



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**La angustia como medio hacia la fe. Sana crítica al
concepto kierkegaardiano de la angustia.**

Tesis

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta

Daniel Vega Licona

Asesor: Dr. Mario Magallón Anaya

México, D.F. 2015



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.

Índice

Introducción. (págs. 3-6)

1. El milagro y la intuición espiritual (págs. 7-9)

2. La fatuidad de convencerse a sí mismo y la utilidad de creer en el alma. (págs. 10 y 11)

3. La inminencia de la angustia como justificación para su estudio filosófico. (págs. 12-15)

4. Libertad, condición teórica del discurso existencialista. (págs. 16-20)

5. La dogmática cristiana y el estudio del pecado. (págs. 21-29)

6. Angustia, decadencia y crisis. (págs. 30-50)

7. La caída: la farsa de la inocencia. (págs. 51-62)

Conclusión: El advenimiento de la fe y el inicio de una existencia mística. (págs. 63-71)

Bibliografía (págs. 72-74)

Introducción

Sören Aabye Kierkegaard (Copenhague, 1813-1855), último hijo heredero de una familia acomodada y conservadora, muy joven rechazó la asfixiante atmósfera religiosa a la que lo tuvo sometido su padre. Estudió teología en la universidad de Copenhague. En 1841, abandona a Regina Olsen, su prometida. En dicho año viaja a Berlín para asistir a los cursos de F.W.J. Schelling, representante del romanticismo filosófico. En su primera etapa, abrevó de las ideas de G.W.F. Hegel, aunque bien pronto renegó de su sistema. Crítico implacable del cristianismo oficial de su época, encarnado en la estatal Iglesia Luterana. Sus obras más importantes son: *O lo uno o lo otro* (1843), *La repetición* (1843), *Temor y temblor* (1843), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844), *Etapas en el camino de la vida* (1845), *Post-scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas* (1846), *Las obras del amor* (1847) y *La enfermedad mortal* (1849). Sören Kierkegaard murió el día 11 de noviembre de 1855.

Para el filósofo danés la vida es un ejercicio de elección libre y responsable entre diferentes maneras de realizar la propia existencia. Su pensamiento contempla tres modos de concebir la vida a los que etiqueta de <<estadios>>: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso. Cada estadio constituye un horizonte de sentido por sí mismo. En el estadio estético el individuo persigue el goce sensual y vive cegado en la inmediatez del momento y busca sólo su placer. Es la etapa de la subjetividad. El estadio ético está determinado por la interiorización de normas de alcance universal y una ética acorde con dichas normas. Es la etapa de la razón. Finalmente el estadio religioso es aquel en el que el

individuo se relaciona con Dios a través de la experiencia de la fe. Dicho estado es la experiencia más auténtica a la que puede aspirar una persona, pues sólo ante Dios adquiere plenitud la vida.

Para Kierkegaard, el ser humano es por naturaleza una síntesis de inclinaciones contradictorias. Sólo Dios, a través de la fe, es la fuente de la que mana el sentido capaz de hacer de los contrarios una síntesis perfecta. Buscar a Dios es la vida legítima.

En este sentido, el tránsito a través de los tres estadios de la existencia constituye un camino progresivo y dialéctico, en el cual el individuo se supera en pos de valores cada vez más elevados y que lo conduce a una síntesis superior. Dicho proceso ocurre cuando se abandona lo viejo y se descubre algo nuevo. La decisión, es el abismo que separa aquello que es de lo que pudiera ser. Por eso, en la filosofía de Kierkegaard, la angustia implica el dolor de la libertad y es el catalizador que estremece al individuo y lo hace reflexionar sobre el sentido de su vida. Al empujar al individuo al arrepentimiento, la angustia es el motor que empuja al ser humano a superar sus pecados y a perfeccionarse. La angustia es la experiencia fundamental de la existencia, y desde ella se puede virar hacia la fe o hacia la desesperación. En la filosofía de Kierkegaard, por tanto, la libertad implica responsabilidad, y la relación que el individuo tiene con Dios implica angustia y el pecado.

El <<héroe de la fe>> es aquel que se encuentra instalado en el estadio religioso, el más exigente de todos, porque implica el sacrificio personal y la suspensión de lo ético. Por ende, creer significa recuperar lo perdido y permite al individuo realizarse en pos de valores eternos. Recuperar a Dios es recuperarse a sí mismo.

En este trabajo nos concentraremos en dos de las obras más importantes de Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, y que son, sin duda, las que inmortalizaron a su autor, puesto que constituyen el arranque más frontal del existencialismo, una filosofía del individuo. Siguiendo las directrices de dichos textos, en éste trabajo analizaremos los conceptos de libertad, angustia, pecado y salvación por la fe. Éste sencillo trabajo es, ante todo, un ejercicio de catarsis espiritual basado en una experiencia personal. Es, en esencia, una comisión teológico-filosófica que intentará esclarecer algunas preguntas fundamentales: ¿Cómo llega el hombre a la conciencia de la libertad, de su libertad?; más aún: ¿existe la libertad, merecemos la libertad?

En general, el trabajo es una crítica al primer movimiento hecho por Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, en el cual se plantea la angustia como condición del pecado y como su consecuencia directa. ¿Qué es el pecado, por qué pecamos?, son preguntas que se analizarán concienzudamente en este trabajo. También se atisbarán los pormenores del segundo movimiento hecho por Kierkegaard en *Temor y temblor*, donde se sientan las bases de un << proyecto de fe >>. En éste trabajo permanentemente se estarán rondando las fronteras de la dogmática cristiana.

Al angustiarse, el ser humano adquiere conciencia de su libertad. La angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia del ser. La libertad y la angustia están íntimamente unidas. La libertad se descubre en la angustia y se funda en la nada que existe entre los motivos del *acto*. El individuo se encuentra solo y en angustia, frente al proyecto único que él mismo representa. Por la conciencia de su libertad, todas las barreras se nihilizan. El individuo mismo es la *nada*, por eso es él quien define los valores en el ser. Intentar escapar de ese hartazgo existencial es caer en <<mala fe >>, ha dicho Jean-Paul

Sartre. Pero, si se habla de mala fe, ¿en qué consiste, pues, la *buena fe*?... la buena fe llega con el compromiso, compromiso que no obstante es finito. Somos seres para la muerte, se ha insistido en ello pero, ¿qué sentido tendría entonces el obrar si la proyección que cada quien hace de uno mismo hacia el porvenir es en realidad una resignación petulante ante lo inevitable?

La libertad es el vehículo a través del cual el individuo realiza una ruptura con el mundo y consigo mismo, reconfigurando así al primero y a sí mismo en pos de un nuevo horizonte. Así, el individuo tiende naturalmente a apuntalarse como su propio fundamento en cuanto que él mismo es representación de la nihilización del *en sí*¹ y perpetua refutación de la contingencia. Este ideal puede llamarse Dios. Sin embargo, “todo sucede como si el mundo, y el hombre en el mundo no llegaran a realizar sino un Dios a medias”². La síntesis hombre, conformada por el *en sí* y el *para sí*, requiere, pues, de un *para sí* absoluto con el que la conciencia se homologue. Dicho *para sí* absoluto es aportado por Dios en el <<proyecto de fe>>, que comienza con la angustia. Una vez sometida la objetividad del individuo a Dios, que según Kierkegaard, es la subjetividad absoluta, se puede conseguir el máximo logro; a saber, mantener simultáneamente una relación absoluta con el fin absoluto y una relación relativa con los fines relativos³. Las determinaciones particulares de la existencia serán, pues, enteramente reducibles a los momentos del sujeto absoluto. La verdadera libertad del hombre dependerá, entonces, de su incidencia en el espíritu absoluto, en asimilarse a éste íntegramente⁴, por medio la fe.

¹ Todas las referencias al *en sí* y *para sí* hechas en este trabajo son tomadas de la terminología hegeliana, particularmente de la *Fenomenología del espíritu*.

² Ismael Quiles, *Sartre y su existencialismo*, pág. 83.

³ Paul Roubiczek, *El existencialismo*, pág. 101.

⁴ Nicola Abbagnano, *Introducción al existencialismo*, págs. 93 y 94.

1. El milagro y la intuición espiritual.

El motivo central de éste trabajo es la relación del ser humano con Dios y las diferentes maneras de acercarse a lo divino. La más recurrente de ellas es la *intuición espiritual*, que consiste en la aprehensión de lo divino por medio del intelecto. La intuición espiritual no requiere de una demostración física para ser constatada. La intuición espiritual es el resultado del convencimiento que la razón tiene ante sí misma sobre un acontecimiento espiritual que no le es ajeno, es decir, que le desconcierta. La intuición espiritual es la captación de lo divino a través de la razón. Es mediata, es decir, que depende de creencias previas que la determinan y hacen de ella una deducción lógico-espiritual de lo absoluto. Al que cree, su razón le estorba, y al que no cree, su razón no le sirve nada. La autonomía del espíritu frente a la razón para captar lo divino se muestra, pues, en eso que Kierkegaard llama el <<prodigio de la fe>>.

Por ejemplo, cuando se tiene fe en que Dios existe, la certeza espiritual no va acompañada la razón. El mundo, que es imperfecto, obliga al entendimiento a negar Dios. Sin embargo, hay ocasiones en que la intuición persiste. El hombre de fe no controla racionalmente su creencia en Dios, simplemente cree. Si por su razón fuera, abandonaría inmediatamente su fe, ya que las desgracias que perciben sus ojos son demasiadas. En cambio, la imposición de una doctrina religiosa puede inclinar a la razón a aceptar naturalmente la existencia de Dios. Las tradiciones propias de la comunidad en la que participa lo demuestran. Mas, ¡oh, calamidad!, el punto es hay quien, aunque quisiera, no logra creer en Dios! Ni con todo el peso de las catedrales que lo rodean se atreve a admitir siquiera que se encuentra en posesión de una pizca de fe. Lo terrible es que se puede predicar la bienaventuranza, sin propiamente creer en ella. Hay quien quisiera poder creer

pero le resulta imposible. Obliga a su razón para que esta lo convenza de la existencia de Dios pero es inútil. Padece una disfunción espiritual que le impide tener la certeza de Dios. Creer es, por tanto, un *arrebato* de la conciencia, una captación involuntaria de lo absoluto.

El milagro es la aprehensión de lo divino a través de una experiencia sensible. La consumación del milagro, es decir, su manifestación, implica la suspensión de la razón ante un acontecimiento absurdo, es decir, que no puede ser explicado por las leyes conocidas de la naturaleza y que, por lo mismo, se considera realizado por intervención de un agente divino. El milagro es extraordinario, es decir, sucede rara vez en proporción con la totalidad de fenómenos de la naturaleza. El milagro comienza, por tanto, donde la razón no logra explicar lo percibido. El milagro representa la consumación de la fe a través de la aprehensión de lo divino en un fenómeno físico inexplicable, a partir del cual un individuo deposita el sentido de su existencia en Dios. En este sentido, la aprehensión de lo divino por medio de una intuición espiritual conlleva un mayor esfuerzo intelectual, lo cual no significa que valga más respecto del valor caritativo y de gratuidad que posee el milagro. El milagro es superior a la intuición espiritual porque es una *gracia*. Por medio de ella, lo divino *se* deja conocer por lo humano de forma sobrenatural y misteriosa. Como se ha dicho anteriormente, el milagro es un obsequio para la razón que le permite comprender lo incomprensible empíricamente. Lo divino, pues, se vuelve aprehensible mediante el milagro. Ahora bien, el milagro no es la excepción a la ley natural sino, más bien, una muestra de su cabal cumplimiento. Teológicamente hablando, la fe con milagros, tanto como la fe sin ellos, tienen la misma valía. He aquí que la máxima “ver para creer” cobra su verdadero sentido invirtiéndola: “creer para poder ver”. No todo aquel que ve, cree, ni todo aquel que no puede ver es un incrédulo. Como se verá más adelante, el milagro constituye

la culminación de la relación Dios-hombre, y es el lenguaje con el que Dios se comunica con el hombre. La adecuada interpretación del milagro y la conformación de la vida en concordancia con sus señales, representa la consumación de la vida mística.

2. La fatuidad de convencerse a sí mismo y la utilidad de creer en el alma.

Cuando se trata de asuntos de fe, a veces ésta flaquea y el inquisidor puede ser la misma conciencia. En efecto, convencerse a sí mismo de lo que se quisiera pero no se puede creer, es la mayor fatuidad existencial. En efecto, ¿cuántas veces no se ve a algún desgraciado, a algún sonrojado seudocreyente intentando dar cuenta del porqué de sus creencias ante una jauría de ateos empedernidos? En efecto, tal desgracia ocurre cuando, por miedo a la vergüenza y al escarnio público, se ansía desesperadamente dar un sustento teórico que haga de las creencias personales algo digno de ser creído. Se intenta torpemente justificar la fe.

Aunque es triste admitirlo, las arduas y extensas discusiones teológicas, junto con el montón de complicadas demostraciones acerca de la existencia de Dios acumuladas durante siglos, no son sino el pálido intento de justificar la fe ante la exterioridad que cuestiona el porqué de las convicciones espirituales. Sin duda, es patético ver a alguien intentando inútilmente convencerse a sí mismo de su fe, empleando para ello el más variado arsenal de artilugios racionales y teológicos. El “impotente espiritual” admira, tanto como envidia, a quien ejecuta el prodigio de fe, que consiste, precisamente, en prescindir de las justificaciones propias de la razón. Al «caballero de fe» le tiene sin cuidado el ateísmo, su virtud consiste en mantener la calma en medio de la confusión que lo rodea, es su orgullo, el de no dilapidar su saliva entre el parloteo de los gentiles.

Partamos, pues, del hecho de la vaciedad de nuestra época y del menosprecio que existe por los temas “espirituales”. La tecnología es el dogma de nuestro tiempo. El

desconocimiento de sí mismo, el consumismo y el individualismo son las cualidades preponderantes del ser humano actual. La decadencia de las sociedades informáticas y la segregación de los individuos son el reflejo de una era posmoderna cuyo discurso propugna una cultura del cinismo y del culto al sedentarismo inutilizante. Además, la hegemonía del capital y de los mercados globales predica la conformación de un orbe en el que las apariencias y los estereotipos económico-clasistas constriñen a los individuos a pertenecer a una sociedad en la únicamente tienen cabida las personas físicamente perfectas. Es el reino del culto a la belleza anglosajona y el exterminio de lo oriundo, el pavor al aborigen y al indígena. Es el culto a la violencia y la tiranía de la enajenación mediática. En un mundo así, lo espiritual es visto como inútil. Por ende, el temor al escarnio público hace que ya casi nadie se atreva a reconocer siquiera la existencia de su propia alma. Extrañamente, por cuestiones de higiene psico-social, lo cierto es resulta extremadamente rentable y ventajoso por sobre los demás, ser propietario de un alma que, aunque casi nunca se la use, cuando llegue la muerte sirva para poder llegar al cielo. “¡Más vale que sobre y no que falte!”, se dice comúnmente.

3. La inminencia de la angustia como justificación para su estudio filosófico.

La pertinencia de estudiar la angustia radica en hacer ver lo ¡tan a la mano! que la angustia está para cualquiera, independientemente de que crea o no en Dios: qué fácil es, de repente, caer en la cuenta de que se está angustiado.

La angustia es una enfermedad que se padece en el espíritu. Es la experiencia fundamental de la existencia y por ella, muchas veces el ser humano se levanta y alcanza plena conciencia de sí mismo. Otras tantas, le conduce a un final trágico. En primer lugar, la vivencia de la angustia es la condición elemental que permite su análisis. Quien no ha padecido angustia no puede analizarla y, por ende, mucho menos podrá comprenderla como lo que realmente es, un suceso espiritual devastador.

