en el que se desenvolvió Kierkegaard y en lo que este opinaba sobre cuestiones sociales y económicas³.

Estos libros están a la altura de varios teóricos marxistas que se han destacado en el estudio de la historia económica, como es el caso del norteamericano Leo Huberman, el inglés Eric Hobsbawm, el trotskista belga Ernst Mandel o el inglés Perry Anderson⁴.

Al igual que estos autores, Eliseo Pérez Álvarez no analiza la historia económica en abstracto sino que parte de un lugar concreto, el de los pobres y excluidos por el sistema capitalista. De hecho, Eliseo Pérez vive en Austin, Texas, y desde el corazón del sistema capitalista y desde su exterioridad racial y lingüística ha sido desde donde ha leído a Kierkegaard.

Por otro lado, lo que el gran público conoce de la obra de Kierkegaard son libros como *El concepto de la angustia* o *Temor y temblor*, pero hay una serie de documentos, conocidos como *Papirer*, que consisten en diarios, trabajos sin publicar y anotaciones varias, que el filósofo danés dejó en su biblioteca y que han sido muy poco estudiados. Ha habido investigadores como Nelly Viallaneix, quien escribió

³ Cfr. los libros de Eliseo Pérez Álvarez: *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, Abingdon Press, Nashville, 2009 y *A Vexing Gadfly: The Late Kierkegaard on Economic Matters*, Pickwick Publications, Eugene (Oregon), 2009.

⁴ Cfr. Leo Huberman, *Los bienes terrenales del hombre. Historia de la riqueza de las naciones*, Nuestro Tiempo, México, 1978; Leo Huberman, *Nosotros, el pueblo. Historia de los Estados Unidos*, Nuestro Tiempo, México, 1977; Eric Hobsbawm, *La era del capital, 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 2007; Ernst Mandel, *Tratado de economía marxista*, Era, México, 1969; Perry Anderson, *El estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1980.

el libro *Kierkegaard, el único ante Dios*⁵, basándose principalmente en dichos *Papirer*, y de esta manera presenta a un Kierkegaard desconcertante y prácticamente desconocido respecto a la imagen que nos habíamos hecho de él. Al igual que Nelly Viallaneix, Eliseo Pérez también indagó en lo que contenían estos *Papirer* y nos presenta una imagen del pensador danés preocupado por cuestiones sociales, lejos del estereotipo de un burgués solitario, solipsista, individualista y huraño que vivía como un burgués que despreciaba al pobre, preocupado sólo de sí mismo y sumido en angustia y desesperación.

A decir verdad, esta faceta de Kierkegaard había permanecido intocada entre los estudiosos de la obra de este pensador. Por ejemplo, Eliseo Pérez cita textos tomados de los *Papirer* que dicen lo siguiente:

El pueblo, el grueso de la población, quien invierte la mayoría de su tiempo en buscar su sustento mediante el trabajo manual. Al pueblo sería cruel subirle los precios.
No. Hay que apuntarle a la clase culta y acomodada, a la crema y nata, a la burguesía. A ella es a la que, desde los salones selectos, hay que subirle los precios⁶.

Si a uno le preguntaran quién escribió esto y como pista le dijeran que lo escribió un filósofo posthegeliano y que fue escrito en 1849 tal vez lo primero que le vendría a la mente sería Carlos Marx o Federico Engels, o tal vez Michel Proudhon (cfr. su *Filosofía de la miseria*), Moses Hess o Ludwig Feuerbach, pero difícilmente uno pensaría en

⁵ Cfr. Nelly Viallaneix, *Kierkegaard, el único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977.

⁶ Eliseo Pérez Álvarez: *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, op. cit., p. 33.

Kierkegaard, y sin embargo fue él mismo quien escribió lo anterior.

Pongamos otro ejemplo citado por Eliseo Pérez y tomado esta vez de los *Discursos edificantes*, es decir, de la obra que el mismo Kierkegaard se encargó de publicar y, a diferencia de su obra seudónima, dijo identificarse plenamente con ella:

Todos los bienes mundanos y terrenales son en sí mismos egoístas, indeseables. Su posesión, puesto que son odiosos o envidiosos, han necesariamente de empobrecer a otros: otros no pueden tener lo que yo tengo; mientras otros tienen menos, yo tengo más...⁷

Lo mismo que con el primer ejemplo citado, este texto nos deja perplejos, uno está acostumbrado a no articular a Kierkegaard dentro del contexto de otros pensadores que eran sus contemporáneos y que abiertamente hablaban del papel alienante de una actitud centrada en la adquisición de dinero y bienes materiales. Un ejemplo de esto sería el de Moses Hess, que era amigo de Carlos Marx, y que en su ensayo *Sobre la esencia del dinero* escribió lo siguiente:

Entre los recientes trabajos de la esencia del dinero, los mejores han adoptado ideas que yo desarrollé, es decir, que el dinero es al mundo práctico lo que Dios es al mundo teórico, que él constituye la alineación de la idea de valor social, en plata o en aleación desde el punto de vista católico, o en papel moneda desde el punto de vista protestante. En otras palabras, el dinero es, simplemente, el símbolo inorgánico de nuestra presente producción social, que se ha liberado de nuestro control racional y, en consecuencia, nos domina⁸.

⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁸ Citado por David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 173.

Es bien conocido que Kierkegaard leyó a Feuerbach pero no se tiene noticia de que haya leído a Moses Hess o a Marx, sin embargo Kierkegaard tiene escritos con los que Moses Hess podría bien sentirse identificado. Comparemos la cita anterior de este filósofo judío con las siguientes citas de Kierkegaard donde se marca la relación entre la alienación religiosa y la alienación económica y, como dice Eliseo Pérez, se manifiesta que “el tener consume al ser, al concebirlo como una mercancía comerciable sin más”:

De esta manera, lo que llamamos el ser de la persona equivale al valor del dinero; y quien conoce lo que vale hasta el último centavo, sabrá entonces como venderse a sí mismo con tal de obtener todo lo que merece⁹.

Si consideras como lo más serio de la vida al dinero ganado, entonces has caído del cristianismo¹⁰.

El libro de Eliseo Pérez demuestra suficientemente esta preocupación del pensador danés sobre asuntos económicos y muestra cómo Kierkegaard tenía una congenialidad con las clases menesterosas. Como prueba de este interés se pueden considerar los siguientes textos de Kierkegaard que recoge Eliseo Pérez:

En honor a la verdad nunca he pretendido ser socialmente superior. Siendo yo mismo de origen pobre he amado a la gente ordinaria o lo que se conoce como la clase simple.

La gente ordinaria es mi objetivo, tanto que continuamente tengo que sostenerlo en las altas esferas del mundo culto y distinguido.

⁹ Eliseo Pérez Álvarez, *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, op. cit., p. 126.

¹⁰ *Ibid.*, p. 151.

Hacerse uno mismo literalmente uno con los más miserables... es “demasiado” para cualquiera. La gente llora durante la hora quieta dominical pero cuando lo ve en la realidad suelta la risotada¹¹.

Quise vivir con el pueblo; me gratificaba enormemente, preocuparme, ser amistoso, tierno y atento hacia la clase social que sencillamente yace olvidada en el susodicho “Estado Cristiano”¹².

Se podrían multiplicar las citas que muestran que a Kierkegaard no le son ajenos los asuntos económicos y sociales y que por tanto es falso el estereotipo que nos hemos hecho de él. Eliseo Pérez subraya que el padre del filósofo danés tenía acento pueblerino y se vestía con mal gusto, mientras que su madre fue una sirvienta y que, por tanto, la presencia de sus progenitores siempre le recordaron su origen pobre¹³.

Además, los descubrimientos que llevó a cabo Eliseo Pérez no sólo nos revelan a un Kierkegaard desconocido sino que también nos proporcionan muchas claves interpretativas

¹¹ *Ibid.*, p. 32.

¹² *Ibid.*, p. 33. El libro de Eliseo Pérez está lleno de este tipo de citas, podríamos poner otros dos ejemplos más: “Siempre he defendido que el cristianismo es realmente para el pobre, quien quizá lucha y se ensucia todo el santo día y a duras penas consigue para vivir. Entre más ventajas más difícil es llegar a ser cristiano” (p. 42); “Estoy plenamente consciente del hecho de que haya tenido el privilegio de ser independiente económicamente, por lo mismo me siento muy inferior a las personas que han desarrollado una vida auténtica de mente y espíritu en la pobreza real” (p. 77).

¹³ *Ibid.*, p. 32. Al respecto, Bruce Kirkmose (*Kierkegaard in Golden-age Denmark, op. cit.*, pp. 1-5) señala que las familias de los escritores, filósofos y teólogos que formaron la llamada edad dorada de Dinamarca de comienzos del siglo XIX provenían de estratos vinculados a las profesiones (como el derecho, la medicina o la burocracia eclesiástica) y ocupaban puestos en el régimen absolutista o en la burguesía que controlaba la marina mercante. Este investigador menciona que estos intelectuales eran conservadores en política y demandaban respeto a la monarquía absoluta. En contraste este autor comenta que a mediados del siglo XIX Dinamarca vivió la crisis de este modelo económico y cultural, sustentado por la Iglesia Luterana danesa, en tanto que Kierkegaard abogó por el desmantelamiento de esta “síntesis aristocrática-conservadora” denominada “Cristiandad”, en donde la religión servía como garante de la estabilidad social. Lo que subraya Kirkmose es que si bien Kierkegaard había sido formado en sus gustos privados y preferencias como un aristócrata conservador, finalmente no sólo se resignó a la nueva “era” del “hombre común”, sino que vio a este como una alternativa a la sofocación espiritual que implicaba la elitista cultura de la Cristiandad que justificaba el régimen establecido. Es decir, en la transición que sufrió Dinamarca de la monarquía absoluta a un gobierno popular y constitucional, que implicó una mayor representación del campesinado pobre y en general del “hombre común”, el filósofo danés se puso del lado de éste y no del *status quo*.

que no son tan fáciles de encontrar. Por ejemplo, la palabra “pastor protestante” tiene en la actualidad una carga semántica distinta a la que tenía en la Dinamarca de Kierkegaard. De por sí debido a la influencia del catolicismo en la formación social de nuestro país muchos mexicanos tenemos una idea vaga de lo que sociológicamente significa ser protestante en México y de hecho pocos podemos distinguir entre un luterano, un metodista, un presbiteriano y no diferenciamos lo que distingue a sus respectivas iglesias de las llamadas iglesias “evangélicas”; asimismo, por ejemplo, en México pocos entendemos fenómenos como el pentecostalismo o el de los llamados cristianos judeomesiánicos.

Sin embargo, aún dentro de un país donde sus ciudadanos están familiarizados con las diferencias entre las denominaciones protestantes y teniendo a la figura del pastor protestante presidiendo ceremonias a lo largo de sus vidas, faltan claves para entender qué significaba ser pastor luterano en la Dinamarca de Kierkegaard. El análisis de la realidad socioeconómica que hace Eliseo Pérez nos puede ayudar a entender todo esto. La figura del pastor implicaba mucho más de lo que implica ser pastor protestante en la actualidad. Eliseo Pérez comenta al respecto que al rechazar la vida clerical en su conjunto Kierkegaard estaba atacando el fondo donde se sostenían los valores de toda la sociedad en la que vivía, pues el pastor no era sólo un líder religioso sino un funcionario del gobierno.

De esta manera, sigue diciendo Eliseo Pérez, el certificado de la confirmación que expedía el pastor era al mismo tiempo un documento que se convertía en requerimiento legal con el cual el campesinado mostraba que

había llegado a la edad adulta y así, con esta constancia, podía ya casarse, establecer una relación contractual, ingresar a un gremio de mercaderes, mudarse de casa, viajar dentro de su país, ingresar a la universidad y acceder al mercado laboral.

Este investigador agrega que el pastor también tenía como deber recolectar impuestos, levantar censos, ayudar en el reclutamiento obligatorio o las levas militares, inspeccionar las escuelas locales, estimular las innovaciones agrícolas y, a partir de 1841, presidir el concilio local, entre otras muchas cosas. A todo lo anterior, Eliseo Pérez comenta:

Con este telón de fondo, cuando Kierkegaard aborda el asunto del clero tiene en mente a la figura que representa la autoridad de la corona y de la gente bien educada. El pastor legitimaba el status quo en lugar de reflejar al Jesús sufriente. Tenía la misión de justificar el orden establecido con todas las implicaciones políticas¹⁴.

Si tomamos en cuenta que al final de su vida Kierkegaard estaba instigando a abstenerse de comulgar los viernes y hacía un llamado público a boicotear el culto dominical, nos podemos dar cuenta entonces que este ataque a la figura del pastor implicaba no sólo la crítica a una figura religiosa sino al centro mismo de la justificación del poder político de su tiempo.

Un estudioso de la obra de Kierkegaard, Leonardo Castellani, resume la situación diciéndonos que al final de su vida Kierkegaard empezó a exigir de sus lectores tres cosas: Del Rey, que suprimiese la paga a los clérigos y que los

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

dejase que se arreglasen como pudiesen; de los fieles, que no asistiesen a los oficios religiosos, ni los domingos ni nunca; de los ministros religiosos, que cobrasen conciencia de que estaban cometiendo un gran crimen, peor que un asesinato, porque se estaban burlando de Dios o, en su estilo, estaban tratando de hacer tonto a Dios¹⁵.

Esta crítica de por sí es muy escandalosa no sólo para los estándares del tiempo de Kierkegaard, sino para los propios estándares de nuestro tiempo. Pero si alguien hiciera eso en la actualidad, por más escandaloso que fuera, no pasaría de generar un problema intraeclesial. Sin embargo lo que el estudio de Eliseo Pérez nos revela es que en la época de Kierkegaard el significado que esto tenía era el boicotear no sólo la base misma de la Iglesia danesa sino la base misma del Estado danés.

Otro ejemplo de cómo el análisis económico que hace Eliseo Pérez nos puede aclarar las relaciones que Kierkegaard tuvo con los intelectuales de su tiempo lo podemos ver en el estudio que hace de Nikolai Grundtvig, quien fue objeto de las críticas de Kierkegaard.

Dejando por el momento el fondo teológico del ataque de Kierkegaard, no quedaba claro la insistencia de esta animadversión, debido a que Grundtvig se había interesado en cuestiones sociales y había sido no solo un reformador religioso sino un reformador social, además de que, como nos dice Eliseo Pérez, trabó contacto con las ideas religiosas de John Locke, del cual tomó la idea de la tolerancia religiosa, y en 1831 propuso que en el interior de Dinamarca se permitiera a la feligresía escoger la parroquia de su predilección y decidir su religión como un asunto individual,

¹⁵ Leonardo Castellani, *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1973, p. 235.

a la usanza de Norteamérica. A pesar de estas bondades, Eliseo Pérez nos alerta que lo que en realidad hizo Grundtvig fue hacer una opción por el campesinado acomodado:

Desde la década de 1830 se empezó a fraguar el grundtvigianismo con Peter Christian, el hermano de Sören por delante y con la base del campesinado económicamente privilegiado. Este movimiento, como bien lo notó Sören, fue de carácter reformista, permaneciendo fiel a la iglesia luterana del Estado. Ello contribuyó a neutralizar los esfuerzos metodista y bautista por el derecho a la libertad de credo. Por otro lado, este movimiento continuó en la línea de lo intocable de la propiedad privada y del individualismo económico tan apelante para la clase media¹⁶.

Este texto muestra como está Kierkegaard muy lejos de poder ser comparado con burgueses perfectamente instalados en la Europa de su tiempo. A diferencia de muchos clérigos de su época, a Kierkegaard no le importó arriesgar su posición de privilegio dentro de su clase social y dentro de la sociedad danesa; es más, un estudio de los últimos años de su vida nos muestra que el dinero que tenía ahorrado se lo fue gastando en la elaboración de sus panfletos e hizo el último retiro de dinero justamente antes de morir. De haber vivido unos meses más hubiera terminado en la más completa miseria, enfermo y convertido en un completo paria, en unapestado social que habría quedado completamente marginado al haber tenido la osadía de haber desafiado los poderes fácticos de su tiempo, al haber

¹⁶ Eliseo Pérez Álvarez, *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, op. cit., pp. 30-31. Sobre este mismo punto, es interesante lo que dice Bruce Kirmmse (*Kierkegaard in Golden-age Denmark*, op. cit., p. 20), quien precisa que Grundtvig tenía como interlocutor al campesinado que había pasado a ser propietario de la tierra, mientras que Kierkegaard apelaba al “hombre común”, que incluía toda la población rural, incluyendo la población urbana que no formaba parte de la “alta cultura” danesa, y no meramente a los que resultaron afortunados con las reformas agrarias.

desafiado el corazón de la justificación ideológica que sostenía el *status quo*.

Eliseo Pérez menciona que cuando en 1843 el filósofo danés usó por primera vez la expresión “individuo singular” (*den Enkelte*) la mayoría de sus lectores no entendieron a qué se refería y lo interpretaron como si se tratara de un individuo solitario, huraño y solipsista¹⁷. Sin embargo, Kierkegaard está muy lejos de ser el filósofo burgués conformista e individualista que nos han querido endilgar algunos intérpretes de su obra.

Asimismo este investigador nos muestra cuáles fueron las metáforas teológicas¹⁸ que Kierkegaard empleó para denunciar el adulterio espiritual que hacía la Iglesia Luterana de su tiempo y cómo este adulterio justificaba el orden social y económico existente, el cual a su vez justificaba la explotación social y dejaba intacto al Estado danés.

2. ¿Tenía Kierkegaard una personalidad patológica?

Otra dificultad para entender la obra de Kierkegaard es que existe una idea demasiado estereotipada de su personalidad, a veces inclusive como si estuviera al borde de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 128. Cfr. también Sören Kierkegaard, *En la espera de la fe; Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, Universidad Iberoamericana, México, 2005, p. 35. En este libro hay una nota de los traductores Luis Guerrero Martínez y Leticia Valadez, donde mencionan que la expresión *den Enkelte*, “el individuo” es usada para acentuar el carácter particular de cada hombre.

¹⁸ El filósofo Enrique Dussel escribió un libro titulado *Las metáforas teológicas de Marx* (Verbum, Estella, 1993), donde muestra que *El capital* y varias de las obras de Carlos Marx hacen uso de la teología para denunciar el engaño de la explotación capitalista. Tomando este libro como ejemplo se podría hablar de igual modo de las “metáforas teológicas” de Kierkegaard.

enfermedad mental. Esta visión simplista influye en la forma en que se interpretan sus textos.

A este respecto, Eliseo Pérez hace un balance de lo que dijeron algunos de los intérpretes de Kierkegaard acerca de su personalidad y de esta manera hace un fuerte reproche a Walter Lowrie, afirmando que las biografías que él escribió sobre el filósofo danés son las responsables del retrato de un Kierkegaard huraño, melancólico y burgués¹⁹.

Asimismo Eliseo Pérez menciona que fue el filósofo francés Jean Wahl quien difundió la imagen de un

¹⁹ Cfr. Eliseo Pérez Álvarez, *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, op. cit., p. 25. Walter Lowrie fue un pastor de la iglesia episcopal nacido en Estados Unidos y fue traductor de Kierkegaard al inglés. Escribió dos biografías sobre el filósofo danés, una de ellas es *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, publicada en 1942, y la otra biografía fue publicada en 1938 por Oxford University Press, titulada simplemente *Kierkegaard*.

A pesar de esta aseveración de Eliseo Pérez, habría que decir, en favor de Lowrie, que fue prácticamente la primera persona que se preocupó por el desconocimiento de la obra de Kierkegaard en el público angloparlante y para remediar esta situación se dedicó posteriormente a traducir buena parte de su obra (Cfr. Walter Lowrie, *Our Concern with the Theology of Crisis. The Fundamental Aspects of the Dialectical Theology Associated with the Name of Karl Barth*, Meador Publishing, Boston, 1932, pp. 20-28).

Por otro lado, Lowrie precisamente se preocupó por la manera en que los europeos estaban interpretando a Kierkegaard. Lowrie señala en el prefacio al libro de Kierkegaard *Ejercitación del Cristianismo*, (*Training in Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1967) que los europeos habían hecho énfasis en los libros de Kierkegaard que podrían prestarse para propósitos anticristianos y que habían publicado primero libros de interés “morboso” como *El diario de un seductor*, publicándolo por separado y por tanto sacando esta obra de su contexto del texto de *La Alternativa*. Lowrie afirmó que de esta manera se distorsionaba la intención de Kierkegaard de purificar el cristianismo contraponiéndolo a la Cristiandad y se presentaba a un Kierkegaard “existencialista” a la manera de un intelectual ateo como Jean Paul Sartre. Además, precisamente, en el prefacio de *A Short Life of Kierkegaard*, Lowrie recomienda, a todos los que realmente desean conocerlo bien, iniciar su lectura con las últimas y definitivas obras del filósofo danés (*id. est.*, *Mi punto de vista*, *Discursos cristianos*, *Ejercitación del cristianismo*, *Para autoexamen*, etc.), que son justamente las obras que preceden al gran ataque contra la Cristiandad que realizó antes de morir.

En lo que respecta concretamente al último periodo de la vida de Kierkegaard, en el cual se centra Eliseo Pérez para entender el sentido último del pensamiento del danés, habría que decir que Lowrie, en el prefacio que hizo a su traducción de la obra del filósofo de Copenhague, *Discursos Cristianos*, (*Christian Discourses*, Princeton University Press, Princeton, 1974), este traductor admite su simpatía por el ataque que hizo contra la Cristiandad.

También habría que destacar que precisamente en la introducción a la traducción que hizo de los últimos textos del danés (Cfr. *Kierkegaard's Attack upon "Christendom"*, Princeton University Press, Princeton, 1968, p. xiii) afirma que no se sostiene la opinión de que hubo en Kierkegaard un cambio repentino y mórbido al final de su vida. Por el contrario, Lowrie asegura que hay una unidad entre toda la obra del filósofo danés y que, por tanto, dicho ataque “fue la conclusión congruente de su vida y de su pensamiento” (“the *Attack* was the consistent conclusion of his life and thought”).

Kierkegaard desesperado y angustiado²⁰. Un juicio similar al de Wahl hace Eliseo Pérez de Theodor Haecker, uno de los traductores de Kierkegaard al alemán²¹.

En cuanto a Bruce Kirmmse, habíamos visto el elogio de Eliseo Pérez hacia Kierkegaard en cuanto a que lo hace aterrizar a en su situación geopolítica, histórica, económica y cultural. Sin embargo, Eliseo Pérez advierte que Kirmmse no llega a darse cuenta de la conversión que tiene Kierkegaard

²⁰ *Ibid.*, p. 25. Jean Wahl publicó en 1938 un voluminoso libro titulado *Études kierkegaardienes*, en tanto que la Universidad Autónoma de Puebla ha publicado de él un libro más accesible y con menos páginas titulado *Kierkegaard* (Jean Wahl, *Kierkegaard*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1989).

²¹ *Ibid.*, p. 26. Al igual que Lowrie, quien hizo una labor titánica de traducir y dar a conocer la obra de Kierkegaard, es igualmente elogioso el esfuerzo de Haecker de traducir varios libros de Kierkegaard al alemán. Por tanto habría que matizar también la aseveración que hace Eliseo Pérez sobre Haecker. A decir de Janick y Toulmin, en *La Viena de Wittgenstein*, *op. cit.*, la carrera de Haecker como escritor estuvo dedicada en una considerable medida a ensalzar el nombre de Kierkegaard.

Asimismo Ramón Roquer, quien hace el estudio preliminar para la traducción al castellano del libro de Haecker *La joroba de Kierkegaard*, Rialp, Madrid, 1948, señala que este libro hacía una triple crítica: en primer lugar, contra quienes, basándose en Kierkegaard, querían sembrar la cizaña del subjetivismo religioso o del pragmatismo modernista; en segundo lugar, contra quienes, como Henri Lefebvre, reprochaban a Kierkegaard su individualismo, su antihegelianismo y su convicción de que tenía una misión profética y, finalmente, contra quienes, como Rikard Magnussen, habían reducido a Kierkegaard a un caso de patología clínica.

Sobre Haecker, la obra disponible en castellano es *La joroba de Kierkegaard*, *op. cit.*, que la escribe mucho después de haberse convertido al catolicismo en 1921. Desgraciadamente es prácticamente imposible conseguir su obra anterior sobre Kierkegaard antes de esta conversión, titulada *Sören Kierkegaard y la filosofía de la subjetividad* (*Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*). Hasta donde pude investigar, este libro nunca se tradujo al inglés, al francés, o al castellano y este hueco nos impide hacer un juicio equilibrado sobre lo que Haecker, cuando todavía era protestante, pensaba sobre Kierkegaard, pues desde la fecha de publicación del primer libro de Haecker, que es 1913, a la fecha de publicación del segundo, que es 1946, muchas cosas pasaron en la evolución espiritual de Haecker.

También cabe recordar que este libro de Haecker, como señalan Janick y Toulmin (*La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998) tuvo una gran influencia en Wittgenstein y es una clave para comprender ciertas referencias que hace este filósofo vienés en su *Tractatus logico-philosophicus*. Por ejemplo, en el parágrafo 4.0031 de este libro, donde se dice que toda la filosofía es “crítica del lenguaje”, pero no a la manera de Mauthner. Janick y Toulmin mencionan que en *Sören Kierkegaard y la filosofía de la subjetividad* Haecker contrasta a Kierkegaard con el filósofo Fritz Mauthner, debido a que el danés habría hecho una verdadera crítica del lenguaje, mientras que Mauthner se habría quedado sólo una imitación espuria, pues Mauthner abrazaba la filosofía escéptica sin comprometerse con ella, como una mera tesis intelectual, en tanto que el escepticismo de Kierkegaard era existencial y partía de la angustia. Janick y Toulmin sugieren que a Wittgenstein le impresionó mucho lo que decía Haecker sobre este compromiso de Kierkegaard con la existencia. (Entre las obras de Mauthner se encuentra *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*), de 1901, que consta de tres tomos cuyos temas son: lenguaje y psicología, ciencia del lenguaje y sobre gramática y lógica).

hacia los pobres y que Kirmmse lo percibe como un liberal más en una larga cadena de intelectuales daneses²².

Asimismo, otro estudioso de la obra de Kierkegaard, Leonardo Castellani, señala que varios autores consideran cuerdo a Kierkegaard durante su vida y demente en el último año de ella, cuando lanza todas sus baterías en un feroz ataque contra la Cristiandad de su tiempo. Castellani pone como ejemplo de esto a Theoderich Kampmann, quien escribió el libro *Kierkegaard como educador religioso*, y al mismo Theodor Haecker. Castellani reprocha a este último diversos juicios poco acertados que hace en su libro *La joroba de Kierkegaard*.

Sin embargo, especialmente Castellani reprocha a Pierre Mesnard que en su libro *El verdadero rostro de Kierkegaard* se haya apoyado en la autoridad del siquiatra Kort K. Korsten para decir que la crisis de Kierkegaard en el último año de su vida cae dentro de un “plano patológico”²³.

En el mejor de los casos Castellani está citando a autores que consideran a Kierkegaard como loco sólo al final de su vida, pero también nos habla de autores que lo tienen por loco toda su vida, como sería el caso de Heiberg y Webe, a quienes Castellani identifica como siquiátras²⁴.

²² *Idem*. No obstante esta observación, cabe señalar que Kirmmse (*Kierkegaard in Golden-age Denmark, op. cit.*, pp. 3-4) se pronuncia en contra de la interpretación de que el “ataque contra la Cristiandad” que Kierkegaard emprendió al final de su vida sea producto de la locura. Asimismo este autor defiende la tesis de que no hay discontinuidad entre las primeras obras de Kierkegaard y las últimas, sino de que dicho ataque es un llevar hasta sus últimas consecuencias los planteamientos que ya existían en los primeros escritos de este filósofo.

²³ Leonardo Castellani, *De Kirkegaard a Tomás de Aquino, op. cit.*, Buenos Aires, 1973, pp. 232-233.

²⁴ *Ibid.*, p. 231. Castellani no aporta más datos de quienes son estas personas, pero al parecer el Heiberg al que se refiere no es el mismo Johan Ludvig Heiberg, quien fue poeta, dramaturgo y crítico literario danés, contemporáneo de Kierkegaard, quien también escribió obras de filosofía y cuya estética era idealista, a la manera de Hegel. De hecho la primera obra editada por Kierkegaard, *De los papeles de alguien que todavía vive*, fue publicada en 1838 en uno de los periódicos que poseía Heiberg. Cfr. La introducción a *De los papeles de alguien que todavía vive*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 13.

En esta línea de opiniones psicológicas simplistas sobre Kierkegaard, estaría también Rikard Magnussen, quien había clasificado a Kierkegaard como un caso clínico, cuya personalidad patológica sería un mero reflejo psíquico provocado por un temperamento que había sido condicionado por una supuesta joroba que padecía.

Ricardo Seewald, quien hizo una nota biográfica de Haecker, y que fue recogida en la edición al castellano de *La joroba de Kierkegaard*²⁵, da cuenta, por medio de una conversación que tuvo con él, del impacto que causó en Haecker (alrededor de 1937) el haber leído que Kierkegaard había tenido una joroba. Haecker señala que Magnussen escribió dos libros: *Sören Kierkegaard visto por fuera* y *La cruz especial*. Sobre los datos que proporciona Magnussen, Haecker da crédito en lo esencial a que Kierkegaard era de constitución débil y que tenía una joroba, sin embargo comenta que Magnussen ha interpretado estos hechos “con excesiva osadía y no sin prejuicios”²⁶.

A pesar de los errores de juicio que según Castellani podría tener Haecker, a lo largo de su texto este autor vienes desmantela la demasiada simplista argumentación de Magnussen y su falta de penetración psicológica, reprochándole, por ejemplo, el creer que la joroba es un elemento que puede predisponer a cometer un crimen. Haecker también reprocha a Magnussen el querer fundir la joroba y la estructura psicológica de Kierkegaard en una sola estructura, como si un jorobado estuviera incapacitado para ser feliz. Haecker enfáticamente señala que no existe relación de necesidad entre deformidad física y filosofía

²⁵ Cfr. Theodor Haecker, *La joroba de Kierkegaard*, op. cit., p. 37.

²⁶ *Ibid.*, pp. 42-44.

pesimista y que, por lo demás, Kierkegaard no desarrolló una filosofía pesimista. Además Haecker advierte contra lo “exagerado y desmedido” de la tesis de Magnussen respecto a que la supuesta joroba de Kierkegaard hubiera causado su melancolía y que hubiera sido la razón principal para alejarlo del matrimonio²⁷.

El análisis de Haecker es de 1946, pero en un estudio más reciente, de 1993, el investigador Roger Poole de plano echa por tierra la argumentación de Magnussen y, a diferencia de Haecker, no da crédito a la teoría de la supuesta joroba de Kierkegaard. Este nuevo estudio afirma que, en última instancia, si Kierkegaard tenía una espalda curvada o débil esto sólo puede resolverse en el terreno de la especulación. Poole menciona que Magnussen es un escultor que publicó sus libros en 1942 y en los cuales recopiló toda la evidencia que pudo conseguir sobre lo que otras personas habían dicho de la apariencia externa de Kierkegaard. Poole detalla también como Magnussen echa agua a su molino al forzar el sentido de las palabras danesas que emplea Kierkegaard para determinar de una manera tendenciosa que el filósofo danés no podía ser otra cosa que jorobado. Sin embargo, al final de una valoración rigurosa, Roger Poole concluye que precisar si Kierkegaard tenía una deformidad física en la espalda es un problema que no se puede resolver debido a la ambigüedad de las fuentes disponibles²⁸.

²⁷ *Ibid.*, pp. 45-47, 61-63, 123-126, 155, 158.

²⁸ Roger Poole, *Kierkegaard: the indirect communication*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1993, pp. 176-180. Parte del libro se puede consultar en: http://books.google.com.mx/books?id=Z8bnu2cMqnMC&pg=PA178&lpg=PA178&dq=magnussen+++kierkegaard&source=bl&ots=ahEGiKZM5M&sig=iBYzZ05hkQ_FxY0OYjfkDAoqNGg&hl=es&ei=-LsTTJWfHo3MMNLS8bsL&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBcQ6AEwAA#v=onepage&q=magnussen%20%20kierkegaard&f=false

Volviendo a Haecker, él opina que los libros de Magnussen constituyen un “agradable desengaño” y concluye categóricamente: “Desconfiemos de antemano -por lo menos yo desconfío- de psiquiatras y psicoanalistas”²⁹.

Es interesante la observación que hace Reidar Thomte, el traductor al inglés de *El concepto de la angustia*, respecto al escritor y crítico literario danés de origen judío Georg Brandes (1842-1927), quien escribió una carta a Friedrich Nietzsche en donde le decía que Kierkegaard era “uno de los más profundos psicólogos de todos los tiempos”. Thomte comenta al respecto que la psicología kierkegaardiana es más bien una fenomenología basada en un punto de vista ontológico del hombre cuyo presupuesto fundamental es que hay un componente eterno y trascendente en el individuo y que por tanto dicha psicología no empata bien con las ciencias meramente experimentales.

En este sentido Thomte cita al filósofo danés Harald Höffding (1843-1931), quien en su juventud fue influenciado por el pensamiento de Kierkegaard pero en años posteriores abrazó en París la filosofía positivista y con ella los métodos de la psicología experimental. Lo que enfatiza Thomte es que Höffding despotricó precisamente contra *El concepto de la angustia* en lo que toca al “salto cualitativo” del que hablaba Kierkegaard en este libro, salto que se daba a partir de una decisión personal y donde estaba presente la angustia y el “vértigo de la libertad” al no pretender evadir el riesgo de afrontar esta decisión. Thomte dice que Höffding se aferraba a que las ciencias, incluida la “ciencia” de la psicología, están basadas en el supuesto de que había continuidad en el paso de la posibilidad a la actualidad y que

²⁹ Theodor Haecker, *op. cit.*, pp. 42-44, 57.

cada nuevo estado era simplemente la consecuencia de un estado previo y por tanto dicho salto cualitativo rompería esta supuesta continuidad³⁰. De este modo Höffding quería juzgar con el mismo rasero los fenómenos físicos, biológicos y los propiamente humanos.

Tal vez sean los paradigmas de la filosofía positivista, que siguen permeando la psicología y la psiquiatría en la actualidad, unos los principales obstáculos para entender la personalidad de Kierkegaard. De esta manera varios especialistas en el campo de la salud mental han ignorado las observaciones de filósofos de la talla de Dilthey, Husserl, Bergson o Antonio Caso en contra del presupuesto positivista de estudiar con los mismos métodos los fenómenos humanos y los fenómenos naturales.

Sin embargo hay varias excepciones. En este sentido valdría la pena considerar la postura del psicoanalista austriaco de origen ruso y de familia italiana Igor A. Caruso (1914-1981), quien escribió el libro *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*, donde menciona que Kierkegaard padecía una depresión que el danés mismo calificó como “innata”. Asimismo Caruso señala que el psiquiatra danés Hjalmar Helweg (1886-1960) aseguró que Kierkegaard tenía un “tipo depresivo del círculo maniaco-depresivo” y que por este motivo le venía su melancolía. Caruso mismo opina que Kierkegaard presentaba más bien

³⁰ Cfr. la introducción de Reidar Thomte al libro de Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. xiv, xv. Un ejemplo de esta manera de pensar de Höffding se encuentra en su libro de 1891 *Bosquejo de psicología*, donde critica la categoría kierkegaardiana de “repetición” diciendo que ésta no toma en cuenta las “leyes psicológicas de la naturaleza”. Hay traducción al inglés de este libro (*Outlines of Psychology*, Macmillan and Co., Londres, 1904, cfr. pp. 280, 281). Se puede descargar electrónicamente en:

<http://www.archive.org/details/outlinesofpsycho00hoffuoft>

un “espeso recubrimiento ‘psicógeno’ o ‘neurótico’” debido a su particular biografía y a su “insensatísima” forma de haber sido educado. No obstante esto, Caruso va mucho más allá de estos cuadros clínicos opina lo siguiente: “Sea de ello lo que fuere, el hecho es que ni la ciencia natural, ni el lenguaje de la Psiquiatría o de la Psicología Profunda, dan la menor idea de la riqueza del cuadro”³¹.

Esta observación la hace Caruso luego de que en varios capítulos ha puesto en evidencia las insuficiencias y las soluciones parciales de una psiquiatría y un psicoanálisis reduccionistas. A continuación Caruso va explicando la lucha que hizo Kierkegaard por tratar de superar y darle un sentido trascendental a su propia melancolía y muestra cómo la tensión que se establecía por medio de esta lucha era completamente válida y comprensible dentro del sentido religioso de la vida que tenía Kierkegaard.

Otro investigador que en su tiempo rechazó también las posturas simplistas y positivistas en psiquiatría y psicología fue el psiquiatra español Juan José López Ibor, quien estudió en varias universidades alemanas y en Suiza, fue muy reconocido en su país en los años 40 y 50 y no sólo escribió libros eruditos de psiquiatría sino también ensayos donde reveló su profundo conocimiento de la condición humana. Uno de estos libros es *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*³². Allí, en el capítulo “El misterio de la

³¹ Cfr. Igor A. Caruso, *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*, Herder, Barcelona, 1954, pp. 151-153. El título original en alemán de este libro, publicado en 1952, es *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*. Dos breves biografías de Caruso se pueden consultar en estas páginas electrónicas:

[http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/4387/Caruso-Igor-\(1914-1981\)-Psicoanalista-austriaco.htm](http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/4387/Caruso-Igor-(1914-1981)-Psicoanalista-austriaco.htm)

<http://www.answers.com/topic/caruso-igor-a>

³² Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid, 1952, pp. 129-145.

melancolía”, hay un apartado sobre la melancolía de Kierkegaard y otro llamado “Kierkegaard analizado”. Con lo que se sabía sobre Kierkegaard en su época, da crédito a la hipótesis de que el danés era “enfermo, contrahecho, jorobado y solitario”. Es más, tomando como base fragmentos del diario de este filósofo, donde este menciona que en un momento dado se sentía extraordinariamente bien pero que inmediatamente después cayó en el abismo de la desesperación, López Ibor concluye que, debido a sus oscilaciones entre la melancolía y la euforia maniaca, era ciclotímico, que es una forma leve de trastorno bipolar.

¿Pero se queda López Ibor con una descripción mecanicista de los procesos mentales o intenta ir más allá de este diagnóstico? Este psiquiatra nos dice que la melancolía es un misterio, porque si bien es una enfermedad que se debe a una alteración del cuerpo y que a veces se cura por medios corporales, se podría decir que es más bien una “tristeza encarnada” que “enseña sobre las profundidades del ser más que ninguna filosofía” y que consiste en la revelación más patente de que el hombre no es un ángel o una bestia³³. Incluso este autor también dice que los que se han visto libres de la melancolía no han tenido por tanto la experiencia pura y auténtica de lo que es el sufrimiento humano.

Ahora bien, este autor afirma que la tesis de Magnussen de que Kierkegaard veía su vida a través de su joroba y que esta le produjo una amargura permanente tiene supuestos

³³ Aquí López Ibor está parafraseando al mismo Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, más adelante veremos lo que implica para el danés este sentido de no poder ser del todo animales o del todo ángeles, de que hay una finitud que busca la infinitud, pero sin poder escindirse de lo que es ser un hombre concreto en sentido corporal.

adlerianos³⁴. Sin embargo López Ibor se pregunta dónde está escrito que Kierkegaard haya visto su ideal de vida a través de la belleza física y este mismo psiquiatra responde que de ninguna manera en los diarios del danés pues su melancolía no se derivaba de un sentimiento de inferioridad física.

López Ibor agrega que otros autores han afirmado que Sören Kierkegaard rompió con su prometida debido a que era impotente sexual, sin embargo al respecto opina que hay que rechazar esta interpretación también diciendo que “no hay monstruosidad interpretativa mayor que la de querer reducir la vida de Kierkegaard a categorías psicoanalíticas”. Del mismo modo este psiquiatra rechaza la hipótesis del junguiano Arnold Künzli, para quien Kierkegaard no sería ya un neurótico sexual sino que el danés habría visto en su padre el arquetipo del ser divino, que no sería el Padre amoroso del Nuevo Testamento sino el Dios tremendo del Antiguo. Por el contrario, López Ibor afirma que el mensaje de Kierkegaard, al igual que el de otros pensadores como Pascal, “consiste en revelarnos que la profundidad –y la esencia- del hombre se halla situada en un plano más profundo y más insondable que el de sus instintos”³⁵.

Este autor también hace alusión a la hipótesis de Walter Rehm, quien aseguró que Kierkegaard habría pertenecido al movimiento del romanticismo, el cual habría vaciado al hombre de sus elementos esenciales y lo habría conducido al

³⁴ *Ibid.*, pp. 134, 135. Recordemos que Alfred Adler, originalmente discípulo de Sigmund Freud, rompió con él al elaborar una teoría donde daba la mayor importancia al complejo de inferioridad y a las motivaciones por superar dicho complejo.

³⁵ *Ibid.*, pp. 138, 139. También hay que recordar que para Jung existe no un inconsciente meramente personal, como sería la interpretación de Freud, sino un inconsciente colectivo que toda la humanidad compartiría, por tanto habría arquetipos o símbolos universales que guiarían nuestra conducta. En cuanto a Arnold Künzli, este psicólogo escribió el libro *La angustia como enfermedad occidental. Ilustrada en la vida y el pensamiento de Sören Kierkegaard (Die Angst als Abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Soeren Kierkegaards*, Rascher Verlag, Zürich, 1968).

nihilismo³⁶. Sin embargo López Ibor manifiesta sus dudas sobre esta nueva interpretación al preguntarse si en esta interpretación de Rehm está “todo” Kierkegaard o por lo menos “el más auténtico” Kierkegaard. López Ibor responde que si bien el danés apetecía el modo de vivir estético hubo algo en su intimidad que le impidió seguir por este camino y le hizo dar el paso para saltar al plano religioso, pues sentía una necesidad mucho más íntima que la estética y que era una luz en medio de la noche oscura. Por tanto López Ibor sí habla de que en Kierkegaard había una “enfermedad”, sin embargo arroja una conclusión que no pueden ver los siquiátras que reducen al ser humano a estímulos y respuestas mecánicas. Su conclusión fue la siguiente:

¿Descifró Kierkegaard el enigma de su destino? Su enfermedad le enseñaba el camino de su mensaje. Pero, en fin de cuentas, la enfermedad tenía un carácter instrumental. Otros melancólicos no supieron leer el mensaje de la melancolía. Si él lo leyó es, precisamente, porque era Kierkegaard. Una enfermedad no aprisiona una vida más que cuando el hombre se entrega; de la más profunda sima de la desesperación se pueden arrancar unas onzas de oro³⁷.

En otro de sus libros, *Los problemas de las enfermedades mentales*³⁸, López Ibor puso de manifiesto la insuficiencia de un tipo de hacer psiquiatría, como el de Emil Kraepelin, que intentaba descomponer la vida psíquica a la manera en que lo hacía la química con las sustancias para después recomponer los estados psíquicos complejos y

³⁶ *Ibid.*, pp. 140, 141. Walter Rehm escribió un libro sobre Kierkegaard con el título de *Kierkegaard y el seductor (Kierkegaard und der Verführer)*, Verlag Hermann Rinn, Munich, 1949).

³⁷ *Ibid.*, p. 145.

³⁸ Cfr. Juan José López-Ibor, *Los problemas de las enfermedades mentales. Corrientes actuales del pensamiento psiquiátrico*, Barcelona, Labor, 1949, pp. 9-28.

también trataba de medir todos los fenómenos al considerar que no sería verdadero lo que no puede ser medido. López Ibor fue uno de los psiquiatras que se dieron cuenta de la necesidad de refundar la psiquiatría sobre nuevas bases filosóficas y para este fin retomó la distinción de Wilhelm Dilthey entre comprender y explicar un fenómeno y estudió también la fenomenología y la ontología de Heidegger. Asimismo fue uno de los miembros del consejo editorial de la *Review of Existential Psychology and Psychiatry* y director de la colección de psicología y psicoterapia de la editorial Gredos, es decir, la colección que dio a conocer en castellano obras de Ludwig Binswanger, Viktor Von Gebsattel y Rollo May, es decir, psiquiatras que trataron de dar un nuevo enfoque a su profesión y que tomaron en cuenta a Sören Kierkegaard en sus estudios clínicos. Más adelante veremos algo más sobre esta revista y sobre estos psiquiatras y retomaremos algunas otras observaciones de López Ibor.

La obra con que le dio reconocimiento a López Ibor entre la comunidad psiquiátrica europea fue *La angustia vital. Patología general psicósomática*, en cuyo prólogo dice que el malestar que se empezó a gestar en Occidente desde la época del Renacimiento lo vieron “cierto tipo de hombres intuitivos” con “finura de mente” y “sensibilidad” y que uno de ellos fue Kierkegaard. Asimismo, en un capítulo titulado “La angustia existencial y la angustia vital”, dice que en el siglo XX el análisis de la vida interior condujo a una profundización de la existencia, cuyos hitos son Dostoievski y Kierkegaard³⁹.