La angustia es subjetiva, personal y relativa a la conciencia que la padece; sucede dentro de nosotros mismos. Por ende, para investigarla apropiadamente hay que observarla activamente, es decir, mirándose uno mismo de frente ante el suceso que nos angustia, en una relación macabra pero provechosa. Como se ha dicho antes, la angustia es una enfermedad espiritual en la que el paciente y el terapeuta deben ser la misma persona. La observación científica de la angustia consiste en adentrarse uno en sí mismo aunque esto provoque espanto. La metodología consiste en excavar las profundidades de uno mismo y mirarse de frente ante el vacío. La sintomatología que revela el diagnóstico la angustia es bien sencilla: sentir que se está muriendo sin poder morir. La cura de la angustia es morir espiritualmente y renacer. Es redefinirse uno mismo y encontrar un nuevo sentido para la existencia. La cura consiste, pues, para Kierkegaard, en una purificación espiritual

sustentada en una relación de mismidad para consigo mismo o para con Dios⁵. En este sentido, la cura de la angustia es más que deseable, e incluso representa un deber existencial.

Por otro lado, los psicólogos no pueden curar la angustia, ya que el angustiado es el único que conoce su vivencia⁶. La función del psicólogo ante la angustia se limita, por tanto, a un acto de empatía emocional y a la medicación psiquiátrica. Un individuo que no ha padecido angustia no puede comprender la angustia de otro. Por ende, comprender la propia angustia permite comprenderla filosóficamente. La angustia *en sí*, independientemente de su causa objetiva, es la misma y siempre refleja la misma problemática: la desigualdad del yo para consigo mismo proporcionalmente a la oposición entre lo finito y lo eterno. En este sentido, la diferencia entre el enfoque psicológico ordinario y el kierkegaardiano es que éste último parte de la persona, incluye después las cosas para desenmarañar la experiencia personal de ellas y vuelve de nuevo a la persona con miras a alcanzar la subjetividad apropiada. Quiere atraer la atención hacia las experiencias interiores⁷.

Marcada como una radiografía psicológico-anímica⁸, la investigación kierkegaardiana de la angustia es, pues, el estudio filosófico de una inmanencia anímica,

⁵ Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, págs. 33 y 34.

⁶ Cfr. lo dicho por Erich Fromm, en su primer nota al pie de *El corazón del hombre*. (págs. 9 y 10). En efecto, para él, el "análisis existencialista" carece de un conocimiento serio de hechos clínicos. Para él, el existencialismo es manifestación de un egoísmo y un solipsismo burgueses exacerbados. Así pues, J.P. Sartre, uno de los principales exponentes del existencialismo, es visto por Fromm como representación de un pensamiento decadente. Por su parte Nicol ve la filosofía kierkegaardiana como una filosofía de la perdición. (*Historicismo y existencialismo*, pág. 122). Nosotros consideramos que tal afirmación es equívoca y sin conocimiento de causa; si de algo se puede tildar la filosofía kierkegaardiana, es de ser una filosofía de la salvación.

⁷ Roubiczek, *op. cit.* pág. 102.

⁸ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pág. 44.

llevado al paraje extraordinario de una trascendencia espiritual. Es una fenomenología anímica hecha dentro de un esquema riguroso de conceptos; una fenomenología de la angustia que sólo es comprensible –y en cierta medida justificable– si el propio individuo la ha padecido.

Por otro lado, a la pregunta de si es posible no padecer angustia se afirma que no. El individuo posee un alma cuya condición ontológica busca lo eterno. Sin embargo, se percata de su finitud y de que es un ser para la muerte, lo cual le desampara. Todos sentimos angustia alguna vez en la vida: nacer es un hecho traumático. Al nacer, venimos al mundo con un grito de angustia por haber abandonado el vientre materno. El acto mismo de parir es angustiante. Todos alguna vez sentimos desamparo, por un amor, por la pérdida de un ser amado, por la psicosis de la vida posmoderna, por la vaciedad de nuestras existencias, o simplemente porque la realidad no es como quisiéramos, etc. En éste sentido, la angustia es la experiencia fundamental de la existencia, ya que todo individuo es finito y vive en un mundo cambiante y agresivo. Sin embargo, en las obras que realizamos buscamos lo eterno, intentamos perpetuarnos a través de ellas y dejar huella. Por eso nos esperamos dejar descendencia o alcanzar la fama. Por eso buscamos a Dios, porque sabemos que moriremos indefectiblemente y le tenemos pavor a la nada, está en nuestra naturaleza. Luego, es claro como la ineludible discrepancia entre la búsqueda de lo eterno y la finitud de las cosas es la causa de la angustia.

Aunque normalmente el individuo natural teme conocerse a sí mismo, su miedo se acentúa cuando atraviesa la angustia; le hostiliza porque lo obliga a enterarse de sí mismo a través de un escozor en el alma. He ahí la razón de por qué algunos prefieren engañarse a sí mismos, creyendo que no conocen o que nunca han padecido la angustia. “La angustia les

resulta peligrosa a los hombres sin temple, y por eso la silencian”⁹. Después de todo, cuando se mira de cerca al ser humano, lo cierto es que es raro que alguien no la haya padecido¹⁰. La angustia es un fenómeno universal de la condición humana.¹¹

⁹ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, pág. 85.

¹⁰ *Cfr., id., La enfermedad mortal*, págs. 44 y 48.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 47.

4. Libertad, condición teórica del discurso existencialista.

El pensamiento de Sören Kierkegaard es movido por un gran objetivo: captar la esencia del hombre partiendo de conceptos cristianos, sin embargo, el autor mantiene una lucha frontal contra las corrupciones de la iglesia de su tiempo¹²; con sus conceptos del *pecado*, de la *angustia* y de la *libertad*, se dará forma al existencialismo de la posguerra¹³. Sus conceptos también funcionan un modo laico. Mediante la sustitución de los conceptos basados en la categoría de lo eterno, por los de una ética humanista laica, basada en la categoría de la temporalidad¹⁴. Por su parte Jean-Paul Sartre de *compromiso*. La libertad que en Kierkegaard es el resultado de una concesión divina condicionada bajo la forma de un *libre arbitrio*, es decir, que sólo *es* para obedecer a Dios, en Heidegger, por ejemplo, tomará la forma del *abandono*.

¹² Francisco Larroyo, *El existencialismo, sus fuentes y direcciones*, pág. 66.

¹³ Cfr., *ibíd.*, "El existencialismo...", pág. 53.

¹⁴ Dejando de lado el anacronismo, quizá en otro trabajo probablemente se diluciden las semejanzas existentes entre el imperativo categórico kantiano y el *compromiso* existencialista que, entre otros autores, sostiene principalmente Jean-Paul Sartre. Baste mencionar al menos la idea básica de tal posible trabajo: en efecto, se sostendría que el *imperativo categórico* kantiano condice a un "vacío moral". Es decir, con el cumplimiento del imperativo categórico, aunque en el dominio práctico el sujeto parece no ser ya apertura, sino autopoición racional, en realidad, visto en la perspectiva definida por la *Crítica de la razón práctica*, es la representación inmediata del cumplimiento de la autonomía. El acto es, pues, el medio por el cual la libertad del individuo se inscribe en la realidad. Concebido, pues, de esta manera, el imperativo el sujeto práctico, como afirma Pedro Rojas en su artículo *Imperativo categórico y finitud* (pág. 389.), se vuelve absoluto, imponiendo en la existencia lo determinado previamente por su razón práctica. De este modo, el sujeto se convierte no solo en simple unidad sintética de lo percibido, sino que es, fundamentalmente, acción, proyecto y construcción del mundo, elaborado a su imagen y semejanza. La realidad se vuelve, pues, un reflejo de su libertad o como diría Hegel, un *para sí* objetivado en el imperativo. Se está pues, ante un principio de autonomía que se integra perfectamente en un pensamiento de finitud, en el sentido de las limitaciones propias de lo exterior, pero radicalmente ilimitado en proporción al abanico de posibilidades con que el sujeto cuenta. Así pues, se descubre en la razón práctica, una apertura hacia lo infinito. Es una dimensión de espontaneidad del espíritu, en este caso, la espontaneidad de la libertad como voluntad y como imaginación trascendental. Es pues, el imperativo, un principio de apertura que impide que el individuo se cierre sobre sí, estático. La esencia de la subjetividad práctica reside, pues, en la conciencia de la ley moral y en la necesidad de darle un contenido, puesto que la razón no consiste en una racionalidad dada, el individuo la crea en el mismo lugar del imperativo. Es un momento de espontaneidad en el cual, como ha dicho Sartre, ninguna ley está escrita en el cielo antes del obrar del sujeto. (*El existencialismo es un humanismo*, pág. 16). Entonces, he ahí que se muestra un punto de coincidencia entre la condena a la libertad de Sartre y una interpretación contemporánea del imperativo categórico, en el cual el individuo sufre el deber de hacer la ley él mismo, lo cual significa que la ley no está aún dada.

Así pues, lo que en Kierkegaard puede considerarse como un cristianismo del individuo, en los existencialistas de la posguerra se mostrará como un humanismo laicizado. Lo anterior es posible, como se ha dicho antes, gracias a la sustitución de los conceptos propios de una dogmática cristiana por los de una ética humanista. Por lo demás, puede decirse sin flaquear que el antecedente más directo del existencialismo propiamente dicho es Sören Kierkegaard¹⁵.

Independientemente de sus características particulares, todo discurso existencialista, –cristiano o ateo–, en tanto que propugna la preeminencia de la existencia sobre la esencia, es posibilitado por la persistencia de la libertad del individuo respecto de sus determinaciones concretas. Éstas sólo adquieren efectividad si el individuo las ratifica mediante sus actos. Ya sea que se hable de angustia, de abandono o desesperación, la libertad siempre se encuentra como la única cualidad realmente inalienable del individuo, que precisamente encuentra su esencia en el hecho de no tenerla. Su esencia es la libertad.

Así como para F. Nietzsche la verdadera plasticidad del individuo consiste en una transvaloración de los valores –en un estar más allá del bien y del mal–, en el pensamiento kierkegaardiano la posibilidad de la libertad no consiste simplemente en poder elegir entre lo bueno o lo malo, sino en la posibilidad absoluta del *poder* elegir. La filosofía de Nietzsche, al igual que la de Kierkegaard, es una reflexión sobre la íntima soledad del individuo; la diferencia es que para Nietzsche el individuo se encuentra solo ante sí mismo, mientras que para Kierkegaard el individuo se encuentra solo ante Dios¹⁶.

¹⁵ Oscar Ciarlo, *Introducción a la filosofía existencial*, pág. 61.

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 64.

La libertad representa la superación de lo moral porque no se puede limitar a la elección moral. La libertad es un acto de creatividad indefinida en el que el individuo crea por sí mismo su propia moralidad, superándose a sí mismo. De no ser así, la libertad se vuelve un acto de escapatoria ante la presión de las circunstancias. Como se ha dicho anteriormente, la libertad es un acto de autodeterminación que rechaza cualquier valor predefinido. La libertad no consiste, por tanto, en la realización involuntaria de esquemas morales preestablecidos ajenos a la propia conciencia. Si la libertad conlleva una moralidad, es en el sentido de que todo actuar implica una gran responsabilidad para con el *otro* pero, principalmente, para con uno mismo. El ser humano “naturalmente” siente atracción por lo prohibido porque, en realidad, *la prohibición* no existe. De hecho, es libre de hacer lo que puede hacer. La libertad es una fuerza volitiva absoluta, cuyo ímpetu no reconoce límites objetivos. La finalidad de la libertad consiste, pues, en realizarse a sí misma en la infinidad de posibilidades de la existencia.

En el pensamiento kierkegaardiano se identifican dos grandes momentos de la libertad: 1) en el primero la libertad (negativa) es ejercida como lo que comúnmente se entiende por *libertinaje* (estadio estético). Sin embargo, aunque puede pensarse que esta forma de libertad sólo es una impúdica ausencia de moralidad, también es una forma de autodeterminación consciente. Esta es, en efecto, la forma de la libertad propia de quien afirma no poseer ética alguna. 2) En el segundo la libertad adopta la forma general de la <<autodeterminación>> o libertad positiva. Esta a su vez tiene dos categorías: la primera, autodeterminación absoluta basada en la temporalidad (estadio ético), y la segunda, autodeterminación delegada a Dios o fundada en la eternidad (estadio religioso).

Ahora bien, Vigilus Haufniensis, escritor seudónimo de *El concepto de la angustia* estudia al hombre en relación consigo mismo, resaltando su libertad absoluta. Anti Climacus, escritor pseudónimo de *La enfermedad mortal*, en quien esa relación consigo mismo sólo tiene consistencia en función del apoyo íntimo que aporta el relacionarse con Dios a través del abandono. Con Dios la libertad constituye un acto de fe. Sin él, un signo de interrogación en la oscuridad. La libertad no trascendente, es un andar a tientas porque el individuo tiene que definir por sí mismo el sentido de su existencia. En cambio, el sentido de la libertad trascendente ya está dado, si bien éste puede ofrecerse en medio del misterio. En ambos casos se demuestra que la *condición trascendental* de la existencia es la libertad.

La pérdida de la libertad es el regreso a la libertad negativa, es ser esclavo de las pasiones. La falla moral es la pérdida de la libertad positiva. Sin embargo, en el estadio estético no existe como tal la forma del incumplimiento moral. El esclavo de las pasiones, por tanto, si bien parece un cautivo ante lo *otro* que lo subyuga, ante sí mismo nunca deja de ser libre. La libertad se pierde, en todo caso, frente a un objeto amoral al cual se debe vencer permanentemente. En la primera forma de la libertad restrictiva, el bien es representado como libertad porque *sólo se es libre* mientras se está preservado de *lo otro a evitar*. Para el individuo del estadio religioso, en cambio, su permanencia en la libertad se da exclusivamente en función de su obediencia a Dios. Pues, volviendo a la forma de la libertad no restrictiva, aunque en ella no existe la noción de *lo a evitar* en el sentido de la <<falla moral>>, sí existe en el sentido de *lo a evitar* respecto del dolor. Por tanto, en el estadio estético, el bien consiste en la realización de la propia libertad, es decir, en la búsqueda el placer. Por eso, independientemente de la forma bajo la cual se ejerza, la libertad siempre constituye el bien sumo. La libertad trascendente –que es la que aquí nos

interesa— consiste en el abandono de la <<libertad pura>> en pos de una “*ethica fidei*”. En este sentido, la angustia es el reflejo de una falla moral ante Dios, y cumple una función salvífica, orientadora; es el preámbulo de una superación moral del individuo, en la que el arrepentimiento y el dolor que trae consigo el pecado, son los correctivos naturales del alma.

Según Kierkegaard, cuando se comete un pecado, éste, además de ocurrir ante sí mismo o ante la sociedad, ocurre ante Dios, lo cual le confiere todo su potencial a la angustia. Por eso, cuando un hombre peca, se encoleriza contra sí mismo, pues, la transgresión que ha hecho del mandato divino le induce unas ganas espantosas de deshacer su error, mas no puede.

5. *La dogmática cristiana y el estudio del pecado.*

Según lo plantea Kierkegaard al inicio de *El concepto de la angustia*, la ética se ocupa de lo que *es* en tanto que *debe* ser, por tanto, no puede explicar la posibilidad, ni el devenir, donde justamente surge la realidad humana. La ética no puede explicar el pecado porque el pecado escapa a la lógica, se encuentra en el ámbito de la subjetividad pura. El pecado, que no solamente es, sino que siempre se encuentra en condición de llegar a ser, pertenece al ámbito de la posibilidad, por ende, no puede ser explicado por la ética. Es potencia. Por eso el creyente sabe muy bien que el pecado siempre lo acecha; echa de ver que una vez que se ha pecado siempre se puede volver a hacerlo. El pecado exige, por tanto, que su posibilidad sea superada a cada segundo y sin cesar¹⁷. El pecado sólo es en el mundo a través del individuo porque es él quien lo hace pasar de la posibilidad a la realidad. El domicilio del pecado es, por tanto, la relación del yo con analogía a un *otro a evitar*.