³⁹ Juan José López Ibor, *La angustia vital. Patología general psicósomática*, Montalvo, Madrid, 1950, pp. 13, 101.

En este capítulo hay un apartado dedicado al tema de la supuesta joroba de Kierkegaard, donde López Ibor está de acuerdo en el juicio de Haecker de que la presunta joroba no habría tenido influencia decisiva sobre el carácter del danés. López Ibor por su parte dice lo siguiente: “La inferioridad anatómica no imprime carácter a una vida, a no ser que el que la sustente tenga, además, el espíritu flaco. Cuando el espíritu tiene vigor propio –como en Kierkegaard- una inferioridad anatómica sentida será un motivo más en la melodía de la vida, pero no la melodía misma”⁴⁰.

López Ibor afirma que Kierkegaard experimentó los mismos sentimientos de culpabilidad que se ven en los pacientes melancólicos en las clínicas e inclusive hace un recuento de las manías que tenía el danés, como cerrar siempre las ventanas o tomar precauciones curiosas contra el fuego. Sin embargo menciona que el filósofo danés, en su lecho de muerte, dijo que los médicos no entendían su enfermedad, debido a que ésta era “psíquica y ellos quieren tratarla según su manera habitual”. López Ibor enfatiza que el asunto no habría sido la enfermedad de Kierkegaard sino qué fue lo que hizo con dicha enfermedad, porque su genialidad fue “sacar de las canteras de su propio sufrimiento experiencias nuevas, que han ayudado después a explorar entresijos antes recónditos del alma humana”. Este psiquiatra también dice que el objetivo de la obra de Kierkegaard no fue psicológico pues su interpretación de la angustia desbordó este horizonte y se instaló en el plano ontológico⁴¹.

⁴⁰ *Ibid*, p. 104.

⁴¹ *Ibid*, pp. 105-107.

También, hablando de Kierkegaard, López Ibor opina que, si bien la angustia produce una perturbación en la vida experimentada de manera impersonal, constituye a la vez una perturbación creadora porque “arranca al hombre de la vida vulgar y lo eleva al plano de la vida auténtica”⁴².

En resumen, en cuanto al “diagnóstico” definitivo sobre el “paciente” Kierkegaard, las conclusiones de este psiquiatra son las siguientes:

Kierkegaard no fue un psicólogo; mejor dicho, fue algo más que un psicólogo. Quien busque en sus libros psicología concreta, al modo de la psicología científica, fracasa. Kierkegaard buscó la esencia de la situación en que se encontraba; de ahí extraía una interpretación con validez general. En cierto sentido, Kierkegaard fue un precursor de la fenomenología”⁴³.

⁴² *Ibid*, pp. 115.

⁴³ Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, op. cit., p. 142.

CAPITULO SEGUNDO

KIERKEGAARD Y LA ANGUSTIA

... ninguna elección (cuando realmente hay elección) puede hacerse sin angustia. La elección es la señal propia de la existencia. Existir es elegir.

Régis Jolivet⁴⁴.

1. ¿Qué es la angustia para Kierkegaard?

Hay un concepto central en la obra kierkegaardiana, que es el de la angustia. Kierkegaard escribió un libro pseudónimo titulado precisamente así, *El concepto de la angustia*⁴⁵. Por su parte Martin Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*, también trata este tema en el párrafo 40, con el título de “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*”, donde, al igual que Kierkegaard, distingue entre angustia y miedo, indicando que en la angustia lo amenazante no es algo concreto, “no está en ninguna parte”, de modo que la angustia “no sabe” qué es lo que le angustia, además de que la “desazón” que siente el *Dasein* la siente como una amenaza no del exterior

⁴⁴ Régis Jolivet, *El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe Mexicana, S. A., México, 1952, p. 51.

⁴⁵ Cfr. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1965. Sobre la cuestión de qué tanto en esta obra se refleja el mismo Kierkegaard en su pseudónimo son interesantes las observaciones que hace Reidar Thomte en su traducción de *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, donde señala que en el manuscrito original Kierkegaard mismo había puesto su nombre como el autor y después decidió borrarlo. Esta y otras cosas han hecho pensar a Thomte que, a diferencia de otras obras pseudónimas de Kierkegaard, donde es más grande la distancia entre el danés y su pseudónimo, en *El concepto de la angustia* la pseudonimia es más bien “débil” (cfr. pp. 177, 221,222).

sino que lo afecta viniendo desde él mismo. Heidegger nos dice que “en la angustia el *Dasein* es llevado ante sí mismo por su propio ser”, pero al mismo tiempo el *Dasein* es tentado a absorberse en el “uno” (*das Man*) y en el “mundo”, a experimentar una “huída”, a “darse la espalda sí mismo”. Heidegger señala también: “La angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su *ser libre para...* (*propensio in...*)”⁴⁶.

Heidegger menciona que la angustia abre al *Dasein* “como ser-posible” y subraya que el problema de la angustia es un problema “ontológico” y no meramente un problema de averiguación “óptica” y por tanto hay que interpretar el fenómeno de la angustia en su “función ontológico-existencial”. Heidegger, quien no es muy dado a citar a muchos autores o a exponer abiertamente sus influencias intelectuales, hace sin embargo un reconocimiento al filósofo danés al señalar en una nota al texto de *Ser y Tiempo*:

⁴⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 206-213, cursivas del autor. En este trabajo hemos estado empleando, para hablar de lo que dice Kierkegaard, las palabras “hombre”, “ser humano”, “persona”, “individuo”, etc., de una manera indistinta, sin querer dar a cada uno de estos términos una carga filosófica específica, que podría tener, por ejemplo, la palabra “persona” en San Agustín, o en el personalismo cristiano de Emmanuel Mounier. De la misma manera la palabra individuo no tiene la carga de la filosofía del siglo XVIII, que tanto criticó Carlos Marx en los *Grundrisse*. Estas palabras que hemos usado son meramente sinónimos para referirnos al ser humano en general. Sin embargo, sí hemos precisado el sentido del término “individuo singular” (*den Enkelte*, cfr. nota 17), que tiene un significado muy específico en Kierkegaard y no puede asimilarse a ningún otro matiz que podrían tener sus sinónimos. En cambio la palabra *Dasein* la hemos dejado tal cual en el original alemán debido a la carga semántica que le quiso dar Heidegger y que fue retomado con esta misma carga por los siquiátras que desarrollaron sus ideas. Precisamente el empleo de la palabra *Dasein* en *Ser y tiempo* tiene que ver con quitar la carga que llevan palabras como “sujeto” o “persona”. Como dice el traductor de *Ser y tiempo*, Eduardo Rivera, si bien la palabra *Dasein* significa literalmente “existencia”, Heidegger la usa exclusivamente para referirse a la existencia humana y su connotación es la de un ser humano abierto, tanto a sí mismo como al mundo y también a los demás seres humanos. Este traductor subraya además que “*Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano”. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 454.

Kierkegaard es quien más hondamente ha penetrado en el análisis del fenómeno de la angustia y, ciertamente, una vez más, dentro del contexto teológico de una exposición “psicológica” del problema del pecado original. Cf. *El concepto de la angustia*⁴⁷.

No sería el momento para comparar en detalle las concepciones de la angustia en Heidegger y Kierkegaard o en general las diferencias entre las filosofías de ambos. Nos quedaremos solamente con las observaciones de Dan Magurshak y del fenomenólogo Alphonse de Waelhens. Este último dedica varias páginas al nexo entre Heidegger y Kierkegaard en su libro *La filosofía de Martin Heidegger*, donde señala que “la concepción kierkegaardiana de la existencia es la misma que sirve de base a la filosofía existencial de Heidegger⁴⁸”. De Waelhens menciona además lo siguiente:

Heidegger se encuentra de nuevo con Kierkegaard cuando trata de demostrar que el hombre pasa de la inautenticidad a la autenticidad por medio de la prueba de la angustia... La angustia, tal como Kierkegaard la comprende, es idéntica a la angustia de Heidegger, si bien su horizonte propio sea distinto. La angustia es lo que rompe la inmediatez, lo que hace aflorar el retorno hacia la interioridad subjetiva; tal es la tesis de Kierkegaard. La angustia, nos decía Heidegger, es lo que hace que la banalidad cotidiana se derrumbe, lo que nos abre a nuestras posibilidades auténticas⁴⁹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁸ Alphonse De Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1986, p. 284.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 291, 293. Me parecen muy justas estas observaciones que hace De Waelhens sobre el punto de encuentro entre Heidegger y Kierkegaard en cuanto al problema de la angustia, sin embargo en lo que se refiere a otros aspectos del pensamiento kierkegaardiano habría que cuestionar algunas de sus afirmaciones. Por ejemplo, Régis Jolivet, en su libro *El existencialismo de Kierkegaard*, *op. cit.*, pone en duda lo que afirma De Waelhens respecto a que la “subjetividad” kierkegaardiana se constituye como un solipsismo que niega lo “objetivo”. En el capítulo titulado “El problema de la religión de Kierkegaard” (pp. 101-118) Jolivet demuestra lo parcial de la interpretación que sostiene De Waelhens.

En cuanto a Dan Magurshak, especialista en filosofía europea contemporánea, escribió un artículo donde analiza tres citas en las cuales Heidegger habla de Kierkegaard. Obviamente, Magurshak deja en claro las diferencias entre estos dos pensadores, comentando que para Heidegger el proyecto de Kierkegaard sería “onto-teológico” y claramente “metafísico”, en tanto que el danés consideraría, *avant la lettre*, la búsqueda de Heidegger como una versión algo más sofisticada de un modo de vida “estético” y carente de espíritu. Sin embargo el artículo de Dan Magurshak se titula precisamente “El concepto de la angustia: la piedra angular de la relación Kierkegaard- Heidegger”⁵⁰. Este texto pone en duda las suposiciones de Heidegger de que las descripciones que de la angustia hace Kierkegaard se quedan en un nivel meramente óntico y no ontológico. Por el contrario, Magurshak sostiene que las descripciones de Kierkegaard contienen –algunas veces de manera explícita pero a menudo de forma implícita- una ontología de las estructuras básicas y de las fases del desarrollo de los seres humanos, sin embargo, detenernos en este punto rebasaría los propósitos de esta tesis.

⁵⁰ Cfr. Dan Magurshak, “The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship”. Este artículo se encuentra en la obra editada por Robert L. Perkins *The Concept of Anxiety, International Kierkegaard Commentary*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1985. Por otro lado, sobre las diferencias entre los dos filósofos, también sería objeto de otra investigación la observación que hace Francisco Gil Villegas en su libro *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE, México, 1998, donde estudia con cuidado el trasfondo teológico de Heidegger y cómo este filósofo quiere desprenderse de dicho bagaje. En esta obra (p. 474), Gil Villegas comenta el encuentro que tuvo Heidegger con el teólogo protestante Rudolf Bultmann en 1924 en Marburgo y destaca que Bultmann en esos momentos estaba tratando de construir una teología del Nuevo Testamento partiendo de una escatología del presente y no a partir de una dialéctica entre lo eterno y lo temporal como la de Kierkegaard y la del también teólogo protestante Karl Barth, quien por su parte había sido influenciado por el filósofo danés. El libro destaca la “afinidad electiva” que sintió Bultmann por Heidegger y la distancia que Bultmann establece con Barth.

Dan Magurshak precisa que, a diferencia del análisis de Heidegger sobre la angustia, Kierkegaard distingue entre varias formas de angustia que corresponden al desarrollo existencial de la persona, aunque en Kierkegaard todas las formas de angustia que describe manifiestan ciertos rasgos esenciales en su naturaleza y función. Sin embargo, Magurshak dice que tanto en *El concepto de la angustia* como en *Ser y tiempo* la angustia abre a la persona la posibilidad de existir en la plena actualización de su potencial, su libertad existencial y su capacidad de autodeterminación.⁵¹

Como sigue diciendo Magurshak, para Kierkegaard la angustia tiene una función educativa, porque obliga al individuo a sumergirse en el abismo de las posibilidades, incluida la posibilidad de perderse a sí mismo, con tal de que el individuo se dé cuenta que su salvación existencial consistiría en un salto de fe; en cambio, para Heidegger, la angustia obligaría al *Dasein* a sentirse extraño ante el modo de vida cotidiano que había estado llevando y a darse cuenta de su propia finitud, de que va a morir, de lo provisionales que son sus posibilidades y el que sus proyectos algún día desaparecerán. Magurshak indica que de esta manera Heidegger descubre la posibilidad de una “salvación”, pero que esta no tiene nada que ver con la fe sino con un sentido profundo y lúcido de su propia finitud. De este modo Heidegger también estaría contemplando un hundirse en el abismo pero no para alcanzar un Dios trascendente sino en donde la “salvación” estaría en el apropiarse conscientemente de dicha finitud. Magurshak comenta que aunque para Kierkegaard la salida de Heidegger sería una

⁵¹ *Ibid.*, p. 172.

forma más de “desesperación”, sin embargo la “dinámica” empleada por Heidegger es muy kierkegaardiana⁵².

A lo largo de su estudio, Magurshak enumera las diferencias entre Kierkegaard y Heidegger, sin embargo va encontrando confluencias entre estos dos pensadores a partir de su análisis de la angustia. Magurshak explica que para Kierkegaard el individuo es una síntesis, por medio del espíritu, de los aspectos físicos y psíquicos de su existencia, sin embargo esta síntesis no es dada de una vez y para siempre, ya que es el individuo el que puede decidir rechazar el espíritu o puede consagrarse a la *tarea* de que sea el espíritu el que realice esa síntesis y, por tanto, es un trabajo constante el mantenerla.

En cuanto a Heidegger, continúa diciendo Magurshak, el *Dasein* está articulado como “cuidado” (*Sorge, care*, como se podría traducir en inglés, o “cura”, como traduce José Gaos), abierto a sus posibilidades existenciales. Por tanto, debido a que existe como un potencial para realizarse, puede evadirse a sí mismo al sumergirse en una engañosa preocupación por las actividades cotidianas o puede por el contrario vivir auténticamente como un *ser-en-el-mundo* libre y sabiéndose finito, *arrojado* a este mundo y mortal⁵³.

Magurshak comenta que en Kierkegaard y Heidegger habría una noción de posibilidad de una “integridad”, de plenitud existencial, y que en ambos pensadores dicha posibilidad se abriría por medio de la angustia; de esta manera, en Kierkegaard la angustia haría sentir al individuo consciente de que es capaz de autodeterminarse y que tiene

⁵² *Ibid.*, pp. 175, 177.

⁵³ *Ibid.*, pp. 170-172.

una libertad para hacerlo y por tanto puede escoger entre una gama de posibilidades⁵⁴.

Aquí entran varias definiciones clásicas de Kierkegaard de lo que consiste la angustia. Magurshak dice que para Kierkegaard el individuo angustiado se angustia por “nada”, entendiendo esta nada como lo no actual, como lo posible cuya actualización está reservada para el futuro. De modo que este tener que decidir entre una gama de posibilidades genera “vértigo”, y de esta manera la angustia sería “el vértigo de la libertad”, pues no necesariamente lo que al individuo le perturba sería lo que la angustia le despliega como gama de posibilidades, sino el hecho mismo de tener que decidir. Así llegamos a la otra definición clásica de Kierkegaard, la de la angustia como una “antipatía simpática y una simpatía antipática”⁵⁵, pues el individuo se siente a la

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 172-173. Georges Lanteri-Laura, en *Psiquiatría fenomenológica*, Troquel, Buenos Aires, 1965, pp. 118, 121, 125-127, 132-134, 141, 142, hace algunas precisiones para no malinterpretar el pensamiento de Heidegger. Dice que al filósofo alemán no le interesa construir una antropología pues el hombre no es el fin último de sus investigaciones y, si bien lo estudia en *Ser y tiempo*, no es para construir una teoría de la existencia humana sino para aclarar el horizonte en el cual plantear la pregunta por el Ser. Este autor enfatiza que por tanto en Heidegger no hay nada que se le parezca a una psicología. Esto ya marca una diferencia con Kierkegaard. En cuanto a la angustia, enfatiza que si bien para Heidegger es un sentimiento fundamental en el que la situación de la existencia humana se revela de manera directa, precisa que el pensamiento de este filósofo no es una filosofía de la angustia ni su filosofía está fundada en la angustia sino que sólo le interesa porque en ella aparece la estructura fundamental de la existencia humana. Asimismo, aunque la exposición que hace Magurshak podría hacernos pensar que en Heidegger habría algo así como la angustia como acicate para llevar una existencia auténtica contrapuesta a una existencia inauténtica, Lanteri-Laura precisa que Heidegger no es un moralista que creería que es mejor rehuir de la inautenticidad para seguir un camino auténtico que miraría la situación humana de frente en una actitud de tipo estoico y que rechazaría el camino de la inautenticidad que implicaría una debilidad de espíritu. Para Heidegger, sigue diciendo Lanteri-Laura, en la vida cotidiana se expresa la “inautenticidad”, porque siempre está ya allí y no es de ninguna manera un artificio, de manera que no podemos no comenzar por vivir en ella; es decir, para Heidegger no habría una condena moral contra la inautenticidad y “no es vida en el pecado, a la que uno renunciaría después de haber leído a Heidegger”. Por tanto, sigue diciendo este autor, no necesitaríamos una “conversión” hacia la existencia auténtica “sino que permanecemos en ese modo de vida que sigue siendo el único, aunque sepamos la autenticidad de su significación y ya no nos engañe”. Todo esto es importante para no confundir los distintos “horizontes” en los que se mueven Kierkegaard y Heidegger y para no fusionar en un solo sentido los significados de sus categorías, de modo que si bien hay paralelismos entre sus conceptos de angustia, que es lo que estamos haciendo en este capítulo, no necesariamente lo que uno y otro entienden por angustia nos lleva al mismo destino.

⁵⁵ Cfr. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 91.

vez atraído y repelido por su capacidad de autodeterminación. Magurshak describe así la angustia:

De acuerdo con *El concepto de la angustia*, la angustia en todas sus formas es una angustia acerca de las potencialidades propias de cada persona para la existencia; tiene que ver con el “ser capaz” de cada persona como con la capacidad de cada quien para la autodeterminación. Una persona se angustia ya sea por la “actualización de la libertad como por la posibilidad de la posibilidad” o por alguna posibilidad que esté abierta a su elección... La angustia es entonces, en sus momentos esenciales, el modo fundamental de autoconciencia afectiva en la cual una persona descubre la posibilidad de su libre autodeterminación y de sus posibilidades existenciales⁵⁶.

No debe extrañar por tanto que las personas eviten la manifestación de la angustia junto con las posibilidades que esta abre, ya que es más fácil decidir no decidir, dejar que sean las circunstancias las que lo lleven a uno a donde estas quieran llevarlo, que el sujeto se conforme a “lo bueno por conocido” y que se entregue a un fenómeno que Erich Fromm definió como el “miedo a la libertad”⁵⁷, donde el sujeto se aterroriza ante su capacidad de libremente autodeterminarse y prefiere que sea una autoridad dictatorial la que decida por uno, como ocurrió con el fascismo y el

⁵⁶ *Ibid.*, p. 173. Traducción libre, el original dice así: “According to *The Concept of Anxiety*, anxiety in all of its forms is an anxiety about one’s own potential for existence; it concerns one’s ‘being able’ as one’s capacity for self-determination. A person is anxious either about ‘freedom’s actuality as the possibility of possibility’ or about some possibility that is open to his choice... Anxiety, then, in its essential moments, is the fundamental mode of affective self-awareness in which a person discovers the possibility of his free self-determination and its existential possibilities”.

⁵⁷ Cfr. Erich Fromm, *El Miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 2005. Este libro se publicó en inglés en 1941 como *Escape from Freedom*, cuyo título hace alusión a querer huir de la libertad. Sobre este punto López Ibor, comentando la obra de Kierkegaard, menciona que en las crisis de angustia se liberan posibilidades infinitas y que esto hace perder a los hombres el sosiego en que se encontraban en su limitado mundo conocido. Este psiquiatra hace una excelente descripción de esta situación: “En el fondo de la crisis existe la dubitación. El haz de posibilidades no permite la elección, siempre por el temor de lo que pueda pasar. La elección supondría una decisión que el angustiado no es capaz de tomar; es el *salto liberador* de que hablaba Kierkegaard... La duda representa un tormento tan grande como la angustia, puesto que es ella misma con otro disfraz” (Juan José López Ibor, *La angustia vital*, *op. cit.*, pp. 155, 158).

estalinismo o como ocurre en la actualidad con la dictadura anónima del consumismo, donde el sujeto se deja llevar por la masa, por lo que todos opinan, o por la opinión pública de los medios de comunicación o dejándose sumergir en lo que Heidegger describe como el “uno” (*Man*)⁵⁸, pues el tener que decidir por sí mismo crea “vértigo” y así el sujeto cede su libertad a otros que decidirán por él con tal de que este sujeto no tenga que soportar la angustia. No es de extrañar que Kierkegaard diga lo siguiente:

...se puede afirmar que no ha existido ningún gran inquisidor que tuviera preparados tormentos tan espantosos como los de la angustia... que nunca ha habido un juez que con tanta perspicacia acertase a examinar una y mil veces al acusado como lo hace la angustia, la cual no le suelta en ninguna ocasión, ni en las diversiones, ni en medio del bullicio, ni en el trabajo, ni durante el día, ni durante la noche⁵⁹.

Esta cita nos revela también que, a pesar de los esfuerzos por tratar de evadirse de sus propias posibilidades y deshacerse de la angustia, esta estará ahí como un acicate, acosando al individuo para mostrarle que es un ser espiritual (como la interpreta Kierkegaard) o para mostrarle (como la interpreta Heidegger) que a pesar de que el *Dasein* se trate de evadir en el mundo de las “habladurías” o el “afán de novedades”, la angustia le recordará que es finito y destinado a la muerte.

⁵⁸ Cfr. *Ser y tiempo*, parágrafo 27. En su libro *La época presente* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001), Kierkegaard hace una valiosa contribución al estudio del papel de la prensa en la conformación de la opinión pública y en la unificación de criterios en una cultura masificada. Sobre la influencia que *La época presente* tuvo en *Ser y tiempo*, de Heidegger, cfr. la introducción que hace a este libro el traductor Manfred Svensson.

⁵⁹ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 280.

De esta manera llegamos a la otra definición clásica de la angustia que hace Kierkegaard, la de que esta es “educativa”. Luego de decir que hay que “aprender a horrorizarse”, Kierkegaard señala:

... esa es una aventura que todos los hombres tienen que correr, es decir, que todos han de aprender a angustiarse. El que no aprenda, se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo⁶⁰.

Para Kierkegaard, el que nunca se ha angustiado no le es posible salir de su estado de desesperación en que se encuentra, de su cotidianidad inmediata, de su mediocridad, y no podrá acceder por tanto a un destino más alto, a una condición humana más auténtica. Por el contrario, quien se *atreve* a angustiarse pero no continúa teniendo el *coraje* de sobreponerse al vértigo, de soportar arrojarse al vacío, de navegar por el mar de la angustia para lograr la existencia auténtica, queda sumido por la angustia y prefiere así su perdición que volver a exponerse a esa experiencia aterradora pero liberadora al fin. Por eso, cuando Kierkegaard dice que “la angustia es el vértigo de la libertad”, precisa que la angustia puede ser comparada al vértigo, y advierte que existe la posibilidad de que la libertad sucumba a este vértigo⁶¹.

Kierkegaard agrega lo siguiente: “La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que

⁶⁰ *Ibid.*, p. 279.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

consume todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias”⁶². Esta cita muestra por qué la experiencia de la angustia puede ser tan aterradora, porque desfonda el fundamento, el suelo donde estamos parados, y hace ver que este fundamento es vacío, que no es absoluto y que es falaz su sustento. Para Kierkegaard este desfondar el fundamento es vital para poder alcanzar un fundamento más firme.

Por esto Kierkegaard habla de la “escuela de la posibilidad”, donde se descubren todas las limitaciones finitas, y de esta manera “solamente el que haya recorrido la angustia de la posibilidad, estará bien educado para no caer presa de la angustia”; así, cuando la angustia de la posibilidad haya atrapado al individuo, este no podrá descansar hasta que se entregue a los brazos de la fe. Por todo esto, “nuestro individuo no encontrará reposo en ninguna otra parte, porque cualquier otro punto de reposo no es más que cháchara, aunque a los ojos de los hombres sea prudencia”. Kierkegaard dice que “los ataques de la angustia terminarán siendo espantosos” y que la angustia llevará al individuo, a pesar de él mismo, hacia donde este no quiere ir, pero en él está el no embaucar a la angustia, pues en realidad ésta quiere educarlo con tal de salvarlo al hacerlo emerger desde las posibilidades del abismo, inundándole primero su alma e escudriñando todos sus entresijos, para expulsar las mezquindades que pueda haber en él. Por tanto Kierkegaard concluye que “la angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descansa en la Providencia”, así, quien “esté educado por la angustia, nunca podrá descansar hasta que lo haga en la Providencia”⁶³.

⁶² *Ibid.*, p. 280.

⁶³ *Ibid.*, pp. 281-286, 289, 291. En cuanto a Heidegger, Magurshak señala que el análisis del filósofo alemán respecto a la existencia cotidiana y su relación con la angustia se parece al análisis que hace Kierkegaard

Kierkegaard agrega que un animal o un ángel no pueden angustiarse, pero que el hombre sí puede angustiarse porque es una síntesis de su cuerpo y su alma por medio del espíritu, es decir, ni es un mero ser sujeto sólo a necesidades físicas ni es tampoco un ser puramente etéreo sin necesidades físicas, sino que tiene que hacer una síntesis entre su naturaleza física y sus facultades mentales por medio del espíritu⁶⁴. De este modo el hombre es un proyecto abierto a varias posibilidades de las que puede elegir libremente para completar esta síntesis y puede elegir realizar esta síntesis por medio del espíritu o puede también rechazar el espíritu haciendo la síntesis únicamente desde su propio yo. El punto básico de todo esto es que sea cual sea la opción que tome, el elegir le provocará vértigo e incertidumbre.

Así, Kierkegaard responde a quien dice no haberse angustiado nunca que esto se debe “a su falta enorme de espiritualidad” y precisa que la angustia también está presente en las personas sin espiritualidad, pero que esta se encuentra en ellas oculta y disfrazada⁶⁵.

sobre la angustia respecto al bien, ya que el *Dasein* trata de huir del malestar que siente con respecto a su libertad potencial y se cierra respecto a esta libertad, escogiendo no ser libre (cfr. Dan Magurshak, “The Concept of ...”, *op. cit.*, p. 183).

⁶⁴ Para abundar en lo que entiende Kierkegaard por “síntesis”, cfr el capítulo “Lo constitutivo en el hombre: el yo como síntesis”, en el libro de Luis Guerrero Martínez *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, *op. cit.*

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 279, 282, 181. Kierkegaard señala que el hombre sin espiritualidad no experimenta angustia debido a que está demasiado “feliz”, demasiado “satisfecho” y con una “seguridad satisfecha” como para poder angustiarse; sin embargo enfatiza que en estas personas la angustia está siempre al acecho (pp. 180, 181).

Sobre este punto, Magurshak comenta que Heidegger, al igual que Kierkegaard, reconoce que no es posible escapar completamente de la angustia, ya que aunque uno trate de huir de ella esta perseguirá al *Dasein* constantemente, pues el *Dasein* estará siempre latentemente angustiado al experimentar en cualquier momento el que se desvele la amenazante potencialidad para la libertad; así, para evitar este encuentro con la angustia, el *Dasein* prefiere evadirse por medio del habla vana, la curiosidad u otros subterfugios (cfr. Dan Magurshak, “The Concept of ...”, *op. cit.*, p. 184).

A este respecto, Heidegger dice en *Ser y tiempo* que la verdadera angustia es “infrecuente” (Cfr. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, parágrafo 40, p. 212 en la versión de Jorge Eduardo Rivera), en tanto que en su tratado de 1929 *¿Qué es metafísica?* (Cfr. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1970) complementa lo que ya había dicho en *Ser y tiempo* sobre la angustia, mencionando también que no es frecuente, que es distinta

Esto es así porque para Kierkegaard la angustia está profundamente ligada a la noción de libertad, al tener que decidir, y este tener que optar por distintas opciones produce vértigo, produce un cierto malestar al saber que, debido a la opción que se elija, el individuo va a tener que asumir las consecuencias de su decisión. De esta manera, la angustia no es “mala” ni “buena” sino que, como dice Demetrio Rivero - el traductor al castellano de *El concepto de la angustia*- la angustia es simplemente “neutral”, no es causa de ningún pecado sino que “está a medio camino entre la paz y la guerra, dialécticamente dispuesto a ser peón de lo peor o de lo mejor, del pecado o de la salvación, de la desesperación o de la fe”⁶⁶.

del miedo -el cual sí se presenta con frecuencia- y afirma que la angustia es un temple de ánimo que coloca al hombre ante la nada misma y la hace patente.

Sin embargo en este texto Heidegger precisa que la angustia radical solo acontece en raras ocasiones no porque desaparezca esa nada en la que se sostiene la existencia sino más bien porque esa nada “permanece casi siempre disimulada para nosotros” debido a que en nuestros afanes nos volcamos hacia el ente y evitamos la nada, precipitándonos en una zona segura, “en la pública superficie de la existencia”. No obstante, sigue diciendo Heidegger, en cualquier momento puede en la existencia emerger la angustia radical y no necesariamente necesita un acontecimiento insólito para que se despierte pues, aunque “sólo raras veces cae sobre nosotros para arrebatarlos y dejarnos suspensos”, siempre está al acecho.

A este respecto es interesante la observación de José Gaos (*Introducción a El ser y el tiempo*, FCE, México, 1971, p.59), quien señala que si bien la angustia es rara “puede emerger en las situaciones más inocuas, lo que revela que late constantemente en el fondo del ‘ser ahí’, como radical encontrarse comprensor del ser radical de este ente”.

De igual manera Erick Craig, en su artículo “Opening of Being and Dasein” (Cfr. Keith Hoeller, editor, *The Heidegger-Boss Relationship*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 2008, pp. 65-68), menciona que mientras estados de ánimo como el aburrimiento, el miedo o la alegría develan nuestra existencia como *ser-en-el-mundo*, en la angustia ocurre lo opuesto pues en ella el mundo que damos por sentado de la existencia cotidiana se desvanece y por tanto tratamos de evitar esta experiencia con lo no familiar, con lo extraño (*uncanny*, *Unheimlich*), y dice que es por esto que Heidegger consideró a la angustia como el estado de ánimo fundamental (*Die Grundstimmung*) o el “encontrarse” fundamental (“*the basic state-of-mind*”, *Die Grundbefindlichkeit*) porque precisamente desvela que uno no se encuentra “en casa” (*at home*), que uno siempre es un vagabundo (*wanderer*) y que la nada lo llama y lo atrae constantemente, y no sólo en momentos críticos sino en todo momento, pero evitamos darnos cuenta de esto.

A todo lo anterior, es significativa la cita de Kierkegaard que hemos transcrito donde éste afirma que la angustia está siempre presente en la persona y que no la suelta “ni en las diversiones, ni en medio del bullicio, ni en el trabajo, ni durante el día, ni durante la noche” (*El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 280, cfr. cita 59).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 15. Al respecto el mismo Kierkegaard comenta que la angustia no significa una imperfección en el hombre e incluso afirma que mientras más original sea una persona su angustia es más profunda (*El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 109).

Volviendo a Magurshak, este dice que tanto Kierkegaard como Heidegger ligan la noción de angustia a la de “nada”, de modo que cuando el *Dasein* de Heidegger experimenta angustia lo que ocurre es que se angustia de cara a su propio *ser-en-el-mundo* y, desde esta perspectiva, estar angustiado por “nada” es sentir malestar no por ningún ente en particular ni por algún proyecto específico localizado en el “mundo”, sino que la “nada” de esa angustia es acerca de su propio “ser-posible”; así, Magurshak cita a Heidegger: “La angustia pone al *Dasein* ante su *ser libre para...* la autenticidad de su ser como la posibilidad que siempre ya es”⁶⁷.

Llegados a este punto podemos así comprender por qué es tan importante en Kierkegaard y en Heidegger la diferencia entre el miedo y la angustia. Llegamos por tanto a una de las definiciones más importantes que da Kierkegaard con respecto a la angustia. Kierkegaard dice lo siguiente:

Casi nunca se ve tratado el concepto de la angustia dentro de la Psicología; por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el del miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad⁶⁸.

Aquí Kierkegaard habla específicamente de “angustia dentro de la Psicología”, es decir, que no podemos olvidarnos que la psicología es importante para entender la categoría

⁶⁷ Dan Magurshak, “The Concept of ...”, *op. cit.*, p. 174. Traducción libre, el original dice así: “Anxiety brings *Dasein* before its *being free for...* the authenticity of his being as the possibility which it always already is” (cursivas del autor). La versión que cita Magurshak es: Martin Heidegger, *Being and Time*, Harper and Row, Nueva York, 1962, cuyos traductores son John Macquarrie y Edward Robinson.

⁶⁸ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 91. Hemos preferido emplear la palabra “psicología”, aunque el traductor Demetrio Rivero prefiere el término “sicología”.

filosófica de angustia. Además, esta distinción que hace Kierkegaard entre miedo y angustia es importantísima y es la clave o el hilo conductor del capítulo siguiente. ¿Por qué es importante aclarar la significación de la angustia para Kierkegaard? Porque se debe enfatizar que para Kierkegaard (y más adelante también para Heidegger) la angustia está en la base de la estructura de la persona y no es algo que se pueda eliminar como si fuera una mera molestia psicológica. El no entender este punto podría llevarnos a la falsa conclusión de que Kierkegaard o cualquier otra persona que sienta angustia o tenga “problemas existenciales” está a un paso de ser declarado enfermo mental y necesita quitarse esa angustia con algún medicamento o con alguna terapia porque en principio esta angustia sería algo ajeno a su persona. Esta forma de pensar es contraria a Kierkegaard y a varios autores que estudiaremos a continuación.

CAPITULO TERCERO

DOS POSTURAS OPUESTAS SOBRE KIERKEGAARD

... por tanto, las acusaciones de individualismo, irracionalismo, voluntarismo..., que desde hace un siglo se repiten contra la existencia kierkegaardiana, responden a la misma ambigüedad de la temática de Kierkegaard, que esencialmente está suspendida en la antítesis de la disgregación de su ambiente espiritual: idealismo=protestantismo. Su individualismo no excluye la sociabilidad ni su irracionalismo la racionalidad ni su voluntarismo la labor intelectual... Ciertamente Kierkegaard tenía que ir más allá. Así, su obra, tal como está, ha quedado como en el aire tanto para los Protestantes como para los Católicos. Más no por ello ha sido inútil su camino.

Cornelio Fabro⁶⁹.

1. Hans Urs von Balthasar

Tan importante es la diferencia entre miedo y angustia en el pensamiento de Kierkegaard que un dominico que tiene ya varios años estudiando la obra del filósofo danés, Gonzalo Balderas, reprocha a otro teólogo y filósofo católico, el ex jesuita Hans Urs von Balthasar, el no haber captado la

⁶⁹ Cornelio Fabro, *Historia de la filosofía*, Volumen 2, Rialp, Madrid, 1965, p. 573.

profundidad con que está arraigada la angustia en la existencia humana. Gonzalo Balderas afirma que Balthasar, en su libro *El cristiano y la angustia*⁷⁰, no le hace justicia a Kierkegaard⁷¹. Como dice Demetrio Rivero, *El cristiano y la angustia* es la “réplica” a *El concepto de la angustia*⁷². Es decir, el libro de Balthasar está hecho con toda la intención de atacar el libro de Kierkegaard.

Y si bien Balthasar tuvo muchos aciertos en un libro que escribió donde hizo una réplica al teólogo reformado Karl Barth, haciéndole ver que la noción tomista de la analogía no es ajena al cristianismo⁷³, en la réplica que le hace a Kierkegaard hay, por el contrario, destacados errores de interpretación. Balthasar incluso habla de “la ausencia de una teología de la angustia hecha en serio”, es decir, como si no fuera serio lo que escribió Kierkegaard⁷⁴.

Para entender bien el reproche que le hace Gonzalo Balderas a Balthasar habría que señalar primero que el problema en este último es precisamente el no haber entendido la importante distinción entre miedo y angustia. Tan es así esta confusión que el traductor del libro de Balthasar al castellano, José María Valverde, aclaró que cada vez que se topó con la palabra alemana *Angst* en el libro de Balthasar la tuvo que traducir por “angustia”, pero precisó que “el lector debe tener presente que *Angst* comprende a la vez y siempre los significados de *angustia* y *miedo*: hasta el

⁷⁰ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1964.

⁷¹ El texto de Gonzalo Balderas Vega se titula “Subjetividad existencia, Dios y pecado en el pensamiento de Kierkegaard” y se encuentra en Luis Guerrero (coordinador), *Sören Kierkegaard, una reflexión sobre la existencia humana*, Universidad Iberoamericana, México, 2009, p. 228.

⁷² Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, pp. 15, 16.

⁷³ Cfr. Hans Urs Von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, Ignatius Press, San Francisco, 1992.

⁷⁴ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, *op. cit.*, p. 25.

punto de que en ciertos pasajes hemos vertido *Angst* por *angustia miedosa* o por *angustia y miedo*”⁷⁵.

Esto fue así porque Balthasar puso muchos ejemplos tomados de la Biblia para mostrar presuntamente situaciones de “angustia”, pero al ver con cuidado los pasajes bíblicos que cita resulta obvio que no están describiendo lo que Kierkegaard entiende por angustia sino por hechos que caen más bien dentro del campo semántico de la palabra castellana “miedo”. De manera que, partiendo de este error de percepción inicial, Balthasar va construyendo todo un discurso donde se pone a decir que el cristiano no debe sentir angustia y con esto ataca así la propuesta de Kierkegaard, pero lo que en realidad hizo fue hacerse de un enemigo imaginario al que atacó pero lo que en realidad ocurrió es que nunca entendió qué era lo que verdaderamente estaba proponiendo Kierkegaard.

Sobre este problema lingüístico es interesante una observación que hace el psiquiatra Juan José López Ibor, en su libro *Los problemas de las enfermedades mentales. Corrientes actuales del pensamiento psiquiátrico*⁷⁶. Allí menciona que Freud reconoció la diferencia entre angustia y miedo, donde este último se tiene “ante algo”, en tanto que la angustia se tiene “ante lo no concreto, lo desconocido”, y agrega que sin embargo el psicoanálisis perdió toda objetividad al reducir toda angustia a la angustia del nacimiento. En otro de sus libros, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis. Hacia una nueva psicoterapia*⁷⁷, comenta que

⁷⁵ *Ibid*, p. 23.

⁷⁶ Juan José López Ibor, *Los problemas de las enfermedades mentales. Corrientes actuales del pensamiento psiquiátrico*, op. cit., p. 19.

⁷⁷ Juan José López Ibor, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis. Hacia una nueva psicoterapia*, Luis Miracle, Barcelona, 1936, p. 145.

al parecer en la vivencia de la angustia hay una reacción ante una sensación de peligro, pero que sin embargo esta definición es inexacta y requiere de algunos matices pues “es fundamental la distinción entre angustia y miedo. Asimismo comenta que Freud pudo entrever esta distinción en uno de sus escritos cuando dijo que en la angustia hay indeterminabilidad y falta de objeto, pero que no obstante en otra parte aseguró que la angustia se siente “ante algo” (*Angst ist Angst vor Etwas*).

¿Cómo se resuelve esta aparente contradicción? En otro de sus libros que ya habíamos visto, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*⁷⁸, López Ibor menciona que el psicoanalista Sándor Radó reprochó a Freud no ser consistente en el empleo de los términos *Angst* (angustia) y *Furcht* (miedo). López Ibor comenta que mientras el miedo siempre tiene un objeto la angustia no lo tiene pero que Freud usa *Angst* en lugares donde la lengua alemana requeriría *Furcht*, y pone varios ejemplos como *Kastrationangst* (angustia de castración), *Gewissenangst* (remordimiento, literalmente significa angustia de conciencia) o *Vergeltungsangst* (temor a las represalias).

Opina que si bien Sándor Radó podría tener algún fundamento en su reproche el problema se resuelve cuando entendemos el valor simbólico de las palabras que usa el psicoanálisis, de este modo, por ejemplo, la “angustia” de castración no sería un “miedo” a ser castrado literalmente sino a ser castrado en la personalidad, a que se ampute el libre desarrollo de la personalidad, por tanto el miedo no sería a un objeto concreto sino a “un punto indefinido que actúa en todos y en cualquier momento”, de modo que este

⁷⁸ Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, op. cit., pp. 149, 150.

carácter indefinido justificaría el empleo de la palabra angustia (*Angst*).

Empleando una terminología tomada del filósofo dominicano Mauricio Beuchot, López Ibor no gusta de usar términos muy “unívocos” o muy “equivocos”, sino “análogos” y hace por tanto muchos matices muy finos para describir lo real. Por ejemplo, precisa que no puede establecerse una distinción absoluta entre miedo y angustia, pero esto lo dice debido a que hay transiciones entre ambos en el plano psicológico, por tanto podemos hablar de “miedo angustioso” y de “miedo a que sobrevenga la angustia”, e incluso podríamos hablar de algo intermedio entre el miedo y la angustia, que sería el “temor”, en donde el impacto de lo desconocido estaría más patente que en el miedo, y así podríamos hablar de un temor ante el Infinito o de un temor de Dios, *timor Dei*, el cual nos llevaría al sentimiento de reverencia⁷⁹. No obstante estos matices López Ibor sostiene que sí habría una distinción entre miedo y angustia debido a que el miedo se refiere a algo determinado mientras que la angustia se experimenta “ante algo que no es nada”⁸⁰.

Volviendo a Balthasar, él no hace estos matices lingüísticos y funde en uno solo los sentidos de *Furcht* y *Angst*. Este teólogo también habla de volver a “las fuentes de la revelación” para “mostrar si el planteamiento bíblico ha podido sacar algo más y algo más profundo que el planteamiento ‘psicológico’ del gran danés⁸¹”. Balthasar empieza hablando de la angustia “como una de las condiciones básicas del existir humano”, como una

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Juan José López Ibor, *La angustia vital*, op. cit., pp. 118-123.

⁸¹ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, op. cit., pp. 26, 30.

“condición básica, universal y neutral, del existir humano en general”. Hasta aquí no hay diferencias entre Kierkegaard y Balthasar, sin embargo este da un salto cualitativo al asegurar que “ahora toca establecer la idea de que esa neutralidad queda superada inmediatamente, y abolida hasta la raíz del ser, por la diferencia que hay entre estar vuelto hacia Dios o desviado de Dios”. Y siendo más tajante todavía, Balthasar afirma categóricamente: “ese mínimo en común que nos permitió hablar de un fenómeno unitario de la angustia en los buenos y en los malos, desaparece en la oposición que separa la angustia de los malos y el proceder y la disposición de los buenos”⁸². A partir de aquí ya Balthasar no entendió nada, recordemos que Demetrio Rivero -que a diferencia de Balthasar sí era especialista en Kierkegaard y traductor de este al castellano- hablaba de que para Kierkegaard la angustia era “neutral” y no era ni “mala” ni “buena”⁸³.

⁸² *Ibid.*, pp. 34, 37.

⁸³ Es interesante que hay psicólogos que no tuvieron la formación filosófica ni teológica de Von Balthasar pero que sin embargo en una lectura elemental que hicieron de Kierkegaard descubrieron lo que nunca pudo descubrir el filósofo suizo. Por ejemplo, dentro del libro *Anxiety and Behavior* (editado por Charles D. Spielberger, Academic Press, Nueva York, 1966), que es una compilación de escritos hechos por diferentes psicólogos y que están muy influenciados por el paradigma conductista, Carroll E. Izard y Silvan S. Tomkins escribieron el artículo “Anxiety as a Negative Affect”, donde no logran percibir en todas sus consecuencias la diferencia que hace Kierkegaard entre miedo y angustia, sin embargo aciertan en que Kierkegaard liga el concepto de angustia al de posibilidad de la libertad, es decir, al hecho de confrontar la elección y las posibilidades, las cuales implican lo desconocido y la incertidumbre. Estos dos psicólogos (p. 122) enfatizan también que Kierkegaard liga el concepto de la angustia con el de posibilidad y el de creatividad. Este comprender la relación entre angustia y libertad es un paso importante para entender a cabalidad lo que quiere decir Kierkegaard por angustia y por qué para el pensador danés dicha angustia es “neutral”.

Hay asimismo un autor que hace énfasis en este punto, no es siquiatra, proviene de la filosofía y fue formado en la tradición fenomenológica, como se muestra en varios de sus libros recientemente traducidos al castellano. Se trata de Michel Henry (1922-2002) y en uno de ellos, *Encarnación. una filosofía de la carne* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001), que es un ensayo fenomenológico sobre la vivencia de la corporeidad, dedica varios párrafos (del 37 al 40, pp. 247-272) a exponer el análisis que hace Kierkegaard en su libro *El concepto de la angustia*. Henry subraya que “el genio de Kierkegaard consiste en haber vinculado desde el principio el concepto de angustia al de posibilidad o poder” (p. 247). Después Henry identifica esta posibilidad con la libertad y a partir de allí va mostrando la íntima relación que hace el filósofo danés entre los conceptos de angustia, posibilidad y la manera de experimentar el cuerpo. Por otro lado Henry habla del “extraordinario ensayo” que escribió el danés (p. 254), entre otros elogios que hace de Kierkegaard en cuanto a la actualidad de su descripción de la corporeidad.

Vemos así que lo que Balthasar nos está diciendo es que aunque en un sentido se puede hablar de angustia en general para todos los seres humanos, propiamente hablando sólo los “malos” experimentarían angustia. Y para demostrar lo que llama la “teología escriturística de la angustia”, arma una retahíla de citas bíblicas donde es obvio que confunde lo que Kierkegaard entiende por angustia. Por ejemplo, cita el libro de Deuteronomio 20: 3-4, 8, donde se dice: “Hoy os disponéis al combate contra vuestros enemigos; no desfallezca vuestro corazón; no tengáis miedo, no os asustéis, ni os aterréis ante ellos... el que tenga miedo, que se vaya y se marche a su casa”⁸⁴.

¿Este texto es fundamento de una “teología escriturística de la angustia” o más bien hace referencia al miedo? El contexto muestra claramente que lo cierto es esto último. El traductor al castellano del libro de Balthasar ni siquiera consideró necesario traducir *Angst* por “angustia” sino que prefirió emplear la palabra “miedo” y usó verbos con campos semánticos parecidos.

Los verbos que se usan en el texto hebreo de este pasaje, que son temer (*yaré*), asustarse (*khaphaz*) y aterrarse (*'aratz*) no equivalen de ninguna manera a la angustia ante la nada de la que nos habla Kierkegaard. El experto en lenguas semíticas Wilhelm Gesenius, en su *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, da los significados básicos a estos verbos hebreos anteriores. Para temer (*yaré*) la idea básica sería “temer” o “tener miedo” (*fear* o *to be afraid*); para asustarse (*khaphaz*) la noción fundamental sería “huir apresuradamente” o “susto” (*to flee with haste, or fright*);

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 45, 47. Las citas bíblicas están tomadas tal como se vierten en la traducción del mismo libro de Balthasar, a menos que se indique lo contrario.

para aterrarse (*'aratz*) el significado primario sería “aterrorizarse”, “causar terror o temblor” (*to terrify* o *to cause terror or trembling*)⁸⁵. Gesenius expone varios contextos en donde aparecen estos verbos sinónimos, y en todos ellos la referencia es un *temor ante algo*, no una *angustia ante la nada*.

Lo mismo se puede decir de otros textos que cita Balthasar. Por ejemplo, el Salmo 3:7, que dice: “No temo (*lo-yirá*, derivado del verbo *yaré*) a esos millares y millares de hombres”; o Proverbios 3:25, donde se lee: “No tendrás que temer (*al-tirá*, también derivado de *yaré*) ni un terror súbito ni un ataque de los malos”⁸⁶.

Incluso Balthasar cita un texto del libro de Isaías (8:12), que dice: “Todo eso que ellos temen, no lo temáis (*lo-tirú*, derivado de *yaré*) ni os asustéis (*lo ta'aritzu*, derivado de *'aratz*)”. Es tan obvio que los contextos de estos textos se refieren al miedo que para el comentario que hace Balthasar a continuación, el traductor de su libro tuvo que verter al español las palabras de este de esta manera: “(el creyente) no debe éste conocer el miedo. El miedo sería igual a la falta de fe”. Sabiamente el traductor pone la palabra “miedo” y no

⁸⁵ Wilhelm Gesenius, *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Baker Book House Company, 1991, pp. 364, 296, 656. En la transcripción que utilicé traté de que, al ser leída por un hispanohablante, sonara lo más cercano posible a los fonemas tal como se oírían en las lenguas hebrea y griega, en lugar de utilizar otros métodos de transcripción, comunes en el mundo anglosajón o en el medio de los eruditos en ciencias bíblicas, pero con símbolos complicados que son entendibles sólo por expertos. Las únicas dos excepciones fueron la *ph*, que suena como *f*, y la *ll*, cuya pronunciación en griego es parecida a una *l* alargada, como ocurre en la lengua italiana, el latín o el náhuatl. Sin embargo hay fonemas que no existen en español, como las vocales que tienen una ligera aspiración y que representamos con el símbolo *'*. Asimismo la consonante que representamos con las letras “*kh*” tiene la pronunciación de la jota en castellano pero con un sonido más fuerte y oclusivo, parecido a la “*ch*” en alemán, como en “*Bach*”. Por otro lado, para citar textos bíblicos, preferí la manera en que lo hacen los protestantes o los judíos, no sólo por estar más acorde con la tradición luterana de Kierkegaard, sino porque la considero más sencilla que la forma católica de citar textos. Para el texto hebreo utilicé el de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987), en tanto que para el texto griego me basé en *The Greek New Testament* (United Bible Societies, Stuttgart, 1983).

⁸⁶ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, op. cit., p. 46.

pone la palabra “angustia”⁸⁷. Además, lo curioso es que si uno continúa leyendo el versículo que sigue, que Balthasar prefiere omitir, nos encontramos con lo siguiente: “A Yahveh Sebaot, a ese tened por santo, sea él vuestro temor y él vuestro temblor”⁸⁸. Temor (*morá*, derivado de *yaré*) y temblor (*ma’aratzá*, derivado de *’aratz*) son palabras que forman el título a una de las obras seudónimas de Kierkegaard, *Temor y temblor*, y estas palabras no pueden ser confundidas con la angustia; además, situar el texto que cita Balthasar en su contexto inmediato bastaría para darnos cuenta que el temor es una cosa y la angustia otra.

De hecho, Balthasar sí cita el Salmo 55:5, 6 (Salmo 54 en la llamada *Vulgata Latina* y en las versiones católicas de la Biblia), que en la traducción que aparece en el libro de Balthasar dice: “Las angustias (*eimót*, plural de *eimá*) de la muerte han caído sobre mí. El temor (*yirá*) y el temblor (*ra’ad*⁸⁹) me penetran, el estremecimiento del horror (*palatzut*⁹⁰) me estrecha”⁹¹. Aquí vemos juntas las palabras “angustia”, “temor”, “temblor”, “horror”, todas a manera de sinónimos, pero aquí la palabra “angustia” no es propiamente la angustia de la que nos habla Kierkegaard pues lo que se tradujo por “angustia” en este texto es *eimá*, que Gesenius vierte como “terror” y que es más bien un sinónimo de “miedo” o “temor”⁹². De hecho donde la versión que pone Balthasar dice “Las angustias de la muerte”

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁸⁸ Esta versión del libro de Isaías está tomado de la llamada *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

⁸⁹ Wilhelm Gesenius, *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, *op. cit.*, p. 773. En este caso, para la palabra “temblor”, en el Salmo no aparece la palabra hebrea *’aratz* sino la palabra *ra’ad*, que Gesenius vierte “temblar” (*to tremble*) o “temblar la tierra” (*to quake of the earth*).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 677. Gesenius vierte esta palabra como “horror” (*horror*) o “temblor” (*trembling*).

⁹¹ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, *op. cit.*, pp. 51,52.

⁹² Wilhelm Gesenius, *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, *op. cit.*, p. 38.

otras versiones católicas emplean sinónimos más cercanos a la idea de miedo; por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén* traduce el mismo texto como “me asaltan *pavores* de muerte”, mientras que la traducción llamada *Cantera-Iglesias* vierte: “*pavores* mortales me asaltan”⁹³.

En su análisis del Nuevo Testamento, tampoco le va mejor a Balthasar. Por ejemplo, cita el texto de Marcos 4:40, sobre el pasaje donde los discípulos de Jesús están en una barca y se desata una tormenta. Aunque Balthasar dice que los discípulos despertaron a Jesús “angustiados”, el traductor al castellano tiene que poner el comentario que sigue de Balthasar así: “tras lo cual sienten otra vez un gran temor”; las palabras de Jesús que cita Balthasar del mismo texto del evangelista Marcos el traductor al castellano las vierte así: “¿Por qué sois tan miedosos?”. Este tino del traductor es correcto pues la palabra griega que aparece en Marcos es *deilos*, que más que miedoso significa cobarde, el texto griego literalmente dice *ti deilói este*, lo cual significa: ¿Por qué son cobardes?⁹⁴

Sobre el apóstol Pedro, en el contexto del temor que este sintió ante la posibilidad de tener la misma suerte que Jesús, Balthasar comenta: “Pedro ya no puede tener miedo de aquel a quien ha traicionado tres veces. Ha quedado suprimida en él la angustia”⁹⁵. Vemos aquí que Balthasar sigue confundiendo los campos semánticos de la angustia, como la entiende Kierkegaard, y del miedo. Asimismo

⁹³ Cursivas nuestras, cfr. *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*, y *Sagrada Biblia*, versión de Francisco Cantera y Manuel Iglesias, BAC, Madrid, 2000.

⁹⁴ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, *op. cit.*, pp. 61-62. Sobre el sustantivo *deilia*, W. E. Vine, en su *Expository Dictionary of Old and New Testament Words* (Volumen 2, World Bible Publishers, Iowa Falls, 1981, pp. 84-85), comenta que esta palabra denota cobardía y timidez y que nunca se usa en un buen sentido (“The word denotes cowardice and timidity and is never used in a good sense”).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

Balthasar habla del “miedo” de los discípulos ante la persecución. Toda esta confusión de Balthasar pone en problemas al traductor que debe verter *Angst* unas veces por angustia y otras por miedo. Asimismo, esta confusión entre miedo ante algo externo y angustia ante la nada va en contra del mismo sentir de Kierkegaard, quien también dice que la angustia no es algo “exterior” en el sentido de algo fuera del hombre sino que el hombre mismo es la fuente de la angustia⁹⁶.

No sólo Balthasar confunde el campo semántico de la angustia con el del miedo sino también con el de la preocupación. Citando el Sermón de la Montaña (Mateo 6), Balthasar comenta: “... la ‘preocupación’ pertenece a las cosas prohibidas por el Señor”⁹⁷. Este texto es importante porque genera confusión. El pasaje completo reza así en la Biblia de Jerusalén:

No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta... Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos⁹⁸.

Lo curioso es que Kierkegaard escribió un sermón titulado precisamente “Los lirios del campo y las aves del cielo” donde condena esta preocupación por los bienes materiales, sin embargo Balthasar mete en un solo costal la

⁹⁶ *El concepto de la angustia, op. cit.*, p. 279.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁸ Cfr. Mateo 6: 25-30, *Biblia de Jerusalén, op. cit.*

preocupación y la angustia, condenándolas a ambas. La confusión que surge en este texto es que mientras la mayoría de las traducciones de la Biblia vierten el texto en palabras similares a “no se inquieten” o “no se preocupen”, hay traducciones en inglés, como la *New World Translation of the Holy Scriptures*, que vierte el texto como “dejen de estar angustiados” (*stop being anxious*)⁹⁹, y esta palabra está conectada con la palabra *anxiety*, que es el término que más se usa en inglés para hablar de “angustia”.

También es curioso que la palabra original en griego es el verbo *merimnao*, que W. E. Vine, en su *Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, señala que la *Revised Version* vierte “estar angustiado” (*be anxious*) donde la *Authorized Version* vierte “preocuparse” (*take thought*), además de que la *Revised Version* vierte “angustiado” (*anxious*) donde la *Authorized Version* vierte “cuidadoso” (*careful*). Vine precisa que *merimnao* significa “estar angustiado acerca de, tener un cuidado distractor” (*to be anxious about, to have a distracting care*). Es decir, aunque Vine sí usa la palabra *anxious*, la emplea en un campo semántico que no es el de la angustia kierkegaardiana pues sería una angustia “acerca de” (es decir, *anxious “about”*). Por tanto para Vine no sería una *angustia* hacia *nada*, como en el caso de Kierkegaard, sino una *preocupación* hacia *algo* y por tanto *merimnao* no sería propiamente angustia. Vine especifica que esta palabra (y el sustantivo *mérimna*) probablemente está relacionada con *merizo* y significa “tirar en diferentes direcciones, distraer, aquí significa lo que causa esto, especialmente un cuidado ansioso” (*to draw in different*

⁹⁹ Cfr. Mateo 6: 25, *New World Translation of the Holy Scriptures*, Watchtower Bible and Tract Society of New York Inc., Nueva York, 1984.

directions, distract, hence signifies that which causes this, a care, especially an anxious care)¹⁰⁰. Aquí vuelve a usar la palabra *anxious* pero no en el sentido de Kierkegaard sino como adjetivo que califica al sustantivo “cuidado” (*care*), palabra que, como veremos más adelante, implica una cosa muy diferente a la angustia.

Por su parte el erudito en lengua griega A. T. Robertson, en su *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, señala que *merimnao* se deriva de *meris*, o *merizo*, “porque la congoja o ansiedad distrae y divide”¹⁰¹. Esto es así porque en griego *meris* significa “parte”, como en la palabra castellana de raíces griegas “polímero”, que significa formado de muchas partes.

Sin embargo, Robertson también pone ejemplos donde *merimnao* no necesariamente tiene una connotación negativa, como es el caso de 1 Corintios 12:25, donde Pablo de Tarso habla de que los cristianos deben “preocuparse” los unos por los otros (*allélon merimnósi*)¹⁰². El texto de la *Vulgata Latina* vierte este texto sobre no preocuparse como *ne solliciti*, mientras que la Biblia traducida al alemán por Martin Lutero vierte *Sorget nicht*¹⁰³.

Lo interesante de todo esto es que este verbo alemán está relacionado con el sustantivo *Sorge*, que es la misma palabra que usa Heidegger en *Ser y tiempo*, la palabra que José Gaos traduce “cura” y que Jorge Eduardo Rivera vierte “cuidado”. Eduardo Rivera precisa que en Heidegger *Sorge* designa una estructura existencial (*existenzial*, palabra que

¹⁰⁰ W. E. Vine, *Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, op. cit., p. 168.

¹⁰¹ A. T. Robertson, *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, Clie, Barcelona, 2003, p. 30.

¹⁰² *Ibid.*, Los otros textos que cita Robertson sobre el sentido no peyorativo de *merimnao* son 1 Corintios 7:32 y Filipenses 2:20.

¹⁰³ Cfr. *Biblia Vulgata*, BAC, Madrid, 1965 y *Die Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

Gaos vierte existenciario) y no un fenómeno existitivo (*existenziell*, palabra que Gaos vierte existencial), como sería la preocupación, la solicitud o la inquietud. Para Jorge Eduardo Rivera, *existenziell* indica lo óntico de la existencia mientras que *existenzial* indica más una estructura y su ámbito es lo ontológico¹⁰⁴”.

Tomando esta importante aclaración en cuenta, Heidegger comenta que la historia del significado del término óntico *cura* “permite entrever nuevas estructuras fundamentales del *Dasein*”, de manera que *cura*, sigue diciendo Heidegger, no sólo significa “afán ansioso”, sino también “cuidado” y “dedicación”¹⁰⁵. Heidegger dice en este contexto lo siguiente:

Ya en la Stoa el término *mérimna* estaba consagrado; y vuelve a presentarse en el N(uevo).T(estamento)., en la traducción de la Vulgata, como *sollicitudo*. El enfoque del ‘cuidado’ que ha orientado la precedente analítica existencial del *Dasein*, se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología augustiniana —es decir, greco-cristiana— en relación a los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles¹⁰⁶.

Con todo esto vemos que para Heidegger, siendo filósofo, no es vano el repaso de algunos aspectos teológicos de la “antropología greco-cristiana” y de la exégesis de palabras del Nuevo Testamento como *mérimna* o palabras que usa San Agustín como *sollicitudo*, por tanto este repaso

¹⁰⁴ Cfr. los comentarios de Jorge Eduardo Rivera en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 484, 456.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 220, nota 2.

de los aspectos teológicos que maneja Balthasar es necesario también para entender el sentido filosófico de la angustia¹⁰⁷.

Asimismo, con el análisis que hace Heidegger podemos discernir bien qué cosa sería el miedo (*Furcht*) y qué cosa es el cuidado (*Sorge*) y cómo estos conceptos no pueden de ninguna manera confundirse con la angustia (*Angst*), en cambio Balthasar confunde estas nociones, las subsume en una sola unidad semántica, y las hace girar en un ámbito meramente óptico, quitándole a la angustia su carácter ontológico, en cambio Kierkegaard y Heidegger develan la dimensión ontológica de la angustia.

Por eso Heidegger dice que “miedo es angustia caída en el ‘mundo’, angustia impropia”, en tanto que la angustia “es un problema ontológico” y “no sólo es un problema la averiguación óptica de su causa y de la forma de su decurso”. A diferencia de cómo Balthasar concibe la angustia, Heidegger enfatiza lo arraigada que está la angustia en el ámbito ontológico, más que en el óptico, y afirma que “el desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo es posible porque el *Dasein* se angustia en el fondo de su ser¹⁰⁸”.

¹⁰⁷ Sobre el dominio que tiene Heidegger de la teología y su estudio desde un punto de vista filosófico se puede consultar el conjunto de textos agrupados en el volumen titulado *Introducción a la fenomenología de la religión* (FCE, México, 2008). Estos textos son lecciones que dictó entre 1920 y 1921, donde hace una interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas. También se pueden consultar las lecciones que dio Heidegger también alrededor de 1921 sobre Agustín de Hipona (donde, por cierto, parte de una lección se titula “El *curare* como rasgo fundamental de la vida fáctica”) y se agruparon con el título de *Estudios sobre mística medieval* (Siruela, Madrid, 1997). Allí se incluye un anexo que Heidegger hizo para sus clases donde pone citas textuales de traducciones al alemán de libros de Kierkegaard como *El concepto de la angustia y La enfermedad mortal* (cfr. pp. 45, 142, 153, 154, 163, 168). Sobre el manejo de la exégesis bíblica que hace Heidegger desde una visión fenomenológica son interesantes también los fragmentos de su tratado de 1929 *De la esencia del fundamento*, donde habla de los sentidos de la palabra “mundo” y donde señala que en la “nueva comprensión óptica de la existencia, que irrumpe en el cristianismo” se aclara la relación que existe entre *kósmos* y *Dasein* y a continuación describe los modos en que Pablo de Tarso, Juan evangelista, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino conciben el “mundo” (Este tratado se encuentra en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000). Con todo se muestra también que el uso de la exégesis bíblica y la teología no necesariamente está fuera de lugar en una obra de corte filosófico.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 212.

Por eso, aunque podría tener algo de sustento la afirmación de Balthasar de que “Kierkegaard se convierte así en el enlace y el tránsito entre Lutero y Heidegger” y la afirmación de que en Kierkegaard la angustia está situada “ante el abismo de su propio espíritu”¹⁰⁹, sin embargo, Balthasar, al confundir los ámbitos del miedo, la angustia y la preocupación no logra entender toda la riqueza de lo que está planteando Kierkegaard y como esta riqueza desemboca en Heidegger.

Fue necesario extenderse en el texto de Balthasar para entender bien lo que significa la angustia para Kierkegaard. Asimismo, al ver en detalle los textos bíblicos que cita Balthasar se hace obvio que se refieren a la experiencia de miedo y ante esto Kierkegaard no tendría ningún problema en sostener lo mismo que Balthasar. El problema es que la detallada experiencia de angustia que describe Kierkegaard es encajonada o subsumida por Balthasar dentro de la noción de miedo.

Entonces, con esta confusión, quedan sin sustento declaraciones de Balthasar como la siguiente: “Ante esa angustia de los malos, para los buenos hay ante todo una negación poderosa y categórica, una prohibición completa de sentirla y entrar en ella. No la deben tener, y no les hace falta”. En cuanto al texto de Deuteronomio que citamos, el traductor vierte así el comentario de Balthasar: “El mandato estricto de la fe y la prohibición estricta de la angustia son completamente una sola cosa, de tal modo que todo el que tenga miedo debe ser separado del ejército antes de la batalla”¹¹⁰. Aquí es obvio que aunque el traductor usó las

¹⁰⁹ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, op. cit., p. 92.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 45, 47.

palabras “angustia” y “miedo”, las dos pueden ser englobadas en la misma experiencia que entra en el campo semántico de “miedo”. Balthasar también cita el texto de la Primera carta de Juan 4:18, el cual se traduce en su libro “no hay temor en el amor” y que en el Nuevo Testamento en griego se dice *phóbos uk éstin en te agape*, se trata de un texto que no puede prestarse a confusión, ya que *phobos* significa miedo ante algo y no angustia. La confusión en Balthasar llega a tal grado que él mismo cita en griego la expresión *phobou pléres* y él mismo la traduce como “lleno de angustia”¹¹¹, cuando es obvio que el genitivo *phobou* viene de *phobos*, y esta palabra, y sus derivados en palabras en castellano (fobia, xenofobia, etc.), tienen que ver con la experiencia del miedo y no de la angustia en sentido kierkegaardiano.

Con todo esto en mente podemos ver de manera evidente la falacia en que incurre Balthasar, en donde parte de una premisa falsa y por tanto toda su conclusión es falsa. En su réplica a Balthasar, Gonzalo Balderas lo cita para después criticarlo. La cita completa de Balthasar es la siguiente:

Si esa falta de angustia del cristiano ante la muerte, ante el mundo, ante todo poder diverso del de Cristo, es un mandato estricto, entonces todo lo que presentan la *filosofía* y la *psicología modernas* como “hechos” queda afectado por este mandato... Si resulta que la angustia por estar en el mundo, por el extravío, por el mundo en general y por todas las formas de su abismalidad presunta o real, la angustia por la muerte y la culpabilidad, quizá inevitable, están en la raíz de la conciencia moderna, y *que la angustia es la causa de las neurosis actuales*, y que esta angustia de una moderna filosofía

¹¹¹ *Ibid.*, p. 42.

existencialista ha de ser superada aceptándola, entrando en ella y padeciéndola resueltamente hasta el fin, entonces, desde el punto de vista del Cristianismo, sólo cabe oponer a todo eso un “no” radical. El cristiano no tiene sencillamente permiso para esa angustia... Si a pesar de eso es *neurótico y existencialista*, entonces le falta la verdad cristiana, y su fe está *enferma* o es débil. Puesto que Cristo ha prohibido esta angustia, no tiene posibilidad de ser angustioso con los angustiados¹¹².

Balthasar liga en esta cita el ser “existencialista” con “enfermo” o con ser “neurótico” y achaca a la angustia la causa de las neurosis. A continuación Balthasar sigue hablando de “la enfermedad de la angustia cósmica”, de “curar esa enfermedad”, de “mantenerse libre de angustia y neurosis”, de “angustia neurótica”, de “angustia neurótica de la Humanidad moderna”, y dice que hay que librarnos de esta angustia neurótica, aunque ella “presuma tanto de ser la piedra central y lo más precioso de la existencia”¹¹³.

A esta percepción de Von Balthasar, Gonzalo Balderas opone lo siguiente:

La originalidad de Kierkegaard radica precisamente en haber trabajado el concepto de la angustia en relación con la psicología y con la teología del pecado original. En los grandes místicos cristianos la angustia y la desesperación están presentes al verse como pecadores delante de Dios. Puede haber una angustia no religiosa, como la de los existencialistas ateos. Kierkegaard se ocupa con toda seriedad de la angustia y del pecado para hacernos caer en la cuenta de que la angustia es la condición de posibilidad para la libertad. Hablar de angustia infinita de Dios en Jesús para soslayar la angustia de Job, de Jeremías o de Lutero o, por qué no decirlo, de santos católicos

¹¹² Cursivas nuestras. Cfr. El artículo de Gonzalo Balderas Vega, “Subjetividad existencia, Dios y pecado en el pensamiento de Kierkegaard”, *op. cit.*, p. 228. Gonzalo Balderas sólo cita una parte de este texto, el pasaje completo se encuentra en Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, *op. cit.*, pp. 75-76.

¹¹³ Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, *op. cit.*, pp. 76-77.

como San Juan de la Cruz, Santa Teresa del Niño Jesús o San Ignacio de Loyola, *es ignorar que ésta es esencial a la condición humana... Ningún hombre se ve libre de la angustia*; esta siempre está presente como posibilidad de la libertad y también ante la incertidumbre de la propia existencia¹¹⁴.

De modo que mientras para Balthasar “la angustia es la causa de las neurosis actuales” y por tanto hay que oponérsele, para Gonzalo Balderas la angustia es esencial a la condición humana y por tanto no podemos librarnos de ella. Gonzalo Balderas dio en el clavo, el problema es determinar si la angustia es o no es esencial a la condición humana. Si no lo es, entonces sería correcta la conclusión de Balthasar de que la angustia sería neurótica. Pero si la angustia es esencial al hombre estaría errada la premisa y la conclusión de Balthasar. Y la causa de este embrollo es una premisa falsa: la confusión entre miedo y angustia. Balthasar afirma que angustia es igual a neurosis, que la angustia por definición es neurótica y por tanto hay que curar esa enfermedad de la angustia. Aquí Balthasar ya no sólo habló como filósofo y como teólogo, sino que se metió en el terreno psicológico y hasta psiquiátrico y por tanto para criticar a Balthasar fue necesario abarcar estos tres campos: el filosófico, el teológico y el psicológico¹¹⁵.

¹¹⁴ Cursivas nuestras. Gonzalo Balderas Vega, “Subjetividad existencia, Dios y pecado en el pensamiento de Kierkegaard”, *op. cit.*, pp. 228-229.

¹¹⁵ No fue el de la angustia el único asunto en que Balthasar se equivocó respecto a Kierkegaard, pues en dos de sus obras, *The Theology of Karl Barth*, *op. cit.*, p. 26 y en el Tomo 5 de su monumental obra *Gloria. Una estética teológica* (Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, pp. 251, 554) afirma que en Kierkegaard existe una separación tajante entre las esferas estética, ética y religiosa de la existencia, como si el estadio religioso rechazara completamente la dimensión religiosa de la existencia. Un libro que sostiene lo contrario es el de Elsa Torres Garza titulado *Sören Kierkegaard: el seductor seducido* (UNAM, México, 2008), donde muestra cómo el filósofo danés continuó gozando a lo largo de toda su vida de manifestaciones estéticas como el teatro. En este libro Elsa Torres menciona lo siguiente: “Sin lugar a dudas, aun pisando el suelo del estadio religioso, Kierkegaard nunca podrá desentenderse por completo del estadio estético. El hombre religioso siempre volverá a éste, aunque sea de una forma sesgada, es decir, indirecta, porque este estadio constituye un eslabón inevitable en el tránsito del héroe existencial. Ello resulta muy evidente si partimos de que la preeminencia del orden estético, de este estadio, es para Kierkegaard la inminencia misma de la inmediatez”

2. Paul Tillich

Para deshacer este entuerto de si toda angustia es al mismo tiempo neurótica surgió una persona que, al igual que Balthasar, era filósofo y teólogo a la vez, cuya lengua natal era el alemán, la misma lengua que Balthasar, pero que a diferencia de este tenía una penetración psicológica más profunda. Nos estamos refiriendo a Paul Tillich, quien al igual que Kierkegaard describió matices muy sutiles dentro del fenómeno de la angustia y, reconociendo lo ontológicamente que estaba arraigada la angustia en el hombre, señaló que se podría hablar así de una “angustia normal” y la distinguió de una “angustia patológica”. Pero al partir de premisas distintas de las de Balthasar, la angustia patológica de la que habló Tillich no era el mismo fenómeno ni significaba lo mismo que la “angustia neurótica” de la que hablaba Balthasar.

Este teólogo y filósofo procede, al igual que Kierkegaard, del luteranismo, conoció muy bien la filosofía de Kierkegaard, escribió sobre él y de hecho conoció todo el contexto en que surgió su pensamiento, pues hizo su tesis doctoral en teología sobre Schelling, es decir, el filósofo alemán a quien Kierkegaard fue a oír en sus clases, cuando hizo un viaje a Berlín.

En su autobiografía narra su encuentro con la filosofía de la religión de Schelling y su periodo de la “filosofía positiva”, donde yace el rompimiento definitivo con Hegel y el inicio del movimiento existencialista. Asimismo Tillich narra como una de las cosas que más le impactaron

(p. 28). Cfr. también la tesis doctoral de Elsa Torres titulada *Kierkegaard dramaturgo. La estética, el teatro y las mujeres* (UNAM, México, 2010), donde profundiza en el papel de la estética en la obra de Kierkegaard.

posteriormente fue el descubrimiento de la “psicología dialéctica” de Kierkegaard y señala que el filósofo danés llegó a ser en los años 20’s del siglo XX el “santo” tanto de los teólogos como de los filósofos¹¹⁶.

Las conclusiones de Tillich sobre el tema de la angustia están muy claramente explicadas en su libro *El coraje de existir (The Courage to Be)*¹¹⁷. Lo interesante de este libro es que intenta traducir el concepto de angustia en términos psicológicos muy entendibles para la mentalidad del hombre de mediados del siglo XX. Señala que en la primera mitad del siglo XX “el psicoanálisis en cooperación con la filosofía existencial” ha realizado una “aguda distinción entre el temor y la angustia”, precisando que esta última es la “conciencia existencial de la nada”, el estado en que un ser es consciente de su posible no-ser, pues la conciencia siempre latente de que vamos a morir es lo que produce angustia, de modo que “la angustia es finitud, experimentada como la propia finitud personal”. De esta manera la angustia, a diferencia del temor, no tendría “objeto”, pues el único “objeto” sería la amenaza misma, pero no la fuente de la amenaza porque lo que en realidad sería la fuente de la amenaza sería “la nada”¹¹⁸.

Asimismo Tillich dice que en la angustia está implícito el no poder preservar el propio ser y que en el momento en que la “angustia desnuda” se apodera de nosotros, los objetos de “temor” dejan de ser objetos definidos y “aparecen como lo que siempre fueron en parte, síntomas de la angustia

¹¹⁶ La autobiografía de Paul Tillich, que es muy breve, se titula *What Am I?* y se encuentra dentro de su libro *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, Nueva York, 1967, cfr. pp. 35-37.

¹¹⁷ Paul Tillich, *El coraje de existir*, Editorial Estela, Barcelona, 1968. El libro original en inglés se publicó en 1952, y está basado en unas conferencias que dictó en la universidad de Yale en 1950.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 35-40.

básica del hombre¹¹⁹”. Algo importante que subraya Tillich es lo siguiente: “La angustia básica, la angustia de un ser finito sobre la amenaza de la nada, *no puede ser eliminada*. Pertenece a la existencia misma¹²⁰”.

Este es el punto que Gonzalo Balderas hizo notar que no capta Hans Urs von Balthasar, pues hay un tipo de angustia que no puede ser superada o eliminada, sino que, como dice Tillich, “pertenece a la existencia misma”, y lo importante de ésto es que el no captar esta distinción es la fuente de diagnósticos siquiátricos o psicológicos superficiales que simplifican la personalidad de Kierkegaard y que nos quieren hacer creer que estamos no ante una persona que profundizó en la condición humana sino ante un desequilibrado mental.

De igual manera, el psiquiatra López Ibor, católico igual que Von Balthasar, le daría la razón al luterano Tillich y no al teólogo y filósofo suizo. López Ibor se pregunta si la angustia es un fenómeno que puede sentir el hombre normal y él mismo se responde diciendo que “la angustia ontológica es un elemento de la estructura del ser, no de éste ni de aquél, sino de todo el ser humano... lo que calificamos como patológico son sólo los grados acentuados de la misma”¹²¹.

Volviendo a Tillich, éste señala que cuando Kierkegaard rompió con el sistema hegeliano de esencias desarrolló una doctrina del hombre que describe su alienación en términos de angustia y desesperación¹²². Sin embargo Tillich precisa que la angustia es existencial en el sentido en que pertenece a la existencia como tal y no a un

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 40. *Cursivas nuestras.*

¹²¹ Juan José López Ibor, *La angustia vital, op. cit.*, p. 127.

¹²² *Ibid.*, pp. 120-121.

estado anormal, como sí sería el caso de lo que él llama “angustia neurótica”, y subraya que las confusiones entre los siquiátras provienen de no saber distinguir entre la angustia normal y la patológica¹²³.

Tillich indica que con frecuencia los psicoterapeutas y los psicoanalistas pretenden curar la angustia al considerar que toda angustia es patológica, que no hay ninguna raíz ontológica de la angustia y que no hay ninguna angustia existencialista. Sin embargo lo que afirma Tillich es que la angustia neurótica deviene de la incapacidad de la persona de “tomar la angustia existencial sobre sí mismo” y por tanto lo que el sicoterapeuta debería hacer no es eliminar la angustia sin más sino ayudar al paciente a que este asuma su angustia existencial, pues de lo contrario desarrollaría una angustia patológica¹²⁴. No en balde el mismo Kierkegaard dice en uno de sus libros que “hace falta coraje para elegirse a uno mismo”¹²⁵. Este coraje es el mismo “coraje de existir” del que nos habla Tillich.

En un artículo titulado “Existencialismo y psicoterapia” este filósofo también abundó en este tema diciendo que había una confusión entre angustia existencial y angustia neurótica, entre culpa existencial y culpa neurótica y entre vacío existencial y neurótico. Decía que está bien que la terapia elimine las formas neuróticas de angustia pero que lo que no es posible eliminar son las formas genuinas de esta, como la angustia de tener que morir, la de haberse tornado culpable y la de carecer del significado de la vida. Tillich señala por tanto lo siguiente:

¹²³ *Ibid.*, pp. 41-42, 64-65.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 69, 72.

¹²⁵ Cfr. Sören Kierkegaard, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Nova, Buenos Aires, 1955, p. 83. Este libro forma parte de *La alternativa*, pero se editó en castellano por separado.

La ansiedad neurótica es ansiedad compulsiva fuera de su sitio, y no la ansiedad básica relativa al hecho de ser finito. La ansiedad básica es ansiedad por el hecho de estar sometidos a una ley: provenir de la nada y avanzar hacia la nada... Confundir estos fenómenos neuróticos con las estructuras universales de la existencia que posibilitan los fenómenos neuróticos revela comprensión irreflexiva e ingenua de los hombres y de la vida¹²⁶.

Es interesante notar que Reidar Thomte, traductor al inglés de *El concepto de la angustia*, comente que esta obra ha sido reconocida por filósofos, teólogos y psicólogos como una de las mayores obras de Kierkegaard. Thomte cita otras dos obras de Tillich donde este aborda el problema de la angustia: *Filosofía existencial*¹²⁷ y *Teología sistemática*¹²⁸. También este traductor menciona que el punto de vista de Tillich sobre la angustia de alguna manera constituye un paralelo al punto de vista que mantiene Kierkegaard e indica que para Tillich la angustia es la autoconciencia del ser finito en tanto que finito, de manera que la angustia es ontológica porque no puede ser derivada de nada, y difiere del miedo debido a que su objeto es la nada (*nothingness*, lo que podría traducirse más bien como “nadedad”). Thomte subraya que la nada no es un objeto, y que si bien el miedo se relaciona con objetos como el peligro, el dolor o un enemigo, y por tanto el miedo puede ser conquistado, la angustia no puede

¹²⁶ El artículo de Tillich se encuentra en Hendrik M. Ruitenbeek, *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1965, pp. 25-36.

¹²⁷ Paul Tillich, “Existential Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No.1 (enero de 1944), 44-70. (Existe traducción castellana en Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969). En esta obra Tillich entre otras cosas sitúa a Kierkegaard en el marco del pensamiento filosófico del siglo XIX y hace un elogio del libro *El concepto de la angustia*, al que considera una obra maestra de psicología (p. 63). Este texto se puede conseguir en:

<http://es.scribd.com/doc/32046673/Paul-Tillich-Existential-Philosophy-Copy>

¹²⁸ Paul Tillich, *Teología sistemática*, Volumen I, Ariel, Barcelona, 1972. Esta obra consta de 3 volúmenes y fue reeditada por Editorial Sígueme, Salamanca, 1981-1984.

ser conquistada, pues ningún ser finito puede conquistar su finitud. De esta manera, sigue diciendo Thomte, la angustia, aunque puede estar en estado latente, siempre está presente¹²⁹.

Thomte menciona además que Tillich también habla de la angustia de perder nuestra estructura ontológica, es decir, la angustia de no ser lo que esencialmente somos, la angustia acerca de la desintegración y el caer en el no ser debido a la ruptura existencial. Thomte da mucha importancia a una nota que aparece en la *Teología sistemática*, de Tillich, que dice así: “La psicoterapia no puede eliminar la angustia ontológica, porque no puede cambiar la estructura de la finitud. Pero sí puede eliminar formas obsesivas de angustia y puede reducir la frecuencia y la intensidad de los miedos. Puede poner a la angustia ‘en su propio lugar’”¹³⁰. Estas formas compulsivas de angustia equivalen a la angustia patológica, de la que nos habla Tillich en *El coraje de existir*.

También es interesante que en su obra *Teología sistemática* Tillich subraye que uno de los logros del siglo XX es el redescubrimiento del significado de la angustia gracias a la combinación de esfuerzos de la filosofía existencial, la psicología de las profundidades, la neurología y las artes, con lo que se ha hecho evidente que el temor (en tanto se refiere a un objeto definido) y la angustia (en tanto conciencia de finitud) son dos conceptos radicalmente distintos, pues la angustia pertenecería al ámbito de lo

¹²⁹ Cfr. la introducción de Reidar Thomte al libro de Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, pp. xv, xvi.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. xvi, xvii. El original en inglés dice así: “Psychotherapy cannot remove ontological anxiety, because it cannot change the structure of finitude. But it can remove compulsory forms of anxiety and can reduce the frequency and intensity of fears. It can put anxiety ‘in its proper place’”. Para ver esta cita en la edición castellana, cfr. Paul Tillich, *Teología sistemática*, *op. cit.*, p. 248, nota 8.

ontológico mientras que el temor sería meramente psicológico¹³¹.

En *Existential Philosophy* Tillich prefirió dejar la palabra *Angst* en alemán, evitando así confusiones terminológicas y logró conservar así la carga semántica que contiene esta última palabra. Asimismo en esta obra comentó que no fue sino recientemente que la palabra inglesa *anxiety* adquirió la connotación de *Angst*. Dijo que estos términos proceden del término latino *angustiae*, que significa angostura, desfiladero, paso estrecho o angosto y que sentimos angustia en la “angostura” de la nada amenazadora. Así este filósofo subraya que por consiguiente el término *anxiety* no se debería sustituir por la palabra *dread*, que significa miedo o espanto, pues esta última palabra indica “una súbita reacción ante un peligro, pero no la situación ontológica de quien arrostra el non-ser”¹³².

¹³¹ Paul Tillich, *Teología sistemática, op. cit.*, pp. 248, 249. El traductor Damián Sánchez-Bustamante vertió la palabra *anxiety* por “congoja”, lo que provoca algo de confusión.

¹³² Ibid, p. 249. Cabe recordar que antes que Thomte, Walter Lowrie tradujo este libro de Kierkegaard pero en lugar de ponerle el título de *The Concept of Anxiety* lo tituló *The Concept of Dread* (Princeton University Press, Princeton, 1944), lo cual para Tillich sería incorrecto. Mucha de la confusión, tanto en castellano como en inglés, se debe a la falta de unidad terminológica, pues cuando en alemán aparece *Angst* generalmente se vierte al inglés por *anxiety* y a veces por *dread*, pero en castellano tenemos las palabras “angustia”, “ansiedad” y “congoja”.

En lo sucesivo precisaremos qué palabra usa cada traductor pero lo importante es tener en cuenta la distinción básica de “miedo” ante algo y “angustia” ante la nada. También es interesante tomar en cuenta los matices lingüísticos que hace Juan José López Ibor (*El descubrimiento de la intimidación y otros ensayos, op. cit.*, pp. 150, 156), para quien la angustia y la ansiedad son matices de la misma experiencia pero que se mueven en planos distintos, ya que la angustia sería “más profunda, más visceral, más física, más constrictiva”, en tanto que la ansiedad sería “más elevada, más neumática, más noética y más libre”. Por tanto, sigue diciendo López Ibor, en la angustia aparecería el temor a la disolución de la unidad del yo, en tanto que en la ansiedad surgiría el vértigo de la libertad.

Por otro lado, nos dice que la congoja sería un estado de ánimo cercano a la angustia, pero que también se acerca a la tristeza y a la fatiga, y que el matiz de este conjunto de estados de ánimo están más cercanos a aquellos determinados por impactos externos más que internos. Cfr también Juan José López Ibor, *La angustia vital, op. cit.*, en cuyo capítulo primero abunda sobre las distinciones entre angustia y ansiedad y señala que mientras el castellano, el francés y el inglés tienen términos distintos para externar estas diferencias no sucede lo mismo en alemán, donde la palabra *Angst* abarca ambos estados de ánimo (pp. 19-23).

En síntesis, lo importante de todo esto es la distinción que hace Tillich en primer lugar entre angustia y miedo y, en segundo lugar, entre angustia normal y angustia patológica.

CAPITULO CUARTO

ANGUSTIA KIERKEGAARDIANA Y PSIQUIATRÍA

... la angustia revela algo que tenemos todos dentro: la presencia de la nada. No hay que decir cuánta ha sido la influencia de esta idea de Kierkegaard tanto en la experiencia de la ‘congoja’ de Unamuno como en el sentimiento de la angustia de Heidegger. Por otra parte, al distinguir miedo y angustia –el miedo es siempre miedo ante algo; la angustia es angustia ante la nada-, Kierkegaard está presente en el psicoanálisis contemporáneo y, especialmente, en el psicoanálisis existencial.

Ramón Xirau¹³³

1. Antecedentes y consideraciones generales

En el primer capítulo de este trabajo hemos visto algunos ejemplos de análisis psicológicos de la personalidad de Kierkegaard que no logran dar cuenta de las motivaciones profundas del filósofo danés. Sin embargo no todos los siquiатras tienen un enfoque simplista de su personalidad. Para aclarar este problema tendríamos que mostrar cómo Kierkegaard ha sido estudiado por algunos psiquiatras del

¹³³ Cfr. Ramón Xirau, *Desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, op. cit., p. 152.

siglo XX formados en el pensamiento fenomenológico y existencial.

Como ya habíamos visto en la introducción a este trabajo, el seudónimo de *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis, significa literalmente “el vigilante (u observador) de Copenhague”. Haufniensis aclara que su acercamiento al fenómeno de la angustia no es teológico sino meramente psicológico. Este enfoque psicológico al problema de la angustia era necesario a mediados del siglo XIX y siguió siéndolo después.

Por otro lado, después de Husserl y Heidegger, hubo acercamientos entre el pensamiento fenomenológico y la psicología, así tenemos libros como el publicado por Carlos L. Ceriotta llamado *Fenomenología y psicoanálisis*, cuyo subtítulo es “Aproximación fenomenológica a la obra de Freud”, donde uno de los autores que analiza es precisamente De Waelhens¹³⁴.

De igual manera no nos debe extrañar ver un libro titulado *Psiquiatría fenomenológica*, de Georges Lanteri-Laura, quien analiza entre otros autores a Husserl y Heidegger, pero inicia con Hegel y su crítica a este por parte de Kierkegaard. Lanteri-Laura señala que el pensador danés le reprocha al filósofo alemán el haber diluido la *vivencia* de lo trágico en una *explicación* de lo trágico y de esta manera, al desconocer Hegel la vivencia de lo trágico, desconocería también la angustia¹³⁵. Lanteri-Laura precisa que la crítica de Kierkegaard apunta sus baterías, más que a Hegel, a una

¹³⁴ Cfr. Carlos L. Ceriotta, *Fenomenología y psicoanálisis*, Troquel, Buenos Aires, 1969. Los otros autores que analiza son Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur y Maurice Merleau-Ponty. Habría que destacar de este último autor su genial libro *Fenomenología de la percepción*, donde fenómenos estudiados tradicionalmente por psiquiatras cobran una nueva dimensión cuando son analizados desde la tradición filosófica que procede de Edmund Husserl.

¹³⁵ Georges Lanteri-Laura, *Psiquiatría fenomenológica*, *op. cit.*, pp. 52, 55.

tradición hegeliana que ha anquilosado su pensamiento y que sí es posible encontrar lo trágico en Hegel. Como psiquiatra, el punto que quiere destacar Lanteri-Laura es cómo esta dialéctica de la existencia humana, presente en Kierkegaard y Hegel, puede ser encontrada en las situaciones patológicas del hombre enfermo.