Según Kierkegaard, la ética es incapaz de ocuparse del pecado porque presupone la perfección del hombre. El pecado se interpone entre la ética y su idealidad irrealizable como un obstáculo insalvable. En tanto que la ética se ocupa de lo universal es incapaz de atender lo individual, lo fortuito. No logra explicar la imperfección, la falibilidad de la naturaleza humana. Luego, el territorio del pecado es la dogmática, ya que ésta parte de dicho desperfecto para elevarlo luego a la idealidad. El pecado es, por tanto, una categoría espiritual fuera del alcance de la ética.¹⁸ “La dogmática propone la idealidad como tarea, no como presupuesto”¹⁹. La idealidad propia de la dogmática consiste, pues, en la realidad del pecado original. Sin embargo, para la dogmática la única explicación del pecado original es

¹⁷Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, págs. 45 y 46.

¹⁸*Ibid.*, pág. 52.

¹⁹*Ibid.*, pág. 53.

suponerlo, lo cual –en el fondo– no resuelve mucho. He ahí la pregunta cardinal ¿Cuál es el verdadero origen del pecado? De modo que la afirmación kierkegaardiana de que el origen del pecado es el pecado original, es pues, una quimera. Lo más juicioso sería, en todo caso, preguntar por el origen del pecado original. Naturalmente, para no adentrarse demasiado en el tema del mal como causa del pecado, la exposición se circunscribirá, por tanto, a proponer la libertad como causa del pecado original. De ahí en adelante el discurso podría trabarse, ya que, según los medios de los que se dispone por el momento, la libertad se muestra como la única cualidad inherente al ser humano, y buscar un causa para dicha cualidad implicaría una argumentación *ad nauseam*. Se mostrará, pues, que la realidad del pecado sólo es posible gracias a la realidad de la libertad, y que ésta es posible gracias a la naturaleza humana. Por razones de extensión, esta arenga se limitará a dejar claro que libertad es el punto de partida de todo acontecer humano.

Así como la ética deja de lado la falibilidad humana al momento de explicar el pecado, la psicología incurre en la misma torpeza. En su afán de hacer de la angustia algo objetivo, sólo se queda con la parte subjetiva. La psicología puede ocuparse más o menos del pecado, pero sólo explicándolo en función de las repercusiones que tiene en la *psiqué*, no en función de su origen ontológico. Su labor es paliativa.

Por su parte, la dogmática pertenece al ámbito de lo absoluto, dice Kierkegaard, por tanto, ofrece una explicación más o menos adecuada acerca del origen del pecado. Logra explicarlo de forma objetiva precisamente porque parte de la subjetividad, es decir, parte de la falibilidad humana. La dogmática llega al ámbito de lo absoluto sólo en función de lo absurdo que hay en el pecado. La doctrina del pecado original implica un planteamiento *a priori* al que se acude más bien como recurso metodológico y no como evidencia histórica.

Contrario a lo que podría pensarse, la angustia no necesariamente se padece una sola vez en la vida. La vivencia de la angustia no genera anticuerpos en el alma. La angustia es una enfermedad del espíritu que quien la ha padecido una vez bien puede volver a padecerla. La angustia es persistente porque el pecado siempre es posible. La angustia puede arraigarse en el alma, desaparecer y después volver intempestivamente a ella. Por tanto, la posibilidad de la angustia es permanente.

Dialécticamente, el caballero de la fe se encuentra más cerca de la angustia que el hombre natural, puesto que siempre la tiene a la vista. Vive en el filo de la navaja y por lo mismo su espíritu se mantiene alerta. Vive merodeando la angustia y eso lo salva, cual quien busca refugio en la madriguera del enemigo. Al hombre natural, por el contrario, la angustia puede sorprenderlo en cualquier momento, ya que no es consciente de ella. Desespera más fácilmente, pues vive atado a la presión de lo mundano. Su aparente holgura no posee buenos cimientos y por lo mismo es demasiado gaseosa. Por ende, la angustia del individuo natural es el resultado de una pasividad ante lo externo, es una inercia, es el miedo a la vida. En el miedo no hay decisión alguna. El miedo es la aprehensión irreflexiva de lo trascendente. Ahí, el yo se reconoce como un objeto sometido por la presión de las posibilidades ajenas al *sí mismo*²⁰. La angustia, en cambio, es aprehensión reflexiva del sí mismo representada en una elección consciente; es el reconocimiento de una posibilidad como *mi posibilidad*.²¹ Por ello, el caballero de la fe ve reconocida su posibilidad de *ser* afianzada, no en el desespero propio de lo externo, sino en el desespero de aquel que, desesperando por lo eterno, se afianza en el Poder que lo fundamenta²².

²⁰ J. P. Sartre, *El ser y la nada*, pág. 75.

²¹ *Ibid.*, pág. 82.

²² Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, págs. 34 y 72

La angustia es la representación viva de una contradicción en el espíritu que debe ser subsanada. La angustia nos procura la salud espiritual a través del dolor. Es una alarma natural contra los terremotos anímicos. La angustia es un mal que, una vez *dialectizado* en el espíritu, se vuelve un bien superior. De lo contrario, “se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es”²³.

Para Kierkegaard, desesperar es una ventaja infinita; y sin embargo estar desesperado no solamente es la mayor miseria, sino la perdición misma²⁴. La angustia no es deseable por sí misma. Como toda enfermedad en el cuerpo, la angustia implica un estado de transición entre la vida y la muerte. No obstante, la angustia nos obliga a morir espiritualmente antes que curarnos de ella. La convalecencia propia de una enfermedad tal es el tambaleo de la existencia. La cura es la resucitación espiritual a través de la intercesión de un yo absoluto.

Lejos de ser algo heroico, vivir mucho tiempo angustiado es un hecho digno de compasión. En este sentido, el orgullo ante la propia angustia representa un acto desesperado de afirmación del yo a través de su negación absoluta en la nada, lo cual no es sino motivo de vergüenza. Es regodearse en la propia decadencia. En su autocompasión, el *necrófilo*²⁵ busca contradictoriamente construirse un yo a través de la destrucción de sí mismo.

²³ *Id.*, *Temor y temblor*, pág. 88.

²⁴ *Id.*, *La enfermedad mortal*, pág. 35.

²⁵ El concepto, muy conocido en el ámbito psiquiátrico, ha sido tomado de Erich Fromm, que lo menciona constantemente en su obra *El corazón del hombre*. *Vid.*, especialmente el capítulo 3 de dicha obra.

Como ya se ha dejado ver claramente, ontológicamente es imposible existir indefinidamente angustiado. Según su naturaleza, la angustia necesariamente debe tener una resolución, aun que a veces dicha resolución sea la muerte. No obstante, la angustia cesa una vez que la desigualdad del yo para consigo mismo se ha enmendado, y sólo después de que ésta ha llegado al punto en el cual no puede ser más insoportable. Precisamente porque mata sin matar, la angustia constituye el instante definitivo de la existencia²⁶. Angustiar es encontrarse en un estado de transición entre el ser y el no ser. Es trance puro, crisis en la que el individuo subsiste fantasmagóricamente como un ser fronterizo, extranjero de sí mismo. Regresar de la angustia implica regresar trastocado, siendo uno mismo precisamente porque se ha dejado de serlo.

Cuando uno vive angustiado no existe el sosiego, éste sólo es una ilusión lúgubre. El angustiado, ahogado en un sufrimiento que parece no tener fin puede creer que, al menos, ya nada puede sorprenderlo. Sin embargo, cuanto más cree uno haberse acostumbrado a la agonía, cuanto más pronto se percatará de que la angustia nunca deja de acumularse. No descenderá en intensidad sin antes haber llegado a la cumbre del espanto. Por eso, aunque haya parecido una eternidad, una vez que el individuo llega al final de su proceso, curiosamente le parece haber transcurrido en un instante. Por tanto, según el modo como se percibe el tiempo en el espíritu la angustia es crisis *in crescendo*, no un ocaso estático. Tiende a incrementar indefinidamente, ¿la razón de esto? debido a su hermandad con la nada: nunca permanece idéntica a sí misma, su “nihilidad” la hace propender a la destrucción absoluta. Dicha contradicción posibilita que siempre pueda seguir incrementando sin nunca llegar a matar físicamente al anfitrión. La angustia constituye un

²⁶ Sören Kierkegaard, “La enfermedad...”, pág. 38 y 39.

estado de “inexistencia-existente” precisamente porque, en su agonía, el individuo *in-existe* precisamente porque no puede dejar de existir. Paradójicamente la muerte que hay en su espíritu lo hace sentir más vivo que nunca; siente el ardor de la vida en el seno mismo de su alma; su dolor –claro– es la causa de que exista *in mortem*.

Como se adelantó anteriormente, aunque por definición la angustia ocurre en la existencia, por sí misma no constituye un *acto* de existencia. *Vivir la muerte* no constituye un estado de existencia dado que en tal proceso no hay un *yo* actuante, sólo hay una inercia tétrica. La angustia es, por tanto, la antesala inminente de un nuevo estadio de existencia. Es la antesala del ser.

No se puede vivir muriendo constantemente, dado que vivir la muerte, o morir la vida –como se prefiera– implica la ausencia del yo respecto de sí mismo; el yo se encuentra en *epojé*; sin embargo nunca pierde la facultad de elección, la libertad no se ve suspendida. Por eso hay quien se fermenta en lo que Jean-Paul Sartre llamó *la náusea*, esa peculiar desesperación por la existencia. La obra es por sí misma un himno ácido al hastío; ¿a qué grado? Al grado que Sartre aseverará: ¡todo es existencia!; sin embargo, y justo por eso, la existencia es una imperfección, es una rumia dolorosa²⁷.

Como se podrá constatar más adelante, cuando se trate el tema de la conciencia como *intencionalidad pura*, la náusea representa el síntoma inequívoco de una rotura fundamental al interior de la conciencia. La brecha del ser se manifiesta, pues, en la pérdida total de la intencionalidad. Se llega, pues, al concepto de la decadencia. Su gentilicio, ser decadente, encierra el enojo de aquel que hartado de la existencia, ha perdido toda capacidad de proyectarse. El decadente grita suplicando: ¡no más existencia!; sin embargo se

²⁷ J. P. Sartre, *La náusea*, págs. 166 y 169.

encontrará hundido en ella hasta que llegue el dulce arribo de la muerte. Hacia el final de *El extranjero* A. Camus narra la charla entre un sacerdote y el protagonista, Mersault, quien entre otras cosas ha sido condenado a muerte tras haber cometido un crimen absurdo; su diatriba describe la indiferencia absoluta ante la vida, se ha llegado a la necrofilia:

...Ninguna de sus certidumbres valía un cabello de mujer. Ni siquiera tenía la certeza de estar vivo porque vivía como un muerto. Yo parecía tener las manos vacías. Pero yo estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esa muerte que iba a llegar. Sí, era lo único que tenía. Pero, al menos, yo tenía esa verdad tanto como ella me tenía a mí. Yo había tenido razón, seguía teniendo razón, tenía siempre razón. Había vivido de una manera y hubiera podido vivir de otra. ¿Y qué? Era como si hubiera estado esperando todo el tiempo este minuto y esta primera hora del amanecer en que sería justificado. Nada, nada tenía importancia y sabía perfectamente por qué. Él también lo sabía. Desde el fondo de mi porvenir, durante toda esta vida absurda que había llevado [...] Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre, qué me importaba su Dios, las vidas que uno escoge, los destinos que uno elige, puesto que un solo destino debía elegirme a mí y conmigo a miles de millones de privilegiados que, como él, se decían mis hermanos. [...] A los otros también los condenarían un día. También él sería condenado. ¿Qué importaba si, acusado de asesinato, lo ejecutaba por no haber llorado en el entierro de su madre?²⁸

²⁸ Albert Camus, *El extranjero*, págs. 122 y 123.

Ahora bien, es menester recordar que la naturaleza misma del yo es repelente a la nada, lo cual implica que siempre busque a toda costa *estar siendo* lo que *es*. Mientras el yo se encuentra en angustia, se encuentra *no siendo* respecto de sí mismo, sin embargo *siendo* respecto de lo que *no es*. Mientras atraviese la gélida frontera entre el ser y el no ser, buscará diligentemente sacudirse la comezón que lo acosa tan de cerca; siente que como si se le subieran por todo el cuerpo alimañas.

Se ha dejado ver ya claramente que el yo no puede ser sí mismo mientras experimenta *angustia*, ya que “querer ser el yo que uno es en verdad representa cabalmente todo lo contrario de la desesperación”²⁹. Por eso, quien realmente se *angustie* no podrá decir displicentemente que “lleva ya mucho tiempo en ello...”; por el contrario, será inevitable percatarse del horror que denota su rostro; éste descubrirá su amargura. El desenlace naturalmente será que el desasosiego se resuelva de forma drástica. La angustia es el instante definitorio hacia la mismidad de la nada o de lo eterno. Cuando se resuelve en muerte, la existencia se define en la mismidad de la nada, cuando en la vida, se define como la mismidad que lleva consigo asimilada consigo la otredad más espeluznante.

Bajo esta perspectiva, cuando Cristo en la cruz, justo antes de morir exclama: ¡todo ha pasado ya!, parecería que su sufrimiento en realidad no fue tan difícil. No sólo las últimas horas de su vida terrenal constituyen la parte más angustiosa de su vida, sino que es toda su vida una angustia continua. Conoce desde siempre que su destino es llegar al Padre a través de las espinas: dicho destino no se cumplirá sin que haya recorrido por completo el yermo trayecto. Cada minuto de su vida lo vive para ese momento en el cual, clavado a la cruz, exhala el último aliento. Maravillosamente, cuando llega por fin la paz ansiada, todo

²⁹ Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, pág. 41.

la anterior adquiere el tono como de haber ocurrido en un soplo del recuerdo. Por eso la angustia es el instante más largo, el instante que se vive como eterno. “Si no hubiera nada de eterno en nosotros, entonces nos sería imposible desesperarnos”³⁰.

³⁰ *Ibíd.*, págs. 41 y 42.

6. Angustia, decadencia y crisis.

¿Qué es pecar, por qué se peca? Pecar es desobedecer a Dios, no hacer lo que quiere que hagamos³¹. Las razones por las que se peca son muchas. ¿Qué es el pecado original? Es el primer acto de desobediencia hacia Dios. Según la doctrina cristiana, el pecado original ejerce una relación cualitativa sobre toda la humanidad, en la que el castigo por la desobediencia es transmitido a la humanidad entera por medio de la procreación. Veamos ahora si esto es congruente. No lo es, ya se verá. En efecto, cuando se afirma que el motivo del pecado original es la desobediencia, no se hace sino intentar tapar el sol con el dedo. Por esta vía no se llega al fondo del asunto. La realidad es ésta: Adán desobedeció a Dios porque estaba angustiado, pero ¿por qué lo estaba?

En su hondura, la angustia se encuentra marcada por la posibilidad del pecado, al mismo tiempo que el pecado es condicionado por la posibilidad de la angustia. La angustia es, dialécticamente hablando, el supuesto existencial del pecado, así como su consecuencia directa.