También en esta lista podemos encontrar el libro de Irvin D. Yalom, *Psicoterapia existencial*¹³⁶, donde hay apartados con títulos como “muerte y angustia” y “Freud: angustia sin muerte”, y se expone la diferencia que hace Kierkegaard entre miedo y angustia, mencionando que mientras el miedo es ante “algo”, la angustia no puede ser localizada y que para el pensador danés uno se angustia ante la posibilidad de perderse a sí mismo y llegar a ser una “nada”. Yalom también dice que la manera en que por lo general combatimos la angustia es “desplazándola de la nada hacia algo”¹³⁷ y agrega que esto es lo que Kierkegaard quería decir cuando afirma que “la nada la cual es el objeto de la angustia llega a ser, como si verdaderamente lo fuera, más y más un algo”¹³⁸.

Yalom comenta al respecto que si podemos transformar un miedo de nada en un miedo a algo entonces podremos emprender una campaña de autoprotección, pero sin embargo advierte que este intento de transformar la angustia

¹³⁶ Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy*, Basic Books, Nueva York, 1980. Hay traducción al castellano de esta obra (Cfr. Irvin D. Yalom, *Psicoterapia existencial*, Herder, Barcelona, 1984). Parte de este libro se puede leer en:

http://books.google.com/books?id=mI17Zb6ixagC&printsec=frontcover&dq=yalom&hl=es&ei=eNg5TpPKJMKJsgK0ocD2Dw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CDIQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false

¹³⁷ *Ibid*, pp.15, 43, traducción libre, el original en inglés dice: “By displacing it from nothing to something”.

¹³⁸ *Ibid*, pp.43, 44, traducción libre, el original dice: “the nothing which is the object of dread becomes, as it were, more and more a something”. Yalom cita en su libro muchas veces a Rollo May y, en el contexto de este pasaje, menciona que May describe como en este querer librarse de la angustia el resultado es que ésta “busca convertirse en miedo” (“anxiety seeks to become fear”).

en miedo confunde al psiquiatra que trata de identificar la fuente primaria de la angustia¹³⁹.

También podríamos citar el libro del psiquiatra peruano Carlos Alberto Seguín titulado *Existencialismo y psiquiatría*, quien al inicio de su libro habla de Kierkegaard y de cómo su “grito angustiado” repercutió en Heidegger y en Miguel de Unamuno. En un apartado dedicado a la angustia menciona además que, según Kierkegaard, esta es “ese modo fundamental de encontrarse que coloca ante la nada”¹⁴⁰.

Asimismo existe el libro *Psicoanálisis y filosofía existencial*, de Hendrik M. Ruitenbeek, que consiste en una antología de autores, en su mayoría psiquiatras, que relacionan estos dos campos del pensamiento y varios de ellos citan a Kierkegaard y su concepto de la angustia. Por ejemplo, el mismo Ruitenbeek escribió lo siguiente:

Kierkegaard nos ofreció, en su profundo análisis de la ansiedad, una intuición tremendamente aguda y visionaria del problema que filósofos, teólogos y muchos psicoanalistas consideran característico de la experiencia del hombre en nuestro tiempo. Kierkegaard nos ayuda a comprender la

¹³⁹ Respecto a la postura de Yalom, es interesante la observación del psicoterapeuta radicado en Londres Ernesto Spinelli, en un artículo titulado “Existential Psychotherapy: An Introductory Overview”, donde menciona que para los psicoterapeutas existenciales la angustia es un hecho fundamental del *ser-en-el-mundo* pero que las respuestas que dan los individuos a la angustia van desde minimizarla, negarla o reprimirla y que al hacer esto llega a ser un factor central en experiencias de disociación, confusión o desamparo aprendido. Spinelli subraya que hay una gran variedad de “síntomas” desagradables por lo que los pacientes recurren a los doctores para que se los curen, pero que estos síntomas son más bien defensas que se forman los pacientes en contra de la aceptación de la angustia existencial y lo que esta revela, como es el sentimiento de la nada, de la pérdida del significado o del aislamiento. Spinelli menciona que en el libro *Psicoterapia existencial* Irvin Yalom explora la gran variedad de defensas que se forman los pacientes en respuesta a la angustia que les provocan los hechos existenciales. Spinelli agrega que, a diferencia de otros enfoques terapéuticos, el enfoque existencial no considera que las fuentes de los conflictos psicológicos tengan como fundamento demandas instintivas que no han sido del todo satisfechas sino que dichos conflictos tienen como base los hechos ontológicos de la existencia humana como la temporalidad, el encuentro con otros, la pérdida del significado de la vida y el grado de respuesta de cada individuo para minimizar o negar la angustia que estos hechos provocan. El artículo apareció en la revista portuguesa *Análise psicológica*, julio de 2006, vol.24, no.3, p.311-321. Se puede consultar en: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a04.pdf>

¹⁴⁰ Carlos Alberto Seguín, *Existencialismo y psiquiatría*, Paidós, Buenos Aires, 1960, pp. 15-17, 23-25. Una breve biografía de Seguín puede leerse en: http://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Alberto_Segu%C3%ADn

pérdida de mismidad, el problema del extrañamiento (autoenajenación), de la total soledad y la naturaleza de la ansiedad... Kierkegaard fue claro en su visión y en la protesta contra las presiones que estaban modificando la condición humana; quizás la misma sensibilidad que lo hizo rebelarse también le permitió percibir los problemas básicos de nuestra existencia humana actual”¹⁴¹.

Uno de los libros más recientes sobre este tema es *Everyday Mysteries. Existential Dimensions of Psychotherapy*, escrito por la psicoterapeuta existencial Emmy van Deurzen Smith, fundadora de la *Society for Existential Analysis* y también fundadora de la *School of Psychotherapy and Counselling* en el Regent’s College, de Londres¹⁴². En esta obra dedica todo un capítulo a Kierkegaard y su significado para la psicoterapia, donde elogia sus agudas observaciones sobre el dilema humano y señala que para el filósofo danés debemos aceptar y confrontar este dilema más que tratar de eliminarlo.

Menciona que para Kierkegaard la angustia en el hombre tiene como base el tener que confrontar que somos una síntesis de lo eterno y de lo temporal y surge en el “vértigo de la libertad”, al tener que elegir entre la manera en que vamos a hacer dicha síntesis. Subraya que, como la angustia es una experiencia básica de nuestra confrontación

¹⁴¹ Hendrik M. Ruitenbeek, *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1965, p. 13. El traductor de este libro vierte *anxiety* por “ansiedad” en lugar de usar la palabra “angustia”. Por otro lado, entre los autores que aparecen en este libro, W. Van Dusen, en su artículo “La teoría y la práctica del análisis existencial”, comenta que uno de los rasgos de la filosofía y el análisis existenciales es su tendencia a buscar y examinar las realidades internas más críticas, en tanto que las obras de Kierkegaard “constituyen un inquisitivo examen de cosas críticas” (p. 45).

¹⁴² Emmy van Deurzen Smith, *Everyday Mysteries. Existential Dimensions of Psychotherapy*, Routledge, Londres, 1997, pp. 9-19. Cabe destacar que, junto con Raymond Kenward, Emmy van Deurzen Smith escribió el *Dictionary of Existential Psychotherapy and Counselling* (Sage Publications, Londres, 2005), que no solo es un diccionario con términos provenientes de la psicología sino también de la filosofía, donde destacan las definiciones de palabras empleadas por Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre y otros filósofos.

con el dilema humano, no es posible evadirla sin pagar el costo. Precisa que esta observación del filósofo danés es de gran relevancia para la psicoterapia de nuestro tiempo porque ésta tiende a aliviar a la gente de su angustia y a reducir la experiencia de dicha angustia al mínimo posible. Emmy van Deurzen enfatiza que, por el contrario, Kierkegaard tiene un enfoque diferente para la salud mental cuando considera que la angustia es crucial para la vida espiritual y un signo de que la lucha con la paradoja humana se está tomando en serio. Por todo esto, Emmy van Deurzen concluye que la angustia debe ser el punto de partida para la terapia, no con el fin de aligerar dicha angustia sino que más bien debe ser tomada en cuenta como el punto de partida de una vida bien vivida.

Emmy van Deurzen pone muchos otros ejemplos de cómo las observaciones de Kierkegaard son directamente aplicables a la práctica psicoterapéutica en cuanto al papel de la desesperación, el llegar a tener un yo auténtico, el llegar a ser uno mismo, la introspección, etc. Asimismo, además del filósofo danés, en su libro Emmy van Deurzen se ocupa de otros filósofos como Nietzsche, Heidegger, Sartre, Husserl, Merleau-Ponty, Jaspers, Buber, Tillich, Ricoeur, Derrida y Foucault y describe qué es lo relevante de sus respectivas filosofías para la psicoterapia.

En México también habría antecedentes de este enfoque existencial en psiquiatría. El Dr. Ramón de la Fuente (1921-2006), padre de quien fue rector de la UNAM, Juan Ramón de la Fuente, dirigió en 1971 un simposio sobre el tema de la angustia organizado por la Academia Nacional de Medicina y la Asociación Psiquiátrica Mexicana, donde distintos doctores dieron ponencias sobre las bases fisiológicas de la

angustia, sus bases bioquímicas, su tratamiento farmacológico, su papel en la patología, etc. Sin embargo Ramón de la Fuente, quien estudió neuropsiquiatría en la Universidad de Nebraska y psicoanálisis en la UNAM, y fundó y dirigió el Instituto Mexicano de Psiquiatría, tuvo el tino de invitar también a Santiago Genovés, quien tocó el tema de las bases antropológicas de la angustia, y al filósofo Ramón Xirau, quien expuso ante los psiquiatras reunidos el significado de la angustia existencial en Kierkegaard y en Heidegger. Xirau afirmó entre otras cosas que el origen de la angustia podría ser trazado desde los padres de la Iglesia y concretamente en San Agustín, sin embargo fue un patólogo nacido en España pero que fue acogido en México con motivo de la guerra civil en su país, Germán Somolinos D'Ardois (1911-1973), quien hizo una exposición específica sobre la angustia a lo largo de los distintos periodos históricos y mostró como la angustia está presente no sólo en las crisis históricas sino que surge desde que el hombre es hombre¹⁴³.

El simposio contó también con la ponencia del Dr. Alfredo Castillo titulada “El manejo psicoterapéutico del enfermo angustiado”, donde precisó que hay una angustia que es consustancial a la existencia humana pero que debido a su intensidad y persistencia podría convertirse en un problema clínico cuando su agudización agota la capacidad del enfermo para manejarla por sí mismo y requiere de la ayuda de un profesional. Sin embargo, este doctor enfatizó

¹⁴³ Las actas del simposio se pueden leer en el libro *La angustia*, editado por Ramón de la Fuente (Academia Nacional de Medicina, México, 1972). En cuanto al Dr. Germán Somolinos D'Ardois, se dedicó ya en México al estudio de la historia de la medicina y fue uno de los fundadores de la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina. Una semblanza de su vida se puede leer en: http://www.facmed.unam.mx/palacio/Museum/Mgerman_juan_somolinos.html

que aún así esta “angustia existencial”, como él la llamó, no debe confundirse con otro tipo de angustia que sí sería “enfermiza”, “morbosa” o “neurótica”¹⁴⁴.

Luego de haber visto en este trabajo las distinciones que hizo Tillich entre miedo y angustia y entre angustia normal y angustia patológica, es interesante que, sin citar a Tillich, Ramón de la Fuente llegó a las mismas conclusiones que este filósofo alemán. En su ponencia Ramón de la Fuente se mostró abierto a lo que la filosofía y la literatura podrían decir sobre la angustia y expuso que mientras el miedo tiene una amenaza objetiva y localizable, la persona angustiada desconoce las fuentes y naturaleza del peligro debido al carácter difuso de la angustia. Subrayó también que debido a que en la angustia nos enfrentamos a un peligro que no tiene realidad objetiva y que “se cierne sobre nosotros por todos lados y por ninguno”, la persona angustiada se siente atrapada y paralizada. Asimismo dijo que mientras el miedo se desvanece una vez que ha pasado el peligro, la angustia, por el contrario, tiende a perpetuarse.

Lo interesante es que si bien habló de la angustia neurótica la distinguió de la angustia existencial y dijo que ésta “es un fenómeno arraigado en la naturaleza del hombre” debido a que sólo los hombres son conscientes de su separación con respecto a la naturaleza y también son conscientes de su vulnerabilidad y finitud. Dijo también que debido a la libertad humana podemos escoger y por tanto equivocarnos y que a cada paso del ciclo vital humano nos internamos en lo desconocido y por tanto la angustia es inseparable de cada proceso de crecimiento que experimentamos. De la Fuente concluyó lo siguiente:

¹⁴⁴ Cfr. Ramón de la Fuente, *La angustia, op. cit.*, pp. 66-71.

Los seres humanos, aun los más sanos y estables tienen, cuando menos en ocasiones, advertencia de las condiciones precarias de su existencia... La angustia existencial, la que es desde el nacimiento hasta la muerte, compañera inseparable de la vida, ha de ser distinguida de la angustia que es enfermedad, aunque a veces una y otra se funden en la clínica en forma inseparable¹⁴⁵.

2. Ludwig Binswanger

Luego de haber visto todo lo anterior la pregunta sería: ¿Quién es el pionero de este tipo de estudios que relacionan específicamente la psiquiatría con el análisis de la existencia y qué tiene todo esto que ver con Kierkegaard?

Se trata nada menos que de un discípulo tanto de Heidegger como del mismo Sigmund Freud; es más, se hizo miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena por recomendación del mismo Freud, mantuvo una larga amistad con el psicoanalista vienés y, después de la muerte de este y, a instancias de Ana Freud, publicó el libro *Sigmund Freud, recuerdos de una amistad*¹⁴⁶; asimismo fue el único entre los colegas de Freud que llevó una amistad duradera con él, a pesar de pensar de una manera que difería del psicoanalista vienés y de haber cuestionado el fundamento filosófico de varias de sus tesis.

Estamos hablando de Ludwig Binswanger (1881-1966) quien, junto con los otros miembros de la corriente que

¹⁴⁵ *Ibid*, pp. 1-4

¹⁴⁶ Cfr. Ludwig Binswanger, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*, Grune & Stratton, New York, 1957.

inició, empezó a cuestionar la manera en que los psicoanalistas y psicólogos de su tiempo consideraban las psicosis y las neurosis y juzgaban al paciente según este se desviaba de determinado esquema conceptual. Por el contrario, en lugar de hacer que el paciente se adaptase a su realidad social, Binswanger comprendía las neurosis como una desviación de las estructuras existenciales del paciente y como una ruptura de su condición humana¹⁴⁷.

Luego de preguntarse si conocemos al paciente como verdaderamente es en su propia realidad o si simplemente estamos proyectando sobre él nuestras propias teorías y por tanto necesitamos otros marcos categoriales para entenderlo, Binswanger escribió lo siguiente:

La orientación existencial en las investigaciones psiquiátricas nació de la insatisfacción experimentada en los esfuerzos en boga por adquirir conocimientos científicos en el campo de la psiquiatría... Todos conceden que la psicología y la psicoterapia en cuanto ciencias estudian al “hombre”, pero no al hombre mentalmente *enfermo*, sino al *hombre como tal*, al menos primordial y básicamente. El nuevo conocimiento del hombre, debido al análisis existencial de Heidegger, se funda en la nueva idea de que al hombre no se le puede comprender aplicándole ningún cliché teórico, mecanicista, biológico o psicológico...¹⁴⁸.

Como dice Rollo May, quien tal vez sea el psiquiatra que más haya desarrollado el análisis existencial en la terapia psicológica, la intención de Binswanger no era la de

¹⁴⁷ Cfr. Rollo May, *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Gredos, Madrid, 1977, p. 22. Una manera interesante de iniciarse en la obra de Binswanger es con la introducción que escribió Michel Foucault a la traducción francesa del libro de este psiquiatra titulado *Sueño y existencia* (Cfr. Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 65-120).

¹⁴⁸ Cfr. Esta cita aparece en Rollo May, *Existencia, op. cit.*, p. 20 y a su vez está tomada del artículo de Ludwig Binswanger, “Existential Analysis and Psychotherapy”, que apareció en *Progress in Psychotherapy*, New York, Grune & Stratton, 1956, p. 144.

oponerse al psicoanálisis en tanto tal, sino más bien comprender la estructura de la existencia humana y a partir de este análisis reconocer los logros del psicoanálisis, ensancharlos y profundizarlos en sus conceptos básicos. A pesar de la resistencia de los siquiátras de su época que veían todo esto como una intromisión de la filosofía en la psiquiatría, el afán de Binswanger no era el de ser menos empírico sino todo lo contrario, quería ser más empírico, más observador, siendo esta última característica un postulado de la fenomenología de Husserl. De modo que, basándose también en la fenomenología, señaló que es ingenua la postura del psiquiatra al creer que la mejor manera de aplicar su método científico al observar los hechos es despojarse de toda preocupación filosófica. Por el contrario, Binswanger les demostró que todo método científico se basa en ciertos postulados filosóficos, como por ejemplo el mecanicismo¹⁴⁹.

Un ejemplo de esta situación es lo que posteriormente el psiquiatra Gordon Allport llamó la atención en el sentido de que el behaviorismo de Skinner veía al hombre a la manera de John Locke, considerándolo como una tabula rasa, a diferencia de la tradición que deriva de Leibniz, que afirma que la mente del hombre tiene un germen propio potencialmente activo desde donde vamos captando la realidad¹⁵⁰.

Rollo May también señala que *Ser y tiempo*, de Heidegger, dio a Binswanger y a otros psiquiatras y psicólogos existenciales el fundamento profundo que buscaban para comprender al hombre¹⁵¹. Asimismo, el

¹⁴⁹ Rollo May, *Existencia*, op. cit., pp. 20-25.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

psiquiatra Henri F. Ellenberger menciona que en 1942 Binswanger publicó un monumental libro de 726 páginas, titulado *Formas básicas y conocimiento de de la existencia humana*, donde expuso su método de análisis existencial inspirándose en Heidegger y donde pretendía analizar el *ser-en-el-mundo* de las personas. Ellenberger precisa que mediante un “sistema de coordenadas fenomenológicas” realizadas en base a la filosofía de Heidegger intentaba “reconstruir el universo de la experiencia interna, incluso de los pacientes gravemente psicóticos, y hacerlo inteligible”¹⁵².

Sin embargo, hay diferencias fundamentales entre Heidegger y Binswanger. Un estudioso de este tema es el filósofo uruguayo Rafael Capurro¹⁵³, quien en el año 2000 dictó un seminario en la Universidad de Tucumán, Argentina, y las conclusiones de este seminario fueron publicadas en un artículo cuyo título es "Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss"¹⁵⁴.

En este escrito Capurro dice que mientras la ontología fundamental de *Ser y tiempo* se pregunta por el sentido del ser, a Binswanger lo que le interesa más bien es analizar empíricamente las diversas maneras de existir y de hecho a su labor le da el nombre de *Daseinanalyse* (análisis existencial), para distinguirlo del término que Heidegger utiliza *Daseinanalytik* (analítica existencial), separándose así

¹⁵² Cfr. Henri F. Ellenberger, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976, pp. 978-982. El título en alemán del libro de Binswanger es *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*.

¹⁵³ Rafael Capurro nació en 1945 en Uruguay y es Doctor en Filosofía por la Universidad de Dusseldorf, Alemania, y enseña filosofía en varias universidades alemanas.

¹⁵⁴ El artículo de Rafael Capurro, fue publicado en la Revista Portuguesa de Filosofía, LIX (2003) 4, pp. 327-339. Se puede tener acceso a este texto en: <http://www.capurro.de/tucuman.html>

al mismo tiempo de la técnica que Freud utiliza, es decir, el *Psychoanalyse*¹⁵⁵.

El propio Binswanger, en un escrito titulado: “La escuela de pensamiento de análisis existencial”, señala que su base filosófica deriva del “análisis del ser”, de Heidegger, cuyo mérito fue haber descubierto una estructura fundamental de la existencia y el haberla descrito en su estructura de *ser-en-el-mundo*, pero que sin embargo, a diferencia de Heidegger, el análisis existencial no es una ontología ni una filosofía, sino que sólo establece afirmaciones ónticas sobre configuraciones de la existencia tal como se presentan en la realidad, y es por tanto una ciencia empírica, y su ideal de exactitud es el de las ciencias empíricas fenomenológicas¹⁵⁶. Binswanger quiere ir más allá de algunas categorías heideggerianas y señala así lo siguiente:

Debo mencionar que mi crítica positiva a la teoría de Heidegger me ha conducido a ampliarla: al ser en el mundo como ser de la existencia por amor a *mí mismo* (que Heidegger denominó “cuidado”) he yuxtapuesto el “ser-allende-el-mundo” como ser de la existencia por amor a *nosotros* (que yo he designado con el nombre de “amor”)¹⁵⁷.

¹⁵⁵ *Idem*. Cuando Heidegger habla del tipo de terapia que hace Binswanger frecuentemente usa la expresión “análisis psiquiátrico del Dasein” (Cfr. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora, Morelia, 2007, p. 170). Por su parte Ludwig B. Lefebvre, traductor de la obra de Medard Boss, *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, Basic Books, Nueva York, 1963, precisa que el término *Daseinanalyse* fue introducido por Binswanger y que ha recurrido al anglicismo *Daseinanalysis* para vertirlo al inglés, en tanto que para la *Daseinanalytik* de Heidegger utiliza la expresión “analysis of Dasein”. Dicho traductor aclara que para evitar toda confusión decidió emplear la palabra *Daseinanalysis* (y sus derivados *Daseinanalytic* y *Daseinanalyst*) exclusivamente para designar el enfoque de Boss, dejando el término “existential analysis” para hablar del enfoque empleado por Binswanger, esto debido a que esta última traducción había sido ya empleada en el libro *Existencia*, *op. cit.*, de Rollo May (Cfr. Medard Boss, *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, *op. cit.*, pp. 2, 3). También hay que mencionar que el traductor al castellano del libro de Boss, el Dr. A. Linares Maza, emplea la expresión “análisis existencial psiquiátrico”, al referirse a la terapia aplicada por Binswanger, en vez de “análisis psiquiátrico del Dasein” (Cfr. Medard Boss, *Psicoanálisis y analítica existencial*, Editorial Científico Médica, Barcelona, 1958, p. 117)

¹⁵⁶ Rollo May, *Existencia*, *op. cit.*, pp. 235-236. El artículo de Binswanger se encuentra dentro de esta obra.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 239.

En cuanto a la ansiedad (o angustia, *Angst*¹⁵⁸), Binswanger coincide con Heidegger y con Kierkegaard pues señala que hay una fuente existencial de la ansiedad, ya que la fuente de la ansiedad es la existencia misma¹⁵⁹.

Otro estudioso de Binswanger es el Dr. C. George Boeree, quien en un escrito sobre este psiquiatra suizo comentó que para él “la ansiedad no es un inconveniente temporal que nos puede quitar el amigable terapeuta; es parte de ser humano”¹⁶⁰.

De hecho, en términos parecidos a los de Tillich cuando éste habla de la angustia normal y la angustia neurótica, Boeree comenta que, para Binswanger, en la neurosis existencial el neurótico sabe que debe enfrentar elecciones y decisiones que tomar pero entra en pánico ante esto y cambia así su ansiedad existencial normal por una neurosis ansiosa, y de esta manera el neurótico encuentra así algo concreto con lo cual hacer objetivas las dificultades de su vida, de modo que la angustia por la nada se transforma en temor a algo concreto como un objeto fóbico, una obsesión o una compulsión. Sin embargo, Boeree comenta que “un psicólogo existencialista diría que aunque puedas deshacerte de los síntomas con un buen número de técnicas, al final tendrías que enfrentarte a la realidad del *Dasein*¹⁶¹”.

Boeree agrega que Binswanger objetó a Freud su énfasis en la visión “biologista y mecanicista” del ser

¹⁵⁸ El traductor empleó la palabra “ansiedad” para traducir *anxiety*.

¹⁵⁹ Rollo May, *Existencia*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁶⁰ El Dr. C. George Boeree es profesor del Departamento de Psicología de la Universidad de Shippensburg, Pennsylvania. Este artículo fue escrito en 1998 y se titula “Ludwig Binswanger” y es parte de un libro de Rafael Gautier y George Boeree titulado *Teorías de la personalidad: Una selección de los mejores autores del siglo XX*, Editorial UNIBE, Santo Domingo, República Dominicana, 2005. El libro se puede consultar en: <http://www.psicologia-online.com/ebooks/personalidad/binswanger.htm>

¹⁶¹ *Idem*.

humano y, por el contrario, consideró a los trastornos psicopatológicos como una alteración del *ser-en-el-mundo*¹⁶².

El mismo Binswanger explica lo anterior diciendo que “la *Weltanschauung* del psiquiatra es la del positivismo”¹⁶³. Y, contrastando la psiquiatría de su tiempo con su análisis existencial, Binswanger dice no estar de acuerdo con la gran simplificación y reducción con la cual un cierto tipo de hacer psicología y psiquiatría mecanicista despoja a los fenómenos existenciales de gran parte de su contenido fenoménico, sino que, por el contrario, afirma que el análisis existencial busca tener una visión más profunda de la naturaleza de los síntomas psicopatológicos¹⁶⁴.

Luego de considerar todo lo anterior la pregunta sería ¿qué es lo que opina Binswanger de Kierkegaard? ¿Opina que el filósofo danés es un desquiciado mental? Veamos lo que el mismo Binswanger piensa sobre Kierkegaard, reflexionando sobre sus obras *Migajas filosóficas* y *La enfermedad mortal* en el contexto del estudio de un caso psiquiátrico, el caso de una paciente llamada Ilse:

Debemos evocar a un gran pensador que desarrolló al mismo tiempo un nuevo concepto filosófico de enfermedad y una comprensión de la locura como enfermedad mental. Me refiero a Kierkegaard y a su concepto de la “enfermedad de muerte” y del “desesperado” deseo de ser uno mismo y de no ser uno mismo. Esta enfermedad, junto con su ingeniosa descripción y su interpretación filosófico-teológica, me parece una de las más importantes contribuciones que se hayan hecho a la inteligencia puramente antropológica de ciertas formas clínicas de locura, particularmente de la esquizofrenia. Sobre la locura en su

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Rollo May, *Existencia*, *op. cit.*, p. 283.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 260.

sentido clínico me remito a las notas de Kierkegaard sobre la falta de “interioridad de lo finito” en la locura y sobre la contradicción que implica el que se estudie aquí “objetivamente” alguna cosa que nos apasiona al mismo tiempo¹⁶⁵.

De igual manera, reflexionando sobre otro caso famoso que tuvo Binswanger, el caso de Ellen West, hace la siguiente observación:

La paciente sufría de esa enfermedad de la mente que Kierkegaard, con la aguda intención del genio, describió e iluminó desde todos los aspectos posibles bajo el nombre de “Enfermedad Hacia la Muerte”. No conozco ningún documento que pudiera significar un mayor progreso para la interpretación analítico-existencial de la esquizofrenia. Cabría decir que en ese documento Kierkegaard ha reconocido con genio intuitivo el enfoque de la esquizofrenia, pues en la raíz de tantos “casos” de esquizofrenia puede encontrarse el deseo “desesperado”... de no ser uno mismo, así como su contraparte, el desesperado deseo de ser uno mismo”¹⁶⁶.

Por otro lado, Binswanger llega a decir que hay que ir más allá de Hegel en cuanto a que los sicoterapeutas no tratan con la “verdad objetiva”, en el sentido de la congruencia del pensamiento y de la realidad de los objetos *en cuanto* objetos, sino que más bien deberíamos tratar con la “verdad subjetiva”, como la entiende Kierkegaard, porque ésta trata con la “pasión más íntima” (*innermost passion*) de la persona¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 287.

¹⁶⁶ El caso de Ellen West también se encuentra en la obra de Rollo May, *Existencia, op. cit.* La traducción de esta cita de Binswanger aparece en Hendrik M. Ruitenbeek, *Psicoanálisis y filosofía existencial, op. cit.*, p 21.

¹⁶⁷ Ludwig Binswanger, *Being-in-the-World, Selected Papers of Ludwig Binswanger*, Basic Books, Nueva York, 1963, p. 245.

Asimismo este psiquiatra describe minuciosamente el caso de una paciente, Lola Voss, y en un momento dado emplea categorías kierkegaardianas para tratar de entender lo que le ocurre. Binswanger habla así de cómo la angustia existencial (*existential anxiety, Urangst*) consiste en ser sumergidos en la nada (*nothingness*) como fuente y prueba última de un proceso de maduración existencial. En este contexto este psiquiatra muestra como para Kierkegaard hay desesperación en el hecho de no querer ser sí mismo cuando al mismo tiempo uno se aferra testarudamente a querer ser sí mismo pero sólo en el sentido de una mera identidad personal. Binswanger subraya además como la “nada de la angustia” (*nought of anxiety*) de la que habla Kierkegaard jugó posteriormente un papel central en la ontología de Heidegger, para quien dicha nada de la angustia sería el *ser-en-el-mundo per se*, con el crudo hecho de que el *Dasein* es arrojado a la existencia¹⁶⁸.

Binswanger también habla, aludiendo a Lola Voss, de cómo un paciente puede encerrarse en sí mismo o como empieza a dejar de tener los pies sobre la tierra y como se pone a fantasear sin tomar en cuenta sus condiciones histórico-temporales concretas de existencia. Binswanger muestra como Kierkegaard ha descrito ya estos fenómenos y comenta que el rasgo fundamental presente en Lola Voss es el descrito por Kierkegaard en lo que este llama el “misterio de la existencia”, que consistiría en el fenómeno de que la falta de libertad hace a uno prisionero de sí mismo. Binswanger explica al respecto que mientras la libertad

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 186, 297. El término original alemán, *Urangst*, se puede traducir más propiamente como “angustia original o primaria”. En cuanto al matiz entre los términos *nought* y *nothingness*, el primero sería simplemente “nada” mientras que el segundo implicaría “la condición o cualidad de ser nada”, según *The American Heritage Dictionary*, Dell Publishing Group, Nueva York, 1989.

consistiría en el compromiso del *Dasein* con su estado de haber sido arrojado a este mundo (*thrownness*) en circunstancias delimitadas, la falta de libertad consistiría en negar este hecho en aras de un ideal sin fundamento real, ignorando el hecho de que uno no ha puesto el fundamento de su existencia, que este fundamento está fuera de nuestro control y que somos seres finitos¹⁶⁹. Esta descripción que hace Binswanger coincide perfectamente con la que hace Kierkegaard en *La enfermedad mortal* respecto a la infinitud que significa falta de finitud. Luis Guerrero define dicho tipo de infinitud de la siguiente manera:

“... es la ilimitada fantasía que significa colocar al yo en una existencia ideal, en donde sus sentimientos, deseos y conocimientos son transportados por la abstracción de lo finito en aquello que el yo desea ser, en el tipo de existencia y en el mundo que responde a su imaginación. Un yo así es pura fantasía, que no acepta la determinación de lo finito y que, en esa medida, se pierde a sí mismo”¹⁷⁰.

En su libro *Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad y manierismo*, este hecho de no aceptar la finitud Binswanger la designa con el término alemán *Verstiegenheit*. Tanto el mismo Binswanger como el traductor al castellano Edgardo Albizu y el traductor al inglés Jacob Needleman aclaran muchas cosas sobre el sentido de esta palabra¹⁷¹. Mencionan que su raíz inmediata significa subir o escalar (*Steigen*), en tanto que el verbo *Versteigen* significa tener dificultades mientras se escala

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 310, 315, 321.

¹⁷⁰ Luis Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, op. cit., p. 96.

¹⁷¹ Cfr Ludwig Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad y manierismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 21, 22 y “Extravagance (*Verstiegenheit*)” en Ludwig Binswanger, *Being-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, Basic Books, Nueva York, 1963, pp. 342, 343.

(una montaña). De este modo el sentido del sustantivo *Verstiegenheit* es el de alguien que sube una montaña hasta el punto en que no le es posible regresar o vuela en el aire hasta el punto en que ha rebasado la línea de seguridad. Edgardo Albizu prefirió la palabra “exaltación” para verter el término alemán debido a que se trataba de una “extravagancia”, es decir, un salirse del camino (*extra-vagancia*), pero de una manera que acontece en las alturas, al subir, llegando a no tener ya los pies sobre la tierra, lo que, según el traductor, se expresaba mejor en la palabra exaltación (*ex-altación*, es decir, en lo alto). Albizu también menciona que este término designa el carácter errante y extraviado (*extra-viado*) de alguien que ha subido a las alturas y se ha perdido en ellas¹⁷².

Por su parte Needleman prefirió usar la palabra “extravagance” para traducir el término alemán, debido a que el sentido original de la palabra en latín provenía de *extra* (más allá) y *vagare* (vagar) que mantenía un sentido análogo al término alemán de caminar más allá de los límites prudentes. Este traductor discute algunos problemas más de la traducción de la palabra *Verstiegenheit* y subraya que no existe un término preciso que vierta toda la significación de la palabra germana y que “extravagance” no debe entenderse en el sentido de “excéntrico” o “raro” sino más bien el de alguien que ha llegado a un callejón sin salida, que ha escalando tanto al grado de perder de vista sus propios límites y en vista de esta situación no puede ya seguir ascendiendo o descender sino que debe ser rescatado por otros.

¹⁷² Otro traductor de obras de Binswanger, Mariano Marín Casero, prefirió verter este término alemán con la palabra “exageración” (Cfr. Ludwig Binswanger, *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid, Gredos, 1973, p. 398).

Ahora bien, Binswanger escribió un artículo titulado “La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría”, donde relaciona las intuiciones de Kierkegaard con lo que debería ser la meta de la psicoterapia, que tendría que ver con el cobrar consciencia de los límites humanos. Lo dicho sobre la *Verstiegenheit* se complementa perfectamente con las siguientes palabras de Binswanger:

Que el hombre en general *pueda* enfermar de “neurosis”, es también un signo del aherrojamiento de la existencia y de la posibilidad de la caída; en una palabra, signo de su finitud, de su limitabilidad (trascendental) o falta de libertad. De ahí que cuando se burla de sus límites sólo pueda enfermar “de neurosis” el que, para hablar por boca de Kierkegaard, ha arruinado la proporción fundamental de la existencia; mientras que no es neurótico o es libre precisamente aquel que “sabe” de la falta de libertad de la existencia finita y, en medio de la impotencia de la misma, se “hace señor” de la *existencia*. De ahí que también la única tarea de la “psicoterapia” esté en la ayuda a este “hacerse dueño”. Sólo que los *camino*s hacia esta meta son *muchos*¹⁷³.

3. Viktor von Gebattel

Uno de los alumnos de Binswanger fue el también psiquiatra suizo Viktor von Gebattel (1883-1976). Es poco conocido

¹⁷³ Binswanger, Ludwig, *Artículos y conferencias escogidas*, *op. cit.*, p. 433 (cursivas y entrecorridas del autor). A pesar de todas estas consideraciones no hay que perder de vista lo que observa el traductor al inglés de *El concepto de la angustia*, Reidar Thomte, respecto a que si bien Binswanger reconoce su deuda con Kierkegaard y toma de él varios “aspectos” de su pensamiento, rechaza sin embargo el concepto de Dios y su relación con el individuo, que sería un punto crucial para comprender la estructura del yo en la filosofía de Kierkegaard. Cfr. la introducción de Reidar Thomte a Sören Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, p. xviii.

que en 1946 atendió a Martin Heidegger en el sanatorio que dirigía en Badenweiler, Alemania. Como dice la investigadora Aralia Gutiérrez, en una reseña titulada “Heidegger: de patologías y afectividades”, el escritor de *Ser y tiempo* pasó por una crisis profunda después de que se le prohibiera enseñar en universidades alemanas con motivo del proceso de desnazificación que vivió Alemania luego de la Segunda Guerra Mundial. Además sufrió el desasosiego causado al saber que sus hijos estaban presos en la Unión Soviética y al sentirse presionado por su amante Margot von Sachsen-Meiningen; todo esto le llevó a ponerse bajo el cuidado de Von Gebattel¹⁷⁴.

El psiquiatra Medard Boss afirma que Heidegger tenía contacto con un médico que parecía entender ampliamente su pensamiento y que a partir de esto se dio cuenta de que su filosofía no debería encerrarse sólo en los círculos filosóficos sino que debería abrirse a más personas y especialmente a los necesitados. No queda claro si este médico era Von Gebattel pero en una carta enviada por el filósofo alemán a Boss le dice que con Von Gebattel ha discutido lo relacionado a los fundamentos filosóficos de la psicoterapia y la antropología¹⁷⁵.

La pregunta sería entonces ¿Qué pensaba este psiquiatra sobre la angustia y cuál fue su modo de considerar a Kierkegaard? Von Gebattel publicó un libro que fue traducido al castellano como *Antropología médica*, que es una antología de varios escritos suyos y en donde hace

¹⁷⁴ Cfr. Aralia Gutiérrez, “Heidegger: de patologías y afectividades”, *La Jornada semanal*, Num. 712, 26 de octubre de 2008. El artículo es una reseña de los *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, y del libro de Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, México, 2007. El artículo se puede consultar en <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/26/sem-leer.html>

¹⁷⁵ *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, pp. 13, 14, 320.

algunas referencias al filósofo danés. Por ejemplo, allí comenta que Pascal y Kierkegaard eran naturalezas religiosas y que su melancolía era expresión de este conflicto religioso en el que se encuentran en lucha dos posibles opciones para la realización de uno mismo y que en concreto en el danés sería la lucha entre, por un lado el sumirse en el mundo llevando una vida meramente “estética”, y por otro lado el llevar una vida en relación con Dios. Von Gebattel subraya que está lejos de afirmar que cerebros de la categoría de estos dos pensadores hayan sido neuróticos, sin embargo precisa que el concepto de “enfermedad” los dos lo han empleado al describir algunas fases por las que pasaron en su propio desarrollo espiritual¹⁷⁶.

Asimismo en esta obra aparece un trabajo de este psiquiatra titulado “Antropología de la angustia”, el cual amplió en un libro posterior con el nombre de *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*. En este artículo comenta que existe la tendencia a equiparar angustia y enfermedad pero que esta equiparación debe ser criticada pues la angustia no necesariamente debe ser materia de la patología, ya que se trata más bien de “una disposición fundamental del hombre, que es tener que sufrir”. Más aún, este psiquiatra enfatiza que en lugar de equiparar angustia y neurosis de angustia deberíamos proceder justamente al revés, pues “sólo quien ha visto en el individuo el papel positivo de la angustia para su misión de llegar a ser hombre, sólo ese está capacitado para discriminar la angustia en cuanto enfermedad de esa otra función de la angustia necesaria para la organización en

¹⁷⁶ Viktor von Gebattel, *Antropología médica*, Rialp, Madrid, 1966, p. 172. El libro original en alemán se titula *Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie* y es de 1954.

totalidad del hombre”¹⁷⁷. Esto concuerda con la observación que en otro lugar hace Gebattel sobre la naturaleza equívoca de la angustia:

...a uno lo mueve a la autoliberación, a otro le pone grillos, tanto que unas veces actúa como estímulo para la mayor singularización de la existencia, en otras circunstancias se convierte en causa de la masificación del individuo. A este le devuelve el ser, a aquel el abismo de la nada... La lucha contra ella la conservará en muchos casos; entregarse a ella y comprenderla, produce con frecuencia su fin¹⁷⁸.

Esta descripción coincide con lo que ha dicho Paul Tillich sobre la angustia normal y la angustia patológica. Von Gebattel también enfatiza en “Antropología de la angustia”, que la angustia tiene una doble naturaleza, una que es productiva y otra que es paralizante, una que es motor de la propia liberación y otra que se convierte en una cadena, una que sirve de empuje para lograr la máxima realización existencial y otra que se torna en masificación del individuo¹⁷⁹.

Después Von Gebattel menciona que para Heidegger la angustia es una situación radical que surge ante la nada pues la angustia manifiesta la nada. En este punto este psiquiatra dice que Kierkegaard se dio cuenta que la angustia es una característica específica del hombre pues ni el animal ni el ángel la experimentan. Coincidiendo con todo lo que han dicho Kierkegaard, Heidegger y Tillich, Von Gebattel

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 469. Cfr. también, de Von Gebattel, *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*, Gredos, Madrid, 1969. Este libro se publicó en alemán en 1964.

¹⁷⁸ Citado en Gion Condrau, *Angustia y culpa*, Gredos, Madrid, 1968, p. 70. El artículo original de Von Gebattel de donde Condrau toma esta cita se titula “Die phobische Fehlhaltung” y fue publicado en el *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Tomo II, p. 103.

¹⁷⁹ Viktor von Gebattel, *Antropología médica, op. cit.*, pp. 469-470.

precisa que la angustia no es igual a miedo, pues lo que el hombre descubre en la angustia no es un contenido determinado y concreto, como sería el caso del miedo, sino que no tiene una figura perfilada y definida, ya que está extendida por toda la existencia y proviene de todas direcciones, de modo que el sujeto quisiera huir pero no sabe de qué ni para donde hacerlo.

Este médico agrega que muy atinadamente Kierkegaard designó la angustia como “vértigo de la libertad”, ya que tan pronto el sujeto cree poder sostenerse en la existencia se ve arrastrado al precipicio del no ser, pues la libertad no puede ser alcanzada por medio de una decisión concreta, debido a que el hombre es arrojado sobre algo que se le escapa, de modo que “el estado de angustia se presenta como algo absolutamente insoportable que hay que soportar”¹⁸⁰.

Von Gebsattel también nos dice que hay una angustia fundamental, una angustia primaria, cuyo encuentro originario es con la posibilidad de la radical aniquilación de sí mismo, pero que es propio de la naturaleza de la angustia humana que su verdadero sentido quede enmascarado por angustias superficiales o periféricas, de este modo, por ejemplo, la angustia ante la muerte podría presentarse como un miedo a la noche. Asimismo, nos sigue diciendo este psiquiatra, hay personas que acallan su angustia fundamental entregándose a excesos sexuales o al ritmo frenético del trabajo, sin embargo esta represión de la angustia fundamental genera síntomas como molestias en la salud, disminución de la capacidad de trabajar, exagerada

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 473-475.

necesidad de seguridad, rigorismo ético o ritos religiosos cuyo contenido es una bondad farisaica, etc.¹⁸¹

Von Gebsattel destaca que concepciones positivistas de la angustia, como el creer que proviene de una sexualidad reprimida, se enfrentan a la interpretación de la angustia que da Kierkegaard. Coincidiendo con la crítica que Gonzalo Balderas hizo a Hans Urs von Balthasar, Von Gebsattel destaca que no es posible una vida sin angustia pues esta no se puede combatir como se combate la ira o un vicio cualquiera y sólo se puede huir de la angustia mediante un engaño a sí mismo. Incluso este psiquiatra nos dice que las angustias periféricas sí pueden resolverse con psicoterapia, pero que no se deben confundir estas angustias con la angustia fundamental, de la cual nadie puede escapar¹⁸².

Dejemos hablar al mismo Von Gebsattel en palabras bellamente escritas, sobre el sentido liberador de la angustia:

La angustia es efectivamente un *pathos*, pero en último caso no es ningún mal. En la angustia y a través de ella el hombre es llamado a su determinación más propia y profunda. En ella se encuentra como con su negativo la más elevada y personal existencia del individuo...

Si él reprime la angustia, huye de sí mismo, sometiéndose a las disipaciones y perturbaciones de la vida, y así se aleja de su verdadera naturaleza, puesto que a través de la angustia va el camino que conduce a la realización de su naturaleza. Hundirse en ella puede ser el camino más corto del olvido de la existencia, que significa el interior olvido de Dios, que, por otra parte, es el lugar de la angustia.

Una liberación de la angustia que proceda de una negación de la angustia es nada más que una imagen engañosa de libertad... es preciso someter a la angustia y soportarla hasta que ella se

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 475-476.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 476-478.

transforme o retorne en la contraposición liberadora, hasta que emerja en el alma el fundamento divino de la existencia¹⁸³.

En estas hermosas palabras, además del contenido liberador de la angustia, vemos que su sentido es análogo a la “escuela de la angustia” de la que hablaba Kierkegaard. De hecho Von Gebsattel profesaba ser cristiano en su vertiente católica y comprendía bien el sentido último de la intención de Kierkegaard, es por esto que este psiquiatra concluye su trabajo diciendo que el filosofo danés quería, partiendo de la angustia, que se llegara a los actos fundamentales de la fe, la esperanza y el amor, y que el mismo Kierkegaard realizó dichos actos fundamentales pero sin eliminar el “fundamento angustioso de la personalidad”, pues el danés “nunca dejó de angustiarse”. No obstante, Von Gebsattel precisa que la angustia contiene una paradoja, que consiste en que “el hombre no vence a la angustia, pero, sin embargo, la angustia está vencida”, porque estar en el centro de la “gangrena angustiosa” paradójicamente significa sin embargo sustraerse a ella, “participando de una inquebrantable unión con el ser, lo cual es la base para el milagro de la paz en una isla situada en medio del mar del mundo”¹⁸⁴.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 480.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 481-482. En Rollo May, *Existencia, op. cit.*, hay una breve biografía de Von Gebsattel donde se menciona que uno de sus libros se llama *Cristianismo y humanismo* (cfr. pp. 13, 14). En esta obra de May se reproduce un artículo de Von Gebsattel sobre los pacientes compulsivos. (pp. 212-234)

4. Medard Boss y el *Dasein* análisis

Otro de los psiquiatras que continuaron las investigaciones de Binswanger fue el también suizo Medard Boss (1903-1990), quien pensaba que la psiquiatría de su tiempo tenía las mismas premisas espaciales que la filosofía cartesiana y la causalidad de la física newtoniana y que por tanto hacía aseveraciones incorrectas sobre los seres humanos. Medard Boss conocía de primera mano el psicoanálisis pero, a diferencia de Binswanger, se apoyó mucho más en las ideas originales de Heidegger¹⁸⁵.

Boss concuerda con Heidegger en su rechazo a las explicaciones causales de la metapsicología freudiana (es decir, los modelos teóricos que elaboró Freud) al afirmar que los éxitos prácticos del psicoanálisis no necesariamente tienen conexión con las explicaciones que da Freud de cómo se realiza la curación del paciente. Como dice Rafael Capurro, las explicaciones de Freud serían, para Boss y

¹⁸⁵ Abundar en las diferencias metodológicas y filosóficas entre Boss y Binswanger requeriría todo un capítulo y rebasaría el marco de esta tesis. En general se podría decir que Boss y Heidegger opinan lo mismo respecto a Binswanger en cuanto a que este no comprendió adecuadamente la intención de la obra *Ser y tiempo*. En los *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, hay apartados donde Heidegger aborda directamente las diferencias. En esencia, Heidegger dice que Binswanger se basó únicamente en la constitución fundamental del *ser-en-el-mundo*, pero que su error fue no tomar en cuenta que esta estructura debe hacerse visible en el primer planteamiento de la ontología fundamental, es decir, olvida que la principal determinación del *Dasein* no es el *ser-en-el-mundo* sino la *comprensión del ser*. Heidegger también subraya que Binswanger una y otra vez vuelve a caer en convertir al *Dasein* en un sujeto, con su consecuente escisión sujeto-objeto. Asimismo Heidegger critica que debido a que Binswanger no entiende correctamente lo que en *Ser y tiempo* significa *cuidado* (*Sorge, cura*) como estructura ontológica o como existencial fundamental, cree que es un comportamiento meramente óntico y que por tanto debe ser complementado por medio del “amor”. Para una consideración más completa de este asunto se puede consultar el libro de Boss *Psicoanálisis y analítica existencial*, *op. cit.*, pp. 117-145, donde dedicó un capítulo completo al tema. En cuanto a Heidegger, se pueden consultar los *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, especialmente las páginas 170-171, 253-257, 272-276, 278, 305-306, 328 y 332. Si bien Boss y Heidegger precisan que al paso de los años finalmente Binswanger tuvo que reconocer que malentendió la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* (Cfr. *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, p. 170 y *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, *op. cit.*, p. 3), en el tono de la crítica Heidegger es bastante duro contra Binswanger, en tanto que Boss es muy conciliatorio y diplomático, poniendo por delante los aciertos de Binswanger y elogiando su personalidad bondadosa. Un buen balance de las ideas de Binswanger y Boss, así como de sus diferencias, se puede ver también en Carlos Alberto Seguí, *Existencialismo y psiquiatría*, *op. cit.*, pp. 69-100.

Heidegger, meras construcciones ficticias, basadas en explicaciones inadecuadas fundamentadas en una explicación mecanicista del ser humano que hunde sus raíces en la visión de la subjetividad que surgió en la edad moderna. Rafael Capurro precisa: “Boss basa su posición fenomenológica en una crítica a las posiciones de tipo positivista o naturalista, que intentan explicar fenómenos psíquicos ya sea en base a un reduccionismo físico o biológico o en base a una metateoría de un supuesto aparato psíquico como en el caso de Freud¹⁸⁶”.

Capurro agrega que para Boss la visión freudiana de los impulsos (*Trieben*) supone una visión “energética y mecanicista” de un supuesto aparato psíquico. Asimismo, Boss reinterpreta existencialmente fenómenos como las neurosis y las psicosis y, siendo fiel a la fenomenología, critica las explicaciones rápidas y simples acerca de los fenómenos psíquicos.

En cuanto a la angustia, Capurro explica que en Boss, al igual que en Heidegger, hay una diferencia entre angustia y temor, de modo que la primera nos abre a distintas dimensiones del *ser-en-el-mundo* y nos muestra la pérdida de fundamento en las cosas del mundo y la apertura abismal y fáctica misma de dicho *ser-en-el-mundo*, dejando que esta aparezca como tal en toda su problematicidad justamente “angustiante”. Como vemos, esta postura de Boss sobre la angustia no difiere en principio de la que sostienen Heidegger y Kierkegaard.

Luego de leer *Ser y tiempo*, Boss escribió una carta a Heidegger y, para su sorpresa, el filósofo alemán se vio muy

¹⁸⁶ Rafael Capurro, "Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss", *op. cit.*

interesado en ponerse en contacto con él. Los encuentros se hicieron frecuentes y finalmente convinieron en reunirse junto con otros siquiátras en la casa de Boss, en un barrio de Zurich llamado Zollikon. Los encuentros se prolongaron a lo largo de muchos años y llegaron a asistir entre 50 y 70 siquiátras para discutir la crítica que hacía Heidegger a los fundamentos de la psiquiatría. Estos encuentros -junto con otro tipo de documentos como cartas de Heidegger a Boss y los protocolos de las sesiones- finalmente fueron publicados en alemán en 1987 y fueron traducidos al castellano en 2007 con el título de *Seminarios de Zollikon*¹⁸⁷.

Una estudiosa de la obra de Heidegger, como es Consuelo González Cruz, señala en una reseña de dicha obra¹⁸⁸ que la más inmediata de las razones para que Heidegger se adentrara en esta aventura fue su propia experiencia personal, por el hecho de que requirió de atención psiquiátrica y que esto lo llevó a atenderse con Viktor von Gebattel. Esta autora menciona que este último era un psiquiatra humanista y cristiano que trató de practicar una terapia inspirada en la filosofía de Heidegger y el psicoanálisis de Freud¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Cfr. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*

¹⁸⁸ Cfr. Consuelo González Cruz, “Reseña de ‘*Seminarios de Zollikon*’ de Martin Heidegger”, en revista *Contribuciones desde Coatepec*, número 015, julio-diciembre, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2008, pp. 163-169. El artículo se puede consultar en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/281/28101508.pdf>

¹⁸⁹ La misma Consuelo González nos advierte que para el propio Heidegger era imposible armonizar su filosofía con el psicoanálisis freudiano. Para una valoración más profunda sobre la atención psiquiátrica recibida por Heidegger es de mucha utilidad leer el libro de Keith Hoeller (editor), *The Heidegger-Boss Relationship*, *op. cit.* El artículo escrito por el mismo Keith Hoeller para esta antología menciona que en 1947 Heidegger aseguró a su amigo Heinrich Petzet que en 1945, durante el proceso que se le siguió por su pasado nazi, tuvo un colapso y fue conducido con Gebattel, quien lo llevó a subir montañas nevadas en la Selva Negra alemana y le manifestó su amistad y calor humano, con lo que logró su total recuperación tres semanas después. Sin embargo Hoeller cita las investigaciones de Hugo Ott (en *Martin Heidegger, a Political Life*, Basic Books, New York, 1993), para quien este relato es totalmente falso ya que, según Ott, dicho colapso habría llevado a Heidegger al borde de la muerte y su tratamiento habría durado más de tres semanas y no habría consistido en sólo subir montañas. Este artículo de Hoeller es muy interesante pues menciona que Gebattel formaba parte de un círculo de doctores que practicaban la fenomenología, donde estaban Binswanger, Eugene Minkowski y Erwin W. Strauss, además de que el mismo Gebattel había fundado una

Asimismo Consuelo González precisa que por su parte de ninguna manera Heidegger se opuso a la ciencia y sus logros, sino a su dogmatismo que inhibe la capacidad de asombro, a su visión que sólo incluye el ámbito de lo comprobable y a su renuencia a cuestionar sus propios presupuestos; asimismo dice que lo que Heidegger criticaría en las ciencias sería su rechazo a lo subjetivo, ámbito que caería en el marco de la “no-verdad”, y su aceptación de que sólo lo “objetivo” es cierto¹⁹⁰.

El traductor al castellano de los *Seminarios de Zollikon*, Ángel Xolocotzi, escribió un artículo titulado “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, donde cita a Heidegger, quien señala lo siguiente: “Hasta hoy la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto en un sentido amplio, como algo que está-ahí (*etwas Vorhandenes*), como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano¹⁹¹”.

Ángel Xolocotzi comenta que Heidegger se dio cuenta que un cambio en los fundamentos podría provocar un cambio en los métodos de las ciencias particulares¹⁹². Asimismo Xolocotzi hace alusión en su artículo a una cita de Heidegger en donde este advierte contra “el pensar técnico-calculador” de las ciencias, que surgió con Galileo y Descartes, en donde la ciencia presupone a la naturaleza

revista con el logoterapeuta Viktor Frankl y había sido influenciado por el fenomenólogo Max Scheler. Hoeller enfatiza que debido a esta experiencia psiquiátrica Heidegger inmediatamente respondió a la solicitud de Boss de ponerse en contacto con él al entrever la posibilidad de transformar el *Dasein* análisis practicado por Binswanger de una mera antropología filosófica de alcances únicamente ónticos en una práctica médica que estuviera consciente del Ser y de la diferencia ontológica, a la manera como la estaba desarrollando Boss.

¹⁹⁰ Consuelo González Cruz, “Reseña de ‘*Seminarios de Zollikon*’ de Martin Heidegger”, *op. cit.*

¹⁹¹ Cfr. Ángel Xolocotzi, “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, en *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, Vol. 9, números 16 y 17, enero-diciembre, BUAP, Puebla, 2008, pp. 7-23. El artículo se puede consultar en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/844/84412918002.pdf>

¹⁹² *Idem.*

como un determinado ámbito del ente que es mensurable. Xolocotzi precisa que la ciencia pasó así a estar formada por un conjunto de objetos mensurables cuyo instrumento de objetividad sería ahora la calculabilidad y de esta manera la ciencia se empezó a fundamentar en “el conocer en cuanto formación de representaciones y la búsqueda de certeza¹⁹³”.

Para Heidegger, las ciencias humanas ya ni siquiera preguntan quién es o cómo es el hombre sino que dan por sentado que es un “objeto” de estudio comprendido a través de la manipulación técnica del mundo. Como subraya Xolocotzi, de esta manera la psicología, la psicopatología y la antropología tratan al hombre como objeto, en cambio, lo que trató de hacer Heidegger en Zollikon fue que los participantes se abrieran a nuevas posibilidades de comprender asuntos como la esquizofrenia, las manías o el stress, ya no a partir de una interpretación fundamentada en los presupuestos de la modernidad “sino a partir del carácter ontológico del *Dasein*”¹⁹⁴.

Como dice el Dr. Jesús Rodolfo Santander en otra reseña de los *Seminarios de Zollikon*, a la afirmación del físico Max Planck en el sentido de que “sólo aquello que puede ser medido es real”, Heidegger responde que hay cosas que no pueden ser medidas, como una alegría o una tristeza. Asimismo, Rodolfo Santander destaca que en estos seminarios Heidegger mostrará que así como la *res extensa* cartesiana no es la espacialidad original del *Dasein*, tampoco el tiempo original del *Dasein* es “el uno tras otro de los

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *Idem.*

ahoras que se ha supuesto sin cuestionamiento desde Aristóteles¹⁹⁵”.

Respecto a lo anterior, el hecho de que después de la Segunda Guerra Mundial Boss se interesara por el fenómeno del tiempo fue una de las razones principales que lo llevaron a acercarse a Heidegger. Rafael Capurro señala que para Boss hay dos formas de considerar la memoria y la historicidad humana y una de ellas supone una visión mecanicista que considera a la memoria como una especie de cámara fotográfica o computadora que toma imágenes y las conserva en su “memoria” y las recupera a su gusto. En cambio, para Boss la memoria sería un proceso por el cual nos relacionamos “temáticamente” con el haber-sido mismo y no con las representaciones mentales de las cosas, “en formas diversas y condicionadas por el ocultamiento mismo de lo que ha sido y/o de lo por venir”, siendo esta dimensión de ocultamiento no la de un inconsciente intra-psíquico sino que pertenece de una forma mucho más amplia y radical a la apertura misma de nuestro *ser-en-el-mundo*¹⁹⁶.

En cuanto a nuestro tema, que es Kierkegaard, hay un fondo de la obra de Kierkegaard basado en categorías que tienen que ver con el tiempo, como es el caso del “instante”, la “repetición”, o de la apertura a la dimensión de futuro descrita en *El concepto de la angustia*. Estas categorías kierkegaardianas serían incomprensibles desde una concepción mecanicista del tiempo y la memoria pero, en

¹⁹⁵ Cfr. Jesús Rodolfo Santander, “Reseña de ‘Seminarios de Zollikon’ de Martin Heidegger”, *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, Vol. 9, números 16 y 17, enero-diciembre, BUAP, Puebla, 2008, pp. 203-210. Jesús Rodolfo Santander es argentino y naturalizado belga y es doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Bélgica. El artículo se puede consultar en:

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84412918015>

¹⁹⁶ Rafael Capurro, "Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss", *op. cit.*

contraste, los análisis de Medard Boss arrojan luz que nos permite comprender mejor estas nociones del filósofo danés.

Por otro lado, retomando el tema de la angustia, en castellano, se ha traducido el libro de Medard Boss *Psicoanálisis y analítica existencial*,¹⁹⁷ que fue escrito en 1957, antes de que iniciaran los encuentros en Zollikon, y puede considerarse una buena introducción sobre como recibió Boss el pensamiento de Heidegger¹⁹⁸. El traductor de esta obra, el Dr. Antonio Linares Maza, quien es psiquiatra al igual que Boss, hizo un estudio introductorio a este libro donde explica cómo es que la analítica existencial complementa el psicoanálisis. En el caso de la angustia, Linares Maza comenta que fenómenos estudiados por Freud, como la angustia de castración o la angustia edípica, Boss las engloba en un fenómeno mucho más amplio pues “las concibe sólo como modalidades de manifestación de la angustia en general, considerada como un ‘estado fundamental primario del existente’”¹⁹⁹.

El mismo Medard Boss, en su libro *Significado y contenido de las perversiones sexuales*, hace una referencia a esta angustia básica o primaria. Boss dice lo siguiente:

¹⁹⁷ Cfr. Medard Boss, *Psicoanálisis y analítica existencial*, *op. cit.* La versión al inglés de este libro, (Medard Boss, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, *op. cit.*, es tres veces más voluminosa que la versión original alemana (y su traducción castellana), esto debido a que en 1961 y 1962 Boss fue invitado a dar cursos, conferencias y seminarios a Estados Unidos y, al irse traduciendo su libro, se dio cuenta de las grandes diferencias entre los europeos y los norteamericanos en cuanto a abordar la psicoterapia y la psiquiatría y es por esto que decidió reelaborar su libro haciéndolo más claro y comprensible para los lectores estadounidenses.

¹⁹⁸ Para introducirse al pensamiento de Medard Boss un buen inicio podría ser el artículo que este mismo psiquiatra escribió titulado “Análisis del ‘Dasein’ y psicoterapia”, publicado en H. M. Ruitenbeek, *Psicoanálisis y filosofía existencial*, *op. cit.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. xiii, xiv. Como dato curioso, Antonio Linares Maza escribió un libro titulado *Bartolomé de Las Casas, un andaluz en el Nuevo Mundo. Desagravio psiquiátrico al primer anticolonialista, precursor de los derechos humanos*, en donde rebate la tesis del erudito Ramón Menéndez Pidal, quien en su obra *El Padre Las Casas: Su doble personalidad*, asegura que el fraile era un enfermo mental y paranoico. Si el dominico Bartolomé de las Casas fue catalogado como enfermo mental por alguien de la talla intelectual de Menéndez Pidal, ¿qué podemos esperar de algún psiquiatra o psicoanalista ortodoxo que haga una lectura superficial de Kierkegaard?

... la archiangustia básica esencial (la angustia primaria) [es] innata a todas las formas aisladas, individuales de la existencia humana. En la angustia básica la existencia humana siente miedo y también ansiedad debido a su ‘ser en el mundo’... Sólo si comprendemos (esto) (podemos) concebir el fenómeno aparentemente paradójico de que la persona que siente miedo de vivir también siente un miedo especial a la muerte²⁰⁰.

Sobre este asunto habría que decir también que en una de las sesiones de los seminarios en Zollikon, en casa de Boss, el 10 de marzo de 1965, Heidegger hizo una exposición de lo que es tener angustia, donde ratifica lo que ya había dicho en *Ser y tiempo*. Allí Heidegger explicó que el “tener” cuando decimos que “tenemos angustia” no es el mismo que cuando decimos, por ejemplo, “tener tiempo”, pues cuando digo “tengo angustia” quiero decir más bien que “vivo en la angustia de algo amenazante, del cual no puedo decir lo que es”. Heidegger agregó en esta sesión que no es uno el que se procura la angustia sino que esta sobreviene a uno y que no hay angustia que uno pudiera tener sino que “hay un tener en tanto que encontrarse afectivo de tal forma” y que dicho encontrarse afectivo es lo que se llama angustia²⁰¹. Es importante que Boss escuchó de viva voz esta explicación.

Esta consideración de la angustia es también importante porque es análoga a la que hace Kierkegaard en cuanto a que

²⁰⁰ La cita de este libro aparece en Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, FCE, México, 1977 (Los paréntesis y corchetes fueron puestos por Becker). El pasaje original se encuentra en Medard Boss, *Meaning and Content of Sexual Perversions: A Daseinanalytic Approach to the Psychopathology of the Phenomenon of Love*, Grune and Stratton, Nueva York, 1949, pp. 46-47.

²⁰¹ Cfr. *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, p. 101. Heidegger dijo además que “la angustia sólo se encuentra en el ámbito del encontrarse afectivo, tiene el rasgo fundamental de la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*), que puede ser interpretada como el respectivo *temple anímico*... tener angustia no se puede transferir al tener tiempo; puesto que el tiempo no es un temple o temple anímico como la angustia” (cursivas en el original).

hay una angustia fundamental que no se puede confundir con los miedos concretos, sino que esta angustia primaria está en la base de la existencia humana.

Para comprender un poco más todo lo anterior es interesante ver algunas consideraciones que de Boss hace Alberto Mario de Castro, quien escribió un interesante artículo titulado “Comprendiendo la experiencia de estar angustiado”²⁰², que, como dice el mismo autor, está planteado desde una perspectiva fenomenológico-existencial en psicología. Este psicólogo colombiano dice que no existe la angustia por separado sino que lo que existe es la persona concreta experimentando el estar angustiado, es decir, que los seres humanos no tienen angustia sino que se angustian, y subraya que no debemos conceder poder a presuntos mecanismos autónomos como la angustia, o los impulsos sino que debemos concentrarnos en la estructura del *ser-en-el-mundo* como un todo. Menciona este autor que para Boss este *ser-en-el-mundo* es indivisible y también menciona que para Marianne Boss, la esposa de Medard Boss, no podemos comprender la experiencia de una persona si de antemano separamos a la persona de su mundo.

Algo que también Mario de Castro subraya es que en lugar de situarnos como si fuéramos sujetos ante un objeto, con ideas preconcebidas que remitan a causas de la angustia o tratando de encasillar lo que experimenta esa persona en

²⁰² Cfr Alberto Mario de Castro, “Comprehending the Experience of Being Anxious”, en *Psicología desde el Caribe: Revista del Programa de Psicología de la Universidad del Norte*, Barranquilla, ISSN 0123-417X, N°. 13, 2004, pp. 29-47. Este psicólogo hizo su doctorado en la Saybrook University y el tema de su tesis fue “Toward an Existential Foundation of Anxiety and Psychopathology: An Integration of May's, Yalom's and Schneider's perspectives”. Su currículum se puede leer en:

http://201.234.78.173:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000195154

El artículo que estamos citando se puede consultar en:

http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/psicologia_caribe/13/3_COMPREHENDING%20THE%20EXPERIENCE%20OF%20BEING%20ANXIOUS_PSICOLOGIA%20DESDE.pdf

nuestro sistema teórico, primero debemos tratar de comprender cómo la persona experimenta su angustia, desde la propia unidad de su *ser-en-el-mundo*. De este modo Mario de Castro cita a Binswanger, quien dice que “en lugar de reflexionar sobre algo debemos dejar que ese algo hable por sí mismo²⁰³”. Esta actitud para con el paciente no es un mero capricho u opinión sino que está bien fundamentada filosóficamente en Heidegger y, para mostrar esto, Mario de Castro cita la versión en inglés de los *Seminarios de Zollikon*, en su prefacio, donde Boss señala lo siguiente:

“... la existencia humana puede ser considerada como ser, que no puede ser objetivada y que consiste en una apertura al mundo y en la capacidad de percibir lo que le sale al paso en ese mundo. A través de esta apertura, la existencia humana misma, así como los otros hechos del mundo, pueden venir a su presencia y revelarse. La tarea propia para el *Da-sein* humano es el acontecimiento de dejar-ser lo que emerge en la apertura del ser²⁰⁴”.

Sobre este punto, uno de los siquiátras que participaron en los seminarios de Zollikon, Gion Condrau, quien junto con Boss fundó la Sociedad Suiza de *Daseinanalysis* y también lo que ahora es la Fundación Medard Boss y

²⁰³ El original en inglés de Binswanger dice así: “Instead of reflecting on something we should let the something speak for itself “. La cita es del artículo de Binswanger “La escuela de pensamiento de análisis existencial y está tomada de la versión en inglés del libro compilado por Rollo May *Existencia, op. cit.* (Rollo May, *Existence*, Basic Books, Nueva York, 1958).

²⁰⁴ Alberto Mario de Castro, “Comprehending the Experience of Being Anxious”, *op. cit.* El prefacio donde aparece esta cita es de 1990 y no se encuentra en la versión castellana de los *Seminarios de Zollikon*, al parecer fue escrito por Medard Boss más que por Marianne Boss, como afirma Mario de Castro. En inglés el texto dice así: “... human existence can be viewed as being, which cannot be objectified and which consists of an openness to the world and of the capacity to perceive what it encounters in that world. Through this openness, human existence itself, as well as any other given facts of the world, can come to their presence and unfolding. The proper task for human *Da-sein* is the event of letting-be what emerges into the openness of being”. Cfr. Martin Heidegger, *Zollikon Seminars*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001. Dicho prefacio se puede leer en:

http://books.google.com/books?id=DDiy-L2_YRUC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

presidió la Federación Internacional de *Daseinanalysis*, escribió un texto titulado “Psicoterapia Daseinanalítica”, donde afirma que el interés primordial del *Daseinánálisis* es ver (*sehen*) y no explicar (*erklären*) y agrega lo siguiente:

... el *Daseinánálisis* como psicoterapia está basado en la ontología de Heidegger y en su visión fenomenológica de la existencia del ser humano como el área de apertura del *Dasein* hacia todo lo que encuentra. Esto significa que el *Dasein* humano es, en principio, abierto y libre para percibir todo de una manera no distorsionada, que se revela a sí mismo de manera natural a partir de su contenido significativo²⁰⁵.

Condrau añade que esta concepción de la naturaleza del ser humano conduce a una nueva antropología, que sería una ciencia que no tendría que ver ni con un reduccionismo científico natural ni con las especulaciones de la metapsicología de la escuela positivista. Para eliminar las especulaciones sobre si la terapia *Daseinanalítica* es una filosofía o no, este autor enfatiza que dicho procedimiento terapéutico sí se mueve en el campo científico y no en el filosófico, pero que sin embargo, como lo reiteró Heidegger en los seminarios de Zollikon, toda ciencia tiene bases filosóficas, sean estas reconocidas o no, y por tanto el *Daseinánálisis* trata de eliminar el dualismo cartesiano entre sujeto u objeto y el dualismo de *psyché* y *soma*, por tanto el enfoque de la terapia *Daseinanalítica*, sigue diciendo Condrau, es fenomenológica no de la manera en que Husserl

²⁰⁵ Versión libre. Para evitar confusiones, en lugar de “Análisis del Dasein” me permití traducir con el neologismo de “Daseinánálisis” y con el adjetivo de “daseinanalítica”. El original en inglés dice así: “... Daseinanalysis as psychotherapy is based on Martin Heidegger’s ontology and on his phenomenological view of the human being’s existence as the area of openness of Dasein to everything it encounters. This means that human Dasein is, on principle, open and free to perceive everything undistorted which discloses itself naturally from its meaning-content”.

Este texto (Daseinanalytic Psychotherapy) se puede encontrar en:
<http://www.daseinsanalyse.com/ifda/daseinsanalysis.html>

entiende esta palabra sino a la manera en que la entiende Heidegger, en el sentido de que no sería una cuestión de *conciencia* sino de *insight*, ya que deja de lado las interpretaciones y deja a los fenómenos hablar por sí mismos²⁰⁶.

Volviendo al asunto de la angustia, Mario de Castro también comenta lo siguiente:

... antes de comprender la angustia como un síntoma o alguna enfermedad, deberíamos comprenderla como una *característica ontológica* de los seres humanos siempre presente en nuestras experiencias debido a la incertidumbre siempre presente en nuestras vidas, lo que significa que los seres humanos están siempre enfrentando la posibilidad de la muerte y la amenaza de no ser capaz de desarrollar sus proyectos de vida auténticamente... la experiencia de estar angustiados es parte del proyecto y la elección de cada ser humano porque no hay ni seguridad absoluta de que seremos capaces de lograr lo que estamos buscando, ni total certidumbre de que vamos a ser capaces de desarrollar nuestro proyecto de vida de una manera apropiada y/o auténtica²⁰⁷.

²⁰⁶ *Idem.* Condrau enfatiza que no es correcto decir que el análisis existencial es filosofía mientras que el psicoanálisis es ciencia, sino que las dos son ciencias y que, para escapar de la trampa del dualismo, es necesario consultar a los filósofos para comprender así mejor la existencia del ser humano. La dirección electrónica donde está el texto de Condrau es la de la Federación Internacional de *Daseinanalysis*, allí se pueden ver las direcciones de sociedades *daseinanalíticas* afines de Brasil, Francia, Bélgica y otros países. En México existe el Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial y su página es:

<http://www.psicoterapiaexistencial.com/index.php>

Por otro lado, la misma intención de distinguir entre lo que es filosofía y lo que es ciencia está presente en Juan José López Ibor, quien dice que su libro *La angustia vital* (*op. cit.*, p. 99) tiene como objetivo examinar las manifestaciones de la angustia morbosa pero que el diagnóstico de la angustia no puede hacerse sin su psicopatología y que ésta es imposible hacerla sin sus necesarias referencias filosóficas.

²⁰⁷ Alberto Mario de Castro, "Comprehending the experience of being anxious", *op. cit.*, traducción libre y cursivas nuestras. El original dice así: "... before understanding anxiety as a symptom of any disease or illness, we should comprehend it as an ontological characteristic of human beings always present in our experiences because of the uncertainty always present in our lives, which means that humans beings are always facing the possibility of death and the threat of not being able to develop their projects of life authentically... the experience of being anxious is part of every human being's project and choice because there is neither any absolute security that we are going to be able to reach what we are looking for, nor any total certitude that we are going to be able to develop our project of life in an appropriate and/or authentic way".

A continuación este psicólogo dice que Medard Boss resume esta idea y lo cita cuando este afirma que “en el mismo acto de enfrentarse a sus propias posibilidades la existencia enfrenta peligro”²⁰⁸. Después Mario de Castro comenta que de acuerdo a la psicología fenomenológico-existencial la experiencia de estar angustiado siempre está presente cuando está en juego el significado de la existencia humana, por tanto, sigue diciendo este autor, la experiencia de estar angustiado no debe ser considerada como opuesta la “salud” sino como una “condición humana de vida que cada ser humano tiene que asumir o confrontar debido a que está siempre presente en cada decisión”²⁰⁹.

Sobre esto Mario de Castro dice también que Kierkegaard opinó que la angustia es nuestro mejor maestro debido a que nos muestra que tenemos todavía algo que resolver o confrontar. Este psicólogo cita también a Rollo May, para quien hay dos maneras de confrontar la angustia, una constructiva, la cual es una “angustia normal”, y una destructiva, la cual sería una “angustia neurótica” en donde la persona se paraliza y evade la confrontación, y acepta proyectos que no les son propios y le son inauténticos, pero que le permiten mantener un margen, aunque restringido, en donde se sigue sintiendo como una persona con una valía, pero que al mismo tiempo mantiene alejada la experiencia de estar angustiada, la cual la paraliza. A continuación Mario de Castro menciona que Boss también se refiere a esta situación y hace una cita de él, de su libro *Fundamentos existenciales de la medicina y la psicología*, donde el psiquiatra suizo dice

²⁰⁸ *Idem.*, traducción libre, el original dice lo siguiente: “In the very act of entering into its possibilities, existence enters danger”.

²⁰⁹ *Idem.*, Traducción libre, en el original se lee de esta manera: “... human condition of life that every human being has to assume or confront because it is always present in every decision”.

lo siguiente: “La angustia es la disposición afectiva en la cual la existencia está a la vez abierta y restringida para percibir la posibilidad de perder el control sobre todos los otros seres, de ser replegada completamente sobre sí mismo y de dejar de existir, en un total aislamiento”²¹⁰.

Es decir, en el artículo de Mario de Castro se menciona que la angustia no es ni un síntoma ni alguna enfermedad sino que es característica ontológica de los seres humanos y que es como un acicate que nos va llevando a situaciones que debemos confrontar, pero que hay la posibilidad de que esta angustia sea constructiva, al atrevernos a enfrentar estas situaciones, o que se convierta en destructiva, al replegarnos en nosotros mismos para evadir la angustia, aceptando proyectos inauténticos y ajenos a nuestra esencia como personas, pero que por lo menos nos dan cierta seguridad y nos permiten no tener esa experiencia de la angustia, que para algunas personas puede ser terrible. Mario de Castro hace una cita de Kierkegaard que entronca con todo esto y también hace varias citas de Medard Boss sobre la angustia.

No encontré ninguna cita directa de Boss sobre Kierkegaard y, debido a la falta de disponibilidad de libros de Boss en nuestro país, no me fue posible seguir investigando si escribió algo sobre él. Sin embargo sentí que no podía pasarlo por alto porque constituye un puente importante que va de Binswanger a Rollo May y, de no considerarlo, no se entenderían muchas cosas de Binswanger, Gebattel, May o del mismo Heidegger. Además Boss escribió un texto específico sobre el fenómeno

²¹⁰ *Idem.*, Traducción libre, el original dice así: “Anxiety is the attunement in which existence is both opened and restricted to perceiving the possibility of losing its hold on all other beings, on being thrown back entirely upon itself, and ceasing to be, in total isolation”.

de la angustia y esto es importante en lo que respecta a Kierkegaard.

Este texto es un artículo titulado *Angustia, culpa y liberación psicoterapéutica*²¹¹, donde Boss critica el escrito de Sigmund Freud de 1916 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, donde el pensador vienés trata de comprender los fenómenos psíquicos como “indicaciones” y “expresiones” de “juegos de fuerzas” o “tendencias” subyacentes. Es decir, Boss critica en Freud su concepción “dinámica” de los fenómenos psíquicos, en donde estos serían cuantificables, calculables, predecibles producibles o incluso reparables.

Boss señala que el problema de esta concepción “causal” de los fenómenos psíquicos ha provocado que muchos psicólogos tiendan a concebir que una primera angustia, la del nacimiento, sea la causa de todas las angustias posteriores como la angustia ante los maestros, ante el destino e incluso ante Dios, de la misma manera en que una culpa primigenia del niño ante las prohibiciones de

²¹¹ Cfr. "Anxiety, Guilt and Psychotherapeutic Liberation" se encuentra en *Readings in Existential Psychology and Psychiatry*, editado por Keith Hoeller, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1990. El artículo apareció originalmente en la *Review of Existential Psychology and Psychiatry* (Vol. II, No. 3, septiembre de 1962, y fue reeditado en esta misma revista en Vol. Spec. Issue 20 (1-3), 1986-1987, pp. 71-92). Este artículo fue originalmente una conferencia de Boss, que después amplió en el libro en alemán *Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung* (Hans Huber, Berna 1962). De este libro no hay traducción al inglés o al español y sólo existe una versión al portugués con el título de *Angústia, culpa e libertação* (Livraria duas Cidades, São Paulo, 1971). Sobre la angustia, también hubiera sido importante haber podido leer una entrevista con él titulada “Angst -Krankheit oder Chance? Ein Gespräch mit Professor Medard Boss” (Angustia ¿enfermedad o posibilidad? Una conversación con el profesor Medard Boss), que apareció en 1980 en la revista *Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion*. De igual manera hubiera sido ilustrativo leer el libro de Boss *Existential Foundations of Medicine and Psychology* (Jason Aronson, Nueva York, 1979), editado en alemán en 1971, sobre todo porque el mismo Boss afirma que por ocho años Heidegger trabajó intensamente con él para la elaboración de este libro (cfr el testimonio del mismo Medard Boss en su artículo “Martin Heidegger applied to Psychiatry and the Modern World”, que se encuentra en Keith Hoeller (editor), *The Heidegger-Boss Relationship, op. cit.*), de manera que “ni un renglón de de las 600 páginas (de este libro) se dejó sin ofrecerle sus comentarios de corrección, complementación o de afirmación” (scarcely a line of the 600 pages was left without his offering correcting, supplementary, or affirming comments). Por tanto podemos suponer que la postura de Boss ante la angustia es prácticamente la misma que la de Heidegger.

sus papás, introyectada como superego, sería la causa de todas las culpas posteriores. De esta manera, el sentir angustia ante la nada, ante el hecho de perder el amor divino o ante el destino de la vida humana sería un mero epifenómeno producto de una angustia anterior.

Boss agrega que este modo de pensar mecánico, sujeto a hechos causales en una línea del tiempo, determinado por causas y efectos, funciona bien en la naturaleza inanimada pero no en la esfera de la existencia humana. Afirma que, a diferencia de la psicología psicodinámica, el *Daseinanálisis* restaura una actitud de reverencia ante la realidad inmediata, ante la autenticidad de todos los fenómenos humanos, permitiendo que estos aparezcan (*appear*) ante nosotros, dejándolos mostrar en su naturaleza auto-revelatoria (*self-revelatory nature*), dejando a los fenómenos decirnos su significado y contenido.

Este psiquiatra añade que si dejamos mostrarse a los fenómenos de la angustia y la culpa tendremos un “de qué” (*of what*) y un “acerca de qué” (*about what*). Respecto al “de qué”, habría un ataque a la integridad de la existencia humana, en donde cada angustia teme la destrucción de la capacidad de ser y la posibilidad de no poder seguir permaneciendo sin deterioro. El “acerca de qué” de la angustia sería la existencia misma, en la medida en que cada angustia está temerosa respecto a la continuidad de la integridad de la existencia. Lo que enfatiza Boss es que esto mismo aplica a la angustia en los niños o en los adultos y que una angustia no se deriva de otra, pues en ambos casos lo que está en juego es la destrucción del ser-concedido-existir (*being-allowed-to-exist*).

Después Boss se pregunta sobre la posibilidad de vencer (*overcome*) a la angustia y da cuenta del hecho comprobable de personas que viven sin angustia y mueren sin angustia, como el caso de los héroes que sacrifican sus vidas por amor a su patria o por un futuro mejor de la humanidad. Señala también que angustia, según su etimología, significaría “estrechez” (*narrowness*) y que de hecho la existencia, en la disposición afectiva (*attunement*) de la angustia, solo podría verse como algo constreñido (*throttled*). Incluso Boss dice que la persona angustiada no puede percibir más allá de su restringido campo de visión y de ninguna manera puede probar que su margen de experiencia constreñido por la angustia posea una presuntamente más grande y más auténtica realidad.

Sin embargo Boss da un giro a esta visión negativa de la angustia y a continuación menciona que tal persona no llega a hacer justicia al fenómeno cabal de la angustia humana misma, pues se encuentra muy lejos de haber “escuchado” (*heard*) su mensaje real (*actual*), porque no estaría angustiado de la manera en que lo está si no hubiera permitido desde el principio que su angustia lo “encogiera” (*shrink*) de tal manera que ahora sólo puede ver su angustia desde la visión restringida del subjetivismo de la modernidad. Y aquí viene lo importante que quiere decirnos Boss, pues si bien para este psiquiatra la angustia funciona como un fenómeno paralizante y constriñe el campo de visión en determinadas personas, en otras personas no necesariamente sucede así. Dejemos que sea el mismo Boss quien nos lo explique:

Sin embargo, si uno permanece realmente expuesto a la cabal y no disfrazada esencia de la angustia, es precisamente la angustia la que abre al hombre aquella dimensión de libertad en la cual solamente las experiencias del amor y la confianza pueden desenvolverse del todo. La angustia que es liberada de su pequeñez subjetivista presenta la existencia del hombre no sólo junto con la posibilidad de Algo más grande y más abundante, sino que la presenta con la posibilidad directa de eso que es completamente diferente de Todo lo que es y que, después de todo, como un ente particular, no puede ser sin sus límites que lo limitan. En otras palabras, la angustia confronta al hombre con la Gran Nada, una Nada que, sin embargo, es lo opuesto de cualquier vacío nihilista, sino que más bien es la cuna de todo lo que es liberado en el ser. La angustia (*anxiety*), cuando se la experimenta en su más profundo significado, contradice tan poco al amor como su fuerza opuesta que más bien rompe en pedazos toda ansiedad (*anxiousness*) subjetivizada y psicologizada –incluso venciendo a sí misma continuamente– y abre el camino al amor hacia el origen ilimitado de todas las cosas, de lo que ya no únicamente *es*, sino que está *más allá* de la dicotomía del ser y el no-ser²¹².

Boss señala que así como hay que quitar a la culpa su carácter opresivo, en el sentido de una carga, más bien hay que ser culpable auténticamente, serlo en su pleno sentido ontológico; de la misma manera señala que a la angustia hay que quitarle su naturaleza constrictiva dejándola vencerse a sí misma (*anxiety overcome itself*). También habla de liberar a sus pacientes de “angustias neuróticas” (*neurotic anxieties*)

²¹² *Ibid*, p. 84, cursivas del autor. El original dice así: “However, if one keeps oneself really exposed to the full and undissembled essence of anxiety, it is precisely anxiety that opens to man that dimension of freedom into which alone the experiences of love and trust can unfold at all. Anxiety which is freed from subjectivistic pettiness presents the existence of man not only, with the possibility of Something greater and more abundant, but presents it with the direct possibility of that which is completely different from Everything that is and that, after all, as a particular being, cannot be without its limiting limits. In other words, anxiety confronts man with the Great Nothingness, a Nothingness, though, which is the opposite of any nihilistic emptiness, which is rather the cradle of all that is released into being. Anxiety when experienced in its deepest meaning contradicts love as its opposing force so little that it bursts asunder all subjectified, psychologized anxiousness –even continually overcoming itself– and opens up the way of love toward the boundless origin of all things, that no longer merely *is*, that is *beyond* the dichotomy of being and non-being”.

y que experimenten su vida “libres de angustia” (*anxiety-free*).

Boss finaliza su artículo diciendo que en un paciente determinado esta liberación de la angustia se expresará espontáneamente en un renovado encuentro religioso, mientras que en otro paciente tal vez se manifestará en una nueva habilidad de pensar filosóficamente. Agrega que en un tercer paciente esta liberación podría tener la forma de una reflexión en la cual perciba en actitud meditativa su participación directa en el ámbito de todos los otros seres vivos. Dice también que tal vez en otros pacientes dicha liberación de la angustia se externe simplemente en una mayor capacidad para disfrutar de la vida o en desterrar una búsqueda egoísta de placeres y poder²¹³.

Es decir, para Boss la angustia debe “vencerse” (*overcome*) a sí misma debido a su naturaleza constrictiva, más sin embargo es esta misma angustia la nos permite acceder a una dimensión vital más plena²¹⁴.

Todo esto no deja de recordarnos los señalamientos de Kierkegaard de que hay que angustiarse de la manera correcta, de que hay que aprender a angustiarse para no sucumbir a esta misma angustia:

²¹³ *Ibid*, p. 92.

²¹⁴ Todo este aspecto liberador de la angustia se parece a los señalamientos del psicoterapeuta Erick Craig en su artículo “Opening of Being and Dasein” (Cfr. Keith Hoeller, editor, *The Heidegger-Boss Relationship*, *op. cit.*, pp. 69, 70), quien al exponer el pensamiento de Heidegger dice que en la angustia colapsa toda la familiaridad con la que veíamos el mundo, sin embargo la angustia “rescata” (*rescues*) al Dasein de ser absorbido por el mundo y lo enfrenta al hecho de que ha sido arrojado al mundo, hacia un no tener fundamentos (*groundlessness*), hacia la nada. Sin embargo, subraya Craig, esta nada que nos revela la angustia no es la erradicación de los entes sino el presenciarlos como desvaneciéndose (*beings-as-fading-away*), pero es en este desvaneciéndose que el Dasein reconoce el milagro del Ser y a la pregunta sin respuesta ¿por qué hay entes y no más bien la nada? Craig concluye que a través de la nada y la angustia llegamos a la apertura (*openness*) y cita a Heidegger, quien dice: “En la clara noche de la nada de la angustia surge la apertura original de los entes como tales: que son entes y no más bien nada”. Craig está citando el libro *Martin Heidegger. Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, compilado por D. F. Krell, Harper and Row, Nueva York, 1977.

...esa es una aventura que todos los hombres tienen que correr, es decir, que todos han de aprender a angustiarse, el que no lo aprenda, se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo²¹⁵.

Si bien hasta donde sé Boss no se ocupó de Kierkegaard pero después de morir Boss en 1990 quien lo sucedió en la escuela suiza de *Daseinánálisis* hasta su muerte en 2006, Gion Condrau, sí habló del filósofo danés e hizo referencias de él que revelan falta de conocimiento de varios detalles de su obra. Por ejemplo, en su libro *Angustia y culpa. Problemas fundamentales de la psicoterapia*²¹⁶, comenta que no es fácil seguir el pensamiento de Kierkegaard respecto a la angustia y el pecado pues “parece también contradecirse”²¹⁷. También en esta obra afirma que la nada en el sentido de Kierkegaard no corresponde a la nada de la que habla Heidegger pues en el filósofo danés “no es la angustia sino un algo desconocido”²¹⁸.

Pero fuera de estas inexactitudes la valoración que hace Condrau de Kierkegaard es bastante buena en general. Por ejemplo, hace una larga cita del psicólogo junguiano Arnold Künzli en su libro *La angustia como enfermedad occidental*²¹⁹, donde este opina lo siguiente: “Kierkegaard no podía amar a Dios, pues estaba unido a Él en la forma personalmente interesada del neurótico, es decir, era su

²¹⁵ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 279.

²¹⁶ Gion Condrau, *Angustia y culpa. Problemas fundamentales de la psicoterapia*, Gredos, Madrid, 1968.

²¹⁷ *Ibid*, p. 45.

²¹⁸ *Ibid*, p. 46.

²¹⁹ Cfr. la nota 35 para la referencia de este libro de Künzli.

esclavo... Era un utilizador y escéptico intelectual que hablaba de la existencia cristiana sin ser él mismo un ser cristianamente existente”. Condrau también menciona que para Künzli la religiosidad de Kierkegaard era “inhumana, maligna, acristiana y enferma”, en tanto que su cristianismo sería una “vana apariencia bajo la cual ocultaba él la tradición de un ‘capitalismo’ e intelectualismo burgueses”, por lo que su cristianismo sería entonces una “enfermedad anímica”²²⁰.

Condrau recoge también varios calificativos más que Künzli le hace a Kierkegaard como “malicia para el prójimo”, “neurosis de renta” o “huida narcisista de la realidad”. Incluso Condrau menciona que para Künzli hay un camino recto que conduce desde Kierkegaard a Hitler y que los cristianos modernos no deben investigar en sus almas a la manera de Kierkegaard.

Lo que opina Condrau de todo esto es que Künzli no le hace justicia a la personalidad de Kierkegaard. Si bien Condrau afirma que hay rasgos neuróticos en dicha personalidad del danés, también considera que no puede identificarse su “virtud vital neurótica” con la obra de su vida. Además, Condrau elogia la “claridad ‘psicoterapéutica’ que poseyó siempre Kierkegaard” y afirma que libros de Kierkegaard como *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* “han llegado a ser de una importancia básica para nuestros conocimientos psicoterapéuticos”²²¹.