En la línea discursiva del pecado original se distinguen dos momentos ontológicos indispensables para su análisis: 1) el *antes del pecado* y 2) el *después del pecado*; en función de dicho momentos se entrevé el surgimiento de la angustia como el aparente resultado de un acto primigenio. Esto es un error garrafal porque implica algo imposible: si efectivamente Adán y Eva eran inocentes, antes del pecado original jamás pudieron haber sentido angustia. Pero, según la doctrina cristiana, misteriosamente ya estaban angustiados al momento de cometer la falla. Esto significa que la angustia no fue causada por el pecado

³¹ Cfr., *ibíd.*, pág. 107

original, sino todo lo contrario, la angustia fue la causante del pecado. Esto es, ya existía antes del pecado original; se encontraba alojada en lo más profundo del alma humana desde el principio de los tiempos.

En realidad, la dogmática tampoco explica suficientemente el origen del pecado original, sólo presupone su concepto. Sin embargo, sólo mediante dicha presuposición es que se puede explicar la angustia como resultado de la libertad. Para Kierkegaard la explicación del pecado original por parte de la teología sólo es un prólogo divino a un acto que tarde o temprano se cumpliría³², es decir, es algo inevitable.

La angustia, que surge con la posibilidad de desobedecer a Dios, es viable ontológicamente gracias a que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo unida por el espíritu³³. Si el hombre fuera únicamente animal, en esta su bestialidad pura jamás hubiera figurado la posibilidad de la tentación y, con ella, la posibilidad de la angustia. Por tal motivo, el hombre *es* lo que *es* justamente por la capacidad natural que tiene de angustiarse, y por la libertad de la cual brota dicha capacidad. La angustia es, pues, es el resultado de una relación anómala que el espíritu sostiene consigo mismo, en función de un otro que lo hostiliza. ¿Qué cosas pueden ser causantes de angustia? todo aquello que interrumpa la mismidad del yo para consigo mismo.

Aunque Adán en su ingenuidad no sabe que se encuentra angustiado, su pecado sí implica la conciencia de su propia libertad. En este sentido, la prohibición que Dios le hace le angustia; es más, no sabe por qué Dios se lo ha prohibido; y es la misma prohibición la que despierta en él la *concupiscencia*. Ésta despierta en él la conciencia de la libertad, y con

³² *Id.*, *El concepto de la angustia*, pág. 62.

³³ *Ibid.*, pág. 90.

ello la posibilidad de desobedecer a Dios. La prohibición misma es la que genera la tentación. Ahora bien, si se asume que la prohibición es la que despierta el deseo, con esto se está proponiendo la idea de la presencia de un conocimiento en la conciencia adamítica en lugar de la ignorancia. Necesariamente Adán tendría que haber conocido la libertad puesto que su deseo era utilizarla³⁴.

Aunque la advertencia de la muerte por parte Dios hacia Eva es espiritual y no física, esto no la hace menos terrible, por el contrario, el hecho de que la pena sea metafórica y no literal la convierte en mortal precisamente. Ésta es la incapacidad para matar físicamente al anfitrión.

Como posibilidad y consecuencia directa del pecado original, la angustia no representa la capacidad de discernimiento entre el bien y el mal, éste sólo se da una vez que se ha cometido el fallo. Por ende, la distinción del bien y el mal no existe en el estado de inocencia. Aunque el niño sea advertido por el padre de que “si toca el brasero se quemará, el niño no podrá saberlo realmente sino hasta que lo haga y lo constate por su propio sufrimiento. Sin embargo, afirmar que al momento de pecar Adán no entendía la advertencia de Dios resulta un tanto temerario. En la génesis del pecado original, la angustia representa, por tanto, la posibilidad del *poder* puro reconocida por Adán en sí mismo.

Bolo filosófico de lo expuesto hasta el momento. La angustia es la condición de posibilidad del pecado. A su vez la angustia es posibilitada por la pecaminosidad, que se presupone a sí misma. La pecaminosidad es al mismo tiempo el origen del problema, pero también es el resultado del mismo. La pecaminosidad se hereda a través del *salto*

³⁴ W. H. Auden, *El pensamiento vivo de Kierkegaard*, pág.145.

cualitativo. El salto cualitativo es el hecho mágico de la transmisión de la pecaminosidad de Adán a cada individuo posterior a él, y que permite que Adán *sea*, además de sí mismo, la especie entera. Con tal embrujo el cristianismo pretende coartar la libertad del individuo.

¿Son lo mismo el pecado y el pecado original? No, no lo son. El pecado original vino al mundo por el pecado original, sin embargo, el pecado también viene al mundo por el pecado de cualquier hombre. El pecado original vino al mundo como el primer pecado de la humanidad y a partir de éste “se abrió la puerta” a los pecados subsiguientes cometidos por los sujetos posteriores a Adán y Eva. El pecado original es, por tanto, la condición necesaria de todo pecado posterior al pecado adamítico. El pecado –digamos común–viene al mundo como un pecado más que, sin embargo, es posibilitado por aquel primer “pecado arcaico” cometido por Adán. Dicho pecado dio origen a la pecaminosidad. La pecaminosidad es la avaricia humana. Así pues, el *pecado original* es el primer pecado en el mundo y es el primer pecado de la humanidad³⁵; es el primer pecado cometido por Adán y Eva y es el pecado por el cual todos los individuos posteriores siempre estarán *predispuestos* a pecar³⁶. El “primer pecado” es, por el contrario, simplemente eso, el primer pecado cometido por cualquier individuo, no posee la jerarquía morbosa del pecado original. El primer pecado de un individuo no es, ni por mucho, el pecado original, si bien lo encarna. Es decir, sin pecado original no habría pecado en el mundo, ningún individuo cometería su primer pecado. Por tanto, sin pecaminosidad el pecado hubiera perecido después del pecado original. Sin embargo, por medio de la pecaminosidad el primer pecado de cada individuo sólo es la consumación de un destino que hasta ese momento sólo era en

³⁵ Oscar Ciarlo, *op. cit.*, pág. 62.

³⁶ La expresión es muy problemática pues designa una determinación absoluta para el pecado que elimina la libertad individual.

potencia. La pecaminosidad es, por tanto, la tendencia a pecar instaurada por el pecado original. En este sentido, sólo el pecado original tiene la doble cualidad de ser al mismo tiempo el Pecado y un pecado cualquiera. Esto deja ver una dificultad, a saber, que incluso el pecado de Adán, que es el primer pecado, presupone la pecaminosidad, es decir, presupone el pecado mismo. Como podrá ver claramente el lector avisado, la doctrina del pecado original presupone el pecado para poder explicarlo. Siendo el primer pecado de la humanidad, el pecado de Adán necesita presuponer la existencia de la pecaminosidad para poder ser explicado. Entonces, si la pecaminosidad siempre estuvo instalada en la naturaleza humana antes del pecado original, y si el pecado ya existía dentro del ser humano antes de existir en el mundo, la idea de la preexistencia de la pecaminosidad en la naturaleza humana no explica realmente el origen del pecado, sólo engendra una regresión al infinito.

Si se acepta que al momento de pecar, además de hacerlo por sí mismo, Adán pecó por la especie, condenándola irremediabilmente al pecado perpetuo, se tiene que aceptar el determinismo. Lo que es peor, según la dogmática Adán fue y seguirá siendo la especie a través de la universalización del contenido de su libertad manifestado en el pecado original. Pues, según esto, el contenido de la libertad de Adán se hace extensiva a la forma de la libertad de la humanidad. Esto es rotundamente falso. Como se verá más adelante, el individuo puede ser sí mismo y la especie sólo en función de la porción de libertad que le corresponde en virtud de su pertenencia al género humano, nunca en detrimento de ésta.

Por todo este embrollo es natural que se inquiera: ¿no es tanta la acumulación de angustia en el individuo posterior a Adán que, acaso llegue a perder su libertad por completo? Pues, ¿no será que viéndose influido de tal manera por el peso de la sensualidad,

el individuo pierda su libre arbitrio y ceda ante lo que Kierkegaard llama el *plus supremo*³⁷? ¿Acaso la libertad se pierde ante un proceso de magia? Lo que es aún más preocupante ¿Es posible que el ser humano se encuentre corrompido desde su raíz? De ser así, no podría hablarse de la degeneración de la naturaleza humana, sino del triunfo de la que en realidad siempre fue su verdadera esencia. “¿Es libre el hombre para elegir el bien en cualquier momento, o no tiene tal libertad de elección porque es determinado por fuerzas interiores o exteriores a él?”³⁸

Para los psicoanalistas humanistas como E. Fromm, el peso de las determinaciones arcaicas es tan fuerte en el individuo que no puede hablarse de “elecciones”, sino de un balance de inclinaciones para hacer el bien y el mal y en el cual se impone una tendencia sobre la otra. Según Fromm, el individuo no es libre para elegir el mal, está determinado por las inclinaciones subconscientes que hay en él. Por tanto, si no es posible adjudicar responsabilidad por los actos, tampoco puede existir la noción de culpabilidad. Con el determinismo del subconsciente la libertad se cancela, haciéndola parecer una ilusión a la cual sólo se llega después de un auto-psicoanálisis perfecto que requiere conocer con certeza las consecuencias de los actos. Nada de eso, la decisión es un salto en el vacío que se hace equivocada hasta después de haber saltado. Elegir libremente es un acto de espontaneidad que se alcanza cuando el individuo se percató de sus propias determinaciones. De ahí que la desesperación haya de ser considerada bajo la categoría de la conciencia, ya que cuanto más conciencia se tenga, habrá más voluntad para liberarse. Cuanta más voluntad halla habrá más yo; cuanto más yo, cuanto mayor será la posibilidad de salir del desespero. No obstante la elección se descubre aquí no como absoluta, sino

³⁷ Sören Kierkegaard, “*El concepto...*”, pág. 141.

³⁸ Erich Fromm, *op. cit.*, pág. 145.

como un algo que cada vez está menos determinado. La “posibilidad real” es –dice Fromm– aquella que surge de la plena consciencia sobre lo determinado.³⁹

El “alternativismo psicológico” de Fromm, si bien deja maltrecha la libertad de los filósofos existencialistas, no la destruye por completo y deja un espacio para que pueda practicarse: dicho espacio consiste en elegir de entre lo que se puede elegir. En todo caso, aquí se prefiere pensar que no es que realmente el individuo esté totalmente determinado; más bien es el propio individuo quien prefiere creer en su determinación. En efecto, si el individuo elige creer que no puede elegir, lo que hace es realizar su libertad de forma negativa, es decir, aceptando como un algo absoluto aquello que lo determina. De este modo se evidencia que la “verdadera” libertad consiste en el abandono de la pasividad ante lo que oprime la voluntad.

Por otro lado, no obstante que en el pensamiento kierkegaardiano la pecaminosidad adquiere un peso tan grande que casi se convierte en una segunda naturaleza, para los existencialistas posteriores no existe naturaleza alguna pre dibujada en el cielo. Incluso el determinismo histórico, que es bien real, no llega a asfixiar por completo la libertad del individuo. Si en el individuo existe naturaleza alguna, ésta es creada de la nada por el propio individuo, muy a pesar de sus determinaciones históricas.⁴⁰ Como diría Sartre, el hombre es lo que hace con lo que hicieron de él.

³⁹ *Ibid.*, capítulo VI.

⁴⁰ Si bien el propio Kierkegaard es en un principio hegeliano (F. Larroyo, *op. cit.*, pág. 67.) quedará para otro trabajo esclarecer concienzudamente las conexiones que hay entre el historicismo hegeliano y el existencialismo. Por lo demás, queda decir que quizá donde con mayor fuerza se exprese dicha conexión sea en la famosa sentencia hegeliana: “El verdadero ser del hombre es su obrar” (*Fenomenología del espíritu*, pág. 192.) Ciertamente que a pesar de tan deslumbrante eslogan filosófico, de hecho Hegel se aventuró en lo que Pietro Prini considera es un esfuerzo grandioso destinado al fracaso. Para él, el resultado de la obra hegeliana es la prueba manifiesta de la radical imposibilidad de traducir el pensamiento existencial en el movimiento dialéctico de los conceptos. (*Historia del existencialismo*, pág. 26.)

El pecado no es una simple reacción ante lo inevitable, es decir, ante la tentación. Sin libre arbitrio el pecado sería el resultado de una vil imposición divina. El pecado es imputable porque antes de cometerlo el individuo tiene la posibilidad de elegir no cometerlo. Aquel que se propone erradicar el pecado en sí mismo nunca pierde su libertad con esto, al contrario, está buscándola. El individuo de fe elige intentar obedecer a Dios y, con esto, restringe las posibilidades mundanas de su libertad en pos de las posibilidades etéreas. El “pacto” consiste en amoldar la voluntad a las ordenanzas divinas. Se sigue teniendo, pues, la potestad de desobedecerlas, ya no por gusto, sino más bien por debilidad. Ésta es la libertad mermada, machucada por la incapacidad de sobreponerse a la tentación.

El <<caballero de fe>> se encuentra, por tanto, en medio de una libertad trascendida que encuentra su posibilidad de ser exclusivamente frente a lo divino y que no requiere del soporte de una valija de conceptos éticos bajo los cuales ordenarse. La ética divina supera la ética terrena. Abraham es la muestra. Por eso, en el camino dialéctico que conduce a la angustia, el *arrepentimiento* juega un papel importante. Es la consecuencia fatal del pecado y frente a éste sólo existen dos salidas: la contrición perpetua de una existencia yerma o el perdón de una existencia vivificante fundada no en las exigencias de lo ético, sino en las misteriosas sendas de la trascendencia.

Con el embarazo del pecado, surge el problema de la responsabilidad por el pecado. ¿Alguien es responsable por el pecado? ¿Quién es el responsable? De primera mano parece que el responsable es el ser humano: el pecado sólo se hace realidad por medio de un acto de libertad. No obstante –y aquí viene la invectiva– la naturaleza de la cual es poseedor el ser humano –y que incluye el libre arbitrio– fue diseñada de modo tal que le permite pecar. Por poner un ejemplo, cuando el hombre inventa algo y ese algo resulta defectuoso o tiene

una falla, el hombre lo modifica y mejora para así obtener una versión terminada. Por ende, si Dios es creador de la naturaleza humana –que es para o que permite pecar–, Dios es el responsable del pecado. Éste ha sido un lujo metodológico que ciertamente envuelve un gran embarazo existencial. ¿Por qué hizo Dios al ser humano imperfecto? ¿O es acaso el dolor una perfección? Sea cual sea la respuesta, el ser humano no se hizo imperfecto debido a su pecado, pecó porque siempre fue imperfecto. Como se ha visto hasta el momento, el pecado es absurdo, se muestra como una condena por el pecado mismo. Por lo mismo aquí se sostiene una postura pelagiana⁴¹. No obstante el concepto del pecado es necesario en la filosofía de Kierkegaard: sin éste no se puede deducir la libertad, que es lo que interesa aquí. Para llegar a la noción de libertad como fundamento de la angustia “la filosofía no puede ni debe darnos la fe”⁴².

En las *Meditaciones cartesianas*, Edmund Husserl esculpió la idea de la conciencia como una intencionalidad pura. Siguiendo modestamente dicho trabajo se trazarán, pues, algunos pronunciamientos. Pues bien, el individuo es el hogar de la conciencia; él mismo se define como conciencia. El individuo es intencionalidad pura que se proyecta. La intencionalidad se proyecta a través de *vivencias*. Propóngase por el momento que la intencionalidad también se expresa como propensiones arcaicas de la voluntad llamadas *pulsiones*. Una de dichas pulsiones es el instinto sexual. El instinto sexual atiende a la más general de las pulsiones –y quizá la más importante–, la pulsión de vida. La pulsión de vida consiste en hacer todo lo posible por preservarse, y esto se consigue evitando el dolor o buscando el placer. En este tenor, puede decirse que dicha pulsión rige la vida psíquica

⁴¹ Antigua doctrina que negaba la existencia del pecado original, en tanto que éste habría afectado únicamente a Adán.