Y si bien Condrau opina que Kierkegaard fracasó en su vida personal y profesional, entre otros “‘síntomas’ de una In-humanidad que excluye las posibilidades esenciales del

²²⁰ Gion Condrau, *Angustia y culpa*, op. cit., pp. 37-38.

²²¹ *Ibid*, pp. 40-41.

ser”²²², también opina que el danés fue un “precursor de la psicoterapia”; y si bien dice que Kierkegaard no fue capaz de aplicar sus reflexiones teóricas a su propia vida, también dice a continuación que “esto apenas si se le puede reprochar cuando se necesitó un siglo para integrar sus ideas (revolucionarias para su tiempo) a aquella ciencia que fue fundada por primera vez por Sigmund Freud”²²³.

Faltaría una valoración mucho más completa del pensamiento de Condrau sobre Kierkegaard, habría que precisar el crédito que le da a los argumentos de Hans Urs Von Balthasar y habría que explicar también su concepción de la angustia, que se aparta de la que sostiene Boss²²⁴. Sin embargo, en 1970, ocho años después de haber escrito todo esto, Condrau publicó *Introducción a la psicoterapia*²²⁵, donde no se refiere a Kierkegaard en términos negativos y menciona allí que el danés traslada el eje de la cuestión humana del conocimiento puro hacia la realización, de la conciencia hacia al ser, del *cogito* al *sum*, y por tanto “en esta concepción de Kierkegaard sobre la existencia son visibles ya puntos de apoyo que, más adelante, van a ser importantes en psicoterapia”.

²²² *Ibid*, pp. 43-44.

²²³ *Ibid*, pp. 47-48.

²²⁴ Cabe destacar el parecido de los títulos de los libros *Angustia, culpa y liberación psicoterapéutica* y *Angustia y culpa. Problemas fundamentales de la psicoterapia*, de Boss y Condrau respectivamente, que se editaron en alemán el mismo año de 1962. Sobre las diferencias entre sus concepciones sobre la angustia, Condrau escribe lo siguiente: “Boss considera la angustia y la culpa como dos fenómenos esenciales inherentes ‘de un modo necesario’ a la vida, nosotros pretendemos una unión de ambos, y de tal naturaleza que la angustia del hombre por su existencia aparece en tanto que y en la medida en que él y tanto como él permanece culpable a su existencia” (Gion Condrau, *Angustia y culpa*, *op. cit.*, p. 91). Por otro lado, Condrau asistió a los seminarios de Zollikon pero no estuvo de acuerdo en que Boss disuadiera a los participantes de preguntarle a Heidegger sobre su pasado nazi. Otra diferencia podría ser que, mientras Condrau profundizó mucho en la tradición cristiana de Occidente, Boss mostró desde los años 50 una fascinación por el pensamiento oriental en general e hindú en particular e incluso tuvo una larga estancia en la India. Tratar en detalle todas estas diferencias requeriría un estudio más amplio.

²²⁵ Gion Condrau, *Introducción a la psicoterapia*, Diana, México, 1982.

Asimismo comenta que para Kierkegaard si un hombre no llega a la realización de su mismidad entonces sucumbe a la “enfermedad hacia la muerte”, la cual mantiene una desesperanza constante sobre sí mismo y la disolución de su mismidad.

También Condrau en esta obra menciona lo siguiente: “La filosofía existencial de Kierkegaard es un postulado hacia la autorrealización y, al mismo tiempo, un camino de avance hacia una concepción psicoterapéutica que advierte en la enfermedad no sólo un defecto desprovisto de sentido, sino que contempla una invocación existencial”²²⁶.

Todas estas observaciones de Condrau muestran que, a pesar de la falta de referencias de Boss hacia Kierkegaard, el pensamiento del filósofo danés está presente en la escuela del *Daseinanálisis* fundada por Boss²²⁷.

²²⁶ Ibid., pp. 131-132.

²²⁷ Para un balance tanto de la obra de Boss como la de Condrau es interesante leer la reseña que el psicoterapeuta existencial británico Anthony Stadlen hizo del libro de Condrau *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy* (Mosaic, Dublin, 1998). En la reseña Stadlen entre otras cosas habla de cómo Condrau se separó demasiado de Boss respecto a su concepción de la angustia. Asimismo Stadlen es de origen judío y como tal cuestiona demasiado los antecedentes nazis de Heidegger y llega incluso a preguntarse si el problema en este filósofo estaba en la aplicación de su filosofía a la política o si más bien el error estaba en su misma filosofía. La pregunta es pertinente porque hay filósofos alemanes como Martin Buber, Hannah Arendt, Edith Stein o Karl Jaspers (mientras los tres primeros fueron de origen judío, el último estuvo casado con una mujer judía) que han hecho observaciones críticas a la filosofía heideggeriana, en tanto que filósofos como Etienne Gilson (cfr. *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951) o Ramón Kuri Camacho (cfr. *Metafísica medieval y mundo moderno*, BUAP, Puebla, 2001) han puesto en evidencia las sesgadas acusaciones de Heidegger respecto a un presunto “olvido” del Ser durante la Edad Media (cfr. Nota 268 de esta tesis). También hay cuestiones de índole práctica, por ejemplo, el psicoterapeuta Erick Craig (cfr. *The Heidegger-Boss Relationship, op. cit.*, p. 81) menciona que el terapeuta suizo Perikles Kastrinidis le comentó en 2002 que el tema del “giro” (*Kehre*) heideggeriano ha sido materia de discusión entre la escuela del *Daseinanálisis* en Zurich, debido a que el pensamiento de Boss está basado principalmente en el “segundo” Heidegger. Precisa que aunque el mismo Heidegger ha rechazado la superficial distinción entre un primer y un segundo Heidegger, este especial interés en el asunto es debido a que, en la práctica clínica concreta, al hacer un especial énfasis en el “último” Heidegger se corre el riesgo de que el terapeuta se pierda en una “quasi-religión” cuyo culto sería una especie de devoción a la “apertura” (*openness*), a expensas de la difícil tarea de ayudar a los pacientes a reconciliarse con su finita e ineluctable condición humana, que fue uno de los temas presentes en el “primer” Heidegger. Además de todo esto cabría también preguntarse si no habría que rescatar a Kierkegaard del “olvido” en que lo tuvieron tanto Heidegger como Boss. Todos estos asuntos darían suficiente material para otro trabajo. Los textos de Stadlen se puede consultar en:

<http://anthonystadlen.blogspot.com/2010/01/gion-condrau-19192006-his-life-and-work.html>

<http://www.pvpsps.cz/data/document/20100505/clanky-stadlena-08a.pdf>

5. Rollo May

Entre otros psiquiatras de esta corriente de pensamiento, que retomaron para la psiquiatría las aportaciones de Heidegger y de la fenomenología, estarían el suizo Roland Kuhn (1912–2005), quien aplicó los test de Rorschach con un sentido fenomenológico y describió las neurosis y la esquizofrenia desde el punto de partida del análisis existencial²²⁸.

Otro psiquiatra de esta corriente es el alemán Erwin W. Strauss (1891-1975) quien también fue crítico de los enfoques reduccionistas y mecanicistas en psiquiatría y escribió libros como *Psiquiatría y filosofía*, *Fenomenología: pura y aplicada* y *Psicología fenomenológica*²²⁹. De igual manera, el psiquiatra Henri F. Ellenberger (1905-1993) publicó un artículo titulado “Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y al análisis existencial”²³⁰,

²²⁸ Sobre Roland Kuhn, cfr. Rollo May, *Existencia*, op. cit., p. 15, donde hay una breve biografía de él, así como un trabajo de Kuhn que consiste en un intento por comprender el caso de un asesino desde el punto de vista del análisis existencial. Por otra parte, con motivo de la muerte de Kuhn, el psiquiatra Charles Cahn escribió un obituario donde reseñó los avances logrados por Kuhn en farmacología, sin embargo, precisó que este psiquiatra suizo siempre subrayó la importancia de practicar una combinación de psicoterapia y de terapia farmacológica, además de que mucha de la psicoterapia practicada por Kuhn era el análisis existencial desarrollado por Ludwig Binswanger, su colega suizo con quien tuvo mucha asociación. Cfr. “Roland Kuhn. Obituary” de Charles Cahn en

<http://www.nature.com/npp/journal/v31/n5/full/1301026a.html>

²²⁹ De Erwin W. Strauss se tradujo al castellano su *Psicología fenomenológica* (Paidós, Buenos Aires, 1971). En el prefacio de este libro este psiquiatra cuestiona si los métodos de la física pueden aplicarse al hombre mismo y si la psicología debe ser una rama de la ciencia natural. Strauss enfatiza que se siente afiliado al movimiento fenomenológico en cuanto a su lema de volver a las cosas mismas, pero precisa que no se adhiere a Husserl en cuanto a la reducción trascendental. Cfr. también Rollo May, *Existencia*, op. cit., p. 14, así como un artículo de Kuhn reproducido en esta obra donde aplica categorías filosóficas como la de *ser-en-el-mundo* al estudio de las alucinaciones. Asimismo puede consultarse el artículo de James A. Beshai, “Contributions of Erwin Strauss”, en *Psychology of Human World*.

http://www.duq.edu/phenomenology/_pdf/psychology-of-the-human-world.pdf

²³⁰ Este artículo aparece en Rollo May, *Existencia*, op. cit., pp. 152-153, allí hace un recorrido sistemático sobre la recepción de Husserl y Heidegger en la psiquiatría, hace su propia valoración de esta influencia y describe los métodos utilizados por Binswanger, Minkowski y otros psiquiatras. También puede consultarse el libro de Ellenberger, de más de mil páginas, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, op. cit. Para una biografía amplia de Ellenberger, cfr. el estudio de Élisabeth Roudinesco titulado “Presentación a *Histoire de la découverte de l’Inconscient* de Henri Ellenberger”, se puede leer en:

http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Roudinesco_Presentacion_Ellemberger.htm

donde señala que Kierkegaard fue el primero que explícitamente introdujo los principios básicos del pensamiento existencialista y esbozó algunos de los rasgos principales de la estructura de la existencia humana. Este autor menciona que para Kierkegaard el hombre no es un mueble prefabricado sino que será lo que él mismo haga de él y se construye a sí mismo mediante sus decisiones al tener la libertad de escoger entre las modalidades auténticas e inauténticas de la existencia. Este psiquiatra enfatiza que, en el filósofo danés, para pasar de la existencia auténtica a la inauténtica, el hombre tiene que sufrir la prueba de la desesperación y de la “ansiedad existencial”, siendo esta la angustia de un hombre al enfrentarse con los límites de su existencia, cuyas últimas implicaciones son la muerte y el aniquilamiento.

Esto ocurría en Europa, sin embargo en Estados Unidos estos enfoques psiquiátricos permanecían ignorados hasta que un psiquiatra norteamericano los rescató del olvido.

Este psiquiatra se llamaba Rollo May (1909-1994), quien vivió un tiempo en Grecia y recorrió el resto de Europa tomando contacto con esta corriente de pensamiento en psiquiatría. Al igual que Freud y Otto Rank, se familiarizó con el lenguaje de la mitología y se dio cuenta de que, a diferencia de Norteamérica, la historia de Europa le daba a este continente una dimensión trágica de la existencia que se reflejaba en una literatura y una filosofía de corte existencialista.

Más tarde enfermó de tuberculosis y pasó año y medio en un sanatorio debatiéndose entre la vida y la muerte y en este tiempo, con su propia experiencia y la de otros pacientes ante la realidad de la muerte, pudo tener datos de primera

mano para comprender el fenómeno de la angustia. Fue en este tiempo que leyó *El concepto de la angustia*, de Kierkegaard. Dejemos que Rollo May mismo nos cuente qué fue lo que le ocurrió:

Durante ese lapso estudié los dos únicos libros sobre la ansiedad publicados hasta el presente: *El problema de la ansiedad* de Freud, y *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Valoré las formulaciones de Freud: a saber, su primera teoría, según la cual la ansiedad es el resurgimiento de la libido reprimida, y la segunda, que la ansiedad es la reacción del yo ante la amenaza de la pérdida del objeto amado. Kierkegaard, por su parte, describió la ansiedad como la lucha del ser viviente contra el no-ser, que allí pude experimentar en forma inmediata en mi lucha contra la muerte, o ante la perspectiva de convertirme en un inválido de por vida... Lo que en ese entonces me impresionó sobremanera fue que Kierkegaard escribía *exactamente acerca de nuestros sufrimientos*. Freud no; escribía en un distinto nivel, formulando los mecanismos psíquicos mediante los cuales surge la ansiedad. Kierkegaard retrataba la experiencia inmediata de los seres humanos en crisis. Se trataba, específicamente, de la crisis de la vida contra la muerte, la cual, para nosotros, pacientes, era absolutamente real... Freud escribía en un nivel técnico, donde su genio señoreaba; *quizá sabía acerca de la ansiedad* más que cualquier hombre de su época. Kierkegaard, un genio de otro tipo, escribía en un nivel existencial, ontológico: *conocía la ansiedad*²³¹.

A lo largo de su vida Rollo May nunca dejó de reconocer los grandes logros del psicoanálisis pero, al igual que Binswanger y Boss, rechazó los supuestos mecanicistas, naturalistas y positivistas en las que reposaban las hipótesis freudianas.

²³¹ Rollo May, *Psicología existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1963, pp. 18-19, cursivas del autor. El libro original en inglés, *Existential Psychology*, fue publicado en 1961 en Nueva York por Random House. Los traductores de Rollo May al español traducen *anxiety* a veces por ansiedad o a veces por angustia.

Después de esta experiencia, en 1949, Rollo May presentó su tesis doctoral en psicología clínica con el título de *The Meaning of Anxiety*²³². Así como el psiquiatra vienés Víctor Frankl destacó que en su experiencia clínica luego de la Segunda Guerra Mundial los pacientes que venían a verlo no presentaban los clásicos traumas sexuales que Freud describió sino crisis existenciales, de sentido de la vida, que Frankl llamó neurosis *noógenas*, de igual manera Rollo May defendió en su tesis que los traumas sexuales observados por Freud correspondían perfectamente a los típicos problemas que tenían los pacientes en la época victoriana, pero que los pacientes que le tocaba atender en una época de mayor libertad sexual a mediados del siglo XX llegaban a su consultorio mostrándose *ansiosos*, con una *angustia* que no sabían manejar. May se dio cuenta que no se trataba solamente de un fenómeno de falta de integración e insistió que los principales intentos para abordar este fenómeno habían sido los de Freud y los de Kierkegaard.

Lo primero que May trató de demostrar en su tesis doctoral era que la angustia no era un fenómeno aislado en ciertos pacientes sino que permeaba todas las áreas del pensamiento de su tiempo como la literatura, la sociología, la política, la economía, así como la educación, la religión y la filosofía.

May abundó en autores fundamentales en todos estos campos como los escritores W. H. Auden²³³, Albert Camus,

²³² Rollo May, *The Meaning of Anxiety*, The Ronald Press Company, Nueva York, 1950. Existe una reedición de 1977 de este libro.

²³³ Es interesante que el poeta británico Auden (1907-1973) escribió la introducción al libro *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963, que es una antología de las principales obras del filósofo danés. La selección fue hecha por el mismo Auden, lo que revela su familiaridad con él. En cuanto a Niebuhr (1892-1971), el traductor al inglés de *El concepto de la angustia*, Reidar Thomte, menciona que las categorías kierkegaardianas de yo (self) y angustia son cruciales para este teólogo. Thomte cita el libro de Niebuhr *The Nature and Destiny of Man*, donde se subraya que la angustia surge cuando el

Thomas Wolfe, Franz Kafka, Hermann Hesse, los teólogos Paul Tillich y Reinhold Niebuhr y el filósofo Martin Heidegger, entre muchos otros autores.

La tesis incluyó un capítulo sobre las interpretaciones biológicas de la angustia (basándose principalmente en Kurt Goldstein²³⁴), otro capítulo sobre la angustia interpretada desde el punto de vista psicológico (donde describía el punto de vista de O. H. Mowrer, Sigmund Freud, Otto Rank, Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Karen Horney y Harry Stack Sullivan), y otro capítulo sobre la angustia interpretada desde el punto de vista cultural (donde daba cuenta de los estudios de Richard Tawney, Erich Fromm y Abram Kardiner). La tesis cerraba con un capítulo donde hacía una exposición de casos clínicos en los que mostraba en pacientes concretos que su problemática principal giraba en torno a la angustia.

Sin embargo, un capítulo fundamental en esta tesis versaba sobre los predecesores en el campo de la filosofía de las modernas teorías de la angustia. Este capítulo inicia con un estudio de cómo a partir de Descartes y Spinoza se

hombre se da cuenta de su libertad pero al mismo tiempo de sus limitaciones debidas a su finitud. Cfr. la introducción de Reidar Thomte a Sören Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, op. cit., p. xvii.

²³⁴ Kurt Goldstein fue un precursor de la llamada terapia *Gestalt*, de Fritz Perls. En su libro *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología* (Paidós, Buenos Aires, 1961), hay un capítulo titulado “Conducta ordenada y conducta catastrófica: ansiedad y miedo” donde menciona que es correcta la afirmación de filósofos y psicólogos de que existe una diferencia entre ansiedad (el traductor vierte el término *anxiety* como ansiedad en lugar de angustia) y miedo, ya que la primera no se refiere a nada definido ni se halla en ninguna parte determinada, pues mientras en el miedo tenemos un objeto que podemos enfrentar, la angustia la sentimos como si no viniera de un lugar determinado. Este autor subraya que en alemán la diferencia es más definida que en inglés, pues podemos decir “Ich fürchte *etwas*” (me da miedo algo) pero decimos “Ich ängstige *mich*” (yo me angustio, cursivas del autor). Con observaciones concretas de pacientes concretos, este psiquiatra dice que no podemos derivar la angustia del fenómeno del miedo sino que, por el contrario, sólo es lógico el procedimiento opuesto. En coincidencia con lo que plantean Tillich y Rollo May, Goldstein sostiene que se necesita “coraje” para soportar la angustia pues “el coraje no es sino la respuesta afirmativa a los choques de la existencia, a los choques que es necesario soportar para lograr la realización de la propia naturaleza”. En cuanto al filósofo danés, este psiquiatra dice lo siguiente: “El individuo creador que se aventura en múltiples situaciones que lo exponen a choques, se encuentra en esas situaciones de ansiedad más a menudo y con más facilidad que la persona normal. Cuanto más original es un ser humano, tanto más profunda es su ansiedad, afirmó Sören Kierkegaard”.

subrayó la confianza en la razón matemática y lógica, lo que generó una tendencia a controlar las emociones por medio de la razón y a suprimir la angustia reduciéndola al ámbito de lo irracional. May señaló que en contraste con la mayoría de los pensadores del siglo XVII, Blas Pascal no quiso aceptar la solución que daban los racionalistas para los problemas humanos y prefirió no evadir la angustia. Rollo May subrayó que Pascal notó entre sus contemporáneos una tendencia a entregarse a la agitación de la vida para evitar estar solos consigo mismos.

Lo que por sobre todo destacó May en esta tesis doctoral era que hasta mediados del siglo XIX fue Sören Kierkegaard quien produjo “el más directo, y de alguna manera el más profundo, estudio de la angustia que hubiera aparecido hasta ese momento en la historia”²³⁵.

May también describió como el psicólogo O. H. Mowrer apreció las intuiciones de Kierkegaard y señaló que Werner Brock, en su libro *Contemporary German Philosophy* (Cambridge, 1935), afirmó que en la Europa continental Kierkegaard era considerado “uno de los más destacados psicólogos de todos los tiempos, en profundidad, si no en amplitud, superior a Nietzsche, y en penetración comparable sólo a Dostoievski”. Además, May afirmó que el pensador danés se anticipó a los estudios de Karen Horney respecto a que la angustia indica la presencia de un problema que debía ser resuelto. También mencionó May que lo que es sorprendente en Kierkegaard es que, a pesar de no contar con las herramientas que sí contó Freud para interpretar los datos del inconsciente, se anticipó de una manera muy exacta y

²³⁵ *Ibid.*, p. 29. Traducción libre, el original dice: “the most direct, and in some ways the most profound, study of anxiety to appear up to that point in history”.

profunda a las modernas intuiciones psicológicas sobre el fenómeno de la angustia²³⁶.

May describió cómo para Kierkegaard la angustia era “el vértigo de la libertad”, cómo el hombre al darse cuenta de sus posibilidades, al darse cuenta de su capacidad para tomar decisiones libres, se enfrenta a la angustia de tener que decidir. May traduce esto en términos psicológicos indicando que en la angustia “normal” la persona se sobrepone al conflicto actualizando su libertad mientras que en la angustia “neurótica” la persona sacrifica su libertad al rehusarse a seguir creciendo en la libertad, con tal de no experimentar el sentimiento perturbador de la angustia normal²³⁷. A este respecto, una de las frases de Kierkegaard que May más gusta de citar en sus libros es la siguiente: “Aventurarse causa ansiedad, pero no aventurarse es perderse a uno mismo. Y aventurarse en el más alto sentido es justamente tener conciencia de sí mismo²³⁸”.

May publicó su tesis doctoral en 1950 y para 1951 presentó un resumen de sus conclusiones en la convención anual de la American Psychopathological Association. En este resumen, titulado “Raíces históricas de las teorías modernas sobre la ansiedad”, May afirmó que en la Europa de la primera mitad del siglo XX a Kierkegaard se le ha reconocido “como uno de los más grandes psicólogos de todos los tiempos”²³⁹. En ese evento, May señaló que la

²³⁶ *Ibid.*, pp. 29, 31-32, 45. Traducción libre, el original dice así: “One of the most remarkable psychologists of all time, in depth, if not in breadth, superior to Nietzsche, and in penetration comparable only to Dostoevski”.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 35, 38-39, 45.

²³⁸ Cfr. Rollo May, *El dilema del hombre*, Gedisa, México, 1990, p. 61. Este libro se publicó en inglés en 1967. Cfr. también Rollo May, *Man's Search for Himself*, Signet, Nueva York, 1967, p. 10. La primera edición en inglés de este libro es de 1953.

²³⁹ Rollo May, *El dilema del hombre*, *op. cit.*, p. 69. En este libro la ponencia de Rollo May se adaptó al lenguaje escrito para así ser publicada.

libertad implicaba una ansiedad potencial pero que esta ansiedad era “normal” y no “neurótica” y que Kierkegaard se anticipó a Otto Rank, quien describiría la ansiedad normal como la que encuentra el individuo ante los choques inevitables del crecimiento. Ahí May mencionó lo siguiente:

La personalidad sólo se alcanza cuando se avanza, a pesar de los conflictos, la culpa, el aislamiento y la ansiedad. Si uno no avanza, el resultado final es la ansiedad neurótica.

Para Kierkegaard, la ansiedad neurótica es el resultado de la *reducción* que ocurre porque la persona teme a la libertad... Tenemos aquí un primer enunciado del proceso que Freud denominaría luego “represión”, y Sullivan, “disociación”. Como estos dos estudiosos del hombre que le sucedieron, Kierkegaard creía que cuando tratamos de evitar la confrontación con un miedo “real” o con una experiencia que comprende la “ansiedad normal”, nos empeñamos en un bloqueo de la conciencia y la experiencia, con la ansiedad neurótica como consecuencia final²⁴⁰.

Para 1956, Rollo May vio la necesidad de dar a conocer al público norteamericano los enfoques existenciales y fenomenológicos en la psicología que se estaban dando en Europa. De modo que, junto con Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, realizó una compilación de textos titulada *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicología*²⁴¹, donde se presentaban artículos de psiquiatras como Ludwig

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 70-71, cursivas del autor.

²⁴¹ Rollo May, *Existencia*, *op. cit.* Tan importante fue este libro que Hendrik M. Ruitenbeek elogia su labor pionera al decir que en Estados Unidos casi no había traducciones respecto al análisis existencial. En el artículo que escribió para el libro *Psicoanálisis y filosofía existencial*, *op. cit.*, cita a Rollo May cuando elogia a Kierkegaard por el análisis que éste hace de la angustia (pp. 9, 13). Es interesante que Irvin D. Yalom (Cfr. *Existential Psychotherapy*, *op. cit.*, pp. 16, 17) escribió en 1980 que, a más de 20 años después de haber sido publicado *Existencia*, los siquiátras europeos que este libro dio a conocer continuaban siendo ignorados en Estados Unidos y ejercían poca influencia en la práctica psicoterapéutica que se llevaba a cabo en ese país. De la misma manera podríamos ahora decir que a más de 50 años de su publicación, tanto en Estados Unidos como en México pocos psiquiatras, psicoanalistas y psicólogos (y filósofos, lo que es también lamentable) han oído hablar de Ludwig Binswanger y de los otros autores que escribieron para este libro.

Binswanger, Eugene Minkowski, Erwin W. Strauss, Roland Kuhn y Viktor von Gebsattel. En los artículos de esta obra se describía también el trabajo de Medard Boss y otros psiquiatras de esta corriente de pensamiento²⁴².

En el artículo que escribió May para introducir este libro siguió describiendo a Kierkegaard como figurando “entre los psicólogos más insignes de todos los tiempos” y elogiaba sus profundos análisis sobre la angustia y la desesperación, pero precisó que Kierkegaard no centraba su interés en las meras reacciones psicológicas aisladas sino que empleó términos psicológicos atribuyéndoles un sentido ontológico. Asimismo May recomendaba leer *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* a “los lectores de mentalidad psicológica²⁴³”.

May también resaltó la importancia de la noción kierkegaardiana de la “verdad subjetiva”, que no tiene nada que ver con rebajar la importancia del mundo “objetivo” o con confundir este concepto con el subjetivismo o el idealismo en epistemología, sino que tiene que ver con una búsqueda de la verdad en la interioridad, en una “verdad-relación”, en lo que es significativo para el paciente, su relación con el hecho, su “verdad existencial”. May señaló que las consecuencias de esta noción en el campo de la psicología es que nos libera de la esclavitud al dogma de que sólo la verdad puede entenderse con relación a los objetos externos, por tanto esta noción nos abriría a las muy amplias perspectivas de las realidades interiores y subjetivas²⁴⁴.

²⁴² Keith Hoeller, en el artículo que escribió para el libro *The Heidegger-Boss Relationship, op. cit.*, describe la génesis de este libro de Rollo May y cómo para este momento, 1958, apenas May empezaba a tener conocimiento del pensamiento de Boss, pero que poco a poco May fue familiarizándose con él e incluso Boss en 1963 le agradeció su ayuda para la traducción al inglés de su obra *Psychoanalysis and Daseinanalysis*.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 32-33, 43.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 46-47.

En relación con esta idea, May destacó que otra gran contribución a la psicología que hizo Kierkegaard fue su insistencia en la necesidad de entrega, de compromiso por lo que consideramos verdad, ya que la verdad sólo se realiza en la medida que la persona la produce en la acción. A este respecto May recuerda que todos los terapeutas han visto a pacientes que pueden pasarse todo el tiempo hablando teórica y de manera académica sobre sus problemas sin que se sientan comprometidos a hacer algo, intelectualizando su falta de acción, sin comprometerse y defendiéndose contra la propia vitalidad de la acción²⁴⁵.

May resaltó que debido a que Kierkegaard conoció experiencialmente las profundidades de la angustia, la desesperación y la soledad pudo hablar de estas crisis psicológicas y extendió un diagnóstico que las escuelas de psicoterapia no prestaron mucha atención sino hasta mediados del siglo XX, pero que sin embargo sus intuiciones psicológicas “constituyen en sí mismas una preciosa ayuda para quien desea obtener una comprensión científica de los problemas psicológicos modernos”²⁴⁶. En fin, Rollo May no se cansó en este libro de enfatizar la importancia de Kierkegaard para la psicología de la actualidad y concluyó con la siguiente observación:

El análisis tan penetrante que hizo Kierkegaard sobre la ansiedad... basta por sí solo para asegurarle un puesto de honor entre los genios psicológicos de todos los tiempos. Sus atisbos sobre el significado de la autoconciencia, sus análisis de los conflictos interiores, de la pérdida del yo y hasta de los problemas psicosomáticos resultan tanto más sorprendentes cuanto que se adelantó a Nietzsche en cuatro décadas y a Freud

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 50-51, 57.

en medio siglo. Esto acusa en este autor una notable sensibilidad para percibir lo que se estaba fraguando en su tiempo en las profundidades de la conciencia occidental y que sólo afloraría medio siglo más tarde²⁴⁷.

Para 1961 Rollo May y otros psiquiatras fundaron la *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, de la que fue editor asociado²⁴⁸. En su consejo editorial estaban psiquiatras como Medard Boss, Erwin Strauss, Juan José López Ibor²⁴⁹, Ramón Sarró²⁵⁰ y Viktor Frankl; psicólogos como Carl Rogers, Gordon W. Allport y Abraham H.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁴⁸ En Internet se pueden conseguir dos números de esta revista, el de otoño de 1961 (Volumen I, Número 3) y el de invierno de 1962 (Volumen II, Número 1). Vale la pena leer allí el artículo de Rollo May titulado “Will, Decision and Responsibility: Summary Remarks”, así como el artículo de Van Kaam denominado “Clinical Implications of Heidegger’s Concepts of Will, Decision and Responsibility”, allí habla de la angustia neurótica, contrapuesta a la angustia normal, señalando cómo esta última hace a la persona consciente de su contingencia, por lo que la angustia normal sería necesaria y serviría como advertencia de una de las dimensiones fundamentales de nuestra condición humana (Volumen I, Número 3, pp. 208, 211)

Los ejemplares de esta revista se pueden consultar en:

<http://www.archive.org/details/reviewofexistent002752mbp>

<http://www.archive.org/details/reviewofexistent002753mbp>

Otro ejemplo de los artículos que publicaba esta revista es el escrito por Eugene T. Gendlin “Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology” (*Review of Existential Psychology and Psychiatry*, Vol. XVI, Nos. I, 2 & 3, 1978-79), se puede consultar en http://www.focusing.org/gendlin_befindlichkeit.html), en donde este autor entre otras cosas pone de manifiesto el carácter positivo de la angustia al decir que ésta nos pone de frente a nuestro propio ser y frente a la naturaleza esencial de nuestro propio ser.

El editor de esta revista fue Adrian Van Kaam, un sacerdote católico holandés (de la orden de los espiritanos, *spiritans*, en inglés) con profundos estudios de filosofía y psicología y quien escribió el libro *Existential Foundations of Psychology* (Duquesene University Press, Pittsburg, 1966); en castellano puede consultarse su libro *Encuentro e integración. Una nueva perspectiva de la psicoterapia* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969).

²⁴⁹ A lo que ya hemos dicho sobre López Ibor podríamos agregar que Henri F. Ellenberger (*El descubrimiento del inconsciente*, *op. cit.*, p.980) menciona que en 1943 López Ibor presentó en España su primer informe de su “nueva y original” teoría sobre la angustia vital en un artículo titulado “Psicopatología de la angustia” y que luego su teoría fue desarrollada en el libro *La angustia vital*. También es interesante que López Ibor escribió en alemán el artículo “Normale Angst und krankhafte Angst” (Angustia normal y angustia mórbida), en *Topical Problems of Psychotherapy*, 3, Basilea, 1960, pp. 48 y siguientes), con lo que coincidiría con Tillich y Rollo May en sus distinciones entre angustia normal y neurótica o patológica.

²⁵⁰ El médico catalán Ramón Sarró i Burbano (1899-1993) enseñó psiquiatría en la Universidad de Barcelona y fue alumno directo de Sigmund Freud y de Wilhelm Reich y es quien hizo el prólogo a la versión castellana del libro de Medard Boss *Psicoanálisis y analítica existencial*. Hay una monografía sobre él en la página del Instituto Ramón Sarró, de Barcelona, y otra que aparece en un blog. Se pueden consultar en:

<http://www.sarro-institut.org/Forum.htm#2>

<http://rgonzalo.blogdiario.com/1239901560/>

Maslow y filósofos como Paul Tillich, Frederick Buytendijk y Eugene Minkowski, entre otros²⁵¹.

Otro de sus colaboradores, el filósofo y teólogo judío alemán Michael Wyschogrod, escribió el libro *Kierkegaard y Heidegger. La ontología de la existencia*²⁵².

De igual manera esta revista publicó artículos como “Engaging the Immediate: Kierkegaard and Psychotherapy”, de Katherine Ramsland, y “Kierkegaard’s Theory of Knowledge and New Directions in Psychology and Psychoanalysis”, de Bruce W. Wilshire²⁵³.

²⁵¹ Otro de los terapeutas existenciales que participaron en esta revista es James Bugental, quien escribió los libros *The Search for Authenticity. An Existential-analytic Approach to Psychotherapy* (Irvington Publishers, Nueva York, 1981) y *Psychotherapy and Process: The Fundamentals of an Existential-humanistic Approach* (Addison-Wesley, Nueva York, 1978). El primer libro (cuya primera edición es de 1965) sólo tiene una vaga mención sobre Kierkegaard, sin embargo su concepción sobre la angustia es ilustrativa de la manera de pensar existencial que comparte con Rollo May. En un capítulo titulado “La condición del hombre de haber sido ‘arrojado’”, menciona que nos movemos en medio de lo contingente, lo que significa que nunca podremos saber y hacer lo suficiente para vivir con seguridad ni para proteger lo que amamos. Comenta que como esta inseguridad es la condición natural del hombre por tanto la experiencia de la contingencia da como resultado que siempre vamos a tener angustia. Señala que esta angustia es “natural” o “existencial” y que por tanto no debemos considerar a la angustia como indeseable o patológica. Asimismo dice que en esta condición humana si reconocemos la contingencia y la aceptamos y aceptamos también que esto conlleva la posibilidad de que sobrevenga un evento trágico, pero que sin embargo debemos seguir ejerciendo nuestra libertad de elegir en estas circunstancias, entonces estamos encarando la angustia de una manera sana. No obstante, sigue diciendo este psicólogo, si evitamos la responsabilidad de tener que elegir y olvidamos que en esta contingencia nos puede acaecer lo peor porque nos es demasiado duro encarar la angustia existencial que surge al reconocer la contingencia, entonces distorsionamos la realidad de nuestra vida contingente, creyendo que no nos va a pasar nada grave, y desarrollamos así una angustia “neurótica”. Bugental retoma de Paul Tillich la noción de “coraje” (*courage*, en su obra *The courage to be, op. cit.*), al decir que debemos tener el coraje de aceptar nuestra naturaleza humana limitada y ejercer nuestra responsabilidad de tener que elegir al tiempo que reconocemos que la contingencia puede inesperadamente echar por tierra nuestros mejores esfuerzos. Nuestro autor concluye que si, por el contrario, queremos actuar evadiendo el hecho de que en cualquier momento podemos perderlo todo o evadimos nuestra responsabilidad o nos es demasiado gravoso el tener que tomar una decisión crucial para nuestra vida, entonces el ocultamiento de la angustia natural tendrá por resultado el desarrollo de formas neuróticas de angustia.

²⁵² Michael Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*, Humanities Press, New York, 1954. Una breve biografía de Wyschogrod se puede leer en:

http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Wyschogrod

Asimismo parte de su libro se puede encontrar en:

<http://www.questia.com/library/book/kierkegaard-and-heidegger-the-ontology-of-existence-by-michael-wyschogrod.jsp>

²⁵³ Estos artículos aparecieron en el Vol. XIX, nos. 2-3 (1984-1985), pp. 189-204, y en el Vol. III, no. 3 (1963), pp. 249-261, respectivamente. Katherine Ramsland nació en 1953, estudió filosofía y psicología clínica y es practicante de esta última disciplina. Posteriormente publicó el libro *Engaging the Immediate. Applying Kierkegaard’s Theory of Indirect Communication to the Practice of Psychotherapy*, Associated University Presses, Cranbury, 1989, y también publicó un libro de cuentos donde utilizó las técnicas de la comunicación indirecta que aparecen en su otro libro, del cual se pueden ver algunos fragmentos en:

Asimismo este grupo de estudiosos se encargaba, entre otras cosas, de invitar a filósofos europeos como Gabriel Marcel a dar conferencias en Estados Unidos para dar a conocer al público norteamericano el pensamiento existencial. El editor actual de esta revista, Keith Hoeller, ha estado publicando volúmenes con temas específicos de artículos de ejemplares atrasados de su revista, con títulos como *Heidegger and Psychology*, *Merleau-Ponty and Psychology*, *Sartre and Psychology*, *The Heidegger-Boss Relationship* y *Readings in Existential Psychology and Psychiatry*, etc.²⁵⁴.

Para este último libro, Hoeller escribió un artículo titulado “An Introduction to Existential Psychology and Psychiatry”, donde hace una valoración del papel de Rollo May en la historia del enfoque existencial en psicología al mencionar que este psiquiatra fundó una revista mimeografiada llamada *Existential Inquiries*, que se convirtió en 1961 en la *Review of Existential Psychology and Psychiatry*.

Por otro lado, Hoeller dedica un apartado a Kierkegaard como uno de los precursores de este tipo de pensamiento y donde entre otras cosas menciona que, a diferencia de los tratamientos psicológicos que se administran para tratar la depresión, uno de los principales postulados de la psicología

http://books.google.com.mx/books?id=51yfPpsFv0QC&pg=PA52&lpg=PA52&dq=kierkegaard+medard+bos&source=bl&ots=UKKAeuQum7&sig=pq93ABidGyG13h02Y7H10D46RpE&hl=es&ei=eGPATovXBIKjsQK-m5TiBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&sqi=2&ved=0CCAQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false

²⁵⁴ Keith Hoeller, editor, *Heidegger and Psychology*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1988; Keith Hoeller, editor, *Merleau-Ponty and Psychology*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1993; Keith Hoeller, editor, *Sartre and Psychology*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1993; Keith Hoeller, editor, *The Heidegger-Boss Relationship*, op. cit.; Keith Hoeller, editor, *Readings in Existential Psychology and Psychiatry*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1990. Esta revista también editó el libro de Michel Foucault y Ludwig Binswanger *Dream and Existence*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1986.

existencial es que la desesperación y las crisis no necesariamente son cosas malas que deben ser curadas lo más pronto posible sino que, por el contrario, hay momentos en que uno debe enfrentar la vida incluyendo sus aspectos trágicos para aprender de ellos.

Hoeller hace suyas las palabras del psicoterapeuta existencial Leslie Farber, para quien existe una “desesperación terapéutica”, la cual contiene la posibilidad para una autoaceptación, crecimiento y un cambio positivo. Hoeller enfatiza que para Kierkegaard, como para todos los existencialistas, la angustia puede llegar a ser el catalizador adecuado para una reflexión seria y para un cambio en la propia vida, además de que esta reflexión a menudo es ocasionada por un cambio externo que se nos ha ido de control y que produce una profunda angustia y un llamado para una mayor conciencia²⁵⁵.

La postura de Hoeller ante Kierkegaard y la angustia es un ejemplo de la atmósfera intelectual en la que se movía Rollo May, quien siguió hablando de los aportes de Kierkegaard a la psicoterapia en varios de sus libros como *El hombre en busca de sí mismo* (1953), *Psicología y el dilema del hombre* (1967), *Amor y voluntad* (1969) y *Libertad y destino* (1981)²⁵⁶. En este último libro hay un capítulo llamado “El vértigo de la libertad”, donde hace alusión a la definición de Kierkegaard de la angustia como el vértigo de la libertad. Tanto en este capítulo, como en uno de los temas

²⁵⁵ Keith Hoeller, editor, *Readings in Existential Psychology and Psychiatry*, op. cit., pp. 8-9.

²⁵⁶ Cfr. *Man's Search for Himself*, op. cit., aunque hay traducciones anteriores al español de esta obra (en las editoriales argentinas Psyché y Siglo XX), la versión más accesible es la que la editorial argentina Fausto publicó en 1996 titulada *El hombre en busca de sí mismo*. En cuanto al libro *El dilema del hombre*, op. cit., el título original en inglés es *Psychology and the Human Dilema*. En lo que respecta a *Amor y voluntad*, Gedisa, Barcelona, 2000, el título de este libro en inglés es *Love and Will*, de 1969. En lo que toca a *Freedom and Destiny* (W. W. Norton & Company, Nueva York, 1981), existe traducción al castellano de este libro con el título de *Libertad y destino en psicoterapia* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989).

titulado “La desesperación en la terapia”, Rollo May aborda la dialéctica angustia-libertad en el proceso terapéutico y subraya las aportaciones de Kierkegaard a la psicoterapia en sus descripciones sobre la persona cuya desesperación consiste en no querer ser lo que ella misma es. En este libro, Rollo May también subraya que, siguiendo a Kierkegaard, podría ser posible definir las neurosis y las psicosis como “falta de comunicatividad, ‘encerramiento en sí mismo’, inhabilidad para participar en los sentimientos y pensamientos de los otros o compartirse a sí mismo con los otros”²⁵⁷.

Asimismo Rollo May, en su libro *El descubrimiento del ser: Escritos sobre psicología existencial* (1983), editado 11 años antes de su muerte, hay un capítulo especial dedicado a Kierkegaard y sobre cómo su lectura puede contribuir a la práctica terapéutica²⁵⁸.

Clement Reeves, quien elaboró un amplio estudio sobre la evolución del pensamiento de Rollo May titulado *The Psychology of Rollo May. A Study in Existential Theory and Psychotherapy*, hizo alusión a la importancia de Kierkegaard en el pensamiento de Rollo May, señalando que en uno de sus primeros libros, *The Art of Counseling*, opinó que la libertad es la primera y la más esencial característica de la personalidad humana y que esta libertad implica la aceptación y la responsabilidad de la situación humana; Reeves precisa que este libro aborda sólo de paso el problema de la angustia, pero que no es sino hasta cuando

²⁵⁷ Rollo May, *Freedom and Destiny*, op. cit., pp. 185-186, 236-238, 21. Traducción libre, el original en inglés dice: “Lack of communicativeness, ‘shut-up-ness’, inability to participate in the feelings and thoughts of others or to share oneself with others”.

²⁵⁸ Rollo May, *The Discovery of Being. Writings in Existential Psychology*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1983.

leyó *El concepto de la angustia*, de Kierkegaard, que May tomó plena conciencia del significado crucial de la angustia en la problemática humana y como la angustia estaba íntimamente relacionada con la noción de libertad²⁵⁹.

Finalmente, es interesante que el traductor al inglés de *El concepto de la angustia*, Reidar Thomte, además de reconocer las observaciones de Paul Tillich para comprender a Kierkegaard, también reconoce las aportaciones que hizo Rollo May. Thomte menciona que Rollo May pone énfasis en que la angustia no es un afecto entre otros, como el placer o la tristeza, sino que es una característica ontológica del hombre, enraizada en su misma existencia. Asimismo Thomte dice que para Rollo May el miedo es una amenaza a la periferia de la propia existencia y puede ser estudiado como un afecto entre otros, pero que la angustia es una amenaza al fundamento y al centro de la propia existencia; por tanto la angustia es ontológica y puede ser entendida sólo como una amenaza al mismo *Dasein*²⁶⁰.

²⁵⁹ Clement Reeves, *The Psychology of Rollo May. A Study in Existential Theory and Psychotherapy*, Jossey-Bass, Inc., San Francisco, 1977. p. 37. Cfr. también a este respecto en esta obra el capítulo titulado "Meaning of Anxiety". Este libro abunda también en las diferentes concepciones de la angustia entre May y Freud y destaca el papel de la libertad en la conformación de dichas concepciones. También puede consultarse el artículo de Robert Abzug titulado "Rollo May. Philosopher as Therapist". Robert Abzug está preparando una biografía muy completa de Rollo May y en este artículo refleja aspectos biográficos de May que lo llevaron a elaborar sus ideas acerca de Kierkegaard y la psicología. El artículo se encuentra en la revista AHP Perspective, April / May 2003, se puede consultar en:

<http://www.ahpweb.org/pub/perspective/may03/may03cover.html>

²⁶⁰ Cfr. la introducción de Reidar Thomte a Sören Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, op. cit., p. xvii. Thomte cita precisamente la obra *Existencia*, de Rollo May.

6. Recapitulación

Para hacer un recuento de lo que hasta aquí hemos visto, José Ferrater Mora, en su célebre *Diccionario de filosofía*, nos puede ayudar mucho. Este autor nos dice –en la voz “Angustia”– que en Kierkegaard la angustia es algo enteramente distinto al miedo, pues mientras este se refiere a algo determinado, en la angustia se refleja el abismo irreconciliable entre lo finito y lo infinito, por tanto la existencia humana experimenta este abismo “como un desamparo donde la subjetividad limitada del hombre se halla suspendida en la nada de su angustiarse”. Asimismo, sigue diciendo Ferrater Mora, no debería por tanto sorprendernos que para Kierkegaard la investigación sobre la angustia deba salir del marco de lo meramente psicológico para entrar en el marco de lo existencial. Además, precisa este autor, en Kierkegaard si bien la angustia es un modo de hundirse en una nada, también la angustia nos posibilita la oportunidad de salvarnos de esa nada al hacernos ver todos los engaños de lo meramente finito, y en este sentido se podría decir que para Kierkegaard hay una educación por la angustia o, más precisamente, una educación en la fe por la angustia²⁶¹.