⁴² Sören Kierkegaard, “*Temor...*”, pág. 93.

del yo, y que el individuo es la representación de una intencionalidad pura que atiende a los fines de dicha pulsión. Todos sus actos atienden en el fondo a ese fin primigenio. La *voluntad* es la manifestación de dicho principio. La naturaleza se encarga—por así decirlo—de preservarse a sí misma por medio de la voluntad de los individuos. No obstante —y ese es el meollo del asunto— la *voluntad* es finita. En el animal la voluntad es perfecta a pesar de que también es finita. A esta voluntad perfecta comúnmente se le llama instinto. En cambio, en el ser humano la voluntad, además de ser finita es miope, es torpe para distinguir el fin de la naturaleza. Esa miopía es la libertad, que teleológicamente hablando representa un estorbo para el equilibrio orgánico del individuo.

El hecho de que para Kierkegaard la sexualidad o, puntualmente, el pecado original sea el motivo fundamental de la angustia, demuestra cómo la sexualidad es la encarnación más evidente de la intencionalidad y de la imperfección humana. Así pues, el individuo es la manifestación de una intencionalidad renga que evita el sufrimiento. En ese sentido, la angustia humana encierra una frustración arcaica del yo por no poder ser lo que quisiera. La angustia es, pues, el reflejo de una intencionalidad que se descubre a sí misma como finita.

La egolatría patológica mal encausada se llama *narcisismo*. Surge de la incapacidad para trascender la voluntad, para rebasar el proyecto personal cuando éste no puede ser consumado. La trascendencia de la voluntad se alcanza cuando el individuo se supera a sí mismo rebasando su mismidad; accediendo, pues, a la otredad es que alcanza el reconocimiento de sí mismo. Es por ello que Kierkegaard ve en la angustia un signo de egoísmo⁴³, puesto que no querer padecer implica permanecer en el narcisismo. La angustia es el reflejo por excelencia de la vanidad, ya que en ella reside la infinitud egoísta de la

⁴³ Id., “*El concepto...*”, pág. 119.

posibilidad. Para Kierkegaard querer salir de la angustia representa la negación de los principios cristianos de abnegación y sufrimiento. En todo caso Freud, al igual que Kierkegaard, ve en la angustia el síntoma de una intencionalidad mal proyectada hacia fuera, hacia los objetos que debe tener, revirtiéndose entonces hacia el individuo⁴⁴. “Debido a la duda de las fuerzas propias para resolver la cuestión propuesta por la cosa o fenómeno admirado, surge el pasmo y, más propiamente, el encerramiento en sí mismo y la parálisis”⁴⁵. La cura del narcisismo consiste, pues, en la sublimación de la intencionalidad, proyectándola hacia un agente absoluto y que ayude a potencializar la voluntad. Pero en esta labor el individuo no puede avanzar sólo, requiere de otro que le ayude a no caer en el autoengaño del narcisismo. El individuo sólo puede ser conocido por un otro; Dios es el prójimo que ayuda a ver la viga que hay en el propio ojo. Por eso la angustia es el camino de la liberación, es la corrección paterna que permite “acceder a la libre elección de nuestras posibilidades auténticas, de manera humilde, con el narcisismo humillado.”⁴⁶ Contemplativamente hablando, la angustia debe usarse como chispa abrasadora, liberadora, en la que coexisten relativamente la libertad y las determinaciones de la vida. Ésta es la idea de Fromm, que considera que el individuo es quien debe conquistar su libertad en medio de lo inconsciente.⁴⁷

La angustia, estrechamente ligada al ámbito de lo sexual es, por tanto, el reflejo original de un conflicto que ocurre entre dos pulsiones fundamentales, Θάνατος y Ἔρως. He ahí el motivo por el cual la angustia, enraizada en lo más profundo de la *psique*, representa la desigualdad del yo para consigo mismo cuando éste quiere dejar de ser lo que

⁴⁴ Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, pág. 430

⁴⁵ Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica, hacia un personalismo analógico*. Pág. 30.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 34.

⁴⁷ *Cfr.*, Erich Fromm, *op. cit.*, pág. 174.

es para convertirse en lo que es, o bien cuando quiere ser lo que es para dejar de ser lo que es.⁴⁸ Pues la angustia es el símbolo de un conflicto original de la existencia entre lo finito y lo infinito; es decir, entre lo que se quisiera y lo que se puede ser.

Como se ha visto ya, el individuo, al estar definido como una intencionalidad de ser por la que toda su existencia apetece existir, está dotado de un parque limitado de libertad con el que intenta cubrir dicha apetencia. Ahora bien, dicha libertad condicionada se cumple en el seno de un proceso, en medio del devenir. Sólo así el sujeto alcanza sustancialidad, siendo un ser agónico, es decir, siempre siendo para la muerte. “Sí, el segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la conciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo”⁴⁹. La agonía implica que el individuo siempre se encuentra en constante construcción, pero lo que crea lo consigue de estabilidad inacabada.

Para Sartre, que abreva de las ideas de Husserl, el fenómeno es absoluto y deviene en esencia; no es sino por medio del existir que el concepto se forma. En efecto, al inicio de *El ser y la nada*, Sartre deja de manifiesto que el existente siempre se encuentra en construcción y es la suma de una serie infinita de manifestaciones, es decir, se encuentra inacabado⁵⁰. No hay dualidad ya entre fenómeno y noúmeno, o de accidentes y sustancia, de potencia y acto. La realidad última es el fenómeno mismo, y la esencia es la existencia misma.⁵¹

⁴⁸ Sören Kierkegaard, “*La enfermedad...*”, pág.51.

⁴⁹ Miguel de Unamuno, *Niebla*, pág. 145.

⁵⁰ J. P. Sartre, *El ser y la nada*, pág. 13.

⁵¹ Ismael Quiles, op. cit., pág. 74.

Por lo dicho hasta el momento ha quedado claro que para Kierkegaard la angustia es una perfección dialéctica de la naturaleza humana. En efecto, al venir con la serpiente⁵², es decir, con el deseo, la tentación vino desde dentro del ser humano. Cosa distinta a esto es que el individuo, por lo mismo, sea culpable por su propio defecto de manufactura. Es decir, la tentación vino de la serpiente que hay en la esencia humana; por tanto, la capacidad de ser tentado y la angustia provienen del seno mismo de la humanidad. Por eso, “cuando alguno es tentado, no diga que es tentado de parte de Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal, ni él tienta a nadie; sino que cada uno es tentado, cuando de su propia concupiscencia es atraído y seducido”⁵³.

La *caída* de la humanidad es el salto cualitativo con el que Adán contamina de su pecaminosidad al individuo posterior a él mediante la procreación. Así, con el pecado original, el “fruto” de la sexualidad humana, es decir, el orgasmo, queda relegado como el tropiezo perene que hace venir el perjuicio al mundo. Se cae en un círculo vicioso a no ser que se niegue la doctrina.

Con el pecado original, la sexualidad quedó establecida como pecaminosidad, sin embargo, la realidad teórica es que antes de la caída, propiamente la sexualidad no existía, surgió en medio de la culpa. Según Kierkegaard, la sexualidad puede desarrollarse en los animales de forma instintiva, es decir, de forma pura –por no decir de forma inocente–, ya que éstos carecen de espíritu mas no de alma.⁵⁴ Propiamente, un espíritu perfecto carece de

⁵² Capítulo aparte merece el símbolo de la serpiente, propio de la iconografía del subconsciente arcaico, como representación del impulso sexual. Para ampliar las referencias sobre dicho asunto, puede acudirse a un texto del esoterista Samael Aun Weor: *El matrimonio perfecto*, págs. 180-186.

⁵³ *Santiago* 1:13-14.

⁵⁴ Si bien la cuestión de la realidad del alma y su posible diferenciación del espíritu no es un tema que concierna tratar aquí, es menester acotar mínimamente lo que Kierkegaard entiende por espíritu y por alma.

sexualidad, ya que carece de autoconciencia; en última instancia el animal carece también de libertad⁵⁵.

En el estado de inocencia que existe antes del pecado, Adán también representa un bruto carente de conciencia. Sin embargo, con la sexualidad se abren los ojos, ocurre la síntesis entre alma y espíritu, se toma conciencia del bien y del mal. Esto es así porque la sexualidad es el extremo superior de lo sensible, por tanto, no puede darse sin espíritu. Resulta, pues, paradójico que el ser humano haya dejado su animalidad, es decir, se haya convertido en lo que realmente es, a través de lo que todavía no era. Ahora bien, si la sexualidad se define como conciencia del goce erótico y no como mera procreación inconsciente –propia del animal–, Adán y Eva no pudieron haber tenido sexualidad. El ser humano no pudo haber perdido su inocencia a través de la sexualidad que de hecho no tenía si efectivamente era inocente.

Aunque de primera mano pareciera falsa la afirmación de Kierkegaard acerca de que *la pecaminosidad no es sensibilidad*, siguiendo con rigor el rastro de su pensamiento, lo cierto es que en el pensamiento kierkegaardiano la pecaminosidad se reduce exclusivamente a la sexualidad y no es extensible a ámbitos de sensibilidad que no la impliquen⁵⁶. La sexualidad implica necesariamente sensibilidad, mas la sensibilidad no implica necesariamente pecaminosidad. Por tanto, un espíritu perfecto podría tener sensibilidad pero no sexualidad.

En efecto, para Kierkegaard, espíritu es lo que propiamente hace al hombre ser lo que es. Pero ¿qué es aquello que hace al hombre ser lo que es? Pues podría decirse que la autoconciencia, a lo que Kierkegaard llama “ponerse a sí mismo”. Sin embargo, a pesar de ser lo que es, es decir, a pesar de poseer autoconciencia, el hombre también es animal porque posee alma. Luego, el alma es aquello que anima a todo ser vivo.

⁵⁵ W. H. Auden, *op. cit.*, pág. 150.

⁵⁶ Sören Kierkegaard, “*El concepto...*”, pág. 98.

Para Kierkegaard la sensibilidad no es pecaminosidad,⁵⁷ únicamente la sexualidad en puesta como pecado, es decir, como orgasmo. Por eso la angustia, que es el momento inmediatamente anterior y posterior al pecado, tiene como objeto la nada, ya la diferenciación del bien y el mal surge precisamente con el acto sexual, que es la culminación de la libertad ante sí misma en medio de la posibilidad absoluta. La angustia anterior al pecado original es, pues, el efecto de la libertad primitiva ofuscada ante el vértigo de la nada. Luego, se afirma metafóricamente que el objeto de la angustia es la nada puesto que la libertad tiene por objeto la posibilidad absoluta. Sin embargo, la libertad deja de ser “una nada” en cuanto se concreta como realidad elegida por el individuo. La nada es el preámbulo del ser que se manifiesta a través de la libertad. Para el *Dasein* (ser ahí), la angustia es la posibilidad permanente de encontrarse frente a la nada y descubrirla como fenómeno. La angustia es la captación espiritual de la nada.⁵⁸ El ser humano es, por tanto, el ente capaz de recibirla en su ser y conferirle existencia. A través de la libertad el individuo nihiliza el ser del que él mismo proviene. Así pues, la libertad se da en él no como un accidente, sino como su esencia. La particularidad ontológica del ser humano se muestra así como la de un ente que no existe para luego ser libre; existe en tanto que es libre⁵⁹. Libertad y existir son inherentes en él. Por eso no puede decirse que las cosas propiamente existan, sólo duran. La cualidad de existir es propia únicamente del ser consciente del ser, es decir, del *Dasein*.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 143.

⁵⁸ J. P. Sartre, *El ser y la nada*, pág. 59.

⁵⁹ Ismael Quiles, *op. cit.*, pág. 80.

A propósito de la sexualidad, no queda claro cómo para Kierkegaard ésta puede ser “incorporada” a la esfera del espíritu⁶⁰, muy a pesar de que para él mismo ésta constituye el pináculo de la pecaminosidad. No queda pues, claro, cómo puede la sexualidad ser –por así decirlo– sublimada, si lo voluptuoso, aunque se exprese de la manera más bella y pura posible, siempre lleva en sí la angustia, ya que es en el momento de engendrar cuando el espíritu se encuentra más lejos⁶¹. Según Kierkegaard, no es que el goce sea pecaminoso, sino que al cristianismo simplemente le resulta indiferente⁶². Tal afirmación es absurda pues, según lo dicho por el mismo Kierkegaard, la sexualidad es la antecámara de la angustia⁶³. A juzgar por lo que deja ver *El concepto de la angustia*, no se entiende si para Kierkegaard la sexualidad constituye o no la pecaminosidad propiamente dicha; en el transcurso del texto se contradice a sí mismo en reiteradas ocasiones.

Dialécticamente hablando, la concupiscencia constituye un momento anterior a la tentación en la génesis del pecado y en el que la prohibición es el motivo de la caída. La concupiscencia se da, al igual que la tentación, antes del pecado, sólo que a diferencia de la tentación, la concupiscencia no conlleva culpa. La concupiscencia es, pues, un impulso inmediato que puede volverse culposo, que puede convertirse en tentación o en pecado. La concupiscencia es el deseo consciente de pecar. Es una categoría que puede ocurrir con o

⁶⁰Sören Kierkegaard, “*el concepto...*”, pág. 149.

⁶¹*Ibid.*, pág. 135.

⁶²*Ibid.*, pág. 134.

⁶³ Es claro cómo el cristianismo más ortodoxo ha hecho de toda sensualidad la pecaminosidad, restringiéndola únicamente al ámbito sexual. La identificación, pues, entre lo sensitivo y lo pecaminoso es absoluta. Lo sensitivo se constituye, así, como un acto de pecaminosidad que conduce irremediamente al pecado o bien constituye por sí mismo el pecado. La creencia de que toda sensualidad implica pecaminosidad fue llevada al extremo, sobre todo en la antigüedad, por ciertos grupos religiosos extremadamente ascéticos que consideraban como impuro cualquier acto sensitivo que implicara el disfrute. Así pues, la asimilación de lo sensitivo con lo demoníaco llegó a tal grado que muchos monjes incluso realizaban votos de silencio definitivos o morían de hambre, esto por considerar pecaminoso el acto de la alimentación.

sin tentación antes del pecado. Errónea se considera, por tanto, la afirmación de que la concupiscencia es una categoría intermedia entre el pecado y la tentación⁶⁴.

Por otro lado, la afirmación: “todo hombre está determinado a ser tentado” es cierta. No así la afirmación: “todo hombre que es tentado peca”. Nótese, pues, el hecho de que existan individuos que se sobreponen a la tentación. Lo cual demuestra la preponderancia de la libertad frente al peso fantástico del pecado original. En cierto modo, sin embargo, los individuos que sucumben a la tentación son débiles porque son imperfectos. La imperfección de la naturaleza y de la voluntad es proporcional a la incapacidad para sobreponerse. Sinceramente se desconoce si la condición del individuo *resistente* no se debe, por tanto, a una condición ontológica de superioridad. En todo caso, se propondrá como hipótesis el siguiente adagio: el que resiste no lo hace porque sea superior, sino que resistiendo se hace superior frente al resto. Su condición sería, pues, la de la *debilidad superada*, nunca la de la *no-debilidad*. El resistente, claro está –bien lo dice el vocablo– no goza de inmunidad, sólo se ha esmerado. El problema es descubrir por qué el que puede resistir de hecho puede. ¿De dónde proviene la potencia de su voluntad? ¿Será acaso una gracia?

Ahora bien, el que un individuo caiga en la debilidad espiritual crónica no significa que ya no pueda levantarse, revelársele a su voluntad mancillada. Ciertamente sí que entre más se caiga, la voluntad también será cada vez más lerda. La decadencia se alcanza, pues, cuando la vara ya no puede enderezarse. Se estará determinado o no según el valor que cada uno le confiera sus propias determinaciones.

⁶⁴ Sören Kierkegaard, “*El concepto...*”, pág. 86.

La prohibición de comer del fruto del árbol del *conocimiento* es el motivo de la caída. El punto aquí en el fondo es ¿por qué la prohibición despierta la concupiscencia? Porque, como se ha dicho anteriormente, de haber sido realmente inocente, Adán jamás hubiera sentido la punzante curiosidad de comer del “fruto”. La curiosidad lo mató. En todo caso, probablemente la prohibición tenga que ver con que Dios era el único que conocía el defecto de su propia creación, la resquebrajadura por la cual se filtra el agua de la olla de barro. Dios los sabía imperfectos, y de ahí el motivo la prohibición: evitarles la muerte, es decir, la angustia. Porque de haber sido realmente perfectos, la prohibición no hubiera tenido sentido, su omisión no hubiera repercutido en su inocencia. La prohibición representa, por tanto, una enmendadura, un trozo de cinta adhesiva en la obra viciada del Señor.

Y mando Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás. [...] entonces la serpiente dijo a la mujer: no moriréis; sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal.⁶⁵

Sin embargo, un poco más adelante, se encuentra lo que para los incautos podría significar una contradicción terrible: “...sal del arca tú, y tu mujer, y tus hijos, y las mujeres de tus hijos contigo [...] y vayan por la tierra, fructifiquen y multiplíquense sobre la tierra.”⁶⁶

¿Qué es lo que sucede? ¿Dios es paranoico, bipolar y extremadamente celoso de su conocimiento? Sobre esto, ciertamente el misticismo cristiano se ha encargado de explicar

⁶⁵ *Génesis* 2:16-17; 3:4-5.

⁶⁶ *Ibíd.*, 8:16-17.

el significado del “fruto” a través de la sabiduría secreta de la *religere* (unión)⁶⁷. Por tanto, la muerte no viene como consecuencia de la desobediencia en sí, sino como consecuencia de una sexualidad mal encaminada. La prohibición es, por tanto, una recomendación moral que intenta evitarle al ser humano el sufrimiento causado por su ignorancia y codicia. La prohibición de comer del *fruto* intenta levantar al ser humano de su trono de polvo y reivindicarlo en el lugar que le corresponde a través de la gran obra.

La pulsión sexual se da de manera distinta en el ser humano que en los animales. En él la sexualidad no sigue períodos definidos; atiende a la libertad y no al instinto; no se extralimita a atender exclusivamente los fines reproductivos, va mucho más allá de dicho fin. El ser humano es el único animal que puede dejar de serlo justamente porque tiene la capacidad de pervertir su instinto. El error del Señor fue poner la libertad en la esencia del ser humano.

Si Eva era inocente no tenía manera de saber que la serpiente la engañaba. Aunque hubiese podido conocer las consecuencias de su desobediencia, de cualquier manera hubiera pecado puesto que la causa de la angustia es la codicia. De no ser así, en tanto que Adán y Eva no podían estar en posesión del conocimiento antes del pecado, la inocencia representaría paradójicamente el motivo mismo de la caída, lo cual es absurdo. En realidad, lo que los hizo salir de la presencia divina fue la ambición.

En efecto, lo único que puede salvar al hombre es el conocimiento del bien y del mal. Entonces, ¿por qué Dios habría de prohibirles el conocimiento? Ya Sócrates alguna vez advirtió que el conocimiento de los contrarios es necesario para conocer los contrarios. Cuando no se conocen los contrarios se puede confundir el blanco con el negro y viceversa.

⁶⁷ Samael Aun Weor, *passim*, *Tratado de alquimia sexual*.

Sin embargo, paradójicamente tendría que conocerse primero aquello que se quiere conocer para poder distinguirlo de lo que no es.

La tentación es el contrapeso de la libertad y es al mismo tiempo su cumplimiento cabal. Para que haya tentación necesariamente tiene que haber libertad. La tentación es la falta de libertad frente al pecado, pero al mismo tiempo implica la libertad de poder pecar. Por eso la tentación es dialéctica.

Metabolización de lo dicho hasta el momento. La doctrina del pecado original cancela la libertad individual a través de un determinismo del pecado disfrazado bajo el velo de una libertad constreñida. De esto se sigue, al menos en apariencia, el hecho curioso de que el individuo está determinado a pecar, pero realiza al mismo tiempo su libertad.

Porque sabemos que la ley es espiritual; mas yo soy carnal, vendido al pecado. Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago [...] de manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí. Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien; porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago [...] así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable de mí!, ¿quién me librá de este cuerpo de muerte?⁶⁸

Según la doctrina del pecado original el individuo posterior a Adán nace inocente y culpable a la vez. Es inocente hasta el momento en que comete su primer pecado. Al mismo

⁶⁸ Romanos 7:14-24.

tiempo nace culpable porque aunque no haya pecado, ya está contaminado por la pecaminosidad, y sólo es cuestión de tiempo para que la ponzoña que lleva dentro lo inocule y sucumba.

Ahora bien, según dicha teoría, se supone que el hombre perdió su inocencia con el pecado original pero, si al momento de pecar, Adán –que representa a la especie– ya llevaba consigo el germen de la pecaminosidad, resulta que en realidad el hombre nunca fue inocente. Si, en efecto, hubiese sido inocente, jamás habría pecado, como tampoco hubiera sentido siquiera la tentación de hacerlo. No hubiera sentido angustia por saberse libre de desobedecer a Dios. Como se verá más adelante, la idea de inocencia, teológicamente hablando implica cierta perfección ontológica. Por tanto, en el estado de idealidad teórico-ontológica que exige el mito de la inocencia, el ser humano no podría ser lo que es, es decir, una autoconciencia. En todo caso, lo que puede decirse sin aprensión es que Adán era inocente pero no bueno, lo cual implicaría que la inocencia no envuelve necesariamente la bondad. Sin embargo, tal como es esbozada en la historia adamítica, la inocencia no constituye, pues, un estado de excelencia que excluye la posibilidad del pecado. Por el contrario, la definición de la inocencia implícita en el mito incluye no sólo la posibilidad del pecado, sino que la pondera como una tendencia inevitable en el ser humano. En efecto, si Adán era inocente hasta antes del pecado, su inocencia incluía la propensión que, en última instancia, lo hizo despeñar. Según Kierkegaard, el pecado vino al mundo por sí mismo. Esto es, por la pecaminosidad ya existente en Adán se produjo el primer pecado. Luego, por el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo pero, casualmente, el pecado de Adán vino al mundo por la pecaminosidad previamente instalada en él.

7. La caída, la farsa de la inocencia.

A la pregunta de si la inocencia implica libertad se responderá que no. El individuo inocente no es libre, ni siquiera de saber que lo es. El inocente es un bruto. Esto es así porque, como se ha visto ya, la inocencia implica mismidad de la conciencia. Por ende, la libertad representa la ausencia de esa mismidad, es la alteridad, es la posibilidad absoluta, es la nada. Así, el inocente se encuentra protegido de forma absoluta por su ignorancia absoluta, su inexperiencia lo determina a no poder ser lo que no es. El individuo libre, en cambio, se encuentra absolutamente indeterminado por su libertad, está abandonado a sí mismo.

La doctrina del pecado original es, pues, una comedia lógica que sirve para demostrar eficazmente un hecho tremendo: al crear al ser humano, Dios dejó un resquicio por el cual permitió que se colara la angustia en su ecosistema interno: la libertad.

Adán y Eva fueron tentados porque, aunque eran inocentes, su construcción llevaba un defecto de manufactura, a saber: la pecaminosidad que se presupone a sí misma. El mal no surgió con ellos, preexistía. Si al momento de pecar Adán sabía lo que hacía, esto implica que al momento de perder la inocencia ya no era inocente. Sobre esto, es evidente que para perder algo primero hay que tenerlo. Ahora bien, el caso opuesto no ostenta menos molestias: si Adán no sabía lo que hacía, en todo caso jamás habría pecado, jamás habría perdido la inocencia. Por ende, al darse en “inocencia”, el pecado original no conlleva la culpa.

La inocencia, al igual que la libertad, también es la nada, sólo que a diferencia de esta última, que sí fructifica, la nada de la inocencia es estéril, es negativa. La *nada* de la

libertad es la nada de la alteridad pura. En cambio, la *nada* de la inocencia es la nada de la mismidad absoluta. Entonces, si la inocencia es la nada, dicha nada implica un *sí mismo* absoluto que niega la posibilidad de lo *otro*, es decir, niega la posibilidad de un desdoblamiento, de un auto reconocimiento. La conciencia desdoblada sobre sí misma es la otredad más pura. Por tanto, la inocencia, si bien implica un sí mismo puro, no así un *para consigo mismo*. Esto es, en tanto que no hay conciencia de *sí*, tampoco puede haber conciencia de la angustia. Entonces, si efectivamente Adán y Eva eran inocentes, ¿cómo pudieron haber pecado si, en un principio ni siquiera tenían conciencia de sí mismos y mucho menos de lo que hacían?

La figura mística del ángel –el ser alado–, presente en innumerables culturas antiguas, es la representación por antonomasia de lo paradisiaco, de lo perfecto. Este ser esforzado, que bien puede ser tentado, es la culminación de una larga trayectoria de vida, emanación de lo magno. Es un *yo mismo* perfecto que, a diferencia del bruto, sí posee autoconciencia. En su perfección el ángel logra ser consciente de su dependencia ante Dios; esto no le molesta, su placidez le viene de la incapacidad para obrar el mal, es decir, para obra de un modo distinto para lo que fue hecho. Él ángel es una obra bien terminada. Aunque posee conciencia del mal no lo sigue, no le interesa, lo vence. El ser humano se encuentra, pues, a medio camino entre el bruto y el ángel, ya que posee conciencia de sí pero carece de mismidad, debido a que obra el mal. Aquí la libertad es el empacho de la existencia: el animal no la posee y el ángel se la ha ganado con tesón.

En suma, la doctrina del pecado original demuestra claramente como es que el individuo potencialmente puede condenarse o redimirse. Tiene la capacidad de elegir. Siempre tiene la esperanza y capacidad efectiva de corregir su camino. Pese a estar

determinado, sigue siendo sí mismo, a través de su libertad. Cuando se elige mal, la libertad conduce a la angustia. Por tanto, en la doctrina del pecado original Adán, representante de la humanidad caída, funge como el magnate del oprobio, como el monopolizador de la ignominia. Él es el portador de la deshonra, acuchillada en los que le siguieron.

La inocencia es un estado de mismidad en el cual no existe la culpa, puesto que no existe el pecado. En el estado de inocencia no existe el devenir, es decir, no hay cambio, puesto que todo movimiento es relativo a *sí mismo*. Por eso el animal, que es inocente, no es capaz de actuar libremente, ya que sus movimientos responden enteramente a su teleología y su concepto. En el estado de inocencia no hay devenir porque el devenir es relativo a lo *otro*, es decir, al pecado. Pues, en el estado de inocencia el movimiento es la afirmación continua del ser. Por ejemplo: Un león no puede comportarse como lo que no es. Su presencia en el espacio-tiempo no es más que una *duración* automática. Su ser, es decir, el conjunto de conductas que realiza como león, son la recitación fenoménica de su esencia, la cual no admite accidentes, en un sentido aristotélico. Por tanto, el animal es inocente porque siempre es *sí mismo* y su concepto no admite perversión alguna. Sin embargo, según la doctrina del pecado original, la inocencia de Adán es mismidad y al mismo tiempo la nada que engendra la angustia⁶⁹.

El ser humano, en cambio, no está determinado por una esencia. Su concepto y el conjunto de predicados que lo componen son un espacio a llenar por el individuo con sus decisiones. Su ser debe llenarlo él mismo eligiendo.

⁶⁹ Sören Kierkegaard, "*El concepto...*", pág. 87.

Por lo anterior, al individuo posterior no se le puede achacar haber perdido algo que nunca tuvo. Al respecto, Kierkegaard sólo dirá que la inocencia es ignorancia mas no incapacidad de pecar⁷⁰.

Como tal, la solidez de la inocencia como estado de pureza termina en el momento en que el individuo adquiere conciencia de la posibilidad de *poder* desobedecer a Dios. El ser humano deja de ser inocente al adquirir la conciencia de su libertad. Por ende, siendo culpable desde el momento en que se siente tentado, Adán se angustia por la posibilidad de pecar. De no ser así, Adán sería perfecto y el pecado sería un acto de espontaneidad en el cual no existen momentos intermedios entre la inocencia y la culpa. En efecto, después de pecar Adán se despierta abruptamente de un sueño de simpleza; descubre súbitamente que ha pecado y es arrojado a una nueva realidad en la cual extrañamente ahora se sabe culpable.

Adán es, pues, el personaje arquetípico en cuyo concepto se ve representada toda la humanidad. Según la dogmática, en el momento del pecado original, además de ser sí mismo, Adán fue y sigue siendo la especie. A diferencia de lo dicho por Sartre de un modo marcadamente metafórico⁷¹, Adán sí elige por sí mismo y por la especie. Por una suerte de maldición, su decisión determina la voluntad y el “libre albedrío” de los individuos posteriores. Lo anterior es falso. A lo mucho, el error de Adán sólo tendría una influencia estadística (cuantitativa) en la humanidad que lo convierte en el primer hombre que pecó. Su acto jamás habría tenido una repercusión cualitativa en el destino de la humanidad.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 80.

⁷¹ En efecto, Jean-Paul Sartre aboga por la idea de que, al elegir por uno mismo se elige por la humanidad entera. Lo cual no significa que las acciones individuales determinen el actuar de la humanidad, sino simplemente que el actuar individual genera una tendencia en el destino de la humanidad. *Cfr.*, *El existencialismo es un humanismo*, págs. 12-15.

Efectivamente, la libertad es lo esencial de lo humano. Cuando el individuo realiza su libertad en realidad también realiza a la humanidad entera. O lo que es más preciso, realiza el concepto de la especie a la que pertenece. Sin embargo, esto no significa que al actuar libremente el individuo realice la libertad de toda la humanidad, sino que únicamente realiza la libertad que hay en él a través de la libertad que hay en la especie a la que pertenece. Ningún acto de su libertad individual puede convertirse, por tanto, en un imperativo para la libertad de la especie. Lo universal debe realizarse mediante lo particular, y no lo particular mediante lo universal⁷². La libertad individual existe, pues, como el resultado de un proceso *deductivo* de la libertad de la especie, no como el resultado de un proceso que induce la libertad de ésta a través de la libertad del individuo. Un individuo es libre porque todos lo son. En este sentido, el hecho de que para Kierkegaard la sensibilidad sea pecaminosidad, ocasiona que la angustia aumente a medida que la sensualidad aumenta con la generación. Cuanta más sensibilidad, cuanta más angustia. Por eso todos los individuos posteriores a Adán tienen un plus de angustia y sensibilidad, sin que por ello, lo cuantitativo llegue a ser nunca cualitativo⁷³. Así, el individuo nace con un nexo histórico arcaico que lo relaciona con Adán y que lo determina de forma imprecisa. El individuo, aunque es la especie, es sí mismo; sigue siendo original a pesar de la acumulación de angustia que ha heredado, lo cual lo hace culpable e inocente al mismo tiempo.⁷⁴

Al actuar libremente, el individuo representa un sí mismo universal que al mismo tiempo es la especie, aunque sólo en función de su pertenencia a ella. El individuo realiza

⁷² Eduardo Nicol, *op. cit.*, pág. 126.