A continuación, Ferrater Mora menciona que la dilucidación que hace Kierkegaard sobre la angustia es proseguida por Heidegger, aunque con distinto propósito; de tal manera, Heidegger “hace de la angustia el temple de ánimo peculiar mediante el cual se revela la nada y se descubre la existencia como un estar sosteniéndose en ella”. Por tanto, para Heidegger la angustia no sería un mero

²⁶¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 159.

estado psicológico ni un “angustiar por” alguna cosa determinada sino que la angustia sería algo enteramente distinta del miedo ya que la angustia tiene un “carácter revelador” donde hay una indeterminación absoluta en la cual no se aniquila al ente sino que sólo se le derrumba. De esta manera, señala Ferrater Mora, para Heidegger la angustia es la condición misma de la existencia temporal y finita y no es sólo la agudización de una mera inquietud o zozobra. Así en la angustia habría un descender al abismo de la profundidad del hombre y si no hubiera angustia se correría el riesgo de distraerse entre las cosas, de perderse en lo cotidiano y anquilosarse en lo satisfecho²⁶².

Posteriormente, Ferrater Mora menciona que estos conceptos han sido elaborados por los filósofos y han tenido escasa resonancia en la psicología contemporánea, con excepción de la llamada psiquiatría existencial²⁶³. Su diccionario dedica dos voces a este asunto, una acerca de Ludwig Binswanger y otra llamada “Psicoanálisis existencial”. En la primera Ferrater Mora describe las ideas de este psiquiatra suizo y señala qué retoma algunas categorías de Heidegger pero que también en algunos aspectos se distancia de este filósofo. Asimismo menciona que Binswanger es uno de los más destacados representantes del llamado “movimiento existencial en psicología”, que incluye la “psicoterapia existencial” y los llamados “análisis existencial” y “fenomenología psiquiátrica”²⁶⁴.

Bajo la voz “Psicoanálisis existencial”, Ferrater Mora precisa que el psicoanálisis existencial psiquiátrico fue desarrollado por Ludwig Binswanger, Viktor von Gebattel,

²⁶² *Ibid.*, pp. 159-160.

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 344-345.

Erwin W. Strauss, Eugene Minkowski y Rollo May. Ferrater Mora recoge la afirmación de Binswanger de que la fundamentación filosófica del análisis existencial deriva de Heidegger y cita a Binswanger: “Heidegger tiene el mérito de haber descubierto una de las estructuras fundamentales de la existencia y de haberla descrito en sus partes esenciales, esto es, la estructura del estar-en-el-mundo”. Ferrater Mora precisa que no todos los psicoanalistas existenciales están totalmente de acuerdo con las ideas de Binswanger, pues mientras algunos destacan mucho más que éste los aspectos ontológicos, otros prestan mucha menor atención a éstos.

Sin embargo, Ferrater Mora enfatiza que en lo que todos están de acuerdo es en que cultivan una ciencia empírica y que sus fines son terapéuticos, a diferencia de cualquier mera especulación filosófica. Asimismo subraya que en lo que todos los psicoanalistas existenciales están también de acuerdo es que tratan de diferenciarse de los psicoanalistas ortodoxos al poner de manifiesto que estos últimos, aunque pretenden no basarse en argumentos filosóficos, en realidad sus presupuestos y sus prácticas están basadas en una concepción naturalista del ser humano y en el empleo de esquemas calcados de las ciencias naturales como sería el caso de la explicación causal²⁶⁵.

Hasta aquí Ferrater Mora. Hemos intentado mostrar que, a pesar de las diferencias, hay una connaturalidad entre las concepciones de la angustia en Kierkegaard y en Heidegger, en donde esta revelaría el fondo del ser humano y habría así una educación en la angustia. Asimismo intenté mostrar cómo esta particular concepción de la angustia fue explicitada por filósofos como Paul Tillich y retomada por

²⁶⁵ *Ibid.*, Tomo III, pp. 2734-2735.

varios psiquiatras, en una línea de pensamiento que inició con Ludwig Binswanger y tuvo un florecimiento con Rollo May, quienes hicieron un reconocimiento a Sören Kierkegaard como precursor de sus respectivas ideas sobre el ser humano en general y el paciente psiquiátrico en particular.

De esta manera, nuestra intención última al llevar a cabo este recuento no era hacer un análisis minucioso de las diferencias y convergencias entre Kierkegaard y Heidegger o hacer un análisis exhaustivo de las ideas de Binswanger, Boss o Rollo May. Asimismo este recorrido también arrojó luz sobre la personalidad de Kierkegaard, mostrando lo infundado de análisis psicológicos superficiales basados en presupuestos naturalistas y poniendo de manifiesto que, por el contrario, Kierkegaard estaba en plena lucidez al escribir *El concepto de la angustia* o *La enfermedad mortal*. Intenté enfatizar como esto último era lo cierto, como Kierkegaard no estaba “desvariando” al escribir sobre la angustia y la desesperación sino que Kierkegaard estaba tomando el riesgo de lanzarse al abismo de la existencia humana para encontrar en sus profundidades estructuras fundamentales como la angustia, las cuales, si bien podrían considerarse patológicas ante los ojos de algunas escuelas de psicología, - como la escuela conductista- que privilegian la adaptación al *status quo*, desde el punto de vista de la terapia existencial la persona que experimenta angustia está experimentando un desfondamiento del propio ser que si bien puede derivar en una “angustia patológica” como resultado de no querer enfrentar el reto de la existencia, puede también derivar en un proceso de crecimiento donde la persona acepta ser educado por la angustia, acepta el reto de asomarse al

abismo de lo que la angustia le descubre, accede a dejar de apoyarse en las falsas seguridades que le brinda la cotidianidad en que vive y acepta sobreponerse a esa misma angustia para empezar a caminar sobre la nada, la cual le descubre posibilidades más auténticas de realizar su existencia.

Obviamente aunque el tema que abordamos no eran las diferencias entre Kierkegaard y Heidegger, había que decir algo al respecto. El mismo Magurshak hace un recuento de estas diferencias; por ejemplo, señala que para Heidegger el análisis del *Dasein* en *Ser y tiempo* es secundario con respecto a la pregunta por el Ser. Asimismo, Magurshak señala que en Heidegger no hay una discusión de lo eterno en el hombre.

Habíamos visto también la cita de Heidegger, quien escribió en *Ser y tiempo* que “Kierkegaard es quien más hondamente ha penetrado en el análisis del fenómeno de la angustia”²⁶⁶. No obstante este reconocimiento, sin embargo, Heidegger también escribió en *Ser y tiempo* lo siguiente:

En el siglo XIX S. Kierkegaard abordó expresamente el problema de la existencia en cuanto problema existencial y lo pensó con profundidad. Sin embargo la problemática existencial le es de tal modo ajena que, desde un punto de vista ontológico, Kierkegaard es enteramente tributario de Hegel y de la filosofía antigua vista a través de él. De ahí que filosóficamente haya más que aprender de sus escritos ‘edificantes’ que de los teóricos, con la excepción del tratado sobre el concepto de la angustia²⁶⁷.

²⁶⁶ *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 212, nota 1.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 255, nota 1.

Respecto a si Kierkegaard es tributario de Hegel, filósofos como Étienne Gilson, Ramón Kuri Camacho o John Caputo han demostrado que Kierkegaard rompe con una filosofía de la esencia presente en una línea de filósofos en la que estarían Duns Scoto, Francisco Suárez, Gottfried W. Leibniz, Christian Wolff y Georg F. Hegel. Basta remitirnos a *El ser y la esencia* y *El ser y los filósofos*, de Gilson, para darnos cuenta de que si bien hay algo de verdad en esta afirmación de Heidegger hay también mucho de parcialidad en su juicio sobre Kierkegaard²⁶⁸. Sin embargo

²⁶⁸ Cfr. nota 227 de esta tesis y cfr. también Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, *op. cit.* En este libro Gilson describe entre otras cosas el proceso que conduce desde Duns Scoto a Hegel para formular una filosofía donde primero es la esencia y de ahí se sigue la existencia, que sería un mero añadido; en los capítulos “La existencia contra la filosofía” y “Existencia y filosofía” Gilson muestra como Kierkegaard rompe con esta filosofía de la esencia. El otro libro de Gilson, *El ser y los filósofos* (EUNSA, Pamplona, 1996), es como un resumen del libro anterior, explicado de una manera mucho más simple. Otra exposición muy buena es la que hace Ramón Kuri Camacho en su libro *Metafísica medieval y mundo moderno*, *op. cit.* En el capítulo de este libro “Kierkegaard contra Hegel” reelabora de una manera muy original la tesis de Gilson. Lo que tienen en común Gilson y Kuri Camacho es que son profundos conocedores de la filosofía medieval y sostienen que el *esse* tomista no puede ser un mero *modo* de la esencia. Con este conocimiento del significado del *esse* en Tomás de Aquino van siguiendo la historia de la filosofía a partir del siglo XIII y llegan a la conclusión de que Hegel y Kierkegaard son completamente heterogéneos y que habría más de común entre Kierkegaard y el Aquinate. Asimismo un libro que sistemáticamente compara las filosofías de Heidegger y Tomás de Aquino es *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, de John D. Caputo (Fordham University, Nueva York, 1982). En el capítulo tercero de este libro, “Gilson’s Critique of Metaphysics: The Oblivion of Being as ‘Essentialism’”, Caputo también expone la valoración que tanto Gilson como Heidegger hicieron de Kierkegaard dentro de la historia de la filosofía; en general, Caputo defiende más la exposición de Gilson que la de Heidegger. No obstante lo anterior también habría que hacer un matiz importante en donde Heidegger podría tener algo de razón. Caputo resume la defensa que hace Gilson de Kierkegaard diciendo que dado el estado en que había caído la metafísica, con un dominio total del esencialismo, era “comprensible” la protesta de Kierkegaard contra una filosofía de la esencia. Sin embargo, precisa Caputo, el existencialismo de Kierkegaard estaría incompleto porque sería el reverso de la moneda del esencialismo, esto debido a que la existencia sin esencia no es mejor que la esencia sin existencia sino que más bien lo que se requiere es una filosofía donde se integren la esencia y la existencia, como la de Tomás de Aquino. Es solamente en este sentido que debe entenderse la afirmación de Heidegger (que en este contexto Gilson y Caputo avalarían) de que Kierkegaard sigue siendo tributario de la metafísica hegeliana que tanto critica. No obstante todo esto las observaciones que hace Gilson serían precisamente para no confundir la intención de Hegel con la de Kierkegaard y no hacer que “todos los gatos sean pardos”, para emplear una expresión del mismo Hegel. Sin embargo estas limitaciones de Kierkegaard (comprensibles dentro del ockhamismo que separa completamente la fe y la razón y que heredó de su tradición luterana y que no tuvo ni el tiempo ni la oportunidad de contrastar con otras tradiciones, como la tomista) no deben disuadirnos de descubrir toda la riqueza que existe en Kierkegaard. Tal fue el caso de Cornelio Fabro, otro filósofo medievalista que también resaltó la originalidad de la doctrina del *esse* en el Aquinate y también se dio cuenta de las limitaciones de Kierkegaard pero sin embargo al mismo tiempo se dedicó a aprender danés para traducir buena parte de la obra de Kierkegaard al italiano y explicó también la originalidad de la visión que de la existencia tenía el filósofo danés. En cuanto a Caputo, no deja de ser interesante que 25 años después de haber escrito *Heidegger and Aquinas*, redactó todo

no era tampoco el objetivo de este trabajo profundizar en esta discusión.

En cuanto a la valoración que hace Heidegger de Kierkegaard de que a este le es ajena la problemática existencial (*id. est., existenzial*, que corresponde a lo ontológico, lo que José Gaos vierte por “existenciario”), sería otro de los temas que quedarían fuera de los ámbitos de este trabajo, pero habría que decir algunas cosas. El Dr. Ángel E. Garrido-Maturano, quien entre sus líneas de investigación se encuentran la fenomenología y la filosofía de la existencia, escribió un artículo titulado “El amargo sabor de la eternidad, dimensiones y praxis de la angustia en el pensamiento de Sören Kierkegaard”, donde señala que el reconocimiento de Heidegger de que Kierkegaard fue quien más avanzó en el fenómeno de la angustia, también implica que este no habría vislumbrado sin embargo la radicalidad ontológica de este fenómeno ni su verdadero alcance filosófico, de modo que el danés se habría limitado a describir psicológicamente la angustia dentro del contexto teológico. No obstante, el propio Garrido-Maturano afirma lo siguiente respecto a su propio artículo: “Este trabajo procurará poner en evidencia lo desafortunado de la afirmación heideggeriana”²⁶⁹. En este escrito hay afirmaciones como la siguiente: “Jean Wahl tiene razón cuando afirma que el verdadero pensador es Kierkegaard y no Heidegger, y no la tiene menos Liselotte Richter cuando declara que Heidegger, en su exégesis de la angustia,

un libro dedicado al escritor danés y donde muestra su simpatía por él. Este libro se titula *How to read Kierkegaard* (Granta Books, Londres, 2007) y parte de él se puede leer en:

http://www.amazon.com/How-Read-Kierkegaard-John-Caputo/dp/1862079153#reader_1862079153

²⁶⁹ Ángel E. Garrido-Maturano, “El amargo sabor de la eternidad, dimensiones y praxis de la angustia en el pensamiento de Sören Kierkegaard”. El artículo se encuentra en Luis Guerrero (coordinador), *Sören Kierkegaard, una reflexión sobre la existencia humana*, op. cit., México, 2009.

introdujo una nueva teoría con un nuevo método, un nuevo lenguaje y una terminología abstracta, pero con todo ello se apartó, a diferencia de Kierkegaard, de la seriedad existencial y de la realización concreta del fenómeno”²⁷⁰.

Sin embargo, nuevamente, el objetivo de lo visto anteriormente no era abundar en las diferencias entre Kierkegaard y Heidegger o discutir los juicios de este último respecto al filósofo danés. El objetivo era mostrar la especificidad de la descripción que de la angustia hace Kierkegaard, como esta especificidad fue retomada por Heidegger y como a partir de él varios psiquiatras como Binswanger, o Rollo May retomaron a su vez este concepto específico de la angustia y como esto les permitió profundizar en la sintomatología de las personas que veían en su consultorio y también les permitió ver como sus problemas no se debían a males accidentales que podrían remediarse con alguna terapia o con algún medicamento sino que su problemática estaba enraizada en lo más profundo de la condición humana.

De esta manera, lo importante que queríamos destacar respecto a Magurshak era su énfasis de que, independientemente de las diferencias entre Heidegger y Kierkegaard, la piedra angular en la relación entre estos dos pensadores es el concepto de la angustia.

De igual manera, en cuanto a Garrido-Maturano, lo importante para este trabajo no es valorar qué tanto le hizo justicia Heidegger a Kierkegaard sino que puede captar las dimensiones profundas de la angustia que describe

²⁷⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 176. No obstante, cuando Heidegger dice que a Kierkegaard le es ajena la problemática existencial, el filósofo alemán específicamente aclara al respecto que cuando habla de “problemática existencial” se está refiriendo específicamente a “la de la ontología fundamental, e.d., la que se dirige a la pregunta por el ser como tal pregunta” (Cfr. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 255).

Kierkegaard. En su artículo marca los matices de la angustia que hace Kierkegaard dentro de la existencia estética, ética o religiosa y destaca cómo la persona que tiene que elegirse a sí misma experimenta angustia ante esta libertad y le surge al mismo tiempo el deseo de evadir esta angustia. Señala también cómo en Kierkegaard el sí mismo que se elige asume históricamente su condición espiritual y destaca que “la angustia de tener que estarse eligiendo nunca puede ser superada por completo”²⁷¹.

Garrido-Maturano enfatiza también lo que ya hemos venido diciendo, que en Kierkegaard el miedo no es lo mismo que la angustia, pues mientras el miedo siempre se refiere a algo (un objeto), la angustia originaria se da ante la nada. Garrido-Maturano desarrolla esta distinción indicando que por tanto la angustia, en su dimensión más profunda, no es angustia de tener que elegir entre una posibilidad u otra sino que en la angustia el sí mismo se ve como “pura posibilidad de poder” y no tanto como posibilidad elegida o, como dice el mismo Kierkegaard, “la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad para la posibilidad”. De este modo, sigue diciendo Garrido-Maturano, “aquello por lo que se angustia la angustia es en el fondo nada”, y así la angustia es la experiencia de la libertad como tal y “su dimensión raigal es la nada”; así, el ser posible constituye el núcleo mismo de la angustia y “lo propiamente angustiante es el hecho de que el individuo puede y no puede no poder elegirse a sí mismo”. Por tanto, como no se puede huir de la libertad, tampoco se puede huir de la angustia²⁷². Es importante esto que dice Garrido-Maturano:

²⁷¹ Garrido-Maturano, “El amargo sabor de la eternidad..., dimensiones y praxis de la angustia en el pensamiento de Sören Kierkegaard”, *op. cit.*, p. 172.

²⁷² *Ibid.*, pp. 171-177.

(La angustia) es un temple necesario y constitutivo de todo hombre en cuanto tal. Y cuanto más asume su humanidad el hombre, más se angustia. Por ello puede declarar Kierkegaard que la angustia “no es [...] en ningún caso una imperfección del hombre, antes, por el contrario, es menester decir que cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él”²⁷³.

Es por todo lo anterior que este autor señala que, en contra de lo que dice Heidegger, a esta dimensión originaria de la angustia que describe Kierkegaard sí se le puede llamar “ontológica”, ya que es constitutiva del ser mismo del existente humano²⁷⁴. Pero lo importante en esta última cita que hace referencia a Kierkegaard es que, contrariamente a Hans Urs von Balthasar que ve en la angustia una manifestación enfermiza de neurosis, para Kierkegaard la angustia no implica una imperfección sino que tanto más el hombre asume su angustia tanto más se hace individuo singular (*Enkelte*) y más profundiza en su condición de ser humano.

Y como no podemos no sufrir angustia, Garrido-Maturano concluye que el lado benéfico de ésta es que nos descubre lo que es “estrictamente propio”, lo que mora “originariamente en lo profundo de nuestro espíritu” y por eso el ser educados por la angustia nos lleva a descubrir “el amor a la vida como la situación original de la existencia”. Sin embargo, Garrido-Maturano nos advierte que todo esto “no es una creencia fácil. Requiere atravesar el áspero, el

²⁷³ *Ibid.*, p. 175.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 176.

estrecho desfiladero de la angustia. No todos son capaces de hacerlo”²⁷⁵.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 186-187.

CAPITULO QUINTO

KIERKEGAARD EN LAS PROFUNDIDADES DE LA CONDICIÓN HUMANA

Puesto que el pecado es la desesperación, elevada a una cualidad de potencia todavía mayor, cabe la pregunta de si no será muy infrecuente esa desesperación propia del pecado. Kierkegaard responde que del hecho de que un hombre no sea un desesperado en el sentido más intenso de este fenómeno, no se sigue sin más que no sea un desesperado en absoluto. Más bien hay que decir que la inmensa mayoría de los hombres son unos desesperados, por más que lo sean en los grados inferiores de desesperación.

Luis Guerrero Martínez²⁷⁶.

1. Gordon Marino

A estas consideraciones que hemos hecho en los capítulos anteriores, basadas principalmente en el concepto de la angustia en Kierkegaard, de qué manera este concepto fue retomado por Heidegger y cómo a su vez este filósofo influyó en una serie de psiquiatras entre los que estuvieron

²⁷⁶ Luis Guerrero Martínez, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1993, p. 164.

Binswanger y Rollo May, podríamos agregar como complemento otra serie de pensadores que han opinado sobre Kierkegaard no necesariamente a partir de una línea fenomenológica o heideggeriana, sino a partir de un haber incursionado en las profundidades de la existencia humana y que, después de haber ingresado a este abismo del interior del hombre, han llegado a intuiciones muy profundas sobre la condición humana y sobre la psicología de los hombres enfrentados a su propia mortalidad y a su deseo de encontrar un significado más pleno a la corta vida donde se estrellan las expectativas humanas.

Los escritos de estos pensadores contribuyen mucho en profundizar en la perspectiva psicológica que nos dieron Binswanger, Rollo May y Paul Tillich. Un ejemplo de esto es el ensayo de un estudioso de la obra kierkegaardiana como es Gordon Marino, doctor en filosofía por la Universidad de Chicago, autor del libro *Kierkegaard in the Present Age* y es editor de un gran número de libros sobre Kierkegaard. Este autor es también director de la *Hong Kierkegaard Library*, ubicada en Northfield, Minnesota, que es la biblioteca más importante del mundo especializada en Kierkegaard. Sin embargo, Marino no es el típico profesor académico que tanto repugnaba al filósofo danés. Por el contrario, Marino conoce algo de la condición humana, sabe algo del comportamiento y la psicología humanas, pues está inmerso entre los hombres reales, entre los hombres comunes y corrientes de carne y hueso, ya que se mueve dentro del mundo del boxeo y escribe regularmente sobre este tema en *The Wall Street Journal*²⁷⁷. De origen italo-

²⁷⁷ Como ejemplo de esto, en uno de sus artículos, "Boxeando con humildad" ("Boxing with Humility", en *In Character. A Journal of Everyday Virtues*) habla del sencillo ambiente familiar en que se formó en New Jersey, típico de una familia de origen italiano, donde a veces había pleitos entre los padres pero al mismo

americano, Marino tendría algo del carácter del cineasta Martin Scorsese, también de ascendencia italo-americana, quien en sus películas ha revelado algo sobre la condición humana, como es el caso de su filme *Toro salvaje*, en donde presentaba la disipada vida del boxeador Jack LaMotta y al final de manera imprevista aparecía una cita del evangelio donde Jesús de Nazaret criticaba la hipocresía de los fariseos, quienes se consideraban buenos, condenaban a los pecadores que no seguían las buenas costumbres y juzgaban las motivaciones humanas sólo en base a la apariencia externa de los hombres y no según la condición interna del corazón²⁷⁸.

Gordon Marino escribió un artículo llamado “Hacer visible la oscuridad: La distinción entre desesperación y depresión en los Diarios de Kierkegaard”²⁷⁹, donde escribe que la desesperación está arraigada en los hombres en una dimensión ontológica y no meramente accidental, con lo cual estaría de acuerdo con Paul Tillich, Binswanger, Rollo May y los otros autores que hemos ya estudiado.

Gordon Marino menciona que una depresión puede o no convertirse en desesperación, pues mientras la primera es un estado de ánimo la segunda es una actividad que continúa

tiempo los hijos eran educados con mucho amor. Este artículo trata de de un predicador evangélico que viene de una familia pobre y disfuncional y cuya paradoja es que su manera de enseñar a los jóvenes virtudes cristianas es por medio del boxeo. El artículo se puede leer en <http://incharacter.org/observation/boxing-with-humility/>

²⁷⁸ El título de esta película en inglés es *Raging Bull*, es de 1980 y está filmada en blanco y negro; la cita del evangelio que aparece al final es Juan 9: 24-26.

²⁷⁹ Gordon Marino, “Hacer visible la oscuridad: La distinción entre desesperación y depresión en los Diarios de Kierkegaard”, revista *El Garabato*, N° 12, octubre de 2000. Este artículo aparece como el último capítulo del libro de Gordon D. Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001. Los títulos de los dos capítulos anteriores son muy reveladores: “¿Podemos resolver la cuestión de la muerte en términos psicoanalíticos?” y “Kierkegaard contra Freud: Sobre el justo ámbito de nuestras aspiraciones morales”. El artículo se puede consultar en:

http://www.uia.mx/departamentos/dpt_filosofia/kierkegaard/pdf/art_hacer_visible_la_oscuridad.pdf

hasta que el individuo desea que continúe. Este autor nos dice que para el pseudónimo *Anticlimacus*, de *La enfermedad mortal*, no sería correcto pensar la desesperación según un modelo médico, como si fuera una fiebre que se sufre de manera pasiva sino que, por el contrario, la desesperación incluye un acto de voluntad. Por tanto, sigue diciendo este autor, la depresión sí puede ser considerada bajo un modelo médico como una predisposición hereditaria o como algo que se puede contagiar y de hecho Kierkegaard consideraba su melancolía como hereditaria. Es por todo esto que Marino presenta la paradoja de que Kierkegaard puede bien entender que una persona esté deprimida pero en excelentes condiciones espirituales, pues un desorden psicológico como la depresión no debería confundirse con una enfermedad espiritual, lo que sería una situación incomprensible para la mentalidad pragmática y utilitaria de finales del siglo XX. Veamos como lo explica Marino:

Si alguien en nuestros tiempos dijera que está desesperado, seguramente pensaríamos que lo que realmente quería decir es que está deprimido... En nuestros días la desesperación se entiende como falta de esperanza, la falta de esperanza como depresión, y la depresión como algo que se cura, como decía Kierkegaard, *‘mit Pulver und mit Pillen’*, es decir, ‘echándole unas píldoras’. Sin embargo, algunas veces he percibido cierto descontento con la tendencia a interpretar cada punzada de la psique como un síntoma de una enfermedad más frecuentemente entendida como un ‘desequilibrio químico’. Kierkegaard dedicó mucho de su pensamiento al significado de la angustia mental y sus meditaciones en este tema deberían decir algo a una época en la que la mayoría de la gente, en algún momento de sus vidas, buscan ayuda profesional por problemas psicológicos, y más comúnmente por depresión²⁸⁰.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

Este autor precisa que un sufrimiento psicológico como la depresión no es lo que constituye el problema espiritual, sino que más bien un problema espiritual como la desesperación vendría del hecho de no ser consciente del significado espiritual del sufrimiento o de dar un significado equivocado a dicho sufrimiento, como sería el caso de concluir que padecer un sufrimiento como la depresión sería una prueba de que Dios no es misericordioso.

En cuanto a la angustia, este autor enfatiza que la coda del libro *El concepto de la angustia* es “La angustia en unión con la fe como medio de salvación”, de manera que habría así una instrucción espiritual que únicamente la angustia podría ofrecernos y por tanto la angustia no sería algo nocivo que habría que eliminar sino precisamente lo contrario, sería algo que nos puede instruir en nuestro camino de salvación.

Marino se da cuenta que Kierkegaard puede decirnos algo sobre la condición humana, que puede decir algo a las personas en crisis en el momento en que cuestionan el sentido de su existencia y que no todo puede reducirse a problemas psicológicos sino que hay estados mentales que se arraigan en lo más profundo de la condición humana.

2. Romano Guardini

Asimismo tenemos el estudio sobre la melancolía del filósofo y teólogo Romano Guardini titulado *Acerca del*

*significado de la melancolía*²⁸¹, donde este gran pensador católico considera que Kierkegaard retrata este sentimiento como un fenómeno existencial con fuertes raíces ontológicas que van más allá de una mera cuestión psicológica o psiquiátrica y por tanto la melancolía “penetra con demasiada profundidad en las raíces de nuestra existencia humana como para que podamos abandonarla sólo en manos de psiquiatras²⁸²”.

En este estudio, Guardini hace una reflexión sobre esta vivencia, subrayando que se trata de una experiencia que debe ser considerada más allá del punto de vista de la “medicina psicológica” pues trata de algo relacionado más bien con las profundidades de nuestra naturaleza humana, como algo “en donde se vuelve absolutamente claro el punto crítico de nuestra situación humana”²⁸³. Guardini enfatiza que los médicos y psicólogos, si bien pueden hablar con mucha certeza sobre las causas y la estructura interior de la melancolía, sólo logran llegar a ciertos estratos de la infraestructura de la persona, “pero a menudo resulta tan banal lo que dicen, que ya no se puede conciliar sus consideraciones con la profundidad y la potencia vital que reside, en realidad, en dicha experiencia”²⁸⁴.

En el artículo Guardini transcribe textualmente alrededor de 17 largas citas de diversas obras de Kierkegaard donde se refleja la vivencia del filósofo danés sobre la experiencia de la melancolía. Después Guardini hace un

²⁸¹ El artículo apareció en *Alcmeón, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, Año XII, vol 10, N° 3, diciembre de 2001, Buenos Aires, 2001. Romano Guardini (1885-1968) nació en Italia pero sus padres emigraron a Alemania donde tuvo lugar su formación intelectual. El artículo original fue publicado en 1949 y su título en alemán es “Vom Sinn der Schwermut”, se puede leer en:

http://www.mercaba.org/Guardini/acerca_del_significado_de_la_mel.htm

²⁸² *Idem.*

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ *Idem.*

juicio de las personas melancólicas, una de ellas Kierkegaard, y dice que la melancolía está en relación con “los fundamentos oscuros del ser”, pero aclara que la palabra “oscuro” no tiene ninguna connotación peyorativa, pues esa *grande tristezza*, como la ha llamado Dante, “no surge de una circunstancia particular sino de la existencia misma”, pues no nace sólo de un dominio parcial del ser “sino de su centro mismo”²⁸⁵.

Melancolía se dice en alemán *Schwermut*, es decir, “pesantez de espíritu” o “pesadez de ánimo”²⁸⁶. Guardini afirma que la verdadera grandeza en la vida no es posible sin ese “peso”, el cual confiere a todas las cosas su plena “densidad”. El juicio de Guardini sobre Kierkegaard y otros melancólicos es tajante:

Sin duda, la persona melancólica tiene la relación más profunda con la plenitud de la existencia. Los colores del mundo resplandecen en forma más clara, la dulzura de los acordes interiores resuena más íntimamente. Percibe en su totalidad la potencia de las configuraciones de todo lo que vive. Del melancólico surge la sobreabundancia de vida... No creo que el verdadero melancólico sea duro por naturaleza. Está demasiado hermanado íntimamente con el sufrimiento. Es cierto que hombres melancólicos fueron duros, inhumanos. Pero se volvieron de esa manera a causa de una indigencia interior, a causa de la angustia, la desesperación. No pudieron ponerse de acuerdo consigo mismo²⁸⁷.

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ En alemán *Schwer* literalmente significa “pesado” o “grave”, en tanto que *Mut* significa ánimo y este término está relacionado etimológicamente con la palabra inglesa *mood*. En el libro de Paul Tillich, *El coraje de ser* (*op. cit.*, pp. 9, 10), hay un análisis sobre los usos en alemán de la palabra *Mut*.

²⁸⁷ Romano Guardini, *op. cit.*

3. Josef Pieper

Otro autor que se da cuenta de cómo Kierkegaard profundizó en la condición humana es Josef Pieper. Este filósofo alemán nació en 1904 y murió en 1997. Es reconocido principalmente por su profundo conocimiento del tomismo en particular y de la filosofía medieval en general, sin embargo su verdadero interés es el diálogo con la filosofía y el mundo modernos. En sus libros se tiene la impresión de que se está ante un personaje que trata de traducir la filosofía y las formas de pensar medievales de una manera que sean significativas a la mentalidad moderna.

Cuando cumplió 19 años, en 1923, emprendió un viaje de seis meses por Dinamarca, Suecia e Islandia. Fue por tanto una persona que comprendió el talante escandinavo. En 1955 escribió un artículo titulado “Esperanza y desesperación ocultas”, que aunque no cita por nombre a qué libro de Kierkegaard se refiere, es obvio que tiene en mente *La enfermedad mortal*. Pieper señala que mientras hay una desesperación que no es evidente que sea desesperación, también hay una esperanza que a primera vista parece desesperación pero que sin embargo es la más triunfal de las esperanzas. Menciona que dicha forma encubierta de desesperación Kierkegaard la denomina “desesperación de la debilidad” y consiste en que determinado hombre no se atreve a ser él mismo, lo que significa que se niega expresamente a ser él mismo, a ser lo que realmente es²⁸⁸.

Se trata de una experiencia, sigue diciendo Pieper, de estar en desacuerdo consigo mismo, de no poder morar en el

²⁸⁸ El título del artículo original es “Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung” y se encuentra en Josef Pieper, *Antología*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 33-40.

propio interior, de no estar en casa dentro de sí, de no querer ser lo que radicalmente y a pesar de todo se es. Pieper conecta esta experiencia con la que describe Heidegger (en *Ser y tiempo*) de sumirse en el desasosiego de entregarse al trabajo por el trabajo mismo, de sumergirse en una insaciable curiosidad y afán de novedades en donde lo que se busca es abandonarse al mundo con el fin de eludirse a sí mismo. Pieper subraya que estos comportamientos enmascaran una desesperación oculta del hombre que se entrega al frenesí del mundo, pero que sin embargo detrás de estos “optimismos”, esta aparente “plenitud de vida”, de este “*happy end*” y de este “*keep smiling*” se oculta una desesperanza, por más que esta no deje escapar ninguna manifestación dolorosa y sin que ni siquiera el sujeto se dé cuenta que en su huir de sí mismo está desesperado²⁸⁹.

En contraste, Pieper menciona que la esperanza cristiana a menudo se presenta, a los ojos del no cristiano, con un disfraz que la asemeja a la desesperación. Lo que ha hecho Pieper es resumir en esencia el sentido del libro *La enfermedad mortal*, donde se va conduciendo al lector a un punto donde todas las esperanzas humanas, fundadas únicamente en el hombre, se van revelando como huecas, como intentos desesperados sujetos al azar de las circunstancias, ya que siempre está la posibilidad en cada persona de que le suceda lo peor, lo que más teme. *La enfermedad mortal* desfonda las esperanzas humanas para hacernos ver que sólo en la Providencia podemos descansar plenamente. Es por esto que Pieper dice que la esperanza se presenta con el disfraz de la desesperación, en tanto que Kierkegaard se presenta ante el mundo como el aguafiestas

²⁸⁹ *Idem*. Las palabras *happy end* y *keep smiling* las cita Pieper en inglés.

que le echa a perder a la gente sus proyectos o como una figura incómoda para sus contemporáneos. El escrito de Pieper está contenido en una antología de textos suyos que fueron prologados nada menos que por Hans Urs von Balthasar. Es interesante que Pieper haya entendido perfectamente el sentido de la esperanza en Kierkegaard mientras que Balthasar no captó el mensaje del filósofo danés.

Pero Pieper hace algo más, conecta la descripción que hace Kierkegaard de la desesperación con una experiencia descrita desde los primeros siglos del cristianismo, que es la experiencia de la “acedia”²⁹⁰. Esta condición del alma fue descrita por Juan Casiano (360-435) y por Evagrio Póntico (345-399), entre otros iniciadores de los movimientos eremítico y monacal.

Pieper señala que cuando Kierkegaard habla de la “desesperación de la debilidad” consciente o inconscientemente está recogiendo la idea antiquísima de la acedia. Esta afirmación de Pieper no nos debe sorprender pues uno de los seudónimos favoritos de Kierkegaard es precisamente el de Juan Clímaco (Johannes Climacus), quien fue un monje que nació alrededor de 575, murió cerca del año 649 y escribió el libro *La escala al paraíso*. Patricia Carina Dip, la traductora al castellano del libro inconcluso de Kierkegaard llamado *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, menciona que *La escala al paraíso* fue un libro descubierto por el filósofo danés en 1839, cuando estudiaba la obra del teólogo alemán W. M. L. de Wette. Además, el seudónimo de *La enfermedad mortal* es Anticlimacus,

²⁹⁰ También en castellano se puede decir “acidia”, del latín *acidia*, y a su vez esta palabra procede del griego *akedia*.

llamado así porque intenta ser más radical que el mismo Climacus²⁹¹.

En su significado inmediato, acedia significa negligencia. Tomás de Aquino dedica toda una *questio* de su *Suma Teológica* a la acedia, definiéndola como “tristeza del bien espiritual en cuanto bien divino”, refiriéndose con esto a no querer reposar en la “quietud de la mente en Dios”, a no querer descansar en Dios²⁹². Pieper menciona que los insignes maestros de la cristiandad occidental llamaron acedia a la “pereza del corazón”, al hecho de no querer colaborar en la realización de uno mismo, en el “negarse el hombre a aportar la necesaria contribución a la existencia auténticamente humana que le es propia”, de manera tal que la acedia sería un resistirse a ser lo que se es, es decir, un ser espiritual, un no querer ser lo que sin embargo no se puede dejar de ser: “una persona espiritual que ha de ser saciada nada menos que con Dios”. Lo que a todo esto diría Kierkegaard en *La enfermedad mortal* es que se trataría de un “no querer ser uno mismo”. Pieper precisa que la acedia

²⁹¹ Cfr. La introducción de Patricia Carina Dip al libro de Sören Kierkegaard, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2007. Allí la traductora hace un recuento de varios lugares donde Kierkegaard cita a este monje. Existe una traducción del texto de dicho monje en: Juan Clímaco, *Lo mejor de Juan Clímaco*, Clie, Barcelona, 2003. Por otro lado es interesante la observación que hace Walter Lowrie (Cfr. la introducción de Lowrie a *Kierkegaard's Attack upon "Christendom"*, *op. cit.*, pp. xv-xvii) respecto a los *Diarios* de Kierkegaard correspondientes al periodo final de su vida, en donde se pueden ver muchos puntos en que Kierkegaard criticó a Lutero y al protestantismo y tuvo acercamientos a la concepción católica de la vida; uno de esos puntos fue la admiración que mostró por quienes se dedicaban a la vida monástica. Para entender mejor todo esto es muy ilustrativo el libro del sacerdote jesuita holandés Heinrich Roos *Sören Kierkegaard and Catholicism* (Newman Press, 1954; existe traducción al castellano de este libro con el título de *Soren Kierkegaard y el Catolicismo*, Razón y Fe, Madrid, 1959). De igual manera, un buen balance sobre las críticas que hizo Kierkegaard al fundador del protestantismo se encuentra en el capítulo “Kierkegaard y Lutero”, del libro de Régis Jolivet, *Introducción a Kierkegaard* (Gredos, Madrid, 1950). Estos dos textos son muy importantes para atajar los malentendidos y prejuicios sobre el encuentro de Kierkegaard con la teología espiritual católica que aparecen en el libro de José Luis Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Revista de Occidente, Madrid, 1963).

²⁹² Cfr. *Summa Theologica*, II-II, 35. En castellano puede consultarse *Suma de Teología*, Tomo III, BAC, Madrid, 1998, pp. 317-322, bajo el título de “La acidia”. Asimismo, la *questio* 20, de la misma *Secunda Secundae*, trata acerca de la desesperación, en tanto que el artículo 4 de esta *questio* se titula “¿Nace la acidia de la desesperación?”.

es ya el comienzo de la desesperación, de la misma manera que para Kierkegaard la “desesperación de la debilidad” es un preámbulo a la desesperación auténtica y acabada²⁹³.

Como bien dice Pieper, la acedia, aunque está relacionada con la “pereza”, no es una pereza contraria a la laboriosidad, en el sentido capitalista del trabajo, sino que sería más bien una pereza, una negligencia, una falta de cuidado en el cultivo de la vida espiritual; sería un ceder con tal de sumergirse en un letargo espiritual, una indiferencia, un huir de la verdadera vida que sería la vida que reconoce su necesidad de Dios, que no descansa hasta encontrar la verdadera paz en Dios.

Lo que describe Kierkegaard no es algo coyuntural y pasajero que sería producto de la modernidad, como asegura Hans Urs von Balthasar, sino que, por el contrario, las descripciones de Kierkegaard están basadas en experiencias de la condición humana que fueron detectadas por lo menos desde el siglo IV de nuestra era. Pieper, al igual que Guardini, es un gran conocedor de la historia de la tradición cristiana y estos dos pensadores saben lo que están diciendo cuando hablan de esta tradición y saben que Kierkegaard se inserta en esta tradición cristiana y que tiene algo que decir a los hombres de nuestro tiempo.

Es interesante al respecto que el psiquiatra Juan José López Ibor haya escrito un libro titulado *De la noche oscura a la angustia*, donde insiste en un punto que ha sido central en esta tesis, que “el hombre es un ser que no es contingentemente frustrado, sino *esencialmente frustrado*. Por eso en su fondo está la angustia”. Asimismo subraya que se ha dicho que la causa de la angustia es la agitación de la

²⁹³ Josef Pieper, *Antología*, op. cit., pp. 34-35.

vida moderna o que se debe a los problemas de la vida cotidiana, sin embargo él opina lo contrario al afirmar que “la angustia del hombre es una angustia ontológica” y también que “no es que el *yo* se angustie, sino que el *yo es angustia*”²⁹⁴.

Como hemos visto en el primer capítulo, López Ibor no es el típico psiquiatra que sólo sabe de medicamentos, sino que con toda su formación en humanidades, y al ser un hombre de profunda vida interior, relaciona esta angustia básica con la melancolía kierkegaardiana, distingue la angustia del miedo y hace un estudio de las relaciones entre angustia, tedio y tristeza, mencionando que la melancolía incluye estos tres estados de ánimo. Cuando habla del tedio explica sus relaciones con la acedia según la entiende el monje Casiano²⁹⁵.

En el libro que habíamos visto en el primer capítulo, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*²⁹⁶, dedica un apartado completo a la acedia, menciona que para Casiano la acedia es el tedio y la angustia del corazón (“*acedia est taedium et anxietas cordis*”) y explica cómo el tedio se va transformando en Baudelaire en una actitud meramente estética, al comenzar a “gustarse el vacío de la vida” y señala que al irse agotando la actitud estética entonces el tedio es desprovisto de su calidad de belleza y surge así el tedio reducido a sí mismo, el cual es el precursor de la vivencia de la angustia.

A continuación este psiquiatra expone cómo surge el libro de Kierkegaard *El concepto de la angustia* al decir que

²⁹⁴ Juan José López Ibor, *De la noche oscura a la angustia*, Rialp, Madrid, 1973, pp. 31, 32, 65, cursivas del autor.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 49, 61-68.

²⁹⁶ Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 68-75

fue escrito cuando Hegel elaboraba un perfecto sistema pero se le escapaba precisamente lo humano del hombre y que también surge cuando al cristianismo del obispo Martensen, uno de los introductores del hegelianismo a Dinamarca, se le escapaba lo más vivo del hombre cristiano. López Ibor menciona que en este momento surge el cuestionamiento del simple hecho banal de existir y que si bien existimos referidos a una cosa, un hecho o una situación, surge entonces la pregunta de si es posible penetrar en la esencia de la existencia sin referirnos necesariamente a esto o a aquello. Éste mismo autor responde diciendo que en las crisis de angustia esto es posible pues en ellas lo que nos rodea “pierde su solidez y desaparece. Se aniquila, se convierte en nada”. Y así, sigue diciendo López Ibor, al quedarse así solo, el yo “descubre en sí mismo un mundo nuevo de posibilidades infinitas, de decisiones terribles”. Cita a continuación al también psiquiatra Karl Jaspers cuando este habla sobre las situaciones límite y dice que son las que “marcan los confines de la existencia humana”. López Ibor comenta que en la angustia lo que aparece es la situación límite de la existencia misma y que en las crisis existenciales se percibe la verdadera existencia, donde el hombre queda frente a frente a sí mismo, donde la vida cambia verdaderamente su rumbo, cuando la vida adquiere profundidad y cuando ocurren las conversiones religiosas, en el momento crítico en que surge la trascendencia y donde la llamada de Dios se escucha “en el silencio de la noche existencial”²⁹⁷.

Con todo lo anterior vemos que Josef Pieper no está solo en haber recurrido a Casiano y a otros monjes de los

²⁹⁷ *Ibid*, pp. 36-39, 68-75.

primeros siglos del cristianismo para esclarecer aspectos de la filosofía de Kierkegaard. López Ibor también estudió a Casiano, con lo que entendió también una faceta del filósofo danés.

4. Ernest Becker

Finalmente, no podía quedar fuera de este trabajo un pensador que entendió de manera muy profunda la importancia de la obra de Kierkegaard, nos referimos a Ernest Becker. Este hombre no viene de una tradición filosófica estricta sino que sus estudios provienen del campo de la antropología cultural, pero se movió dentro de un ámbito interdisciplinario donde lo mismo puede citar datos científicos empíricos provenientes de la antropología como puede citar teorías provenientes del psicoanálisis o puede también hablar de filosofía o de religión comparada. Hijo de inmigrantes judíos, nació en Massachusetts en 1924 y murió de cáncer en 1974. Es decir, sólo vivió 49 años, siete años más que lo que vivió Kierkegaard y, al igual que el filósofo danés, fue plenamente consciente de que su vida podría ser muy breve.

Después de su muerte fue reconocido con el Premio Pulitzer por su obra cumbre, que se tradujo en español como *El eclipse de la muerte* pero cuyo título en inglés es *Denial of Death*, es decir, *La negación de la muerte*. El sentido fundamental de su obra es cómo los hombres tratamos de no ser conscientes de que vamos a morir y que, si bien esta negación de la muerte es necesaria en un sentido práctico en

la vida de cada día, el tratar de evitar pensar en esta realidad origina una serie de patologías en las personas. En el fondo Becker no estaba muy lejos del *ser-para-la-muerte*, de Heidegger, o de los análisis de Kierkegaard en *La enfermedad mortal* respecto a las trampas que se hacen los hombres para reposar en falsas seguridades, para no pensar que en cualquier momento puede acaecer lo peor que uno pudiera imaginar.

Becker comenta que la actividad humana está destinada en gran parte a evitar la fatalidad de la muerte y negar que esta es el destino último del hombre. La tesis de su libro es la siguiente:

En estas páginas intento mostrar que el temor a la muerte es algo universal, que une los datos de varias disciplinas de las ciencias humanas, y vuelve maravillosamente claras e inteligibles las acciones humanas que hemos enterrado bajo montañas de hechos, y las hemos oscurecido con argumentos encontrados sobre los motivos humanos “verdaderos”²⁹⁸.

Y más adelante Becker precisa una de las intenciones de su libro: “Una de las principales cosas que intento realizar en este libro es presentar un resumen de la psicología posterior a Freud que vincule el desarrollo de la psicología con la figura aún cumbre de Kierkegaard”²⁹⁹. Hay un capítulo en este libro titulado “El psicoanalista Kierkegaard”, donde Becker señala que el danés nos ha ofrecido algunos de los mejores análisis que se han hecho sobre la condición humana y que su investigación sobre dicha condición es tan importante como la de Freud; asimismo Becker menciona que la obra de Kierkegaard ha sido reconocida por los

²⁹⁸ Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, op. cit., p. 10.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

existencialistas europeos, por teólogos como Paul Tillich y por psicólogos como Mowrer y Rollo May³⁰⁰.

Becker muestra cómo Kierkegaard pone en evidencia que con frecuencia los hombres incurren en estrategias para evadir la angustia, debido a que construyen su carácter como una estructura para evitar darse cuenta del terror de la aniquilación total que subyace como posibilidad a cada momento de la existencia. Becker se refiere a esto como una “mentira caracterológica” y dice que hoy día hablaríamos de “mecanismos de defensa” como la represión y la negación; señala que esta “actitud cerrada” frente a la angustia forma hombres que no son auténticos y que rechazan reafirmar su singularidad, desarrollando así estilos de vida automáticos o personas que no tienen la audacia de pensar por sí mismos, que procuran imitar a otros y no quieren salir de las alternativas seguras y limitadas que les ofrece su entorno, logrando así ser socialmente aceptados.

Señala también que el filósofo danés retrata varios tipos de personas que se han convertido en un “fracaso humano” por no querer enfrentarse a la verdad existencial de su situación. Becker cita un pasaje de *La enfermedad mortal* donde Kierkegaard menciona que un hombre de este tipo “... se olvida de sí mismo... No se atreve a creer en sí mismo, encuentra demasiado arriesgado a creer en sí mismo, y es más fácil y más seguro ser como los otros, convertirse en una imitación, en un número, en una cifra en la multitud”³⁰¹.

Becker analiza minuciosamente las descripciones de Kierkegaard de dichos tipos de fracaso humano y nos dice cómo estas descripciones pueden ayudarnos a entender tanto

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 112-113.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 115-116, 120-122, 127.

las psicosis como las neurosis, pero también menciona que no todas las personas llegan a estos extremos sino que lo que retrata principalmente el danés es lo que podría llamarse una “neurosis normal” de personas que han hecho de su vida una mentira pero que exteriormente su vida no parece ser dicha mentira, de modo que “todos los personajes que bosquejé representan varios grados de la mentira sobre uno mismo en relación con la realidad de la condición humana”. Becker comenta que el filósofo danés no tenía una idea sencilla de lo que era la salud pero sí sabía lo que no era: no era una “adaptación normal”, una “normalidad cultural”³⁰².

Sin embargo Becker precisa que para Kierkegaard la angustia no es el fin para el hombre sino más bien una “escuela” que coloca al hombre en la plena conciencia de su finitud y lo conduce a pensar la posibilidad de una trascendencia, a empezar a considerar la posibilidad de apoyarse en un “Poder Último”, a desprenderse de la armadura del carácter que las personas se han formado para después de esto poder abrirse a la posibilidad de la fe³⁰³. Becker dedica otro capítulo más al filósofo danés titulado “Otto Rank y la conclusión del psicoanálisis en Kierkegaard”, donde hace una valoración sobre el punto de encuentro entre estos dos grandes pensadores³⁰⁴. La conclusión de Becker sobre Kierkegaard es la siguiente:

³⁰² *Ibid.*, pp. 131, 136.

³⁰³ *Ibid.*, pp. 139, 142-146.

³⁰⁴ Entre otras cosas, Becker menciona que Rank formuló una comprensión postfreudiana del hombre en un lenguaje que Kierkegaard hubiera encontrado aceptable. Asimismo Becker opina que para Rank “el hombre es un ‘ser teológico’, más bien que biológico” y que parece como si atrás de Rank estuvieran hablando Tillich, Kierkegaard y San Agustín (*Ibid.*, pp. 262-263). Este nexo no nos debe extrañar, ya Rollo May (*The Meaning of Anxiety, op. cit.*, pp. 128-131, 197) en 1950 había puesto de relieve el gran parecido que existe entre el sentido de la angustia en Rank y en Kierkegaard, al mencionar que en el primero la angustia se presenta cuando la persona tiene que enfrentarse a romper situaciones donde se vive en una aparente seguridad, donde se presentan relaciones simbióticas dependientes y estancadas y donde tiene que atreverse a vivir nuevas posibilidades de actividad autónoma.

Hoy día podemos llamar a Kierkegaard “psicoanalista” sin temor a que se rían de nosotros, o por lo menos con la confianza de que los que se burlen estarán mal informados. En las últimas décadas se ha redescubierto a Kierkegaard, descubrimiento que es importante porque lo vincula con toda la estructura del conocimiento de las humanidades en nuestra época³⁰⁵.

Para finalizar esta tesis podemos profundizar en la importancia que Becker da al análisis que hace Kierkegaard de la angustia. Este autor menciona que en las primeras obras de Freud este se refería a la angustia en el niño como un verse abrumado por sus necesidades instintivas, pero que sus últimos escritos se volvieron “existenciales”, considerando a la angustia en el niño como una reacción del individuo a verse frente a frente con el desamparo completo y al verse abandonado y sometido al destino. Becker agrega que esta perspectiva fue ampliada por alguien quien por algún tiempo fue discípulo cercano de Freud, Otto Rank, cuyo sistema de pensamiento da mucha importancia a los esfuerzos que hacen los hombres para evitar el temor a la muerte. Becker señala que más o menos por la misma época en que Rank elaboraba su pensamiento Martin Heidegger ponía la cuestión de la inevitabilidad de la muerte en el centro de su filosofía, de modo que para este filósofo había una angustia básica del hombre, que sería una angustia por el sólo hecho de estar en el mundo, donde existe siempre la amenaza de perder la vida y por tanto el hombre experimenta un temor a la muerte³⁰⁶.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 111.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 90-92.

Becker comenta que las opiniones de Heidegger se continúan en psiquiatras existenciales como Medard Boss y pone una cita donde este señala que hay una archiangustia básica innata a los humanos debido a su simple paso por la existencia, y que el comprender este fenómeno nos llevaría también a comprender por qué el individuo que siente miedo de vivir también tiene miedo de la muerte³⁰⁷.

Antes de llegar a estas conclusiones, Becker se ocupó del tema de la angustia en otras obras. En *El nacimiento y la muerte del significado. Una perspectiva en psiquiatría y antropología*³⁰⁸, de 1962, dedicó dos capítulos a este asunto: “El yo y sus angustias” y “Entrenamiento social y cultural en acciones para liberarse de la angustia”, donde llega a decir que la búsqueda del hombre por evadir la angustia no sólo explica mucha de la motivación humana sino que explica casi todo, pues evitamos a toda costa el sentir el terror petrificante de imaginar la posibilidad de la aniquilación total de la existencia propia. Sin embargo este antropólogo dice que el ego crece poniendo la angustia bajo control, construyendo defensas para manejarla, pero para ello el precio que tenemos que pagar al tratar de evitar la angustia es la “restricción de la experiencia”, pues este vivir en un “jardín del Edén” libre de angustia se consigue a costa de una “ceguera parcial”.

Asimismo escribió un libro que publicó en 1964, *Revolución en psiquiatría*³⁰⁹, el cual tiene un apartado titulado “El punto de vista postfreudiano de la angustia”, donde opina que Kierkegaard sigue siendo actual debido a su

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 91, 310. Cfr. nota 200 de esta tesis.

³⁰⁸ Ernest Becker, *The Birth and Death of Meaning. A Perspective in Psychiatry and Anthropology*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1962, pp. 39, 42-43.

³⁰⁹ Ernest Becker, *Revolution in Psychiatry*, The Free Press, Nueva York, 1974, pp. 174-179, 196, 197.

amplio punto de vista de la angustia como una condición de la existencia simbólica humana y menciona que el filósofo danés define la angustia como “el vértigo de la libertad” y como “el deseo por lo que uno teme”. Becker comenta que el “animal simbólico” vislumbra más allá de su mundo cerrado y se “marea” al contemplar la posibilidad de llegar a ser alguien diferente a lo que ha sido hasta ese momento y así vislumbrar la posibilidad de superar las circunstancias accidentales de la “indoctrinación” que recibió en su formación. Subraya que por tanto la angustia es una emoción “prospectiva” que se apoya sólo en lo futuro y en la mera eventualidad. Becker cita a Rollo May y destaca que este psiquiatra vio con claridad la conexión entre la angustia y el problema de la libertad, pues May dice que si el individuo no tiene la más mínima libertad para desarrollar alguna nueva potencialidad entonces no experimenta angustia. Es por esto que Becker menciona que Kierkegaard observó que mientras más original era una persona más profunda era su angustia. Asimismo este antropólogo opinó que lo anterior debe interpretarse como que este tipo de persona se muestra más insatisfecha con la estrechez de su mundo y comentó también que por tanto no debe extrañar que Paul Tillich hable de *El concepto de la angustia*, de Kierkegaard, como la obra maestra de psicología de este autor.

Volviendo a su obra *El eclipse de la muerte*, Becker polemizó con un amigo de Freud, el psicólogo y pastor protestante suizo, Oskar Pfister, quien se mantuvo cercano a los círculos psicoanalíticos de su país y trató de hacer una síntesis entre psicología y teología. Becker menciona que Pfister escribió una voluminosa obra sobre la angustia

llamada *El cristianismo y la angustia*³¹⁰, donde intenta mostrar que la angustia humana es superable por medio del mensaje de inmortalidad que conlleva el mensaje cristiano. Es decir, lo que Pfister estaría planteando en su libro es que se puede eliminar la angustia por medio de adherirse a las enseñanzas de Jesucristo. Becker pone una larga cita de Pfister donde este argumenta que no es cierto que por el sólo hecho de existir haya una predisposición a la angustia³¹¹, ya que esta predisposición no sería propia del existir humano sino que sólo estaría presente en personas que tienen una predisposición a la angustia “por algunos obstáculos”.

Becker también menciona que Pfister consideró que la angustia era “la fuente de la conducta” desde San Juan, Kierkegaard, Heidegger y Freud y que “Kierkegaard sufría una neurosis de miedo por las dificultades de su infancia, y que esto se debía a su morbo”. Sin embargo, a todo esto Becker opone lo siguiente: “... es importante observar que la obra [de Pfister] está viciada por la curiosa imposibilidad de comprender que la angustia causada por la vida y la muerte es una característica universal del hombre”³¹².

Esta cita es muy importante porque nos muestra como Pfister comete exactamente el mismo error que Von Balthasar al considerar que la angustia es un fenómeno transitorio y circunstancial y no un fenómeno ontológico,

³¹⁰ *Ibid.*, p. 305. En la edición en español del libro de Becker el título que aparece es *El cristiano y el temor*; la confusión viene porque el título en inglés que se le puso a esta obra es *Christianity and Fear*, que es una traducción a su vez del título original *Das Christentum und die Angst*, donde *Angst* significa angustia. Nótese el parecido con el título del libro que hemos citado de Hans Urs Von Balthasar *Der Christ und die Angst*, que se tradujo al castellano como *El cristiano y la angustia*.

³¹¹ *Idem.* Aquí, de nuevo, la palabra que aparece en la traducción castellana es “temor”, pero la palabra que estaría en el texto en alemán sería *Angst*.

³¹² *Idem.* Becker también hace la siguiente observación del libro de Pfister: “El resultado es un libro que ofrece una especie de tesis de Wilhelm Reich y Norman Brown de las posibilidades de una vida sin represiones, con Cristo como centro en vez de Eros. Esto nos lleva a pensar que cuando el cristianismo liberal se apodera de Freud para tratar de hacer del mundo un ‘lugar adecuado’ y alegre, estos extraños compañeros en esta aventura no cristiana se ven obligados a crear algo falso”. (p. 305, cursivas en el original).

arraigado profundamente en el ser humano por el hecho de existir como ser finito consciente de su finitud y de que puede morir en cualquier momento. Por todo esto no debe extrañar que *El cristiano y la angustia*, de Von Balthasar, y *El cristianismo y la angustia*, de Pfister, cometan una confusión similar respecto a lo que se debe entender por angustia en Kierkegaard, y por tanto tampoco debe extrañar que la crítica de Gonzalo Balderas a Von Balthasar y la crítica de Becker a Pfister contengan una intuición similar respecto al significado de la angustia en la existencia humana. Y dicho significado es que la angustia no puede ser eliminada de la condición humana, es por esto que Becker hace suya una cita de Kierkegaard cuando este dice que el hombre no puede huir de la angustia porque vive en una ambigüedad y en una impotencia para superar dicha ambigüedad, pues siente angustia porque es una síntesis de lo corporal y lo espiritual y por tanto no es ni un ángel ni un mero animal y no puede entregarse completamente a la vida sin consciencia de un animal, pues tiene consciencia de lo infinito, pero al mismo tiempo se sabe que no es un ángel y que no puede vivir eternamente en una dimensión infinita sino que es un ser mortal y finito pero con consciencia de la infinitud. Como subraya Becker, “la angustia es resultado de la percepción de la verdad de la propia condición”³¹³.

Lo que hemos tratado de mostrar en esta tesis es que hay una intuición en una línea de pensadores a partir de Kierkegaard, pasando por Heidegger, Binswanger, Boss, Paul Tillich, Rollo May y Ernest Becker, entre otros, para quienes la angustia no es un fenómeno pasajero que debe ser eliminada con psicoterapia o fármacos sino que es una

³¹³ *Ibid.*, pp. 114, 138.

estructura ontológica del ser humano, está profundamente arraigada en los hombres y por tanto siempre estará presente en éstos en su condición de finitos y mortales.

CONCLUSIONES

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.

Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados

Jesús de Nazaret³¹⁴.

Al encajarle el diente a los temas de la riqueza (*Rigdom*), el dinero (*Penge*), y la pobreza (*Armod*), Kierkegaard hace distinciones importantes. Incluye otros tipos de pobreza (*Fattige*) como a quienes sufren (*Lidende*), las personas desafortunadas (*Ulykkelige*), las personas condenadas y miserables (*Elendige*), las heridas (*Forurettede*), las jorobadas (*Kröblinge*), las cojas (*Halte*), las leprosas (*Spedalske*), las posesas (*Daemoniske*)

Eliseo Pérez Álvarez³¹⁵.

Como lo señalé en la introducción, la pretensión de este trabajo fue la de mostrar de qué manera la categoría de angustia de Kierkegaard repercutió y fue desarrollada por algunos psicólogos, psiquiatras y otros pensadores en el siglo XX. Sin embargo también precisé que si bien este sería el planteamiento meramente formal, había por detrás una intención más de fondo y que por tanto el título de esta tesis pudo haber sido: “¿El concepto de angustia kierkegaardiana responde a una experiencia patológica o a una experiencia

³¹⁴ Lucas 6: 20 y Mateo 5:5, *Biblia de Jerusalén*, op. cit.

³¹⁵ Eliseo Pérez Álvarez, *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, op. cit., p. 143.

fundada en la estructura ontológica de la persona?”. A lo largo de esta tesis demostré que este último planteamiento era el correcto.

Quise dejar en claro desde la introducción el planteamiento del problema para que no quedaran dudas sobre por qué tratar un tema psicológico en una tesis de filosofía. Mostré que era el mismo Kierkegaard quien sugería dicho tratamiento. Con varias citas de él mencioné que entendía la angustia como un “estado psicológico” y que presentaba su libro *El concepto de la angustia* como un “mero análisis psicológico”. Expliqué el sentido que Kierkegaard quería dar a estas expresiones y di cuenta por tanto que para entender la categoría filosófica de la angustia era necesario hacer una especie de “rodeo” psicológico para que dicha categoría filosófica se manifestara en toda su riqueza y sus posibilidades.

Retomé una observación que hacían los directivos de “La Biblioteca Kierkegaard Argentina” en el sentido de lo irónico de la expresión kierkegaardiana “mero análisis psicológico”, debido a que el comprender la angustia desborda los límites de la psicología. De esta manera enfatiqué que esta tesis tocaba aspectos psicológicos pero que no era una tesis de psicología pues el tratamiento de la angustia, al rebasar el ámbito psicológico, se inscribe con todo derecho en el campo filosófico, como bien lo muestra no sólo Kierkegaard sino el mismo Heidegger.

El hilo conductor de este trabajo fue la diferencia entre angustia y miedo, de qué manera la primera no tenía un objeto particular, sino que más bien se trataba de una angustia ante la nada, mientras que la segunda sí tenía un objeto perceptible. Fundamenté cómo funcionaba esta

distinción en Kierkegaard y de qué manera fue retomada por Martin Heidegger. Asimismo tuve que polemizar con el filósofo y teólogo Hans Urs Von Balthasar, quien atacaba directamente la forma kierkegaardiana de entender la angustia.

A partir de esta polémica con Balthasar pude resaltar la originalidad de otro pensador como Paul Tillich, quien además de aceptar la distinción kierkegaardiana entre miedo y angustia hizo un desarrollo original de esta última categoría, llegando a hablar de angustia normal y de angustia neurótica.

Fui aclarando después cómo esta distinción resultó sumamente liberadora para psiquiatras como Rollo May y emprendí un recorrido por el amplio panorama de la psicología y la psiquiatría de corte existencial, desde sus inicios con Ludwig Binswanger y mostré la forma en que Kierkegaard y su concepto de la angustia estaban presentes en su manera de entender su práctica profesional.

Dentro de este panorama incluí al psiquiatra Medard Boss, de quien no encontré alguna cita directa de Kierkegaard, pero de no incluirlo dicho panorama resultaría incompleto, pero además esta inclusión sirvió para introducir a su sucesor, Gion Condrau, quien sí habló de Kierkegaard. Mostré al mismo tiempo la íntima relación que tuvo Heidegger con Boss, dejando en claro con ésto que, en la estrecha colaboración que tuvieron, el primero en tanto que filósofo y el segundo en tanto que psiquiatra, no había una confusión de disciplinas ni tampoco había un abandono por parte de Heidegger de su quehacer filosófico sino que, por el contrario, había un enriquecimiento de la propia filosofía al poner de relieve los presupuestos filosóficos en que se

sustentan las ciencias y, en este caso, una ciencia en particular como la psiquiatría.

Esta tesis fue una aventura de la categoría filosófica de angustia por los recovecos de la psicología y la psiquiatría, pero ésto no devaluó de ninguna manera la particularidad filosófica de la angustia sino que, por el contrario, la enriqueció y pienso que este recorrido nos permitió ver también desde otro ángulo novedoso el concepto de angustia en Kierkegaard.

Además, esta tesis fue antecedida por algunas consideraciones de la propia personalidad de Kierkegaard y fue complementada por la opinión de otro tipo de pensadores que provenían de campos diversos como la teología, la filosofía medieval o la antropología, que desde sus respectivos ámbitos también hicieron observaciones de corte psicológico que se desprendían de la obra de Kierkegaard y de esta manera enriquecieron la comprensión respecto a lo enraizada que está la angustia en la estructura íntima de la persona humana.

Con todo lo anterior quedaron claras dos cosas que eran fundamentales y que habría que demostrar: Que la distinción entre miedo y angustia era indispensable en Kierkegaard y que esta distinción abría el camino para mostrar cómo la angustia se fundamentaba en la estructura ontológica de la persona y que por tanto para el filósofo danés dicha angustia no tendría que ser eliminada sino que, por el contrario, habría que dejar que se manifestara y que nos revelara el fundamento existencial del hombre.

A medida que la tesis fue avanzando fue quedando cada vez más claro que si bien hay una angustia malsana o “neurótica” que, como decía Tillich o Rollo May, era

resultado de evadir los procesos de crecimiento, había también una angustia existencial que de ninguna manera es patológica y que forma parte integral del ser del hombre.

Demostré así la validez del planteamiento kierkegaardiano de distinguir entre miedo y angustia y de que para Kierkegaard no hay que evadir o eliminar dicha angustia sino que hay que “aprender a angustiarse”.

Hubiera querido incluir a más autores en este trabajo. Quedó fuera Roland D. Laing, quien fue uno de los representantes de la llamada antipsiquiatría, se formó en el campo de la psiquiatría clásica y en la fenomenología y tiene varias referencias a Kierkegaard en su obra *El yo dividido*, mientras que en la continuación de esta obra, *El yo y los otros*, hace una referencia a la manera en que el filósofo danés entiende la desesperación. En el primer libro retoma intuiciones de Kierkegaard que son de actualidad para entender la problemática de los pacientes esquizoides y esquizofrénicos³¹⁶.

También quedó fuera el analizar la influencia de Kierkegaard en un gran filósofo como lo fue Karl Jaspers, quien antes de dedicarse a la filosofía ejerció como psiquiatra y publicó su voluminoso libro *Psicopatología general*, entre otras obras de psiquiatría que escribió³¹⁷. Es tan amplia la obra de Jaspers que sería necesario un libro completo para exponer las repercusiones que tuvo en él la obra de Kierkegaard y como su entendimiento de este filósofo se concatena con el resto de la obra filosófica y psiquiátrica de Jaspers.

³¹⁶ Cfr. los libros de Roland D. Laing, *El yo dividido: Un estudio sobre la salud y la enfermedad* (FCE, México, 1964), y *El yo y los otros* (FCE, México, 1974). En inglés la primera edición del primer libro es de 1960 y la del segundo es de 1961.

³¹⁷ Cfr. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, FCE, México, 1993. Este libro tiene casi mil páginas.

Asimismo, todo un estudio hubiera merecido la obra de Sartre y su relación con Kierkegaard y qué era lo que el primero entendió por “psicoanálisis existencial”.

De igual manera hubiera valido la pena abundar más en la obra de Igor A. Caruso y de su relación con su maestro Von Gebattel. Caruso viajó por muchos países de Latinoamérica dando a conocer sus ideas y en México fue conocido en algún tiempo por sus obras que publicó el Fondo de Cultura Económica, como *La separación de los amantes. Una fenomenología de la muerte*. Fue director del Círculo Vienés de Psicología Profunda, tuvo en sus inicios una concepción católica de la vida pero en sus últimos años se fue acercando cada vez más a la filosofía de Marx. Habría sido conveniente haber hablado un poco más de las citas que hace sobre Kierkegaard en su libro *Análisis psíquico y síntesis existencial*³¹⁸.

También habría sido interesante decir algo sobre el psicólogo Erik H. Erikson. Un estudioso de su pensamiento, Roberto Coles³¹⁹, curiosamente empieza su libro, *Erik H. Erikson. La evolución de su obra*, con la biografía de Kierkegaard y menciona que la madre de Erikson era danesa y había leído varios libros del filósofo danés durante su embarazo y la infancia de su hijo; menciona también que esto fue del conocimiento del futuro psicólogo, quien cuando más adelante hizo un estudio sobre Lutero retomó una observación que hizo Kierkegaard acerca del reformador. Al

³¹⁸ Cfr. nota 31. En su libro *La separación de los amantes. Una fenomenología de la muerte* (Siglo XXI, México, 1970) hay una discusión sobre el sentido de la melancolía en Binswanger. Asimismo en su libro *El psicoanálisis, lenguaje ambiguo* (FCE, México, 1966), Caruso incluyó un capítulo, “Praxis y devenir”, que fue concebido como un homenaje a su maestro Von Gebattel. En cuanto a *Análisis psíquico y síntesis existencial*, op. cit., cabe destacar que Ernest Becker calificó de “importante” este libro y lo consideró “un excelente análisis ‘rankiano’ de la neurosis” (Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, op. cit., p. 304).

³¹⁹ Cfr. Robert Coles, *Erik H. Erikson. La evolución de su obra*, FCE, Madrid, 1975.

igual que Binswanger, Erikson criticó la manera en que Freud basó varias de sus descripciones psíquicas en la física del siglo XIX³²⁰. Sería interesante encontrar paralelismos entre las descripciones de la angustia que proporcionan Kierkegaard y Rollo May y la exposición de los retos del crecimiento que hace Erikson en cada una de las etapas de la vida.

Espero que esta tesis que realicé haya arrojado luz sobre el sentido que Kierkegaard quería dar a la naturaleza de la angustia y espero que psiquiatras existenciales como Binswanger, Von Gebsattel o Rollo May nos hayan podido ayudar a comprender dicho sentido, el cual paradójicamente a veces lo pueden percibir mejor profesionales acostumbrados a tratar no con tesis filosóficas abstractas sino directamente con el sufrimiento humano, con personas que han perdido su ilusión de vivir.

Binswanger fue un pionero en este campo, Rollo May se debatió entre la vida y la muerte por año y medio estando enfermo de tuberculosis al lado de otros pacientes que iban muriendo, en tanto que Von Gebsattel conoció no al brillante académico Heidegger, sino a una persona sufriende en su condición de menesteroso y viviendo una situación límite, por usar palabras de Karl Jaspers. Si bien estos psiquiatras tenían una buena formación filosófica no eran filósofos de profesión, pero su contacto con pacientes que no podían lidiar con su sufrimiento los hizo revalorar las descripciones que de la angustia hizo un filósofo danés a mediados del siglo XIX.

Asimismo espero que esta investigación nos haga ver con nuevos ojos tratados como *El concepto de la angustia* y

³²⁰ Cfr. Richard Evans, *Diálogo con Erik H. Erikson*, FCE, México, 1975.

La enfermedad mortal, que siguen estando tan vigentes como en la época en que se escribieron.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Sören Kierkegaard

Christian Discourses, Princeton University Press, Princeton, 1974.

The concept of anxiety, Princeton University Press, Princeton, 1980.

El concepto de la angustia, Guadarrama, Madrid, 1965.

De los papeles de alguien que todavía vive, Trotta, Madrid, 2000.

Diario de un seductor, Océano, México, 2004.

Ejercitación del cristianismo, Guadarrama, Madrid, 1961.

En la espera de la fe; Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto, Universidad Iberoamericana, México, 2005.

La enfermedad mortal, Sarpe, Madrid, 1984.

La época presente, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001.

Estética y ética en la formación de la personalidad, Nova, Buenos Aires, 1955.

For Self-Examination / Judge for Yourself!, Princeton University Press, Princeton, 1990.

In vino veritas. La repetición, Guadarrama, Madrid, 1975.

El instante, Trotta, Madrid, 2006.

Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas, Gorla, Buenos Aires, 2007.

Kierkegaard's Attack upon "Christendom", Princeton University Press, Princeton, 1968.

Mi punto de vista, Aguilar, Buenos Aires, 1959.

Migajas filosóficas o un poco de filosofía, Trotta, Madrid, 1997.

Las obras del amor, Guadarrama, Madrid, 1965.

Philosophical Fragments, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas, Universidad Iberoamericana, México, 2008.

Sobre el concepto de ironía, Trotta, Madrid, 2000.

Temor y temblor, Ramón Llaca y Cía., México, 1996.

Training in Christianity, Princeton University Press, Princeton, 1967.

Fuentes sobre la obra de Sören Kierkegaard citadas y consultadas

ARANGUREN, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.

AUDEN, W. H., *The Living Thoughts of Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 1963.

BECKER, Ernest, *El eclipse de la muerte*, FCE, México, 1977.

BECKER, Ernest, *Revolution in Psychiatry*, The Free Press, Nueva York, 1974.

BINSWANGER, Ludwig, *Being-in-the-World, Selected Papers of Ludwig Binswanger*, Basic Books, Nueva York, 1963.

CAPUTO, John D., *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University, Nueva York, 1982.

CAPUTO, John D., *How to Read Kierkegaard*, Granta Books, Londres, 2007.

CASTELLANI, Leonardo, *De Kirkegord a Tomás de Aquino*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1973.

CONDRAU, Gion, *Angustia y culpa*, Gredos, Madrid, 1968.

CONDRAU, Gion, *Introducción a la psicoterapia*, Diana, México, 1982.

COPLESTON, Frederick, *Filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1959.

CREEGAN, Charles L., *Wittgenstein and Kierkegaard, Religion, Individuality and Philosophical Method*, Routledge, Londres, 1989.

CHESTOV, León, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

DE LA FUENTE, Ramón (editor), *La angustia*, Academia Nacional de Medicina, México, 1972.

FABRO, Cornelio, *Historia de la filosofía*, Rialp, Madrid, 1965.

GILSON, Étienne, *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1996.

GUERRERO, Luis, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1993.

GUERRERO, Luis, (coordinador), *Sören Kierkegaard, una reflexión sobre la existencia humana*, Universidad Iberoamericana, México, 2009.

GUERRERO, Luis, *La verdad subjetiva, Sören Kierkegaard como escritor*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

HAECKER, Teodoro, *La joroba de Kierkegaard*, Rialp, Madrid, 1948.

HENRY, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001.

HOELLER, Keith (editor), *Readings in Existential Psychology and Psychiatry*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 1990.

KURI CAMACHO, Ramón, *Metafísica medieval y mundo moderno*, BUAP, Puebla, 2001.

JOLIVET, Régis, *El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe Mexicana, S. A., México, 1952.

JOLIVET, Régis, *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1950.

KIRMMSE, Bruce H., *Kierkegaard in Golden-age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

LAING, Roland D., *El yo dividido: Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, FCE, México, 1964.

LAING, Roland D., *El yo y los otros*, FCE, México, 1974.

LANTERI-LAURA, Georges, *Psiquiatría fenomenológica*, Troquel Buenos Aires, 1965.

LÓPEZ IBOR, Juan José, *La angustia vital. Patología general psicosomática*, Paz Montalvo, Madrid, 1950.

LÓPEZ IBOR, *De la noche oscura a la angustia*, Rialp, Madrid, 1973.

LÓPEZ IBOR, Juan José, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid, 1952.

LÓPEZ IBOR, Juan José, *Los problemas de las enfermedades mentales. Corrientes actuales del pensamiento psiquiátrico*, Barcelona, Labor, 1949.

LOWRIE, Walter, *Our Concern with the Theology of Crisis. The Fundamental Aspects of the Dialectical Theology Associated with the name of Karl Barth*, Meador Publishing, Boston, 1932.

LOWRIE, Walter, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 1942.

MAGURSHAK, Dan, “The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship”, en Robert L. Perkins *The Concept of Anxiety, International Kierkegaard Commentary*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1985.

MARINO, Gordon, *Kierkegaard in the Present Age*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001.

MAY, Rollo, *Amor y voluntad*, Gedisa, Barcelona, 2000.

MAY, Rollo, *El dilema del hombre*, Gedisa, México, 1990.

MAY, Rollo, *The Discovery of Being. Writings in Existential Psychology*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1983.

MAY, Rollo, *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Gredos, Madrid, 1977.

MAY, Rollo, *Freedom and Destiny*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1981.

MAY, Rollo, *Libertad y destino en psicoterapia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.

MAY, Rollo, *Man's Search for Himself*, Signet, Nueva York, 1967.

MAY, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, The Ronald Press Company, Nueva York, 1950.

MAY, Rollo, *Psicología existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1963.

PÉREZ ÁLVAREZ, Eliseo, *Introducción a Kierkegaard o la teología patas arriba*, Abingdon Press, Nashville, 2009.

PÉREZ ÁLVAREZ, Eliseo, *A Vexing Gadfly: The Late Kierkegaard on Economic Matters*, Pickwick Publications, Eugene (Oregon), 2009.

PIEPER, Josef, *Antología*, Herder, Barcelona, 1984.

POOLE, Roger, *Kierkegaard: the indirect communication*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1993.

RAMSLAND, Katherine, *Engaging the Immediate. Applying Kierkegaard's Theory of Indirect Communication to the Practice of Psychotherapy*, Associated University Presses, Cranbury, 1989.

REEVES, Clement, *The Psychology of Rollo May. A Study in Existential Theory and Psychotherapy*, Jossey-Bass, Inc., San Francisco, 1977.

ROOS, Heinrich, *Sören Kierkegaard and Catholicism*, Newman Press, 1954.

RUITENBEEK, Hendrik M., *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1965.

SEGUÍN, Carlos Alberto, *Existencialismo y psiquiatría*, Paidós, Buenos Aires, 1960.

TILLICH, Paul, *El coraje de existir*, Editorial Estela, Barcelona, 1968.

TILLICH, Paul, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, Nueva York, 1967.

TILLICH, Paul, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

TILLICH, Paul, *Teología sistemática*, Volumen I, Ariel, Barcelona, 1972.

TORRES GARZA, Elsa Elia, *Kierkegaard dramaturgo. La estética, el teatro y las mujeres*, UNAM, 2010.

TORRES GARZA, Elsa Elia, *Sören Kierkegaard: el seductor seducido*, UNAM, México, 2008.

VAN DEURZEN SMITH, Emmy y KENWARD, Raymond, *Dictionary of Existential Psychotherapy and Counselling*, Sage Publications, Londres, 2005.

VAN DEURZEN SMITH, Emmy, *Everyday Mysteries. Existential Dimensions of Psychotherapy*, Routledge, Londres, 1997.

VARDY, Peter, *Kierkegaard*, Herder, Barcelona, 1996.

VIALLANEIX, Nelly, *Kierkegaard, el único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *El cristiano y la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1964.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica*, Tomo 5, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *The Theology of Karl Barth*, Ignatius Press, San Francisco, 1992.

VON GEBSATTEL, Viktor, *Antropología médica*, Rialp, Madrid, 1966.

VON GEBSATTEL, Viktor, *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*, Gredos, Madrid, 1969.

WAHL, Jean, *Kierkegaard*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 1989.

WYSCHOGROD, Michael, *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*, Humanities Press, New York, 1954.

XIRAU, Ramón, *Desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.

YALOM, Irvin D., *Existential Psychotherapy*, Basic Books, Nueva York, 1980.

Otras obras citadas y consultadas

The American Heritage Dictionary, Dell Publishing Group, Nueva York, 1989.

ANDERSON, Perry, *El estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1980.

AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1998.

BECKER, Ernest, *The Birth and Death of Meaning. A Perspective in Psychiatry and Anthropology*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1962.

BECKER, Ernest, *La lucha contra el mal*, FCE, México, 1977.

Die Bibel, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

Biblia Vulgata, BAC, Madrid, 1965.

BINSWANGER, Ludwig, *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid, Gredos, 1973.

BINSWANGER, Ludwig, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*, Grune & Stratton, New York, 1957.

BINSWANGER, Ludwig, *Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad y manierismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

BOEREE, C. George y GAUTIER, Rafael, *Teorías de la personalidad: Una selección de los mejores autores del siglo XX*, UNIBE, Santo Domingo, 2005.

BOSS, Medard, *Psicoanálisis y analítica existencial*, Editorial Científico Médica, Barcelona, 1958.

BOSS, Medard, *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, Basic Books, Nueva York, 1963.

BUGENTAL, James, *Psychotherapy and Process: The Fundamentals of an Existential-humanistic Approach*, Addison-Wesley, Nueva York, 1978.

BUGENTAL, James, *The Search for Authenticity. An Existential-analytic Approach to Psychotherapy*, Irvington Publishers, Nueva York, 1981.

CARUSO, Igor A., *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*, Herder, Barcelona, 1954.

CARUSO, Igor A., *El psicoanálisis, lenguaje ambiguo. Estudios dialécticos sobre teoría y técnica psicoanalíticas*, FCE, México, 1966.

CARUSO, Igor A., *La separación de los amantes: una fenomenología de la muerte*, Siglo XXI, México, 1970.

CERIOTTO, Carlos L., *Fenomenología y psicoanálisis*, Troquel, Buenos Aires, 1969.

CLÍMACO, Juan, *Lo mejor de Juan Clímaco*, Clie, Barcelona, 2003.

COLES, Robert, *Erik H. Erikson. La evolución de su obra*, FCE, Madrid, 1975.

DE WAELHENS, Alphonse, *La filosofía de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1986.

DUSSEL, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbum, Estella, 1993.

ELLENBERGER, Henri F., *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976.

EVANS, Richard, *Diálogo con Erik H. Erikson*, FCE, México, 1975.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999.

FROMM, Erich, *El Miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

GAOS, José, *Introducción a El ser y el tiempo*, FCE, México, 1971.

GESENIUS, Wilhelm, *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Baker Book House Company, Grand Rapids, 1991.

GIL VILLEGAS, Francisco, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE, México, 1998.

GOLDSTEIN, Kurt, *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*, Paidós, Buenos Aires, 1961.

The Greek New Testament, United Bible Societies, Stuttgart, 1983.

HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, Harper and Row, Nueva York, 1962.

HEIDEGGER, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.

HEIDEGGER, Martin, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1970.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *Seminarios de Zollikon*, Ed. Jitanjáfora, Morelia, 2007.

HEIDEGGER, Martin, *Zollikon Seminars*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001.

HOBSBAWM, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 2007.

HOELLER, Keith (editor), *The Heidegger-Boss Relationship*, Review of Existential Psychology and Psychiatry, Seattle, 2008.

HUBERMAN, Leo, *Los bienes terrenales del hombre: historia de la riqueza de las naciones*, Nuestro Tiempo, México, 1978.

HUBERMAN, Leo, *Nosotros, el pueblo: historia de los Estados Unidos*, Nuestro Tiempo, México, 1977.

JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998.

JASPERS, Karl, *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

LÓPEZ IBOR, Juan José, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis. Hacia una nueva psicoterapia*, Luis Miracle, Barcelona, 1936.

MANDEL, Ernst, *Tratado de economía marxista*, Era, México, 1969.

McLELLAN, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

New World Translation of the Holy Scriptures, Watchtower Bible and Tract Society of New York Inc., Nueva York, 1984.

ROBERTSON, A. T., *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, Ed. Clie, Barcelona, 2003.

Sagrada Biblia, versión de Francisco Cantera y Manuel Iglesias, BAC, Madrid, 2000.

SPIELBERGER, Charles D. (editor), *Anxiety and Behavior*, Academic Press, Nueva York, 1966.

STRAUSS, Erwin W., *Psicología fenomenológica*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

VAN KAAM, Adrian, *Encuentro e integración. Una nueva perspectiva de la psicoterapia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969.

VAN KAAM, Adrian, *Existential Foundations of Psychology*, Duquesne University Press, Pittsburg, 1966.

VINE, W. E., *Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, World Bible Publishers, Iowa Falls, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.

Revistas y documentos encontrados en internet

ABZUG, Robert, “Rollo May. Philosopher as Therapist”, en *AHP Perspective*, April / May 2003, Association for Humanistic Psychology, Alameda, CA.

<http://www.ahpweb.org/pub/perspective/may03/may03cover.html>

BESHAI, James A., “Contributions of Erwin Strauss”, en *Psychology of human World*.

http://www.duq.edu/phenomenology/_pdf/psychology-of-the-human-world.pdf

La Biblioteca Kierkegaard Argentina.

<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=presentacion&idpresentacion=6&clavebot=seminariosk>

Biografías de Igor A. Caruso.

[http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/4387/Caruso-Igor-\(1914-1981\)-Psicoanalista-austriaco.htm](http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/4387/Caruso-Igor-(1914-1981)-Psicoanalista-austriaco.htm)

<http://www.answers.com/topic/caruso-igor-a>

Biografía de Alberto Seguí.

http://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Alberto_Segu%C3%ADn

Biografía de Germán Somolinos D'Ardois.

http://www.facmed.unam.mx/palacio/Museomm/Mgerman_juan_somolinos.html

Biografía de Michael Wyschogrod.

http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Wyschogrod

CAPURRO, Rafael, “Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, LIX (2003) 4.

<http://www.capurro.de/tucuman.html>

CAHN, Charles, “Roland Kuhn. Obituary”.

<http://www.nature.com/npp/journal/v31/n5/full/1301026a.html>

Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial.

<http://www.psicoterapiaexistencial.com/index.php>

CONDRAU, Gion, “Daseinanalytic Psychotherapy” en página de la *International Federation of Daseinsanalysis*.

<http://www.daseinsanalyse.com/ifda/daseinsanalysis.html>

Currículum de Alberto Mario de Castro.

http://201.234.78.173:8081/cvllac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000195154

DE CASTRO, Alberto Mario, “Comprehending the experience of being anxious”, en *Psicología desde el Caribe: Revista del Programa de Psicología de la Universidad del Norte*, Barranquilla, ISSN 0123-417X, N°. 13, 2004.

http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/psicologia_caribe/13/3_COMPREHENDING%20THE%20EXPERIENCE%20OF%20BEING%20ANXIOUS_PSICOLOGIA%20DESDE.pdf

GENDLIN, Eugene T., “Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology”, en *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, Vol. XVI, Nos. 1, 2 & 3, (1978-79).

http://www.focusing.org/gendlin_befindlichkeit.html

GONZÁLEZ CRUZ, Consuelo, “Reseña de ‘*Seminarios de Zollikon*’ de Martin Heidegger”, en *Contribuciones desde Coatepec*, número 015, julio-diciembre, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2008.

<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/281/28101508.pdf>

GUARDINI, Romano, “Acerca del significado de la melancolía”, en *Alcmeón, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, Año XII, vol. 10, N° 3, diciembre de 2001, Buenos Aires, 2001.

http://www.mercaba.org/Guardini/acerca_del_significado_de_la_mel.htm

GUTIÉRREZ, Aralia, “Heidegger: de patologías y afectividades”, en *La Jornada Semanal*, Núm. 712, 26 de octubre de 2008.

<http://www.jornada.unam.mx/2008/10/26/sem-leer.html>

HÖFFDING, Harald, *Outlines of Psychology*, Macmillan and Co., Londres, 1904.

<http://www.archive.org/details/outlinesofpsycho00hoffuoft>

MARINO, Gordon, “Boxing with Humility”, en *In Character. A Journal of Everyday Virtues*.

<http://incharacter.org/observation/boxing-with-humility/>

MARINO, Gordon, “Hacer visible la oscuridad: La distinción entre desesperación y depresión en los Diarios de Kierkegaard”, en revista *El Garabato*, N° 12, octubre de 2000.

http://www.uia.mx/departamentos/dpt_filosofia/kierkegaard/pdf/art_hacer_visible_la_obscuridad.pdf

Monografías sobre Ramón Sarró i Burbano.

<http://www.sarro-institut.org/Forum.htm#2>

<http://rgonzalo.blogdiario.com/1239901560/>

Review of Existential Psychology and Psychiatry, Volumen I, Número 3 (otoño de 1961).

<http://www.archive.org/details/reviewofexistent002752mbp>

Review of Existential Psychology and Psychiatry, Volumen II, Número 1 (invierno de 1962).

<http://www.archive.org/details/reviewofexistent002753mbp>

ROUDINESCO, Élisabeth, “Presentación a *Histoire de la découverte de l’Inconscient* de Henri Ellenberger”.

http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Roudinesco_Presentacion_Ellemberger.htm

SANTANDER, Jesús Rodolfo, “Reseña de ‘*Seminarios de Zollikon*’ de Martin Heidegger”, en *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, Vol. 9, números 16 y 17, enero-diciembre, BUAP, Puebla, 2008.

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84412918015>

SPINELLI, Ernesto, “Existential psychotherapy: An introductory overview”, en *Análise Psicológica*, julio de 2006, vol.24, no.3.

<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a04.pdf>

STADLEN, Anthony, “Existential Pioneers. Gion Condrau”, en *Existential Psychotherapy & Inner Circle Seminars*.
<http://anthonystadlen.blogspot.com/2010/01/gion-condrau-19192006-his-life-and-work.html>

STADLEN, Anthony, reseña del libro de Gion Condrau: *Martin Heidegger's Impact on Psychotherapy*.
<http://www.pvsps.cz/data/document/20100505/clanky-stadlena-08a.pdf>

TILLICH, Paul, “Existential Philosophy”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No.1 (enero de 1944).
<http://es.scribd.com/doc/32046673/Paul-Tillich-Existential-Philosophy-Copy>

XOLOCOTZI, Ángel, “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, en *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, Vol. 9, números 16 y 17, enero-diciembre, BUAP, Puebla, 2008.
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/844/84412918002.pdf>

PELÍCULAS

Raging Bull (Toro salvaje), SCORSESE, Martin (director), United Artists, Estados Unidos, 1980.