⁷³ Sören Kierkegaard, "*El concepto...*", pág. 137.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 138.

su libertad de forma universal dándole contenido, es decir, eligiendo. El individuo realiza la libertad de la especie de forma abstracta, no de forma concreta. El *acto* es, pues, el resultado de un proceso existencial en el que la libertad representa la *forma* y el decidir el *contenido*. Por tanto, la afirmación de que al elegir por sí mismo el individuo elige por la especie, significa únicamente que éste comparte con aquella la forma de la libertad, mas no su contenido. En este sentido, la doctrina del pecado original es imprecisa porque hace del contenido de la libertad adamítica el contenido universal de la libertad de la especie.

Este determinismo mágico-natural, mediante el cual el devenir es subordinado a un mecanismo secreto, niega la libertad individual. En efecto, según esta idea, al perseguir cada cual su propósito, el individuo no hace sino seguir insensiblemente la intención de la Naturaleza. Por tanto, si el individuo no es capaz de descubrir este propósito intrínseco de las acciones humanas, ello se debe a que aquellas “disposiciones naturales” que hay en el individuo se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos⁷⁵. Así pues, el instinto sexual atiende plenamente a su fin, la preservación de la vida. Por eso al momento de pecar Adán y Eva, con su derrota ante la tentación, sólo cumplieron la meta de la naturaleza. Su imperfección como seres espirituales implica su perfección como animales. Pero ¿es acaso el pecado la perversión del fin de la naturaleza?

El racionalismo histórico hegeliano precisamente hace del individuo una víctima de la naturaleza, lo convierte en una víctima de sí mismo. Como se ha dicho ya, el sistema hegeliano impide la comprensión de lo individual y su asimilación dentro la trama de la

⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 101.

historia como lo que realmente es. No hay una fuerza misteriosa detrás del fenómeno, la fuerza es la manifestación del fenómeno mismo⁷⁶.

Toda esta realidad contradictoria tiene como supuesto la posibilidad de la libertad. La posibilidad, antesala del ser, es aniquilada con la realidad, ya que lo único que no puede devenir es lo necesario; lo necesario *es*. El devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Sin embargo, ningún devenir es necesario.⁷⁷ Por eso la posibilidad tiene como categoría intermedia a la angustia. La libertad es la condición ontológica de la angustia y por ella la facticidad del individuo se cristaliza. Antes de elegir el individuo sólo es un esbozo de sí mismo; en la elección alcanza propiamente su ser. Déjase ver, pues, que la angustia es una libertad trabada en sí misma. No habría angustia si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad⁷⁸. No hay angustia sin libertad, puesto que en la necesidad no puede haber pecado; aun así la angustia representa la pérdida de la misma. Si Adán y Eva nunca hubieran pecado no existiría la historia de la humanidad.

La angustia objetiva ocurre antes del pecado, por tanto, se da en inocencia. La angustia objetiva es la reflexión de la libertad en sí misma sin salirse de su posibilidad; es la simple *posibilidad de poder* instalada en el individuo como pecaminosidad. Aquí la culpa brota de la angustia y queda constituida en el individuo gracias al salto cualitativo de la culpa adamítica. La culpa es el producto del vértigo de la libertad, que se sabe a sí misma culpable. La culpa, en medio de la angustia, es la representación de la posibilidad de pecar viendo cómo la libertad se desvanece ante dicho escenario. La libertad de la angustia objetiva es impotente ante sí misma, es el reflejo de una voluntad coaccionada.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 105.

⁷⁷ Sören Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, pág. 83.

⁷⁸ *Id.*, "El concepto...", pág. 99.

La angustia subjetiva ocurre después del pecado. Es el resultado de la pecaminosidad venida al mundo⁷⁹. Por la angustia subjetiva la desobediencia de Adán queda constituida como la angustia, el pecado y el mal que acompañan desde siempre a la humanidad. En la angustia subjetiva la libertad regresa disminuida al individuo tras el pecado cometido; con cada pecado que comete, el individuo es cada vez menos libre. Sin embargo, el individuo posterior a Adán debe nacer inocente para que le sea imputable el pecado. Además de que el salto cualitativo sólo puede ocurrir con la libertad, sólo en la medida en que el propio individuo pone el pecado por sí mismo.

La nada es el motivo de la angustia⁸⁰, en el sentido de que la existencia implica un decidir inalienable ante la posibilidad absoluta. El proceso dialéctico de la libertad comprende una confrontación con la nada que representa la ausencia de guiones prescritos. Existir es angustiarse porque existir implica necesariamente estar determinado a decidir ante el vacío. Por eso la angustia es el <<vértigo de la libertad>>, posibilidad infinita de la que brota el yo concibiéndose a sí mismo en un acto de responsabilidad existencial. La angustia es dialéctica hecha comezón en el espíritu. Es, por un lado, impotencia por la culpa, dulce ansiedad egoísta por la infinitud, por el otro. La nada es un complejo de presentimientos que tiende a disiparse dando paso a una realidad elegida. Después del pecado, la angustia aparece precisamente como el resultado del conocimiento desafortunado de la distinción entre el bien y el mal pero, aún se muestra como el reflejo de una libertad impotente, como contradicción, como nada. Los presentimientos de la angustia anterior al pecado son sólo presentimientos carentes de sentido.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 111.

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 144.

Todo pecado es delante de Dios⁸¹, y cuando se peca se lo puede hacer con culpa o sin ella. Cuando se pasa directamente de la concupiscencia al pecado, es decir, cuando se peca sin una lucha espiritual, el resultado es un pecado sin culpa. El pecado concupiscente, es decir, el pecado sin culpa es, pues, una falla delante de Dios pero que no se concibe como una falla ante sí mismo. La concupiscencia es la convicción anímica del pecado, por eso, cuando se peca habiendo luchado, el resultado es un pecado con culpa. Independientemente de si se gesta con culpa o sin ella, el pecado siempre conduce, después de que se lo comete, a la culpa. En este sentido, la culpa de Adán es dialéctica porque es antes y después del pecado.

Angustia es la desigualdad del yo para consigo mismo cuando éste quiere dejar de ser para llegar a ser lo que es. La angustia es la realidad de la libertad en cuanto que posibilidad frente a la posibilidad⁸². No puede haber angustia sin libertad y sin autoconciencia. Por eso, como ya se dijo, el animal no puede angustiarse.⁸³ Entre más espíritu haya, mayor será la angustia. En este sentido, la angustia se diferencia del miedo en que éste se siente por las cosas que rebasan la libertad individual; la angustia surge justamente del *no poder* escapar a ella⁸⁴. Pero incluso frente al miedo se tiene la libertad de elegir como afrontarlo.

En suma, el miedo es un instrumento natural desarrollado por la evolución que coadyuva a satisfacer el instinto de supervivencia que hay en toda forma de vida. En dicho sentido, si bien la capacidad de *angustiar* constituye *per se* una imperfección humana, al

⁸¹ *Id.*, "La enfermedad...", págs. 107 y 108.

⁸² *Id.*, "El concepto..." pág. 88.

⁸³ Kierkegaard llama *espíritu* a lo en que en términos más recientes es denominado como *autoconciencia*.

⁸⁴ Aunque en *La enfermedad mortal* (págs. 59-63) Sören Kierkegaard distingue una forma de desesperación de la *ausencia de la libertad*, en lo que se hace hincapié aquí es en la inexorabilidad de la elección, que no es mermada por las limitaciones materiales de la libertad.

igual que el miedo, la angustia también representa un adelanto biológico que procura el equilibrio interno del individuo.

Por otro lado, la opinión de Chiodi acerca de la angustia, es que es un estado psicopatológico, y su distinción del miedo, partiendo de la ausencia de un “objeto” para la angustia, es evidentemente errónea⁸⁵. La angustia, como ya se vio, siempre tiene un objeto, si bien este objeto puede ser la nada, es decir, el hastío por la existencia.

¿Qué es un santo? ¿Realistamente es posible la existencia de un individuo capaz de sobreponerse a la tentación de forma indefinida? Tal realidad prodigiosa insinúa, ya de por sí, una cualidad espiritual sorprendente. Esta es la condición del hombre que se levanta a sí mismo y anda. Ahora bien ¿*ser* humano es sinónimo de pecado? ¿No es, acaso, aquel que no peca, un ser trascendido ya?

Aquel que se diga tocado por la gracia debe constatarlo con su trabajo. La providencia que lo ha acogido y el *don* que se le ha brindado para realizar cierta obra, es el regalo en cuyo poder la debilidad se perfecciona como la posibilidad de la cual nace la fortaleza⁸⁶. Todo aquello de venerable que se pueda encontrar en el ser humano es el resultado de una dádiva sublime.

En efecto, decir que santo es el que no peca, si bien no es erróneo, tampoco es completamente correcto. Si un individuo ruin deja de pecar en una ocasión, su omisión no lo convierte inmediatamente en santo, simplemente lo convierte en un hombre que ha dejado de pecar. La interrupción momentánea que hace de su pecaminosidad está precedida por una dilatada fila de pecados constantes y probablemente vuelva a reanudarse. La

⁸⁵ Vid, Pietro Chiodi, *El pensamiento existencialista*, pág. 99.

⁸⁶ *Corintios* 12:9-10.

santidad se obtiene del hábito permanente de no pecar, y que implica una portentosa maniobra espiritual: vencer la tentación indefinidamente. Por eso ningún hombre que no haya sido tentado alguna vez puede ser virtuoso. Santo es aquel que además de tener el hábito de no pecar, lo cual implicaría una posición ontológicamente neutra, acostumbra hacer el bien sufriendo por el otro. La *tribulación* por el otro y con el *otro* es lo que define la santidad. El hombre santo es un hombre cristificado, una representación positiva de la capacidad de sobreponerse al pecado. Lo cual, como ya se ha explicado, no implica la imposibilidad del pecado, ya que la tentación siempre es en potencia⁸⁷. El pecado subsiste sólo en función de lo humano. Pero lo *humano* puede subsistir sin el pecado, puesto que es un accidente. La santidad, por tanto, es la superación de lo finito, es la recuperación de la inocencia y la recuperación de sí mismo ante lo eterno.

Visto superficialmente parecería que la angustia sólo es un defecto más de la naturaleza humana. Entonces, si no sirve para nada ¿por qué interesarse tanto en ella? Al igual que el miedo y el hambre, la angustia es un instrumento de conservación de la existencia, si bien hay quien prefiere ignorarla y tomar un tranquilizante, en vez de confrontarse a sí mismo en pos de su propio provecho. En efecto, la angustia es utilísima para el alma. Tan es así que aniquilará primero al anfitrión, antes que dejarlo vivir indefinidamente en la lóbreguez de la desarmonía. La angustia es el hambre del espíritu que lo obliga a superarse. Por ende, si no se atiende prontamente la causa de la angustia se puede llegar a morir físicamente. La muerte espiritual es ineludible. La angustia, así como el hambre, obliga al espíritu a buscar lo indispensable para que pueda conservar la vida. Por eso el suicidio representa el triunfo de la desesperación y la incapacidad para encontrar lo

⁸⁷ Lucas 4:4.

que su espíritu ávidamente le demandaba⁸⁸ para salvarse. Ya que el yo busca naturalmente la igualdad consigo mismo, el suicidio es el final más trágico que tiene la angustia. Si el yo no logra subsanar su indigencia, urgido de encontrarse consigo mismo recurrirá a la mismidad de la nada.

No obstante, precisamente porque el pecado aparece en medio de la angustia, con él también aparece la correspondiente esperanza de salvación. “Sin embargo, el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud del absurdo”⁸⁹.

⁸⁸ Cfr. *id.*, “La enfermedad...”, pág. 71.

⁸⁹ *Id.*, “Temor...”, pág. 99.

Conclusión: El advenimiento de la fe y el inicio de una existencia mística.

La propuesta kierkegaardiana y, en general, la de todo el existencialismo es desvelar la condición humana como esencialmente in-esencial. Bajo dicha óptica toda la existencia humana se muestra como un acto de libertad permanente. Sí, ciertamente el ser humano es miserable⁹⁰ y determinado, pero también capaz de rechazar éste su aparente trágico destino. Con su descripción de la angustia Kierkegaard bosquejará la que a la postre será una de las más contundentes definiciones de la libertad. Con dicha definición, los antiguos mitos de la predestinación divina, comienzan a resquebrajarse. La culminación de dicho proceso estará representada por la llegada Jean-Paul Sartre. En todo caso, la influencia de Kierkegaard será decisiva para el existencialismo porque nunca antes se había planteado al individuo con tal intensidad, es decir, con la inalienabilidad ante el compromiso de su existencia.⁹¹ Lo que Kierkegaard dice es bien claro, pese a sus rodeos: el hombre permanece libre por sobre toda determinación. Por ende su dialéctica es cualitativa, no cuantitativa, es decir, describe una realidad en permanente cambio que, sin embargo, es irreductible a la unidad del pensamiento⁹². El sistema filosófico, tan lleno de perfección, al desplegarse como una curva que se cierra sobre sí misma, según la expresión de Hegel, es la máscara cómica de un pobre hombre existente afligido por las miserias de su vida cotidiana⁹³. El filósofo especulativo, queriendo colocarse en el punto de vista de Dios se ha olvidado de sí mismo. “Por eso, la filosofía sistemática, más que sobre presupuestos falsos, se apoya <<sobre un

⁹⁰ Simone de Beauvoir, *El existencialismo y la sabiduría popular*, pág. 118.

⁹¹ Oscar Ciarlo, *op. cit.*, pág. 63.

⁹² F. Larroyo, *op. cit.*, pág. 69.

⁹³ Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 27.

fundamento ridículo>>>⁹⁴. Éste es el aislamiento de la racionalidad pura e inútil, por eso la angustia no podría brotar en un yo materialista: la presencia de la angustia –este llamado a la angustia– depone contra todo idealismo⁹⁵. Kierkegaard, por su parte, que considera su propia crítica como antiespeculativa, ha sustituido las categorías de la objetividad y de la totalidad por las de la existencia, la singularidad y la paradoja. De lo racional se ha quedado únicamente con una porción correspondiente a la salubridad de la duda. En las *Migajas filosóficas*, tanto como en *El dudar de todas las cosas*, se deja ver como su pensamiento se conforma en función de un movimiento metodológico semejante al de Descartes, en el cual se duda de todo para así llegar a lo indudable. En efecto, el escepticismo es, como se dijo anteriormente, lo contrario de la fe; sin embargo, también puede ser, en principio, un buen aliado para ésta. He ahí que cuando la razón ha quedado exhausta, es decir, cuando ha mostrado todo lo que lógicamente puede mostrar, la categoría de *desesperación* hace su entrada. La desesperación comprende la posibilidad de lo propiamente humano, es decir, de lo eterno. Así pues, humillada la razón ante lo que no logra comprender, solamente el espíritu es capaz de trascender la esfera de la naturaleza y elevarse al mundo del éter. Así pues, la fe solamente se puede alcanzar una vez que la razón ha sido derrotada, una vez que se ha *desesperado*. La inmediatez consiste, pues, en la incapacidad de superar el raciocinio. Aquel que todavía duda es aquel que desespera, aquel que aún cree en el poder de la necesidad. La duda es una imperfección propia de quien teme cerrar los ojos y caminar sobre una cuerda floja que mira al despeñadero. Ahora bien que la negación de la razón no implica para nada el haberla vencido. Aquel que se limita a negarla confundirá lo finito con lo imperecedero. La distinción viene con el agotamiento del raciocinio, sólo de ese modo se

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 28.

⁹⁵ Juan García, *Existencialismo*, pág. 209.

abren de par en par las puertas de la posibilidad absoluta, el “cómo” ha sido superado. *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* es, en suma, el relato de la incapacidad de igualar dos instancias, el pensamiento y la realidad; el silencio es necesario ante Dios porque las palabras no lo comprenden. Aunque necesaria para la filosofía⁹⁶, la duda es un escollo que impide desarrollar el portento de la fe. La duda puede suscitar precisamente la fe, pero la fe podría suscitar la duda⁹⁷. En cuyo caso, la razón se vuelve necesaria para quien su fe no se basta a sí misma.

Juan Pablo II ha referido en su carta encíclica titulada *Razón y fe*, los pormenores acerca de la estrecha relación que existe entre la teología y filosofía. En efecto, la *revelación* marca el inicio de una vida teológico-mística en la cual sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente. Cuando Dios revela, el ser humano tiene que someterse con la fe, que es el signo de la obediencia a Dios. Con su fe, el individuo da su asentimiento a ese testimonio divino que, sin embargo, no puede exigir, y que sólo le ha sido regalado. Esta verdad ofrecida al ser humano, lo inserta en una relación de comunicación con lo divino, y que impulsa a la razón a abrirse para así acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios es considerado como un momento de elección fundamental ante lo desconocido⁹⁸. En la libertad, pues, la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Ahora bien, los signos propios de la revelación sirven para profundizar en la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio. Lo que aparece bajo la forma de milagro esconde en el misterio realidades sublimes. La revelación marca en el punto desde el cual cada hombre

⁹⁶ Sören Kierkegaard, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 74.

⁹⁸ *Cfr. id.*, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, pág. 53.

apenas comienza a comprender el misterio de su existencia. Pero, por otra parte, dicho conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo acoger y recibir en la fe. Aquí, la razón, posee su propio espacio para indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios; ¿cómo podría entenderlo la razón?⁹⁹ La *revelación* es, por tanto, la estrella que orienta al individuo que avanza entre los condicionamientos de la inmanencia. En la revelación, el individuo capaz de mirar más allá de los propios proyectos recibe la posibilidad de recuperarse a sí mismo. La verdad propia de la revelación, no es el fruto de un pensamiento elaborado por la razón, sino un instrumento para comprender dicha revelación.¹⁰⁰ No hay motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización¹⁰¹. La trascendencia es un camino que no tiene descanso. Ciencia y fe no se contraponen; razonando sobre el gran libro de la naturaleza se puede contemplar a su autor. Esta apertura al misterio proveniente de la revelación permite a la razón entrar en el ámbito de lo infinito¹⁰².

En suma, la metodología kierkegaardiana empuja a la razón cual si ésta tratara de convencerse a sí misma de que el determinismo es infranqueable. En su pensamiento la dialéctica ya no es la forma intrínseca del proceso universal; es algo relativo al individuo nada más, representando una tensión situacional¹⁰³, es decir, es una categoría transicional del no ser al ser. Tras un dilatado rodeo existencial, la libertad se muestra como la única determinación insalvable. En este sentido, el carácter severo de su estrategia lo obliga a recorrer el camino de las determinaciones reductoras de la libertad. Todo lo que merma la

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 59.

¹⁰⁰ Juan Pablo II, *Fe y razón*, págs. 19-23.

¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 27.

¹⁰² *Ibid.*, pág. 29.

¹⁰³ Eduardo Nicol, *op. cit.*, pág. 185.

libertad es, por definición, una forma de finitud. El individuo se vuelve así presa de las circunstancias; sucumbe ante ellas, ya no le interesa ser un agente, le basta ser llevado por la marea. Es el colmo del determinismo, expresado por Kierkegaard con las siguientes palabras: "...el niño era como la mayoría de los niños, es decir, ni bueno ni malo, pero se encontró con buenas compañías y resultó bueno, o se juntó con malas compañías y resultó malo el niño, en cualesquiera circunstancias, siempre es capaz de hacerse tanto culpable como inocente."¹⁰⁴ El niño debe, pues, aprender sobre la vida, debe aprender de su sufrimiento, que es motivado por su ignorancia, la razón mal encausada. Debe, pues, ilustrar a su razón para que pueda alcanzar lo más elevado.

Por lo que se ha mostrado, hasta este momento, pareciera de suyo evidente la veracidad de la sentencia que afirma que el hombre es una síntesis que se da en medio de la nada y que siempre se encuentra en camino de llegar a ser. Por el contrario, para la lógica, el existir se restringe únicamente a una condición de ser o no ser. Así pues, la angustia constituye una categoría de transición entre el ser y el no ser y, por tanto, no puede ser estudiada con la óptica de la lógica. La angustia es el *instante* porque en ella nada ocurre siendo de forma lógica, nada es de forma absoluta y, como tal, representa el momento eterno en el cual el ser siempre está a punto de ser. "Quien llega a la fe [...] no se detiene en ella"¹⁰⁵. Con el conocimiento de fe, no se anula el misterio; sólo se hace más evidente¹⁰⁶.

Para Kierkegaard, la vida representa una larga transición hacia lo que constituye la meta de la existencia, la llegada a la fe; llegada que, por lo demás, implica un gran prodigio. La síntesis hombre se encuentra abierta a convertirse en algo nuevo, siempre en

¹⁰⁴ Sören Kierkegaard, "El concepto...", pág. 143.

¹⁰⁵ Id., "Temor...", pág. 211.

¹⁰⁶ Juan pablo II, *op. cit.*, pág. 21.

vistas de llegar a ser. En este sentido, lo que para Kierkegaard es el punto de arribo de la existencia, para el existencialismo de la posguerra sólo es una posibilidad. El individuo que se pregunta por Dios a través de su fe a la vez pregunta por sí mismo en tanto que también es parte de Dios. Aquel que encuentra su fe es como una partícula que se había separado de Dios y que se reintegra a Él. En tal sentido, la formulación más desarrollada del individuo kierkegaardiano se asemeja a la del *Dasein* heideggeriano: la conciencia que es un ser para el cual en su ser la pregunta de su ser, en cuanto este ser implica otro ser distinto de él.¹⁰⁷ No obstante, lo anterior no significa necesariamente que Dios pregunte por sí mismo a través del individuo, sino que este se reunifica con aquello a lo que pertenece. El individuo de fe es como la gota que se reúne con el mar al que pertenece, si bien no es el mar mismo. Éste es el ser en sí, absolutamente idéntico a sí mismo, en el que no cabe la más mínima diferenciación, ni distinción, ni relación, porque toda relación, aunque sea relación a sí mismo, implica una distinción. Sin embargo, en el individuo de fe, la mismidad proviene de la sujeción a un *otro* absoluto. Hay una pérdida del yo, una disolución del ego. Por tanto, la fe es el *para sí* de la conciencia respecto a *otro*, sin embargo, paradójicamente, en tanto el *otro* es absoluto, la conciencia es metabolizada como una parte más de él. Es decir, el *para sí* de la conciencia respecto a Dios representa su *en sí*. Recordar, pues, en este sentido, que la angustia representa el *para sí* de la conciencia cuando ésta se encuentra absorta en un *otro* que la perturba; no obstante, cuanto más dualizada, cuanto más fragmentada hacia otro se encuentra la conciencia, mayor es su ensimismamiento. Por ello la fe representa la mayor intencionalidad posible porque, al ser para otro, es paradójicamente a través de ella que la mismidad se alcanza. “Todo sucede, dice Sartre, como si ciertos <<en sí>>, para fundamentarse a sí mismos, rompieran su identidad, y creándose una dualidad interna, un

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, págs. 11-29.

vacío interno, una descompresión de su plenitud de ser, se diesen a sí mismos la modificación de la conciencia.”¹⁰⁸.

Pues esta oposición es más bien ella misma la *no discreta continuidad e igualdad* del yo=yo; y cada yo *para sí* se supera en él mismo precisamente mediante la contradicción de su universalidad pura que, al mismo tiempo contradice todavía a su igualdad con el otro y se aleja de él. Por medio de esta enajenación, este saber desdoblado en su ser allí retorna a la unidad del sí mismo; es el yo *real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario*, en el saber que es *dentro de sí*, el yo real que en virtud de la pureza de su ser dentro de sí separado es él mismo el perfecto universal. El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario.¹⁰⁹

Luego, la igualdad del yo con el yo de modo que sea un puro *sí mismo* se alcanza cuando el individuo, que tiene que elegir entre *lo uno* y *lo otro*, elige de manera absoluta, precisamente porque ha dejado de elegir entre esto y aquello. Se elige lo absoluto pero, ¿qué es lo absoluto? “Soy yo mismo en mi valor eterno”¹¹⁰

Así pues, se nota que la angustia tanto como la fe son dialécticas, ambas suponen la dualidad y la mismidad al mismo tiempo. En la angustia, tanto más se sufre por un *otro*, más se ensimisma la conciencia en lo que de hecho es; en la fe, entre más se es para otro,

¹⁰⁸ Ismael quiles, *op. cit.*, pág. 76.

¹⁰⁹ G.W.F, Hegel, *op. cit.*, pág. 392.

¹¹⁰ Sören Kierkegaard, *Lo uno y lo otro II*, pág. 195.

más se es en mismidad. Sin embargo, técnicamente hablando, sólo la fe posee la doble cualidad de ser enajenante y emancipadora al mismo tiempo. Por otro lado, la angustia, si bien propende hacia la fe, en el sentido de que la fe no puede venir sin la angustia, su función salvífica es accidental. Al ser el resultado de una lucha de opuestos, la angustia posibilita el surgimiento de la síntesis, obligando así al individuo que la padece, a inclinarse en pos de cierta tendencia existencial. El individuo angustiado, que se debate entre lo uno y lo otro, es obligado a confrontar su ser-siendo en angustia, para dejar de ser lo que es y así llegar a ser, o bien para llegar a ser lo que es dejando de ser. La angustia obliga a la existencia a dejar ese estado en el cual se tambalea de un lado a otro del ser.

Incluso cuando la angustia tiene como causa la incapacidad de la decisión respecto de lo que no se puede cambiar, ésta obliga al individuo a decidir de frente a la aparente ausencia de posibilidades; lo obliga a decidir respecto de lo que sí puede decidir, a saber, cómo afrontar la ausencia de libertad, pues la posibilidad es lo único que lo salva¹¹¹. En este sentido, la angustia es sumamente provechosa porque obliga al individuo a problematizar su ser en pos de lo infinito; lo obliga a redefinirse, lo constriñe a dejar de ser para poder llegar a ser. Es pues, la angustia, un artefacto evolutivo que evita que el espíritu se estanque en un ser que ya no puede sostenerse. La angustia obliga al espíritu a adaptarse o a extinguirse en la locura o en el suicidio. El hombre es una síntesis de contrarios porque al reconfigurarse como lo que es, siempre lo hace en función de lo que no es. Padeecer la angustia y salvarse de ella es despojarse de la parte de no ser que hay en uno mismo.

Aquel que domina la fe no es aquel que ya no padece angustia, sino aquel que logra que su angustia se convierta en el fuego que alimenta su fe. Aquel que domina la fe ha

¹¹¹ Sören Kierkegaard, "La enfermedad...", pág. 60.

vencido a la duda¹¹². La fe, pues, consiste en la recuperación de la libertad a través de su pérdida. Sólo aquel que se resigna infinitamente puede recobrarlo todo gracias al absurdo.¹¹³ La fe es el acto voluntario de restringir la libertad para llegar a una libertad transmutada, trascendida. El proceso dialéctico para la obtención de dicha libertad se llama angustia. Por ello, la relación con Dios representa una infinitización del yo¹¹⁴. En este sentido, la afirmación de Kierkegaard acerca de que la fe no es una infinitud libre, sino una pequeñez finita¹¹⁵, representa el descubrimiento de una estratagema suprema, de una herramienta espiritual que puede destruirlo a uno mismo o remontarlo por los poteros de lo eterno. Para aquel que cree en Dios, su creencia lo determina eternamente, no históricamente¹¹⁶. Por eso el individuo kierkegaardiano se encuentra como sobrevolando, desprendido del espacio y el tiempo históricos¹¹⁷. Pues, la fe se alcanza cuando “no se siente ninguna inclinación a convertirse a otro”¹¹⁸. Quien ha encontrado la fe se sentirá como quien ha encontrado un sustento para la existencia.¹¹⁹

Apostilla: “este humilde trabajo ha sido un ejercicio de autoconocimiento, una meditación reflexiva sobre la propia alma, una práctica de sinceridad hacia sí mismo. ¿La intención? Encontrar la verdad de la propia existencia: aquella aventura íntima irreplicable en la que, apoyado de una mano poderosa, cada uno decide su propio destino.”

¹¹² Cfr., *id.*, “Migajas filosóficas...”, pág. 91.

¹¹³ *Id.*, “Temor...”, pág. 103.

¹¹⁴ *Id.*, “La enfermedad...”, pág. 53.

¹¹⁵ *Id.*, “El concepto...”, pág. 121.

¹¹⁶ *Id.*, “Migajas...”, pág. 94.

¹¹⁷ Eduardo Nicol, *op. cit.*, pág. 186.

¹¹⁸ Sören Kierkegaard, “Temor...” pág. 106.

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 100.

Bibliografía:

- Abbagnano, Nicola, *Introducción al existencialismo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- Amorós, Célia, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Auden, W. H, *El pensamiento vivo de Kierkegaard*, trad. de Sofía Pascual Pape, Duomo, Barcelona, 2012.
- Aun Weor, Samael, *El matrimonio perfecto*, Caduceo, México, 2010.
- Beuchot, Mauricio, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico icónico. (Incompleta y en fotocopias)*
- Biblia*, la, antigua versión de Casiodoro de Reina, revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.
- Beauvoir, *El existencialismo y la sabiduría popular*, trad. de Juan José Sebrelli, siglo veinte, buenos aires, 1969.
- Camus, Albert, *El extranjero*, trad. de José Ángel Valente, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Chiodi, Pietro, *El pensamiento existencialista*, trad. de Héctor Rogel, editorial Hispano Americana, México, 1962.
- Ciarlo, Héctor Oscar, *Introducción a la filosofía de la existencia*, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1963.
- Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 2007.
- Fromm, Erich, *El corazón del hombre*, trad. de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- García Bacca, Juan David, *Existencialismo*, Universidad veracruzana, México, 1962.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario A. Presas, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2002.
- Juan Pablo II, *Fe y razón*, 15ª ed., Ediciones Paulinas, México, 2009.
- Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2007.
- _____, *La enfermedad mortal*, trad. De Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008.
- _____, *Lo uno o lo otro, Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, Trotta, Madrid. 2007.
- _____, *In vino veritas*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2009.
- _____, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. de Rafael Larrañeta, 5ª ed. Trotta, Madrid, 2007.
- _____, *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán, Fontamara, México, 2006.
- _____, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. de Patricia Carina Dip, Gorla, Buenos Aires, 2007.
- Larroyo, Francisco, *El existencialismo, sus fuentes y direcciones*, Stylo, México, 1951.
- Lyotard, Jean-Francois, *La condición posmoderna*, 11ª ed., Cátedra, Madrid, 2012.
- Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Prini, Pietro, *Historia del existencialismo*, trad. de Antonio Martínez Riu, Herder, Barcelona, 1992.
- Quiles, Ismael, *Sartre y su existencialismo*, 2ª ed., Austral, Buenos Aires, 1952.
- Rojas, Parada Pedro, “imperativo categórico y finitud”, coordinador, Julián Carvajal Cordón, *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España, 1999.

-Roubiczek, Paul, *El existencialismo*, trad. de J. M García de la Mora, 4ª ed., Labor, España, 1974.

-Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Luis Rutiaga, Tomo, México, 2010.

- _____, *La náusea*, trad. de Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 2006.

- _____, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 2011.

-Unamuno, Miguel de, *Niebla*, 23ª ed., Espasa Calpe, México, 1984.

*Bibliografía y aparato crítico a partir de los criterios editoriales del Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas.