



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**CRISIS RELIGIOSA: EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA EN  
LA EXPERIENCIA RELIGIOSA SEGÚN SØREN KIERKEGAARD**

**TESIS**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRIA EN FILOSOFIA**

**PRESENTA:**

**LUIS ALBERTO LÓPEZ GUERRA**

**TUTOR: DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR**  
**FILOSOFIA Y LETRAS**  
**MÉXICO, D.F., DICIEMBRE, 2012.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

**Dedicatoria.**

**Al sol,**

**Al viento,**

**Al eco,**

**A mis semejantes,**

**A las aves**

**Y al misterio creador de todo.**

## **Introducción:**

### **Prolegómenos para el estudio del concepto de la religión en Søren Kierkegaard**

En esta tesis de maestría nos proponemos estudiar la problemática filosófica que estudia Søren Kierkegaard (1813-1855) en *El concepto de la angustia* (1844). La angustia es la categoría filosófica con la que Søren Kierkegaard tratar de dilucidar conceptualmente la crisis humana frente a lo divino, esto es, la experiencia religiosa que se vive con temor y temblor. Además la angustia es la categoría filosófica que nos permite vincular especulativamente los opuestos como alma y cuerpo, sujeto y objeto, infinitud y finitud, entre otros. Brevemente trataremos de entender cómo vincula estos extremos Kierkegaard por medio de la angustia, define a ésta así “[...] la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. [...]”<sup>1</sup>. La angustia es una forma de conciencia en la que la intención vital de un individuo está inmersa en el vértigo de la posibilidad de un modo que ella misma, en tanto conciencia, hace de lo que está frente a ella posibilidad. También podemos decir que la angustia en tanto es conciencia de la libertad es la determinación ontológica del ser que existe, ser para sí, esto es el ser humano real que muestra su indeterminación o su infinitud, es decir, en la que manifiesta su estar libre en el mundo o su estar trascendente al mundo. Por lo anterior Kierkegaard ve en la intuición de la angustia una forma de intuición acerca del propio ser humano que lo educa en una forma de saber. La angustia educa en la infinitud y por eso el filósofo debe estar atento a esta enseñanza de la angustia que se presenta como crisis religiosa, crisis de fe, pero esto es así porque

---

<sup>1</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de la Angustia*, p. 88.

[...]Para que un individuo sea educado de un modo tan absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que él, por su parte, sea honrado respecto de la posibilidad y que tenga fe. Por fe entiendo yo aquí lo que con mucha exactitud consigna Hegel [...] la certeza interior que anticipa la infinitud. Si se administran honradamente los descubrimientos de la posibilidad, entonces esta descubrirá todas las limitaciones finitas, pero idealizándolas en la forma de la infinitud y anegando al individuo en la angustia, hasta que éste, por su parte, las venza en la anticipación de la fe. [...]<sup>2</sup>

Si afirmamos con fuerza la finitud humana y la serie de circunstancias finitas que la determinan es la angustia lo que impulsa al sujeto a idealizar la realidad y vincular lo empírico finito con lo infinito y trascendente. Esto es una forma de saber o intuición que intenta desde un punto de vista absoluto o infinito develar la posibilidad infinita del ente, su ser y no ser, y su reconciliación, esto es, desde la angustia se comienza el proceso de reconciliación religiosa. La angustia para Kierkegaard es la escuela de la posibilidad y de la infinitud, por eso es importante dejarse enseñar por la angustia. O bien esto significa para la filosofía emprender el estudio de la fe, o bien de la angustia que se experimenta en la crisis religiosa y mostrar cómo ella manifiesta un saber a los hombres. Por lo anterior decimos con Kierkegaard que

[...] Quién haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo.<sup>3</sup>

Tanta es la importancia filosófica que le da al concepto de la angustia el filósofo danés que al saber de la angustia le llama “saber supremo”, porque la angustia es el punto de unión y separación de los opuestos dialécticos. Esto lo podemos comprender más fácilmente si pensamos que la enseñanza que imparte la angustia es más una sabiduría de vida, *φρονεσις* o una docta ignorancia, puesto

---

<sup>2</sup>*Ibid*, p. 272.

<sup>3</sup>*Ibid*, p. 269.

que la angustia religiosa enseña a sospechar, tanto como enseña a realizar el acto de fe.

Sin embargo un estudio sobre el concepto de angustia requiere de un estudio multidisciplinario en el cual se puedan vincular disciplinas como la Psicología, la Teología, la Ética y la Metafísica. Este enfoque multidisciplinario se debe a que Søren Kierkegaard hace un esfuerzo para conceptualizar categorías que pertenecen a la Religión como es el caso de los conceptos de libertad, inocencia, el pecado, la duda y la angustia. Estos conceptos pondrán en tensión a la Religión y a la Filosofía, esto es, el pensamiento racional y conceptual con el *pathos* religioso; pero también a la Psicología porque ella reflexiona sobre la angustia de modo que con este concepto Kierkegaard pueda engarzar estas tres disciplinas en un estudio multidisciplinario que permita dilucidar el nexo ontológico que las une. Este nexo ontológico es la angustia como conciencia de la libertad, es por esto último que la Filosofía de la Religión es la rama de la Filosofía que puede unir en un discurso extremos, al parecer opuestos, el pensamiento conceptual y la experiencia religiosa.

Tenemos entonces que con el estudio multidisciplinario de *El concepto de la angustia* de Søren Kierkegaard, éste emprende una nueva forma de crítica a la filosofía. Esta crítica acontece cuando en *El concepto de la angustia* Kierkegaard compara la dialéctica de Sócrates con la predicación. Kierkegaard señala que la predicación es problemática porque ha caído en la desestima general y parece pobre sobre todo porque:

[...] el afán de ganar importancia científica trae locos a los mismos sacerdotes, de tal modo que éstos se han vuelto una especie de profesores de sacristía, empeñados en servir también a la ciencia y estimando que predicar está muy por debajo de su dignidad. [...] Sin embargo, la predicación es el arte más difícil de todos y el que Sócrates realmente elogiaba: la capacidad del diálogo [...]<sup>4</sup>.

La predicación es la capacidad de dialogar porque en ella “[...] el individuo habla como individuo al individuo [...]”<sup>5</sup>. Cuando Kierkegaard vincula la predicación con la dialéctica de Sócrates y, por eso, con la filosofía, lo que pretende es revitalizar la predicación como un discurso filosófico y ético porque el discurso se enuncia de un individuo a otro individuo. Pero si Kierkegaard hace esta crítica al discurso filosófico y trata de conciliarlo con la prédica religiosa se debe a que el objeto de estudio que se plantea es el pecado original, el cual no tiene lugar en ninguna de las ciencias porque como él mismo lo dice: “[...] el pecado no tiene domicilio propio en ninguna ciencia. El pecado es objeto de la predicación [...]”<sup>6</sup>. Sólo la predicación habla del pecado y ve la necesidad de superar el pecado. Pero en realidad Kierkegaard debe hacer un replanteamiento muy profundo de las diversas disciplinas filosóficas para poder esclarecer el problema del pecado original. Así que explica lo siguiente:

[...] la nueva ciencia empieza con la Dogmática, exactamente en el mismo sentido en que la ciencia inmanente comienza con la Metafísica. Aquí vuelve a hallar la Ética nuevamente su puesto, en cuanto ciencia peculiar que propone a la realidad como tarea la conciencia que la Dogmática tiene de la misma realidad, de la realidad del pecado. Eso sí ha de mantenerse limpia de toda superficialidad metafísica y de cualquier concupiscencia psicológica.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 47

<sup>5</sup>*Ibidem*.

<sup>6</sup>*Ibidem*.

<sup>7</sup>*Ibid*, p. 54.

La nueva ciencia que propone Kierkegaard, una nueva Ética, incluye a la Dogmática o Teología, la Metafísica y la Psicología. La nueva ciencia es una ética ideal, pero que ha incluido el momento del pecado, la realidad del pecado, y el estudio de la posibilidad real del pecado o desesperación con la Psicología. También incluye la posibilidad ideal del pecado con la Teología y el estudio de la problemática ontológica inmanente al concepto de la angustia con la Metafísica<sup>8</sup>. La tensión entre la Teología y la Ética que propone Kierkegaard implica que la última incluya el punto de vista de la primera, para que con ello requiera de una aguda penetración sobre la naturaleza de la realidad del pecado. Las advertencias a la superficialidad metafísica o psicología que hace Kierkegaard restringen el uso de las mismas en el estudio sobre el pecado, porque la Psicología puede adelantarse a explicar el pecado por las bajas pasiones y entonces caer en un error. Y la metafísica puede caer en el error de tomar superficialmente el concepto de lo Ideal y no ver, por ello mismo, que el concepto implica la reconciliación de las diferencias ontológicas. La crítica a la Psicología y a la Metafísica no las excluye del estudio, sino que delimita, pone en alerta de posibles errores y conduce la investigación hacia nuevos problemas.

[...] en contraste con la variedad de la vida [...] a la Psicología le está vedado todo el contenido de la realidad del pecado y sólo su posibilidad le pertenece hasta cierto punto. [...] Sin embargo, mientras se va sumergiendo de ese modo en la posibilidad del pecado, la Psicología está sin saberlo poniéndose al servicio de otra ciencia, la cual no hace más que esperar a que aquélla quede lista y así empezar por sí misma y ayudar a la Psicología en el esclarecimiento del asunto. [...] Esta otra ciencia es cabalmente la

---

<sup>8</sup> “[...] Podríamos conservar la denominación de *filosofía primera*, entendiendo por ella la totalidad científica que puede llamarse étnica y cuya esencia es la inmanencia o, dicho en griego, la reminiscencia. En este caso, por *secunda philosophia* habría que entender aquella cuya esencia es la trascendencia o la repetición.” *Ibid*, pp. 55 y 56.

Dogmática, y aquí es donde vuelve a hacer acto de presencia el problema del pecado original. La Dogmática esclarece el tema del pecado original, es decir, la posibilidad ideal del pecado, al mismo tiempo que la Psicología ha ido sondeando su posibilidad real [...]”<sup>9</sup>

Cuando Kierkegaard circunscribe a la Psicología al estudio de la posibilidad real del pecado y a la Dogmática el estudio de su posibilidad ideal, entonces está vinculando ambas disciplinas porque tienen el mismo objeto de estudio. Además añade irónicamente que la Dogmática puso a su servicio a la Psicología y espera su estudio, pues cuando se logre el esclarecimiento de la angustia como posibilidad real del pecado, esto es, que se explique porque el espíritu cae en la desesperación, labor de la Psicología, comienza el estudio de la Dogmática o Teología. Esta relación entre Psicología y Teología explica el subtítulo de la obra de Kierkegaard: “*Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original*”; en efecto este vínculo entre Psicología y Teología es un giro que la filosofía de Kierkegaard realiza como una crítica filosófica en dos sentidos. Uno, desde la filosofía se hace una crítica a la Teología por la falta de comprensión de sus presupuestos psicológicos; y, dos, es una crítica interior a la Teología y a su vez Metafísica, pues llama al esclarecimiento del vínculo patológico entre la metafísica y la teología con la psicología. Sin embargo esta psicología que está trazando Kierkegaard no es una psicología empírica, sino trascendental.

En su momento Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo*(1841) realizó una crítica similar a la Teología y con ello a la Ontoteología

---

<sup>9</sup>*Ibid*, pp. 58 y 59.

occidental.<sup>10</sup> Feuerbach, como Kierkegaard, se percató que la Teología implica una Psicología, esto es, para Feuerbach, una patología real y se propone, al igual que Kierkegaard, el esclarecimiento de la psicología o psicopatología intrínseca al judeocristianismo. La Psicología tiene como objeto de estudio el vínculo del Yo con la realidad: la patología de la angustia. La Teología, a su vez, está vinculada a una patología real y con ello al fenómeno de la angustia. Por eso mismo Kierkegaard se atreve a decir que la Psicología es sierva de la Dogmática, pues el esclarecimiento de un problema teológico como es el pecado original requiere el cuidadoso análisis psicológico de la angustia. La acuciante necesidad teórica de Kierkegaard y Feuerbach de hacer un análisis psicológico del judeocristianismo de su época los lleva a la necesidad de analizar al hombre real y con ello el vínculo real de la conciencia con el mundo, la angustia y la enfermedad, vínculo ontológico del ser humano con el mundo. El problema no es otro que el sentido que tenga ser la conciencia inocente y la conciencia culpable en el marco de una antropogonía judía, como es el mito de la prueba de la libertad de Adán, el primer hombre que se localiza en el libro del Génesis del Pentateuco.

---

<sup>10</sup> “[...]El misticismo especula sobre la esencia de la naturaleza o del hombre, pero imaginándose que especula sobre otra esencia, personal, diferente de las dos primeras. El místico tiene los mismos objetos que el pensador simple y consciente de sí mismo; pero para el místico el objeto real no es el objeto como tal, sino en cuanto imaginado y, por consiguiente, el objeto imaginado es para él el objeto real. De este modo, en la doctrina de los dos principios en Dios, el objeto real es la patología, y el imaginado la teología, es decir, la patología se convierte en teología. Contra esto nada se podría decir si la patología real fuera conocida y expresada conscientemente como teología; nuestra tarea consiste precisamente en mostrar que la teología no es más que una patología, antropología y psicología esotérica, que se oculta a sí misma, y que, por lo tanto, la antropología real, la patología real y la psicología real, merecen mucho más el nombre de teología que la teología misma, pues ésta no es otra cosa que una psicología y antropología imaginadas. [...] en una palabra, lo que aquí debe ser representada no es la historia de la enfermedad humana, sino la historia del desarrollo, es decir, la historia de la enfermedad de Dios –los desarrollos son enfermedades.” Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*, pp. 137 y 138.

*Creo, pues, Dios al ser humano a imagen suya,  
A imagen de Dios lo creo,  
Macho y hembra lo creo.  
Gen, vv. 1,27.*

## **Capítulo 1: Adán el hombre: inocencia y angustia.**

Para explicar al individuo y su determinación como ser que existe en su particularidad, pero también como sujeto histórico Søren Kierkegaard se vale de la figura bíblica de Adán. Kierkegaard espera que el estudio filosófico del mito del pecado original esclarezca qué es la angustia y el pecado. Para esto Kierkegaard cree que no se debe interpretar a Adán separándolo fantásticamente del resto de los seres humanos.<sup>11</sup> Lo que pretende Kierkegaard es dar cuenta del individuo real, no de uno fantásticamente perfilado por la imaginación,

[...] La razón de esto es muy honda y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie.<sup>12</sup>

Si separamos fantásticamente a Adán del resto de los hombres perdemos la determinación real de la esencia del individuo, pues el individuo es *sí mismo* y la especie entera. Lo que muestra el *individuo* Adán al ser el primero de los hombres en sentido simbólico es que *éles como sí mismo*, Adán que padece y vive finito, pero también que en él está inmersa toda la especie, como un más allá que trasciende su finitud; esta condición supone el interés de la historia en un individuo particular: Adán. Luego la noción de hombre, que se desprende de la figura de

---

<sup>11</sup>Vid., Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 66.

<sup>12</sup>*Ibidem*.

Adán, implica la unión del mundo histórico e individual porque se afectan mutuamente.

“[...] Esta es la perfección del hombre vista como estado. Aquí tenemos además una contradicción, pero una contradicción es siempre la expresión de un problema, ahora bien, un problema es un movimiento, y un movimiento que va a parar al mismo problema del que partió es un movimiento histórico. Por lo tanto, el individuo tiene historia, y si la tiene el individuo también la tiene la especie.[...]”<sup>13</sup>

Así como el individuo tiene una historia, es decir, un problema y un movimiento, la especie tiene su historia. Y así como la historia de la especie está inmersa y afecta al individuo, la historia del individuo también es copartícipe de la historia de la especie. La historia del individuo comienza en cada individuo, pero la historia de la especie humana es continua y el individuo, al estar inmerso en la especie, vive en él toda la historia de la especie. “[...] Por eso la participación consiste en la plena participación de la totalidad [...]”<sup>14</sup>. A Kierkegaard le interesa mostrar que todo individuo tiene una historia que comienza con él mismo lo que significa defender la concepción de la inocencia de Adán como unidad inmediata de sujeto con la naturaleza y, por lo mismo, la inocencia de cada individuo que nace. Porque es esencial entender que el estado anterior a la culpa es el de la inocencia y que con el pecado de Adán vino éste a alterar la existencia e introdujo un nuevo problema a la historia de la humanidad. Porque

[...] *el pecado vino al mundo por medio de un pecado.* [...] El pecado entra al mundo súbitamente, es decir, mediante un salto; ahora bien, este salto pone además la cualidad, y en el mismo momento de ser puesta la cualidad

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

tiene lugar el salto en la cualidad, de suerte que la cualidad supone el salto y el salto supone la cualidad. [...]<sup>15</sup>

Esta diferencia cualitativa que se da en el individuo es de suma importancia para Kierkegaard y le parece que la terminología filosófica de Hegel en especial lo que ha hecho es confundir el problema al considerar que lo negativo es el mal para la Lógica como para la Ética.<sup>16</sup> Lo que Kierkegaard hace es darle una importancia categorial a la inocencia como situación cualitativa que con el pecado da un salto, se abre una discontinuidad, que da paso a una nueva situación existencial cualitativamente distinta, pero que de suyo existe como momento. Por la aclaración que hace Kierkegaard sobre la inocencia queda claro que el concepto de inmediatez de la Lógica no es el mismo de inocencia que pertenece a la Ética.<sup>17</sup> En el uso indebido de conceptos de una materia en la otra, como tomar la categoría de lo “inmediato” por “inocencia”, resulta en una ingeniosidad teórica charlatana que lleva a la confusión. Esto significa una distinción categorial entre una cualidad y una cantidad, puesto que la inocencia es una cualidad no puede devenir otra cualidad, esencialmente distinta como el pecado, por medio de un progreso cuantitativo. Como cualidad cuando la inocencia deja de ser da un salto a otra cualidad, la desesperación, no obstante el pecado o la desesperación sí que es gradual e histórica.<sup>18</sup> La inocencia sólo puede finalizar por el salto cualitativo en

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>16</sup> “[...]La confusión no puede llegar más lejos; ya no hay ningún límite para la ingeniosidad desatada, y lo que Madame de Staël decía de la filosofía de Schelling, a saber, que hacía a un hombre *ingenioso* para toda la vida, es válido de todos modos acerca de la filosofía de Hegel. Considérese cuán ilógicos tienen que resultar los movimientos en la Lógica, una vez que lo negativo es el mal; y cuán inmorales en la Ética, dado que el mal es lo negativo. En la Lógica eso es demasiado, y en la ética demasiado poco. En una palabra, que no es adecuado ni a la una ni a la otra, precisamente por pretender acomodarse en ambas. [...] *Ibid*, pp. 43 y 44.

<sup>17</sup> *Cfr.*, *ibid*, p. 77.

<sup>18</sup> *Infra*, p. 45.

la culpa. Porque Kierkegaard cree que la inocencia es ignorancia y la culpa implica perder esa ignorancia por la charlatanería. El punto de vista que adopta Stephen N. Dunning considera que [...] La ironía es que Kierkegaard no puede evadir la estructura sistemática que crítica en los escritos de Hegel. Sin embargo mucha de la crítica del pensamiento sistemático, un número de sus mayores pseudónimos funcionan y son susceptibles para analizarse en términos de una triada progresiva (en sí, para sí, en sí y para sí) del desarrollo conceptual. [...] <sup>19</sup>. Stephen Dunning se percata muy bien que el concepto de la angustia tiene una marcada posibilidad de ser estructurado en términos hegelianos, como los momentos del *en sí*, el *para sí*, y el *en sí y para sí*. Sin embargo el problema no es el del uso de estos términos y de cómo es que con ellos se da cuenta conceptualmente de una fenomenología del espíritu, ni de los momentos, los cuales en Hegel, como en Kierkegaard, son esencias y estados de conciencia, sino en cómo Hegel a diferencia de Kierkegaard piensa el devenir, esto es, la transición de un estado de conciencia a otro. Dunning cree que es la superación hegeliana lo que permite el tránsito entre los momentos dialécticos, lo que sería en verdad feliz, sin embargo Kierkegaard no desconoce esta consecuencia de su teoría, ni tampoco evade conceptualmente a Hegel, sino que lo incorpora a su pensamiento y crítica la superación dialéctica en *La Ciencia de la Lógica* por ser impropio que se dé un salto categorial de lo cuantitativo a lo cualitativo.

Lo que Kierkegaard desea que quede claro al alejarse de la dialéctica de la superación hegeliana es que considera que el devenir o el movimiento de una

---

<sup>19</sup> L. Perkins Robert, *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, p. 9

conciencia a otras discontinuo, del estado de inocencia no se puede deducir la conciencia culpable y viceversa. Lo que implica que el desarrollo conceptual no está garantizado, pues existen estos vacíos o incongruencias en el desarrollo conceptual. Estos espacios de nada entre una y otra conciencia sorprenden al pensador que desea dar cuenta de todo, sin embargo de lo que hay que dar cuenta es porqué y cómo es discontinua la conciencia consigo misma para poder distinguir el cambio cualitativo de un espíritu.

La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está entonces en el hombre como soñando. Esta concepción concuerda perfectamente con la de la Biblia, la cual [le niega] al hombre en el estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal [...]<sup>20</sup>

La concepción mitológica de la Biblia estaría indicando que lo que constituye la inocencia de Adán es su ignorancia, su no saber sobre el mal y por ello su incapacidad de distinguirlo del bien. La angustia aparece en este punto y es muy importante destacar que con ello puede comenzar el análisis de la Psicología, y responder con ello la siguiente pregunta: ¿cuál es la posibilidad real del pecado o qué ocasiona el pecado? Porque lo que antecede al salto existencial es la angustia, esto es, lo que vincula a una conciencia con la realidad. La ignorancia, en este sentido, resulta una forma de angustia en la que se expresa la comprensión del misterio interior de la naturaleza o bien la comprensión de la naturaleza como libre e infinita.

---

<sup>20</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p.87.

“[...] El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo en torno a sí a la inocencia.”<sup>21</sup>

En la ensoñación simbólica el espíritu que sueña se quiere poner como real, pero esta realidad sólo es como tal un sueño y se muestra como tal inmersa en la nada.<sup>22</sup>Y “[...] La nada engendra la angustia [...]”<sup>23</sup>. El Adán inocente se descubre fuera de sí mismo como real, pues al proponerse como real, en realidad sólo se ve a sí mismo como ausente de sí mismo, esto es, inmerso de no ser, pero buscando trascenderse a sí mismo desde su no-ser al ser. El filósofo francés Jean-Paul Sartre afirma que

[...] esta aparición del sí mismo allende el mundo, es decir, allende la totalidad de lo real, es una emergencia de la “realidad humana” en la nada. Sólo en la nada puede ser trascendido el ser. A la vez, el ser se organiza en el mundo desde el punto de vista de lo trasmundano, lo que significa, por una parte, que la realidad humana surge como emergencia del ser en el no-ser; y, por otra, que el mundo está “suspendido” en la nada. La angustia es el descubrimiento de esta doble y perpetua nihilización. [...]”<sup>24</sup>

“[La] angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad [...]”<sup>25</sup>. Lo que significa que la angustia es la conciencia de ser un ente real y libre suspendido en las posibilidades reales de ser de otro modo, o bien es la conciencia de su contingencia en sí, en el sentido de su vulnerabilidad o accidentalidad ontológica, que implica que está “suspendido” en la nada. Adán el hombre es un ser infestado de posibilidades en sí mismo, cuya esencia es sustraerse a sí mismo como posibilidad permanente frente a la contingencia del

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 87.

<sup>22</sup> “[...] El objeto intencional de la conciencia imaginante tiene de particular que no está ahí y que se ha propuesto como tal. [...] La característica [de la imagen] de Pedro no es ser no-intuitivo, [...] sino ser “intuitivo ausente”, dado ausente a la intuición. Se puede decir en este sentido que la imagen encierra una determinada nada. [...] Por muy viva, por muy fuerte, por muy sensible que sea una imagen, da su objeto como no siendo. [...]”, Sartre Jean-Paul, *Lo imaginario*, p. 25.

<sup>23</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 87.

<sup>24</sup> Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, pp. 59 y 60.

<sup>25</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 88.

mundo, o de lo que puede ser y no-ser. La angustia como conciencia de la realidad de la libertad es conciencia de la doble y permanente acción de tratar de manifestar el ser desde el no-ser y de “suspender” el mundo como posibilidad infinita.

El análisis psicológico-filosófico que Kierkegaard realiza es muy importante para entender cuál es su teoría del hombre, pues trata de distinguir lo psicológico-ontológico de lo psicológico-empírico. Así que Kierkegaard dice así:

[...] El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. [...] una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu [*sí mismo*]. [...] Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando. En la medida de su presencia indudable, es el espíritu en cierto modo un poder hostil, puesto que continuamente perturba la relación alma cuerpo. Esta relación, desde luego, es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere. Por otra parte, el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere construir la relación. Ahora salta la pregunta ¿Cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la angustia. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo [...] tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la inocencia en su misma cúspide. Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu [...]<sup>26</sup>

El espíritu inocente o ignorante es la síntesis simple del alma y el cuerpo. El espíritu es un poder hostil, problemático y negativo que perturba la relación alma y cuerpo a la vez que busca darle subsistencia. O sea que el espíritu busca relacionarse consigo mismo, esto es, quiere poner la relación consigo mismo y con aquella condición que posibilite la relación; y por ello, el espíritu o sí mismo, emprender un movimiento inmanente a sí mismo. Este movimiento es una relación

---

<sup>26</sup> *Ibid*, pp. 90 y 91.

consigo mismo del espíritu, así el espíritu se impulsa sobre sí para alejarse de sí y en el movimiento tener una historia. Pero la vinculación o relación consigo y ponerse a sí mismo como ser real sólo se da con la angustia y con ello ésta aparece como la conciencia de la posibilidad de ser. El espíritu en tanto se quiere poner como real debe relacionar consigo mismo y no puede evadirse de ello, de la angustia, pues le es esencial a su ser hacerse a sí mismo a través de la angustia. La angustia resulta ser una “[...] antipatía simpática y [...] simpática antipatía [...]”<sup>27</sup> porque mantiene al sujeto en un estado de ambigüedad, pues el *sí mismo* desea la angustia y le es agradable porque es necesaria para su propia trascendencia como espíritu que quiere ponerse como real, pero a su vez, le es odiosa, porque muestra la emergencia del no-ser del hombre en el ser y la rehúye. Pero sólo el concepto de angustia posee la ambigüedad psicológica necesaria para explicar el nexo que vincula al espíritu consigo mismo, y en este sentido, la consecuencia de la desesperación y la culpa, como incapacidad del espíritu de ponerse a sí mismo en esa relación y constituirse como sí mismo o Yo=Yo, o lo inverso, la angustia es lo que permite que el espíritu pueda reconciliarse consigo mismo. En este sentido las palabras citadas de Sartre “[...] Sólo en la nada puede ser trascendido el ser.[...]”<sup>28</sup> expresan la dificultad que implica el salto que requiere el espíritu para poner su relación inmanente a sí y ponerse como posibilidad de ser real, el espíritu sólo puede trascenderse y alcanzarse a sí mismo desde su angustia y subsistir como relación, es decir, desde el constante nihilizarse a sí mismo como conciencia y plantearse como trascendente al mundo o como ser libre.

---

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 88.

<sup>28</sup> *Vid, Supra*, nota 24.

Para que nuestro análisis filosófico profundice con respecto al problema de la crisis religiosa, nuestro análisis no sólo debe incluir el análisis de la posibilidad real del pecado, la angustia. Sino que también debe incluir la relación subjetiva con aquello otro, lo tercero, por cuya mediación y negatividad se permite un movimiento inmanente a la experiencia que permite al espíritu ponerse como lo real. Esto significa incluir la admonición de Dios, el Otro, puesto que es por la prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal dando desde otro, la sociedad, la pareja sexual o el Dios, que es posible la mediación y la historia. La prohibición, lo que llaman el interdicto o tabú, es una relación con la realidad, ya que el hombre inmediato se debe relacionar con un tercero, este Otro, que aparece como el lenguaje mismo con el que la conciencia debe entretejer su historia.

[...] Puedes comer de cualquier árbol del jardín, pero no comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque el día que comieres de él morirás sin remedio.<sup>29</sup>

La admonición de Dios describe la situación de ignorancia del hombre; éste no posee la ciencia del bien y del mal, aún no se alimenta del fruto del árbol y debe permanecer de esa manera, porque de probar el fruto prohibido seguramente moriría. Tal parece que el árbol de la ciencia del bien y del mal fuera un veneno para el ser humano y la admonición protege de un gran peligro. Sin embargo lo importante es entender la prohibición desde la misma perspectiva de la inocencia, o eso es lo que piensa Kierkegaard:

[...] es claro de todo punto que Adán no comprendió lo que significaban esas palabras. Pues, ¿cómo podía entender la distinción del bien y del mal,

---

<sup>29</sup> Génesis, vv. 2, 16-17.

si tal distinción no existía para él antes de haber gustado el fruto del árbol prohibido? [...] la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser como nada, esto es, la angustiosa posibilidad de *poder*. Por lo pronto, Adán no tiene idea de qué es lo que puede; [...] en tal estado primitivo sólo existe la posibilidad de poder como una forma superior de ignorancia y como forma superior de la angustia. [...]<sup>30</sup>

Adán no ha degustado los frutos del mal, ni ha probado, ni imaginado el frío abrazo de la muerte o la desesperación. Adán no entendió nada de lo dicho por Dios según Kierkegaard. Aunque Søren matiza “el morirás sin remedio”, “[...] dando por supuesto que las palabras le fueron dirigidas a él, [Adán] nada impide que desde el primer momento se hiciese una idea del espanto que encerraban. [...]”<sup>31</sup>. El individuo Adán está inmerso en un espanto por su conciencia del mundo, éste le aparece como un misterio, y por la relación que puede tener él consigo mismo. Esta relación está puesta más allá de él mismo entrelazada a un Otro, en el lenguaje y en lo desconocido; la relación está más allá de su saber de sí e inmersa en el espanto de una prohibición y un castigo incomprensibles para él. Y este no saber, este imaginarse sin fin posibilidades en un punto anterior a la acción situado desde la nada, esa posibilidad de poder ser es la angustia. La Psicología tiene el límite de su investigación sobre la posibilidad real del pecado en el análisis de la angustia ante el castigo y la prohibición o bien del Tabú. Porque el verdadero problema consiste en que el salto cualitativo de la inocencia al pecado no puede ser explicado por una psicología que proponga juegos de afecciones como el odio o la angustia; porque estas afecciones serían de segundo orden y refieren en sí mismas a la angustia y su ambigüedad. Adán permanece

---

<sup>30</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de angustia*, pp. 91 y 92.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 92.

inocente en su angustia, así que la angustia en sí misma no puede ser pecaminosa. La Psicología puede profundizar en la crisis subjetiva al estudiar la angustia ante el Tabú y aproximarse, con ello, al salto que se da al pecado y con ello al campo teológico de la relación subjetiva entre un individuo y el Otro absoluto. Sin embargo el análisis psicológico no permite una comprensión de la posibilidad ideal del pecado, pues la problemática que se deriva del estado de ignorancia sólo ha sido sugerida filosóficamente. Es Walter Benjamín quien nos sugiere una posible interpretación del sentido que tiene la ignorancia respecto al árbol de la ciencia del bien y del mal; la interpretación de éste último comparte la intuición inicial de Kierkegaard sobre el estado de inocencia e ignorancia del sujeto respecto a la prohibición. Dice Walter Benjamin:

Repítase que charlatanería fue preguntarse sobre lo bueno y lo malo en el mundo surgido de la Creación. El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para aclarar sobre lo bueno y lo malo, ya que eso podía habérselo ofrecido Dios, sino como indicación de la sentencia aplicable al interrogador. [...]<sup>32</sup>

Walter Benjamín indica con mucha claridad que hay una charlatanería en preguntarse por lo bueno y lo malo, desde luego nosotros podemos recordar que Dios ha visto la Creación como buena.<sup>33</sup> Así que lo malo desde luego no lo conoce la inocencia, la muerte tampoco, pero presiente un espanto. El interrogador cae en el peligro de que por la charlatanería caiga en el pecado. Este mismo problema lo analizamos con anterioridad.<sup>34</sup> En efecto el problema que vincula al interrogador con la culpa, no es, a nuestro parecer, la interrogación, sino la charlatanería, el discurso “ingenioso” que criticaba Kierkegaard a Hegel, que por tratar de innovar y

---

<sup>32</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, p. 72.

<sup>33</sup> “Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era bueno en gran manera. [...]”, *Génesis*, vv. 1:31.

<sup>34</sup> *Supra*, p.10, nota 12.

simplificar conceptos confundía categorías de la Lógica y la Ética como la inmediatez y la inocencia; pues al abolir la inmediatez como si fuera equivalente a la inocencia se propicia el mal y la inmoralidad sin percatarse de lo que se hace.<sup>35</sup>

El peligro que acecha a la inocencia es que la charlatanería genere un error del pensamiento o la reflexión y se afirme que se conoce algo sin ser cierto y se produzca la caída o el salto al pecado.<sup>36</sup> Porque el árbol del bien y del mal no estaba para aclarar qué era lo malo y su distinción con lo bueno, más bien la sentencia debía limitar en el espanto al interrogador y mantenerlo en su duda sobre la dicotomía bueno-malo. Sartre explica lo siguiente con respecto al movimiento inmanente del interrogador:

[...] en tanto que el interrogador debe poder operar, con relación al interrogado, una especie de retroceso nihilizador, escapa al orden causal del mundo, se despega del Ser. Esto significa que, por un doble movimiento de nihilización, nihiliza respecto de sí al interrogado, colocándolo en estado *neutro*, entre el ser y el-no [sic] ser; y que él mismo se nihiliza respecto del interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. [...]<sup>37</sup>

La interrogación pone en suspenso el objeto interrogado, es decir, que lo nihiliza y pone como neutro lo que no sabe; la interrogación también requiere que el sujeto se nihilice a sí mismo y pueda extraer de *sí mismo* la posibilidad de un no-ser para poder estar en condición de *poder* ser de otro modo, es decir, como conocedor de aquello que no se sabe, o como quien degustó el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Pero la interrogación en sí misma es un movimiento inmanente que requiere la actividad negativa de la conciencia para neutralizar el objeto que cuestiona y posicionarse a sí misma como ser de posibilidades o ser en duda.

---

<sup>35</sup> “[...] En una palabra, que es inmoral afirmar que la inocencia debe ser abolida [...]” Vid, Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 77

<sup>36</sup> *Infra*, pp. 44 y 58 y ss.

<sup>37</sup> Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, pp. 66 y 67.

Para Kierkegaard “[...] La posibilidad de la duda reside en la conciencia, cuyo ser es una contradicción, producida por, y que produce ella misma, una duplicidad.”<sup>38</sup> La conciencia o el espíritu es el tercero que relaciona lo dicotómico, el ser y el no ser, y capta la contradicción, pero esto es así porque ella pone la relación. Por un lado está lo inmediato, la realidad, el otro, la mediación, la palabra, el lenguaje; y la conciencia busca relacionar ambas partes. La angustia y la duda filosófica operan del mismo modo, el espíritu está de forma trascendente a la realidad, “suspendido en la posibilidad”, y consciente de la dicotomía. Kierkegaard a través del pseudónimo de Johannes Climacus, un joven melancólico enamorado del pensamiento, distingue por partes el problema, por un lado, la reflexión dicotómica, y por otro la relación tricotómica que aparece al relacionar la dicotomía con un tercero, la conciencia.

[...] la reflexión es la *posibilidad de la relación*; la conciencia es la relación, cuya primera forma es la contradicción. [...] las determinaciones de la reflexión eran siempre *dicotómicas*. Así por ejemplo: idealidad y realidad, alma y cuerpo [...] Dios y el mundo, etc., son determinaciones de la reflexión. En la reflexión entran en contacto recíprocamente, de manera que la relación llega a ser posible. Las representaciones de la conciencia, en cambio son tricotómicas según demuestra también el lenguaje, pues cuando digo “Yo *me* hago consciente de esta *impresión sensible*”, menciono una triada. La conciencia es espíritu, y esto es lo curioso, que si se divide uno en el mundo del espíritu da como resultado tres, nunca dos. La conciencia, por tanto, presupone la reflexión, De no ser así sería imposible explicar la duda. [...]<sup>39</sup>

El árbol de la ciencia del bien y el mal, como dice Benjamín, no está para aclarar el contenido del mal a Adán, sin embargo por la reflexión aparece en Adán la posibilidad de relacionar los opuestos, por ejemplo el bien y el mal, el no ser del

---

<sup>38</sup>Kierkegaard Søren, *Johannes Climacus o De todo hay que dudar*, pp. 99 y 100.

<sup>39</sup>Kierkegaard Søren, *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, pp 101 y 102.

saber y el saber. La reflexión genera la dicotomía, pero sólo es puesta por la relación, el sí mismo o el “*me*” que hace la relación. Por eso “en el mundo del espíritu”, en el lenguaje, la oración “Yo me hago consciente de esta impresión sensible”, aparecen tres elementos en vez de dos, el Yo, el *sí mismo*, “me hago”, que relaciona al Yo con la impresión sensible, es decir, al alma con el cuerpo. Del mismo modo aparece la angustia como la duda, la primera busca relacionar al espíritu en sí con su espíritu para sí o real, la angustia, y la duda es la conciencia de la relación tricotómica entre términos, pero de forma que los mantiene en su indeterminación o sea en su misterio. La duda mantiene la relación exterior de los opuestos a la vez que estos se mantienen como indeterminados o vagos y generales.

La admonición de Dios lo que busca es enseñar a Adán a mantener el espíritu absorto en la duda, es decir, a estar en una circunstancia que trascienda las determinaciones dicotómicas de la reflexión y por ello esté por encima de la respuesta ingeniosa que en su charlatanería hace caer al hombre en el pecado. Este saber de la duda es la enseñanza de la angustia, a saber, la aparición de un punto de vista tricotómico que reconcilia los opuestos en su diferencia. Luego la enseñanza para Adán debería ser la de poder adoptar una forma superior al juicio dicotómico o finito, la perspectiva espiritual, un juicio infinito, que le permita conciliar los extremos ontológicos, el ser y el no ser. No es la duda y la conciencia sobre la propia ignorancia lo que hace caer en el pecado, por eso la figura filosófica que emplea Kierkegaard como maestro en la dialéctica y la duda es Sócrates, un hombre justo que era el más sabio porque sabía que no sabía y que

no afirmaba saber que conocía lo que no conocía. Sino que lo que produce la *caída* es la reflexión dicotómica que afirma charlatanamente que lo posible y negativo es positivo. A este respecto convendría dar un breve giro metodológico hacia la Psicología para hacer una observación de orden filosófico, pero a su vez psicológico. El origen patológico de la duda está en el *interés* de que la dicotomía se relacione.

[...] De ahí que la duda sea el comienzo de la forma más alta de existencia, porque puede tener todo lo demás como presupuesto suyo. Los escépticos griegos comprendían magníficamente que es absurdo hablar de la duda cuando el interés está abolido, pero también habrían comprendido probablemente que hablar de la duda objetiva es un mero juego de palabras. Porque la idealidad y la realidad pueden chocar entre sí por toda la eternidad, pero, mientras no hay ninguna conciencia, ningún interés, ninguna conciencia que tenga interés en este choque, mientras sea así, no hay duda alguna. Ahora bien, en cuanto se permite que se junten, la duda puede proseguir perfectamente. [...]<sup>40</sup>

Es por el interés en relacionar opuestos que la conciencia crea la relación, pero la contradicción es la forma que adopta el interés, pues en el caso opuesto, que no haya interés, no hay pues duda, sino sólo la posibilidad de la relación como reflexión. Es por eso que la duda es el comienzo de la filosofía porque permite al filósofo preguntarse por todas las cosas, presentarlas de forma que aunque opuestas y no relacionables, de modo contradictorio o paradójico estén en sí relacionadas por un tercero, la conciencia. Esto significa que el no saber de la duda es más bien una *volición*, un *interés* por permanecer en la duda. Pero lo que afirma Kierkegaard al vincular a Sócrates con la prédica es manifestar que la actitud del filósofo con respecto a la conciencia del ser y el no-ser es análoga a la del hombre de fe que, ante el mismo problema, mantiene la relación tricotómica o

---

<sup>40</sup>*Ibid*, pp. 103 y 104.

bien el punto de vista especulativo (filosófico) de quien se sabe en la posibilidad o en apertura hacia la reconciliación, pero que no ha caído en la desesperación de quien no puede mantener el punto de vista especulativo y no puede unir lo real con lo ideal, ni en la duda. La duda como crisis ontológica tienen en común la Filosofía y la Religión, sin embargo corresponde a la Religión, la Dogmática o Teología, la creencia o intuición en la verdad, la fe. La fe es la verdadera reconciliación entre lo ideal y lo real, y entre el ser y no ser, porque la fe es el *instante* ideal o pleno en el que el tiempo y la eternidad están en unidad. Pero si la religión tienen un origen en esta duda espiritual que aunque es una crisis, una duda, angustia y temor vincula lo posible con lo imposible, resulta entonces que una crisis religiosa, una crisis de la fe, consiste en un primer momento en una crisis filosófica, es decir, en la conciencia de la contradicción dicotómica, pero que en sí lleva, por el interés de la conciencia, el poner en relación los opuestos. Este interés de la conciencia es lo que pone el espíritu o es el movimiento de la fe que comienza con la duda filosófica.

Por último en este capítulo señalaremos brevemente que el problema filosófico de relacionar los opuestos Kierkegaard lo estudia a través de los conceptos de Memoria y Repetición. La *Memoria* (*ἀνάμνησις*) es un concepto que Kierkegaard retoma de Platón y por el otro lado lo contrasta con el concepto de *Repetición* en un sentido cristiano. Estos conceptos son para Kierkegaard dos formas en que lo ideal y lo real se vinculan. Sin embargo el estudio de ambos conceptos metafísicos escapa a nuestro análisis actual sobre el concepto de la

angustia. Cabe, sin embargo, explicar que si la duda y la angustia son el primer momento de la fe, la repetición es el segundo momento de la fe.

[...] La verdadera repetición, lo que Kierkegaard llama “repetición en el sentido preñado”, es algo que se recibe, un garante de la vida y el mundo, no un resultado que puede arrinconarse. Es la restauración que Johannes de Silentio, en Temor y Temblor, llama el “segundo movimiento” de la fe, el retorno de Isaac, el amado, o la vida mundana. [...] <sup>41</sup>

## Capítulo dos

### **Elementos para una filosofía del mito en Kierkegaard como prolegómenos para el análisis de la angustia de Eva.**

Al comienzo de la introducción señalamos que Kierkegaard distingue la *posibilidad* real del pecado de la *posibilidad* ideal del pecado con lo cual distingue la patología real de la Teología.<sup>42</sup> Para hablar de Teología nosotros tuvimos que hacer, a lo largo del capítulo anterior, una elucidación filosófica de la figura bíblica de Adán y describimos a éste como inocente o esencialmente ignorante, a la par que mantenía su duda ante el Otro y ante sí mismo. Corresponde a esta actitud de fascinación un encanto en el que se desarrolla y madura el espíritu. La fascinación de la conciencia le permite a ésta destacar en un fondo de posibilidad, en esta intuición de posibilidad y vacío se extiende el espacio con la naturaleza.

[...] el en-sí esté presente como mundo; es decir, una negación pura que es conciencia no tética (de) sí como negación. Y, precisamente porque el conocimiento no es *ausencia* sino *presencia*, no hay nada que separe al cognoscente del conocido. [...] Pero también podemos considerar la relación originaria del para-sí con el en-sí como una relación de

---

<sup>41</sup>Alastair Hannat y Gordon D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, p. 284.

<sup>42</sup>*Supra*, p. 8, nota 10.

discontinuidad. Ciertamente, la separación entre dos elementos discontinuos en un vacío, es decir, *nada*, pero un nada *realizado*, es decir, *en sí*. Este nada sustancializado es como tal un espesor no conductor; destruye la inmediatez de la presencia, pues se ha convertido en *algo* en tanto que nada. La presencia del para-sí al en-sí, al no poder expresarse ni en términos de continuidad ni en términos de discontinuidad, es pura *identidad negada*. [...] <sup>43</sup>

Lo que Sartre nos explica de la fascinación es que es la relación inmediata con la naturaleza o lo objetivo o en sí, en tanto que se presenta sin mediación, la fascinación muestra a un ente como algo, en el sentido de ser un ser que destaca en la nada y se manifiesta. La conciencia no se fusiona con su objeto, porque no hay una negación o disolución de la conciencia, ella como conciencia es continua-discontinua con su objeto, diferente a ella, pero en unidad con ella. No hay un Yo reflexivo o tético que este mediando entre la subjetividad y el objeto en la fascinación, entre el en sí y el para sí. ¿Cómo se encuentra la relación? El en sí está como negado o diferenciado, esto significa que lo negativo es ideal, esto es, que lo negativo no es presente, sino ausencia, no es la fusión actual del en sí y el para sí. “[...] porque esto significaría la solidificación del para sí en en-sí y, a la vez, la desaparición del mundo o del en sí como presencia [...]” <sup>44</sup> Es muy importante comprender la relación entre el *en sí* negado y el *para sí*. Hay una continuidad y discontinuidad entre las categorías, pero cuando la nada se vuelve algo, entonces destruye la presencia, esto es, la continuidad con el *en sí* y aparece como identidad negada o diferencia. Lo importante a destacar aquí es que la identidad negada se constituye cualitativamente como una mitología y un símbolo particular que contiene una diferencia o determinación.

---

<sup>43</sup> Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, pp. 256 y 257.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

En un principio hablamos del asombro y la discontinuidad entre el en sí y el para sí porque cuando la nada se introduce como discontinuidad aparece la ausencia y el escenario de una idealidad diferenciada. Esta idealidad diferenciada es la ensoñación que caracteriza la angustiada natural e inmediata de la conciencia, tal como lo fue para los hombres del neolítico, y que por eso es una conciencia como hechizada. Esta conciencia hechizada es la conciencia del asombro ante la manifestación del ser como ausencia y en este caso como símbolo. Sin embargo Kierkegaard comprende que antes de hacer una exégesis teológica, es necesaria una psicología filosófica sobre el asombro y la forma cualitativa de la actividad de la conciencia mitológica. Kierkegaard desea interpretar un mito, el del Génesis, pero antes de hacerlo hace una aproximación problemática encaminada a una distinción y clarificación de un mito antiguo.

““Permítasenos ahora repasar con todo detalle y exactitud la narración del Génesis. Además, al hacer este ensayo, procuremos desechar la idea fija de que esa narración es un mito, recordando al mismo tiempo que ninguna época ha sido tan diligente como la nuestra en fabricar mitos de la inteligencia, hasta el punto que incluso produce mitos en el momento mismo en que intenta exterminarlos a todos. [...]”<sup>45</sup>

Al parecer Kierkegaard en su introducción al concepto de la angustia considera al mito como lo Dogmático, aunque no ha aclarado su posición con respecto al mito, simplemente lo ha llamado Teología y ha considerado que ésta es la doctrina de la fe o reconciliación (*Παρουσία*). Pero el estudio que Kierkegaard emprende en *El concepto de la angustia* es una exégesis psicológica, mitológica y filosófica de personajes míticos como Adán y Eva, lo que sitúa el estudio en el análisis de un mito antropogónico. El que el objeto de estudio sea un mito es un problema

---

<sup>45</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 94.

para Kierkegaard porque él se encuentra en una época en la que la Inteligencia académica no valora el pensamiento mitológico o antiguo, pero que paradójicamente, por falta de comprensión de lo mitológico, construye sus propios mitos. Kierkegaard se encuentra a contracorriente del espíritu ilustrado, científicista y positivo de su época, lo cual le resulta en la problemática previa de tener que justificar su aproximación conceptual y exegética a un mito que tiene elementos totalmente fantásticos y pincelados por la imaginación. Sin embargo cuando Kierkegaard no desea “fijar” la narración como un “mito”, lo que nos hace pensar es que el relato del *Génesis* hay una gran profundidad y seriedad.

El libro del *Génesis*, según Kierkegaard, no es un mito de la Inteligencia, sino un mito más antiguo que los mitos que ha inventado la reflexión. Pero Kierkegaard se muestra ambivalente y acepta que lo que se relata es un mito.

[...] No pocos sentirán aquí el afán de llamar a esto un mito. ¡Sea!, pero sin olvidar en todo caso que éste es un mito que no perturba para nada el pensamiento ni tampoco embrolla el concepto como lo hacen los mitos de la inteligencia. El mito exterioriza siempre lo que es interior. [...] <sup>46</sup>

Kierkegaard debe aceptar que es un mito, pero señala que este mito no perturba el pensamiento, no lo conduce a error con charlatanería, porque este mito exterioriza lo interior, es decir, vuelve objetivo lo subjetivo, en este caso lo interior es el espíritu, el sí mismo, o la idealidad diferenciada, que desea ponerse como real. No es nuestro caso que en nuestra época el Mito sufra del mismo desprestigio para la filosofía, pues la filosofía de la religión se ha enriquecido con autores como Mircea Eliade y sus estudios de fenomenología de la religión.

---

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 95.

Mircea Eliade, al igual que Kierkegaard, busca el sentido adecuado en el que debemos comprenderlo que es un mito o “historia verdadera”, veamos:

Los Pawnes hacen una distinción entre las “historias verdaderas” y las “historias falsas” y colocan entre las historias “verdaderas”, en primer lugar, todas aquellas que tratan de los orígenes del mundo; sus protagonistas son seres divinos sobrenaturales, celestes o astrales. [...] En una palabra: en las historias “verdaderas” nos hallamos frente a frente con lo sagrado o lo sobrenatural; en las “falsas”, por el contrario, con un contenido profano, pues el coyote es sumamente popular en esta mitología[...]<sup>47</sup>

Si Kierkegaard distingue entre los mitos de la inteligencia y aquellos mitos que no hacen pugna con el pensamiento; Mircea Eliade distingue, con los Pawnes, entre historias que narran las acciones de seres divinos e historias de carácter profano o falsas como las del coyote. En el caso del coyote podemos pensar que es la inteligencia y la astucia la que poéticamente resuelve el nudo dramático de las acciones de los personajes. Los mitos se distinguen, de otras narraciones, como las de la prosa científica moderna, porque en ellas se expresan cosmologías y antropogonías en las que se narran las historias de los dioses y su acción sobre el hombre.

[...] En efecto, los mitos relatan no sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. [...]<sup>48</sup>

El mito como relato tiene un carácter explicativo de las cosas, digamos que contiene el lado del saber filogenético del ser humano en la forma de la

---

<sup>47</sup> Eliade Mircea, *Mito y realidad*, p. 16.

<sup>48</sup> *Ibid*, p 18.

comprensión mitológica. Es por esto mismo que no debemos olvidar lo que ya había señalado Kierkegaard, a saber, que el mito expresa lo interior y en este caso es el espíritu o el ideal mismo, el *en sí*, lo que se está expresando a través del Mito.

“[...] En vez de [que el mito sea] ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene en relación con la verdad, el valor de ser la luz de un tiempo originario y más sabio. [...]”<sup>49</sup>

El mito no es un saber abstracto, ni una obra de la inteligencia o la astucia profana, sino que su verdad contiene el modo de vivir del hombre antiguo. La mitología es la verdad de un tiempo antiguo porque en ella se codificó la comprensión de un mundo. Los humanos hemos tejido en nuestros relatos mitológicos la comprensión ideal que de nosotros mismos tenemos y, en estos relatos, el empeño de los sacerdotes y poetas antiguos era comprenderse a sí mismos y a lo sagrado, pero también su fin era guiar la vida de los hombres a través del ejemplo arquetípico de las divinidades. Así el mito busca ser el modelo o arquetipo con el que los hombres se orientan en su obrar y en la conducción de su libertad. Es pertinente indicar que lo esencial de un mito es comprenderlo como un relato que se constituye y se forma desde la relación del hombre con lo divino, o sea, que en el mito se encuentra tematizada la relación con lo sagrado. Lo mitológico es el relato ejemplar de la crisis de angustia del héroe en su encuentro con lo sagrado. Esto significa que el mito siempre está vinculado a la angustia pues de ella proviene en tanto el mito es la comprensión o el saber de esta, pero a

---

<sup>49</sup>Gadamer Hans-Georg, *Mito y razón*, p. 16.

su vez es el fundamento patológico que vincula la mitología con la comprensión simbólica que se da de lo real.

La breve digresión que comenzó con Kierkegaard y que se compone de una breve referencia para mostrar como el contenido del relato mitológico que se dispone a analizar, el pasaje de Eva y la Serpiente, requiere de una hermenéutica previa. Kierkegaard parece decir frases sueltas y sucede lo opuesto, sus afirmaciones tienen consecuencias especulativas. Ahora bien el estudio mitológico requiere una comprensión psicológica del problema, en este caso, la patología de Eva. Kierkegaard tiene la opinión que la pecaminosidad de Eva estará derivada de la generación, esto es, una diferencia gradual e histórica, que la distingue a ella de Adán, en tanto que en el mito ella misma es derivada del hombre. La diferencia entre hombres y mujeres es literalmente de grado, nunca de cualidad. Por un lado Kierkegaard cree que la pecaminosidad progresa cuantitativamente generación tras generación, por otro lado el pecado se introduce cualitativamente.<sup>50</sup>

[...] Eva es lo derivado. Sin duda ha sido creada de la misma manera que Adán, pero partiendo de una creatura anterior. Sin duda que es inocente del mismo modo que Adán, mas hay en ella como la sombra de una disposición. Esta disposición, desde luego, no existe todavía, pero con todo puede interpretarse como un guiño de la pecaminosidad puesta por la creación. Y esta pecaminosidad, a su vez, es lo derivado que predispone al individuo, por más que no le haga culpable.<sup>51</sup>

Tratemos de entender este pasaje y pongamos especial énfasis en entender a la mujer como lo derivado o bien a través de su diferencia gradual con el hombre. El relato bíblico dice lo siguiente

---

<sup>50</sup>Cfr. Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 95.

<sup>51</sup>*Ibid*, p. 95 y 96.

[...]Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: Esta vez sé que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.<sup>52</sup>

La creación de la mujer, así como la relación inmediata con el hombre es lo que relata el pasaje de la biblia que acabamos de citar. Sin embargo entre la creación del hombre y la mujer hay diferencias, porque Adán fue creado del polvo y moldeado por Dios originalmente<sup>53</sup> y el hombre, por eso mismo, es espíritu y sensibilidad; la mujer, en cambio, ha sido tomada del hombre cuando éste dormía, ha sido generada desde él. El hecho de que el hombre estuviera dormido implica la naturaleza ideal de la mujer. Es mientras Adán sueña de forma profunda o cuando él está en sí mismo o como espíritu o en sí, cuando Dios toma a la mujer de él,<sup>54</sup> por eso mismo nosotros pensamos que el espíritu del hombre ha sido dividido y resulta ser que la mujer es el complemento espiritual del hombre tanto como el complemento sensible.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> *Génesis*, 2,21-26.

<sup>53</sup> *Vid, Génesis*, 2, 7.

<sup>54</sup> La mujer, en el lenguaje gráfico de la mitología, representa la totalidad de lo que puede conocerse. El héroe es el que llega a conocerlo. Mientras progresa en la lenta iniciación que es la vida, la forma de la diosa adopta para él una serie de transformaciones; nunca puede ser mayor que él mismo, pero siempre puede prometer más de lo que él es capaz de comprender. Ella lo atrae, lo guía, lo incita a romper sus trabas. Y si él puede emparejar su significado, los dos, el conocedor y el conocido, serán libertados de toda limitación. La mujer es la guía a la cima sublime de la aventura sensorial. Los ojos deficientes la reducen a estados inferiores; el ojo malvado de la ignorancia la empuja a la banalidad y la fealdad. Pero es redimida con los ojos del entendimiento. El héroe que puede tomarla como es, sin reacciones indebidas, con la seguridad y bondad que ella requiere es potencialmente el rey, el dios encarnado, en la creación del mundo de ella." Campbell Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, p. 110.

<sup>55</sup> “[...] Será llamada “mujer”, porque ha sido tomada del “hombre”” es un juego de palabras intraducible, aunque se han sugerido “hembra” y “hombre”, “varona” y “varón”. El comentario del narrador (v.24)

La mujer sería el otro del hombre, no hay ninguna distinción jerárquica inmediata entre los dos en el relato del Génesis, la relación diferenciada y jerárquica se implanta hasta después del pecado,<sup>56</sup> la única diferencia es pues de grado entre varón y mujer. Sin embargo la diferencia sexual inmediata e ideal resulta en un juego entre lo continuo y lo discontinuo, entre lo trascendente y lo inmanente. La sexualidad es la clave del otro, pues a la par que el sujeto es un sujeto sexuado, es un ser diferenciado y por ende generado e histórico. Adán y la Mujer están diferenciados entre sí por su sexualidad, sin embargo esta discontinuidad entre los dos sólo es una diferencia que enriquece y distingue, pero que no separa, es una diferencia ideal, pues la sexualidad es la clave del otro, otro diferente del primero, pero que están en continuidad. La unidad no les viene de la diferencia, sino de la síntesis en un tercero, que une lo continuo y discontinuo de la pareja en un nuevo ser que es a la par continuo y discontinuo con lo otro. Este movimiento de lo individual en sí, distinguirse y encontrar su continuidad en otro, es un movimiento inmanente y autosuficiente. No estamos pensando de ningún modo que este proceso esté exento de angustia, Kierkegaard cuando analiza el pudor o angustia ante lo sexual dice que “[...] la angustia está puesta en medio del pudor, así también está presente en todo goce erótico [...]”<sup>57</sup>. Para nosotros esto significa que en el pudor o vergüenza hay angustia, esto es, cuando el individuo quiere poner la diferencia sexual como real o sea en el tiempo se angustia. Sin

---

afirman que el hombre y la mujer forman la comunidad fundamental [...]” *Vid*, Loza Jesús, *Génesis 1-11*, p. 70.

<sup>56</sup> “[...] Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará.” Génesis, 3, 16.

<sup>57</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 134.

embargo nada excluye que la diferencia ideal no excluya una angustia o crisis del sujeto.

El pasaje del libro del *Génesis* explícitamente indica que “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.”, recordemos que no hay jerarquía entre hombre y mujer, hombre o mujer representan al ser sexuado aquí, se separan de sus padres para hacerse una sola carne, están en una situación de discontinuidad con el otro sexo y en continuidad. La angustia no es lo discontinuo con lo otro ni lo continuo con lo otro, es la ambigüedad patológica o realidad patológica de una conciencia inmersa en la relación como síntesis de ambas. La angustia de la diferencia sexual es ser lo otro en tanto ser sensible y en este sentido saberse continuo-discontinuo porque la diferencia sexual no es sólo una diferencia que distingue y separe, sino que es una diferencia que busca unir. El movimiento de la unidad entre hombre y mujer como unidad natural entre los sexos es también un momento cualitativamente autosuficiente. Porque la distinción entre los sexos implica la posibilidad de continuidad en la sensibilidad con el otro. La diferencia ideal es una ambigüedad o neutralidad en lo sexual que es en ella un movimiento interior dentro de la unidad individual. Es la “historia” que precede a la síntesis, pero que en ella, en tanto negatividad interior, resulta ser el hijo que es como una sola carne.

La continuidad y discontinuidad culmina en la unidad que es el fruto de una relación sexual natural que no busca poner la diferencia sexual como algo sólo discontinuo o escindido de lo otro, sino como diferencia que une al otro en lo natural. Ahora bien, la diferencia sexual puesta como diferencia dicotómica, sin

que ningún tercero una lo diferente es una diferencia sexual que genera la vergüenza o el pudor, pues “[...] en medio del pudor el espíritu sentía angustia y miedo de apropiarse la diferencia sexual. [...]”<sup>58</sup>. No queremos decir que en la sexualidad inmediata no había angustia, la había, pues hay una diferencia ideal, la cual mantiene a la angustia en su grado más bajo como angustia natural. Cuando la conciencia en el apropiarse la diferencia sexual ideal como diferencia real, se apropia de una diferencia finita y para sí, resulta entonces que la angustia se vuelve más intensa y placentera a la par que el ego, en su repulsa de lo universal a lo particular, sustancializa la ambigüedad de la angustia en la idea de otro finito y yo finito o bien en el concepto de ego.<sup>59</sup> Hay un goce erótico de un orden más reflexivo y mediado que no es la unidad natural de lo sexual. En todo caso en la vergüenza o pudor ante el otro la angustia se vuelve más intensa, pues se vuelve reflexiva. La falta de pudor es la marca de la inocencia, pues no toma la diferencia sexual como una diferencia real de discontinuidad en la unidad, la diferencia sexual es en sí una continuidad y discontinuidad, pero en el pudor la continuidad y discontinuidad aparecen, sólo que el sujeto afirma su discontinuidad.

El pudor aparece cuando la angustia natural se vuelve reflexiva. Y esta reflexión que lleva al pudor está relacionada con la sombra en la mujer. La sombra que produce la caída de Eva es el problema psicológico a dilucidar y cuyo resultado conceptual que nos permitirá comprender el salto de una sexualidad natural a una desesperación ante la sexualidad. ¿Qué es esa sombra de la mujer? Mircea Eliade señala cómo la mitología antigua veía en el Adán indiviso un ser

---

<sup>58</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 134.

<sup>59</sup>*Infra*, p. 76 y 86 .

andrógino que era la unidad de los contrarios luz y sombra<sup>60</sup> y Artemidoro en la interpretación de los sueños aseguraba que la mujer estaba relacionada con la siniestra<sup>61</sup> y el hombre con la diestra, pero a su vez la diestra conserva y la siniestra está preparada para tomar o coger algo.

La sombra en la mujer era una creencia antigua que relacionaba a la mujer con cierta predisposición siniestra. Lo que estaría indicando para nosotros esta distinción mitológica entre la luz y las sombras en el interior de la unidad entre hombre y hembra significa que el deseo o interés y su formulación simbólica ha entrado en el campo ontológico de las dicotomías. La procreación y generación se constituye como una condición patológica pero también ontogenética que distingue al individuo y determina la posibilidad de cualquier distinción psicológica ulterior; el mito del Génesis ejemplifica la posibilidad ideal de la distinción dicotómica, así como la situación dicotómica. Por eso la indicación de orden psicológica que hace Joseph Campbell con respecto a la diferencia entre los estudios de Sigmund Freud y de Carl Jung es muy valiosa porque distingue dos momentos del desarrollo psicológico del individuo, su relación con el otro, a través de dos momentos o fases, una que se vive en la infancia y será el periodo solar o de la luz, y otro momento el oscuro. Leamos lo que dice Campbell

---

<sup>60</sup> “La bisexualidad divina es una de las múltiples formas de la “totalidad/unidad” significada por la unión de los contrarios: femenino-masculino, visible-invisible, cielo-tierra, luz-tinieblas [...]” Eliade Mircea, *Historia de las creencias religiosas*, tomo I, p. 223.

<sup>61</sup> “Aquel hombre aseguraba que la mano derecha alude a las cosas que están en vías de conservación, y la izquierda a las que ya no se poseen. En efecto, la una está dispuesta a coger, y la otra es idónea para conservar. La siguiente es una antigua y certera distinción; la diestra se refiere al padre, al hijo, al amigo o a cualquier persona que podamos llamar “mano derecha” de alguien, usando una metáfora más habitual; la siniestra está relacionada con la mujer, la madre, la hermana, la hija o la esclava. [...]” Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, p. 127.

Sigmund Freud subraya en sus escritos los diferentes pasos y dificultades de la primera mitad del ciclo de la vida humana, los de la infancia y de la adolescencia, cuando nuestro sol se eleva hacia su cenit. C. J. Jung, en cambio enfatiza las crisis de la segunda parte, cuando, para poder avanzar, la esfera brillante debe someterse a su descanso y desaparecer [...] Los símbolos normales de nuestros deseos y temores se han convertido en sus opuestos en este crepúsculo de la biografía; porque el reto ya no viene de la vida, sino de la muerte. [...] <sup>62</sup>

Lo que nos sugiere Campbell es interpretar la manifestación ideal de la sombra en la mujer como la representación de deseos y temores que son parte de un periodo de transición en el que individuo debe enfrentarse a una crisis psicológica, la angustia reflexiva ante la muerte y la sexualidad. Es através del personaje o símbolo de la Mujer por quien en el relato del *Génesis* se da el salto de la inocencia al pecado, pero también quien encarna paso a paso un error iniciático y doctrinal. La mujer al representar esta diferencia sexual ella encarna la potencia creadora de la naturaleza, la potencia sangrada de crear hombres es el trasfondo patológico y la negatividad interior que produce la angustia sexual. En este mismo sentido se inscriben las siguientes dos afirmaciones de Kierkegaard sobre la mujer:

*La mujer es más sensible que el varón.* Nos lo demuestra, por lo pronto, su propia constitución física. [Y también porque] considerando a la mujer estéticamente bajo su punto de vista ideal que es [...] el de la belleza. [Y considerada] a la luz ética de su punto de vista ideal correspondiente, es decir, el de la procreación [...] mostrará cabalmente que ella es más sensible que el varón. <sup>63</sup>

y

---

<sup>62</sup> Campbell Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, p. 19.

<sup>63</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 124.

*La mujer siente más angustia que el varón.* Esto no se debe a que ella tenga menos fuerzas físicas, etc. ya que aquí no se trata aquí de semejante angustia. Esto, de suyo, se debe a que la mujer es más sensible, al mismo tiempo que está tan esencialmente determinada por la espiritualidad como pueda estarlo el hombre. [...]<sup>64</sup>

Kierkegaard afirma que la constitución física de la mujer es determinante para distinguir que siente más angustia porque es más sensible que el hombre y muestra que desde el punto de vista de la belleza la mujer está más vinculada con su constitución física y por el lado de la Ética la mujer en su concepto de madre posee un poder creador. La mujer como está determinada espiritualmente igual que el hombre también experimenta la misma angustia aunque de modo más fuerte por sus cualidades físicas.<sup>65</sup>

El problema de la mujer y la angustia Søren Kierkegaard lo trata en *El Concepto de la Angustia* con aparente ligereza, sin embargo es un pasaje que parece dejar perplejo a Kierkegaard a instantes, sobre todo el pasaje de la conversación de la Mujer y la Serpiente, pero es muy importante destacar el hecho mismo de que Kierkegaard lo relatara. No debemos olvidar que el estudio psicológico sobre la angustia que está haciendo Kierkegaard es un estudio que desea descubrir el origen patológico del judeocristianismo, el problema ontológico de la determinación sexual humana y la angustia que causa que el individuo se ponga como ser allí real como es en lo ideal; así que es sumamente importante entender el papel que cumple la diferencia natural y no mediada que es la sexualidad entre los seres humanos. Es en punto de la procreación en el que un ser finito y discontinuo, como somos los seres humanos, podemos trascender

---

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 126.

<sup>65</sup> [...] A la mujer le dijo: “Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: Con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará. [...]”. *Génesis*, 3, 16.

como meros individuos y manifestar nuestra continuidad con la especie. Este problema cuyo contexto hemos mencionado, el miedo a la muerte, es a la par el deseo de inmortalidad y de vivir indefinidamente. La determinación sexual es la característica ontológica que es el nexo entre el no ser y el ser en la naturaleza; y el problema para la filosofía de la religión es comprender el sentido religioso ontológico, aquí fenomenológico, inmanente a esa experiencia psicológica y social. Como ha dicho Kierkegaard, la mujer se angustia más, pero no por eso la sexualidad no angustia al hombre, sino en menor grado. En el libro del *Levítico* la ley de la Maternidad deja un claro ejemplo que la sexualidad está teñida por la angustia y el pecado.<sup>66</sup>

[...] Habla a los hijos de Israel y diles: La mujer cuando conciba y dé a luz varón, será inmunda siete días; conforme a los días de su menstruación será inmunda. Y al octavo día se circuncidará al niño. Más ella permanecerá treinta y tres días purificándose de su sangre; ninguna cosa tocará, ni vendrá al santuario, hasta cuando sean cumplidos los días de su purificación. [...]

El parto, la circuncisión y la menstruación en el libro del *Levítico* obligan al apartamiento de la mujer, a la necesidad de expiación y a una necesaria purificación. Queda vedado a la mujer asistir al templo durante esos días. Deseamos resaltar un elemento más de la cita anterior que encontraremos abajo, queda prohibido tocar los objetos santos, es decir, los objetos tabuados. Estos lapsos de tiempo en los que la sexualidad se vive con angustia también reflejan que esos periodos de tiempo son de crisis, debilidad y cambio, esto es, son periodos de transición de un estadio de la vida a otro estadio. Son momentos en los que se mezclan por la angustia por la vida como por la muerte.

---

<sup>66</sup> *Levítico* 12, 2-4.

Ahora sólo nos queda asombrarnos por un instante ante la mujer y la serpiente porque la imagen poética es una síntesis entre el orden de la luz y lo siniestro con su caos. La mujer, alter-ego, es la que se angustia más en el relato, la que está en contacto con las fuerzas profundas de la sexualidad, la creación y la apetencia. Ella será la madre y se investirá a sí misma con el poder de la creación, poder que posee, pero del que aún es ignorante. Sin embargo aunque Kierkegaard parece entender un poco la psicología de la mujer se descalifica a sí mismo al tratar de comprender a la serpiente.

[...] Y dicho esto, tampoco dejaré de confesar lisa y llanamente que no me es posible enlazar ninguna de mis ideas concretas con la serpiente del relato bíblico. Por otra parte, con lo de la serpiente está ligada una dificultad completamente distinta, a saber que de ese modo se hace que la tentación viene de fuera. Esto está en total contradicción con la misma enseñanza de la Biblia, en concreto contra el conocido texto clásico de Santiago, según el cual “Dios no tienta a nadie ni puede ser tentado por nadie”, sino que “cada uno es tentado por sí mismo”<sup>67</sup>

Es un problema para nuestra investigación que Kierkegaard no haya descubierto el sentido psicológico que yace tras la serpiente ni el sentido teológico, o, más bien, descubrió el sentido especulativo teológico del pasaje al decir que la serpiente no puede tentar, aunque él mismo no se dio a la tarea de investigarlo. Sin embargo Kierkegaard sería de la opinión que la mujer debe ser tentada desde sí misma. Hasta el momento el palpitar del cuerpo, la apetencia, es el llamado de la realidad que hace a través de la angustia para que la idealidad se ponga como real, para que lo que está en potencia se actualice. Además sabemos que el mito exterioriza lo interior y esto es el espíritu, qué está significando el mito con la figura

---

<sup>67</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, pp. 96 y 97.

de la serpiente. Son muchas las interpretaciones simbólicas que tiene la serpiente. Sin embargo hay que tener cuidado al interpretar el pasaje y decir que ella cae en la culpa por una pasión, no es la pasión lo que conduce a la caída, sino el intento de evadirse de la angustia o ambivalencia lo que motiva la caída. Esto se debe a que hablar de buenas o malas pasiones es un error en el que puede caer un estudio psicológico, pues no hay buenas ni malas pasiones en sí, sino que todas las pasiones componen un todo necesario para una vida afectiva completa.

Según Joseph Campbell debemos entendemos que “[...]la serpiente [...] es la representación de esa profundidad inconsciente [...] donde se acumulan todos los factores, leyes y elementos de la existencia que han sido rechazados, no admitidos, no reconocidos, ignorados, no desarrollados. [...]”<sup>68</sup> Lo que estaría presente en este pasaje de la serpiente es la proyección de la libido incestuosa y de la *destrudo* parricida. La mujer sería el rostro con que el hombre está simbolizando su rebelión contra Dios; el instinto parricida y matricida, además del deseo incestuoso se presenta en el encuentro de la mujer con la serpiente. Si hablamos de la mujer y esta rebelión metafísica es porque ella es la que encara lo desconocido y se propone dar ese salto de la inocencia, virginidad, a la vida como mujer adulta o como madre. La serpiente representa al padre, pero a la sombra del padre, todos los deseos y pulsiones negativas que se han exteriorizado en el más astuto de los animales.<sup>69</sup> La serpiente en este sentido sería una suerte de cosificación de la angustia en una serie de pasiones destructivas que sin ser del

---

<sup>68</sup> Campbell Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, p. 55 y 56.

<sup>69</sup> En el antiguo relato de Ovidio, *Las metamorfosis*, Dafne es perseguida por Apolo, para escapar a él ella le pide ayuda a su padre el río Peneo. Su padre se representa por la figura de una serpiente, ésta crea un anillo simbólico alrededor de su hija para proteger su virginidad del enamorado Apolo. Campbell Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, nota 19, p. 64.

todo negativas en sí, lo son a la postre, por la caída y la frustración existencial subsecuente a la caída.

[La serpiente] dijo a la mujer: ¿Cómo es que Dios ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín? Respondió la mujer a la serpiente. “Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte.”<sup>70</sup>

La serpiente pregunta por lo dicho por Dios, su ley, es importante señalar que la mujer no cita textualmente las palabras que Dios ha dicho, sino que dice otra cosa, agrega, “no toquéis”, y agrega que “so pena de muerte”. La mujer está consciente de la prohibición y como Adán desconoce qué es la muerte, pero sabe que no es algo bueno. En la respuesta de la mujer a la serpiente hay más que un simple error de memoria de la mujer, o este error de memoria si se quiere debe estar motivado por la angustia. Cuando citábamos el *Levítico* advertimos que a la mujer se le prohibía tocar los objetos santos, ese “no toquéis” del *Levítico* ante el objeto sagrado es análogo a este otro “no toquéis” que dice Eva. Aunque desde luego es cierto que en la prohibición no estaban esas palabras, lo que implican que ellas son una alteración de la prohibición y un error involuntario. Pero Sigmund Freud explica este comportamiento primitivo en torno a los objetos que son tabú de otro modo.

Cuando Sigmund Freud se refiere al tabú aborda el problema psicológico del *délire du toucher* y a decir de él es la prohibición central y principal del neurótico obsesivo o bien de la enfermedad del tabú. El *délire du toucher* se entiende con la expresión “ponerse en contacto con algo” en sentido figurado, lo

---

<sup>70</sup> *Génesis*, vv. 3, 1-3.

que implica también la prohibición de un contacto incluso con el pensamiento.<sup>71</sup> Ahora bien para nosotros y no para Freud, el tabú central, que a nuestro parecer está expresado como angustia religiosa es pensar en lo sagrado, lo sagrado es el misterio, es lo que no conocemos *per se*, lo que implica el orden más serio de las cosas en el sentido de la perplejidad e ignorancia del hombre y su angustia ante ese no-orden, o bien ante la paradoja absoluta del pensamiento. Sin embargo la posición de Kierkegaard es la de la inocencia frente a lo sagrado y no la de una enfermedad como la neurosis obsesiva.

Al referirse al problema del tabú ante lo religioso Freud apoya sus estudios en las investigaciones antropológicas de W. Wundt para expresar que el carácter demoníaco y sagrado por igual de la expresión de tabú se adapta a lo que no se debe tocar.<sup>72</sup> La diferencia entre el inventor del psicoanálisis moderno y la psicología cristiana de Kierkegaard consiste en marcar la diferencia entre el concepto de angustia ontológica o trascendental y la enfermedad del tabú o neurosis obsesiva como la describe Freud y que corresponde a una comprensión de la psicología empírica. Porque Kierkegaard cree que la inocencia es ignorancia y la culpa implica perder esa ignorancia, pero que además que cada individuo es

---

<sup>71</sup>Vid., Freud, Sigmund, *Totem y tabú*, p. 38 y ss.

<sup>72</sup>[...] la idea primitiva del tabú no entrañaba una separación de los conceptos de *sagrado e impuro*, razón por la cual carecen en ella tales conceptos de la significación que luego adquirieron al ser opuestos uno al otro. El hombre, el animal o el lugar sobre el que recae un tabú son demoniacos, pero no sagrados, y, por tanto, tampoco impuros, en el sentido ulterior de esta palabra. Precisamente a esta significación indiferente e intermediaria de lo demoníaco, esto es, la de aquello que no debe tocarse, es a la que mejor se adapta la expresión tabú, pues hace resaltar un carácter que permanece común a lo sagrado y a lo impuro a través de los tiempos: el temor a su contacto. Pero esta comunidad persistente de un carácter importante constituye un indicio de la existencia de una primitiva *coincidencia* de ambos conceptos, coincidencia que bajo ulteriores circunstancias fue siendo sustituida por una diferenciación, a consecuencia de la cual se estableció la antítesis que luego presentan entre sí. La creencia, inherente al tabú primitivo, en un poder demoníaco oculto en determinados objetos y que castigan el uso de los mismos o simplemente el contacto con ellos, embrujando al culpable, no es, en efecto el temor objetivado. Este temor no ha pasado todavía por el desdoblamiento en *veneración* y *execración* que luego experimenta en fases más avanzadas. *Ibid*, p. 35 y 36.

inocente y se hace culpable por sí mismo. En efecto Freud analiza un paciente suyo con el que quiere dar cuenta empíricamente del alcance de su teoría. En sus palabras él dice:

[...] el psicoanálisis nos ha descubierto el desarrollo clínico y el mecanismo psíquico de la neurosis obsesiva. Como ejemplo del primero expondremos el historial clínico de un caso de “*délire du toucher*”: en la más temprana infancia del sujeto se manifestó un intenso placer táctil cuyo fin se hallaba hartamente más especializado de lo que pudiera esperarse. A este placer no tardó en oponerse, desde el exterior, una prohibición de realizar los actos con él ligados, prohibición que fue obedecida, por apoyarse en importantes fuerzas interiores, merced a las cuales se demostró más vigorosa que la tendencia que aspiraba a manifestarse en el contacto. Pero a causa de la constitución psíquica primitiva del niño no consiguió la prohibición suprimir la tendencia. Su resultado fue tan solo el de reprimirla y confinar el placer táctil en lo inconsciente. Pero tanto la prohibición y la tendencia continuaron subsistiendo: la tendencia, por no haber sido suprimida, sino tan sólo reprimida, y la prohibición porque sin ella hubiera penetrado la tendencia en la conciencia y habría impuesto su realización. De este modo quedó creada una situación insolucionada, una fijación psíquica, y todo el desarrollo ulterior de la neurosis se deriva de este duradero conflicto entre la prohibición y la tendencia.<sup>73</sup>

Esta larga cita da cuenta del modo en que Freud está interpretando la neurosis obsesiva. Para nosotros, filósofos de la religión que estamos indagando con Kierkegaard el concepto de la angustia religiosa y la inocencia, nos parece sumamente importante decir que Freud no se está dando cuenta de las diferencias categoriales que nosotros empleamos, y que vemos expresadas en el “desarrollo clínico” que él señala. El “*délire du toucher*” refiere a la masturbación de un niño, lo cual explica Freud en una nota a pie de página de su libro<sup>74</sup>. Sin embargo el problema es saber si este “intenso placer táctil” y “especializado” pertenece a la

---

<sup>73</sup>*Ibid*, p. 40.

<sup>74</sup>*Ibid*, *El tabú y la ambivalencia de los sentimientos*, n. 8 p. 191.

categoría de la inocencia. Me parece que si el pudor no aparece es inocencia porque cuando aún no se puede apropiarla diferencia sexual como real es inocencia. Sin embargo por mor de la argumentación se le puede conceder a Freud ese punto, sin embargo el problema está en la forma exterior de la prohibición, la prohibición no es interior, esto es, para nosotros, la prohibición es histórica, no es la prohibición interior e inmanente a sí, como asombro y duda, no es ignorancia o miedo ante lo desconocido, sino el saber de aquello que es lo malo o que se dice que es malo. La diferencia consiste en distinguir el pecado original como la posibilidad ideal del pecado y el desarrollo histórico del pecado. Porque la prohibición de la inocencia no podría ser de ningún modo exterior, puesto que la angustia la pone el espíritu, el sí mismo, cuando se pone como real, o para sí. La prohibición en el sentido que la emplea Freud es una prohibición que refiere a la contingencia de las determinaciones histórica y discontinuas de la moral que son el más con el que el individuo histórico posterior a Adán debe desarrollarse. En este caso, como concedimos la inocencia, del grado especializado y elevado de placer, por mor de un análisis justo, resulta que en el choque de esta conciencia con la prohibición exterior, histórica, de una moral reflexiva, la conciencia inocente cae en la no esencialidad o culpa. Freud dice que la causa del fracaso en mantener la prohibición se debe a la constitución primitiva del niño. En este caso no podemos coincidir porque no podemos comprender, ni aceptar, que la angustia sea una concupiscencia, el placer está vinculado con la angustia, sin embargo en este caso la angustia se manifiesta en un acto sexual dulce, a la par que inmersa en espanto, merced a su ambigüedad patológica.

La situación histórica de la moral ha determinado la inversión de los valores de forma exterior a la naturalidad y sensibilidad inmediata, esto es, se determina como pecaminosa la relación inmediata del goce natural, pero no resulta por ello, afectado en lo interior la inocencia. La inocencia no puede salir de ella desde fuera de ella, sino que es ella la que da el salto a lo otro, esto ocurre cuando la conciencia en vez de dudar y afirmar la ambivalencia, afirma uno de los opuestos y con ello se cae en el pensamiento dicotómico. La inocencia se queda en *unimpasse*, o lo uno o lo otro, pero la conciencia desesperada afirma el placer y el goce finito de la masturbación, en el caso del *déliere dutoucher*, como lo universal o lo esencial, y la prohibición histórica como lo accidental e inesencial o bien, afirma lo opuesto, lo esencial es la prohibición histórica que hace pecaminosa lo sexualidad, aunque la inocencia no entienda qué es aquella maldad de la que se le acusa, siendo ella inocente, como aceptamos desde un principio. En suma la angustia infantil que analiza Freud es de tipo reflexivo cuantitativo, es el esfuerzo consciente e intelectual de ese niño por mantener la unidad de los opuestos, su naturalidad con su historicidad y su desesperación lógica al no poder mantenerlo en unidad, esto es, lo que constituye su neurosis obsesiva, su esfuerzo por no pensar en la ambigüedad y contradicción de lo que se le afirma de modo histórico sobre su sensibilidad.

Ahora bien desde la interpretación del investigador Wundt, de Freud, el *Levítico* y también Artemidoro, en la mitología la mujer estaría expresando simbólicamente cómo la angustia natural es mayor en ella y cómo es este el lado humano por el que se puede caer en el error; y pasar de la inocencia a la angustia

reflexiva, o conocer el pensamiento dicotómico de la ciencia del bien y del mal. Eva expresaba en las palabras “ni lo toquéis”, no lo dicho por Dios textualmente, como ya dijimos. La mujer no hace un tratamiento carente de seriedad, sino todo lo contrario, es la angustia la que habla; no la angustia natural que se alejaría del objeto tabuado, sino la angustia reflexiva que aparece en el lenguaje con un plus a la prohibición de Dios. La angustia reflexiva expresa claramente el límite físico que tiene el cuerpo ante la prohibición. En impedir el roce con el objeto tabuado se concentra la angustia reflexiva, o neurosis obsesiva, y la mano juega el papel de receptáculo simbólico de esta patología, de objetivación de lo inobjetivable, pues basta con tocar o pensar sobre un objeto tabú para quedar embrujado por éste, por la ambigüedad simbólica de éste. El vacío que nos aparece en el texto, entre lo que dijo Dios, textualmente en su prohibición, y lo dicho por la mujer, no es una contradicción, sino una aclaración expresada desde la angustia sobre el límite que tiene ella misma en su ignorancia, aunque irónicamente dar cuenta del límite de una cosa es ponerla en relación con lo que la delimita, con lo ilimitado.

Aunque en la figura de la mujer se muestra un miedo natural ante lo demoníaco y ante romper la prohibición de alimentarse del fruto de la Ciencia del bien y del mal, en sus palabras expresa una angustia refleja que necesariamente se vive con más fuerza. Ahora bien la serpiente, el charlatán que dice lo falso, arguye contra lo dicho por ella:

[...] De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comierdes de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal. [...]<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> *Génesis*, vv. 3, 4-6

La serpiente argumenta lo opuesto a lo expresado en el interdicto, lo cual es erróneo, y alude a que Dios desea que los hombres no sean conocedores de lo bueno y lo malo, por un lado, y por otro lado, tal saber, hace al hombre como “dioses”, pero sobre todo el hombre no morirá, no quedará embrujado, así que tras toda la angustia sentida, la serpiente dice “no hay ningún peligro si rompes el interdicto, tú también serás como uno de los dioses”. Estas palabras que son mera charlatanería son distintas a las primera enunciadas por la serpiente: si en la primera enunciación la serpiente pregunta a la Mujer por la prohibición, aquí expresamente dice algo falso y ambiguo.

La sugerencia de Kierkegaard para interpretar este pasaje sería que la mujer sólo se tienta a sí misma a través de la serpiente. La serpiente para nosotros es la expresión del ego, del interés parricida y del incesto, es decir, del deseo de satisfacerse en algo prohibido históricamente. Pero a su vez el deseo de terminar con el desasosiego de la duda y el no saber, por el deseo de ser como dioses, o seres reales y plenos y no sólo como un ser ideal o posible. Luego tras las palabras de la serpiente sólo se expresan los deseos del hombre y la mujer. Sin embargo el mero deseo no explica que se rompa el tabú, la misma angustia es una impotencia de la libertad, un *impasse* que retrasa la acción, pero la forma de hablar del lenguaje se vuelve charlatán, superficial y reflexivo; en suma es un falso saber<sup>76.77</sup>. Este lenguaje infestado de deseo que la mujer ve fuera de sí, que no

---

<sup>76</sup>*Infra*, p. 71 y ss.

reconoce como suyo, porque es la serpiente como otro de la naturaleza, pero que es suyo, no es otro que su deseo de ser como un dios, su deseo de ser para siempre, y, con ello, su deseo de inmortalidad. Porque el mandato divino es terrible porque quien lo incumpla morirá, y, aunque la mujer no sabe qué sea la muerte, no la desea, desea lo opuesto, no morir, no morir nunca, desea vivir más allá de toda comprensión. Tanto desea la mujer vivir que por el deseo de no morir no toca, y obedece los preceptos. Y sin embargo, en nuestra descripción de la angustia ante el pecado queda aún un vacío porque es claro que ha sido tentada por sí misma a tocar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal y pensar en él.

[...]Y como viera la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto, y dio también a su marido, que igualmente comió.<sup>78</sup>

Según lo dicho si la mujer se dejó seducir por la serpiente es decir se dejó atraer hasta el objeto prohibido, ese impulso nace de la ambigüedad de estar en medio de la angustia ante el objeto prohibido que por un lado desea y por el otro rechaza. Pero no sólo es el deseo lo que se manifiesta aquí, pues todo el movimiento que la conciencia o el espíritu emprende es el de volverse real. El deseo o aversión, cualquier disposición psicológica, tiene como condición trascendental la intencionalidad de la conciencia o este interés por ponerse como real, sin embargo la determinación del juicio de la mujer a decidirse a comer del fruto prohibido pone fin al movimiento de la conciencia que desea ponerse en la realidad como es en la

---

<sup>77</sup> Este concepto también fue desarrollado por Martín Heidegger con el concepto de “habladuría” porque en ellas “[...] No tanto se comprende el ente de que se habla, cuanto se atiende simplemente a lo hablado “por” el habla. [...]”, *Cf.*, *El ser y el tiempo*, p. 187.

<sup>78</sup> *Génesis*, vv. 3:6

idealidad, esto se debe, a que al afirmar una tesis por la reflexión, en ello va implicada la negación de la tesis contraria, que el árbol de la ciencia es malo para comer, esto es, que se ha evadido la ambigüedad de la duda, o bien la angustia, por la falsa seguridad de una respuesta. La conciencia de la mujer ha caído presa del pensamiento dicotómico y la angustia que la resguardaba del peligro ha sido abandonada. Pero en este punto del relato el hombre y la mujer ya pecaron, ella probó el fruto prohibido y se lo dio a probar a él. Para VigiliusHaufniensis, alter-ego de Kierkegaard, la psicología ya no puede explicar el pecado, el pecado es un salto cualitativo de la inocencia a otro estado en la vida, puede estudiar el proceso subjetivo que da paso a la acción, a la caída, pero nada más.<sup>79</sup> Ahora es la Ética y la Dogmática quienes se interesan por el pecado. La Ética indica que se ha perdido la inocencia por un pecado y la Dogmática, desde la perspectiva de la verdad revelada, señala que los pecados serán perdonados por la reconciliación final. Pero nosotros aún podemos decir algo. Según VigiliusHaufniensis las consecuencias de la caída fueron dos, una, la sexualidad fue establecida, y, dos, que aparece el pecado ligado a la sexualidad. El espíritu de Adán como nos veníamos refiriendo a él estaba soñando. Con la caída se ocasiona el despertar, este despertar, no es otro que el despertar o abrir los ojos a la sexualidad, pero que, sin embargo, se da como pecado, es decir, como un fracaso vital en la relación del espíritu subjetivo con la realidad. La conciencia ha sido trastornada por la angustia de modo que por tratar de huir de ella cometió un error y alteró radicalmente su situación existencial. El hombre después de abrir los ojos se descubre desnudo, distinto, dividido, mortal, sexuado, vulnerable y Dios lo exilia

---

<sup>79</sup> Vid, Kierkegaard Søren, *El concepto de angustia*, p. 93.

del Jardín del Edén. La sexualidad no es pecaminosa en sí, pero aparece en el libro del Génesis, junto al pecado.

En la inocencia era Adán en cuanto espíritu un espíritu que soñaba. Por consiguiente, la síntesis no es real, pues lo que une es cabalmente el espíritu, y éste todavía no está puesto en cuanto tal. [...] Cuando el espíritu se pone a sí mismo, pone también la síntesis, pero no sin antes haberla traspasado por separado. Ahora bien, el ápice de lo sensible es exactamente lo sexual. El hombre sólo puede alcanzar este ápice en el momento en que el espíritu se hace real.<sup>80</sup>

La sexualidad no es pecaminosa en sí, la inocencia no es ni mala ni buena, pero por la reflexión la sensibilidad carga con el recuerdo de un fracaso iniciático y existencial, esto es, el aumento cuantitativo de la angustia sexual y con ello de la conciencia de la muerte o lo negativo en el hombre. El paso de la inocencia a la madurez se ha desarrollado en relación con la *destrudo*, los deseos incestuosos, parricidas y con la falta a la prohibición. El espíritu que estaba soñando a través del salto ha intentado ponerse a sí mismo como real, o sea el espíritu quiere ser una síntesis real, no sólo ideal, pero ha fallado en ponerse como síntesis y ha caído en la desesperación. Esta nueva situación del espíritu, la de la caída en el pecado comienza como dice Kierkegaard en lo sensible por la sexualidad. Luego al hacerse real el espíritu, a partir de esta caída, cae en contradicción el espíritu subjetivo con la realidad. Pues el espíritu subjetivo requiere de la angustia para vincularse espiritualmente con la realidad, pero este vínculo está puesto en lo sexual, pero lo sexual aparece a la par que aparece la conciencia o angustia de la muerte o del tiempo.

---

<sup>80</sup>*Ibid*, p. 98.

La esperanza simple que manifiesta la mujer de no morir, es decir, de ser inmortal en el pasaje bíblico se transforma en la desesperación de saberse finita, mortal y sexuada. Repetimos, la sexualidad no es pecaminosa en sí, sin embargo ocupa un lugar preponderante y ambiguo con respecto a la transición de la juventud a la madurez y es por tal ambigüedad que ocasiona la angustia que antecede a la caída y el error de la reflexión. Pero la ambigüedad de la sexualidad que entendemos como este puente que engarza la juventud con la madurez de la vida no es para nada el pecado, el pecado es la nueva situación de desesperación entre lo eterno y temporal en la que se encuentra el espíritu, pues éste, como narra el relato bíblico implica que nuestras figuras Adán y la Mujer no pudieron traspasar sus limitaciones personales o bien no pudieron superar sus errores. El recuerdo del fracaso para acceder a un espacio simbólico más amplio en nuestra vida es lo que hace de la sensibilidad el recuerdo de un fallo, de la angustia padecida anterior al error del juicio reflexivo y finito que hizo caer al individuo en la desesperación. Esta angustia ante el pecado o desobedecer la prohibición se simboliza en la serpiente o el padre oscuro que representa el deseo del incesto y el parricidio como actos que irrumpen subjetivamente en el proceso de crecimiento individual y que perturban la relación del espíritu subjetivo con la realidad inmediata y vuelven su relación mediata y reflexiva.

La sexualidad despierta al hombre a la realidad, sin embargo, ahora más que nunca queda el problema de que el yo real ha puesto su yo como la contradicción entre su espíritu subjetivo y su espíritu objetivo, o su idealidad y su

ser real. Sin embargo este comenzar del individuo en tanto individuo real es el comenzar de su historia.

Sólo con la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción, pero también [...] como tarea cuya historia comienza en ese momento. Ésta es la realidad que viene precedida por la posibilidad de la realidad. [...] La posibilidad de la libertad consiste en que *se puede*. [La categoría que indica este se puede, el punto intermedio y ambiguo que lo permite es la angustia.] La angustia no es una categoría de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad. La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, [...] mas por sí misma. No habría ninguna angustia si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad [...] <sup>81</sup>

Si la angustia aparece en un principio es porque el ser humano está en condición de posibilidad con respecto a su situación existencial, o sea, está abierto y deviniendo otro, en este caso, es impulsado desde sí mismo a dar el salto a la realidad, el espíritu como síntesis en sí o abstracta busca ponerse como síntesis real del espíritu consigo mismo y por eso es que acontece que por el lado de la sensualidad se cae en lo real. La angustia se constituye como una alta angustia, es la posibilidad de poder hacer algo, pero también es una libertad trabada o un *se puede* que precede al acto. Es el espíritu el que lucha contra sí mismo y el que en medio de la angustia se debate en su falta de equilibrio a tratar de generar la síntesis real del yo o del yo que es igual a sí (Yo=Yo).

La mujer y el hombre caen en la realidad por la sexualidad, lo que equivale a decir que están inmersos en la diferencia real de su cuerpo, su yo real turba la inicial inocencia del ser humano. La realidad que consigue el individuo en este sentido está injustificada, ha dado el salto de la culpa y ha trasgredido el interdicto, conoce su propio límite y la nada inicial que era ignorancia ahora se ha llenado de

---

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 99.

algo, saber, pero este saber de lo sexual se acompaña de la conciencia de la vulnerabilidad de la sensualidad, el hecho de que el cuerpo es corruptible y mortal. En los versículos de la Biblia que veníamos analizando Adán y la mujer, Eva, trasgreden el interdicto e inmediatamente se percatan de que están desnudos:

“[...] Entonces se les abrieron a ambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores.”<sup>82</sup>

La desnudez del hombre y la mujer se les aparece inmediatamente como perturbadora y desequilibrante de su sensualidad inmediata. ¿Por qué inmediatamente ocultan su diferencia sexual y la cubren? Porque ocultar algo es cubrirlo por una opacidad, cualquiera que sea, y eso es ponerlo tras la mirada del otro. La desnudez del ser humano no sólo implica aquí la conciencia de su diferencial sexual, sino la conciencia de la precariedad en la que se encuentran en esta nueva situación, no como dioses, sino como vulnerables seres mortales. Infringir el mandamiento conducía a la muerte y el despertar a la desnudez es despertar también a la conciencia del sufrimiento. El sujeto en este sentido es consciente tanto de las mieles como de la hiel, es decir, de la antítesis de los opuestos y no parece quedar espacio para la duda. Para nosotros resulta claro que aquí aparece nuevamente la angustia ante la sexualidad, ante la muerte o el sufrimiento y el intento insuficiente de superar esa angustia con las hojas de una higuera es sólo una argucia de la inteligencia, un adorno, que cubre el objeto de nuestra angustia.

---

<sup>82</sup>Genesis, vv 3,7.

La nueva condición del hombre que se presenta existencialmente después de la pérdida de la inocencia es el abandono del punto de vista de la duda y el asombro de la vivencia natural. Con esta nueva condición existencial se deja de comprender que en la ambigüedad de la duda hay un nexo entre el espíritu subjetivo y la otredad; así que la relación con el Otro Absoluto, Dios, se altera totalmente.

“[...] y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé Dios por entre los árboles del jardín [Y una vez que Dios los encontró Adán respondió a las preguntas del primero así:] Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido. [...]”<sup>83</sup>

Si ante el tabú la inocencia por espanto mantenía al objeto sagrado o demoníaco intocado, ahora la relación marcada por la contradicción existencial entre la palabra que se debía guardar, esto es, la prohibición, y las acciones. Luego el hombre manifiesta una angustia y desesperación ante lo sagrado e intenta evadirse de esa contradicción entre el otro, el lenguaje del interdicto, y su sí mismo, el cual desea ocultar o disociar de la relación con el otro a través del ocultamiento de sí.

El pasaje que venimos analizando del *Génesis* junto a Kierkegaard continúa con las consecuencias del relato. Sin embargo era objeto de nuestro estudio de filosofía de la religión y psicológico la posibilidad real del pecado, no el castigo.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibid*, vv. 3,8 y 10.

<sup>84</sup> El relato bíblico se vuelve una investigación policíaca que indaga por los culpables, primero el hombre, después la mujer, y hasta el último la serpiente. El texto anuncia una especie de castigo o consecuencia a los acontecimientos anteriores, en Gen 3,14-19 este relato difiere de un texto original y más antiguo. El pasaje Gen 3,14-19 se ha agregado posteriormente a la narrativa que íbamos analizando, según sabemos, no

El castigo que da Dios al hombre, a la mujer y a la Serpiente, son de nuestro interés en la medida que indican sufrimientos y angustias que han sido simbolizadas. Pero nuestro estudio sobre la posibilidad real del pecado concluye hasta aquí. En los capítulos siguientes se abordará la angustia que específicamente es ocasionada como consecuencia del pecado.

---

pertenece al relato original, sino que se agrega con posterioridad al relato bíblico. Para nuestra investigación sólo nos son de interés los versículos que anuncian sufrimientos y motivos de angustia profundos en el hombre y la mujer, nos referimos al embarazo en la mujer, a la dificultad de la existencia para alimentarse y el desenlace final con la muerte. El relato original continúa en los versículos veinte a veinticuatro en los que se expresa una doble preocupación de Dios, pues éste se dice para sí mismo que el hombre se ha alimentado del bien y del mal, lo que lo hace tener una capacidad o cualidad que sólo tenía Dios, y por el otro lado, no desea que el ser humano se apodere del árbol de la vida y pone guardianes para impedir que el hombre viva para siempre. Lo que nos indica que este relato es el relato de un fracaso iniciático o religioso en el que el hombre está buscando la inmortalidad, la Vida, y no la alcanza. Sería un final trágico éste, desde luego, si fuera el final del relato del Génesis, pero es sólo el comienzo de la historia.

## Parte dos: La angustia reflexiva

### Capítulo tres

#### La angustia objetiva.

En este capítulo abordaremos el tema de la angustia reflexiva. La cual podemos dividir en angustia objetiva y la angustia subjetiva, que específicamente es consecuencia del pecado. Sin embargo lo que primero debemos hacer es distinguir la angustia reflexiva de una angustia simplemente refleja o prerreflexiva. Además el salto cualitativo del pecado tiene como consecuencia en la especie que ésta se determina no ya como conciencia abstracta, no real, sino como conciencia con historia; esto se debe a que antes la conciencia real estaba suspendida en un sueño y se representaba a sí misma como una idealidad que deseaba ponerse como real, esto es, tal como es *en sí ser para sí*. Sin embargo falla porque aparece un hiato, un abismo, entre el *en sí* y el *para sí*, o entre el anhelo subjetivo y la realidad.<sup>85</sup> Porque como ser que deseaba ponerse como real, la esencia del hombre escapa de sí. Como la conciencia se percata del hiato ahora utiliza su reflexión para tratar de alcanzar aquella unidad de lo subjetivo con lo objetivo, pero al hacerlo ha cambiado cualitativamente su situación existencial, a la de una conciencia, ser allí, que está escindido del ideal. Kierkegaard aclara que este cambio en la conciencia es la nueva angustia que surgió vinculada a la pecaminosidad. Veamos

---

<sup>85</sup> La actitud reflexiva aparece para paliar la hiancia, la hiancia aparece porque es la nada que separa a lo histórico de lo ideal. La conciencia reflexiva busca negar el hiato imponiendo una unidad como la del argumento del tercer hombre. Cfr. Platón, *Parménides*, 132<sup>a</sup>-b, p.46.

[...] La angustia progresa del mismo modo en que lo hace la pecaminosidad dentro de la especie, es decir, según determinaciones cuantitativas [...] En el estado de inocencia [...] es necesario que podamos hablar de un estado semejante en el hombre posterior a Adán- el pecado original ha de contar con la ambigüedad dialéctica de la que surge la culpa en virtud del salto cualitativo. En cambio, no hay ninguna dificultad en que la angustia sea más refleja en un individuo posterior a Adán, por la sencilla razón que en el primero se hará sentir el peso del incremento cuantitativo que va aumentando a medida que la especie avanza [...] <sup>86</sup>

En efecto la angustia y la desesperación aumentan gradualmente en la especie, lo que implica un deterioro progresivo e histórico en la moral del hombre. Sin embargo este deterioro de la moral y en general en toda la realidad afecta se constituye como su historia, pues los hombres se saben escindidos de la esencia y la historia de la especie, resulta que es el movimiento del afán de perseverar en la vida. Sin embargo la historia del individuo no es sólo un mero estar determinado por las condiciones históricas, sino que el individuo es para sí mismo un comenzar una historia, que es, a su vez, el recomenzar mismo de la especie en cada individuo. La diferencia entre lo infinito de la especie, la totalidad mediada, y lo finito del individuo, su facticidad inmediata, refleja un aspecto más de la desesperación del sujeto y la necesidad de que el individuo recomience la historia de la especie para que él devenga sí mismo y la especie.

Cada individuo se hace culpable del mismo como Adán, esto es, por la reflexión charlatana, pero una vez que la conciencia ha caído en la desesperación y se ha visto imposibilitada de conciliarse, entonces la angustia aumenta cuantitativamente. Este desarrollo cuantitativo es un desdoblamiento de la conciencia o una reduplicación de sí misma, la conciencia reflexiva, que es un

---

<sup>86</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de angustia*, p. 104.

esfuerzo para tratar de conciliar la esencia o ideal con la realidad nace desde sí en ese esfuerzo por ser. Nosotros consideramos que Sartre como Kierkegaard tematiza el problema de la conciencia reflexiva y su nexos con la conciencia refleja en los términos de un análisis del sujeto en tanto conciencia real. Para Sartre es el concepto de creencia, intuición inmediata, lo que nos permite entender el movimiento especulativo por medio del cual aparece el hiato en la inmanencia de la creencia.

Con Sartre podemos decir que la creencia será refleja, por un lado creencia, pero por el otro, conciencia de creencia, reflejo. Decir que la creencia es conciencia de creencia, no es un juicio de identidad, sino que llama la atención que significa que la conciencia reflejante se hurta a la creencia y se distingue de ella a la par que es ella. La creencia se convertiría en una pura cualificación trascendente y noemática de la conciencia, y ésta tendría libertad de determinarse con respecto a ella,<sup>87</sup> esto para nosotros era la forma en la que el ideal, el lenguaje o prohibición se había relacionado con Adán, de modo que Adán quedaba en posibilidad de determinarse a sí mismo del modo que quisiese con respecto a la prohibición que le ha dado Dios, es decir, estaba en posibilidad de obedecer o no, inmerso en una ambigüedad. Sartre por lo mismo afirma que

[...] La conciencia (de) creencia, a la vez que altera irreparablemente la creencia, es, sin embargo, indistinguible de ella; está *para* hacer el acto de fe. [...] <sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Vid, Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, p. 131.

<sup>88</sup> *Ibid*, pp. 131 y 132.

Es decir que la ambigüedad y la hianciaes consustancial a la creencia y es lo que permite la posibilidad. Ahora bien este movimiento es inmanente a la conciencia, pero por la escisión y unidad de conciencia de creencia y creencia se hace

[...] un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, [...] en tanto reflejo, ella es reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y recaemos en el reflejo. [...].<sup>89</sup>

La conciencia es reflejo o creencia, pero como reflejante, es conciencia de creencia, pero si intentamos captarla como conciencia de creencia, su ser remite al reflejo o a la creencia. Uno no es sin lo otro, pero en el modo en el que el ser que existe escapa a ponerse a sí mismo como lo que es, sino más bien siempre está en una perpetua dinámica entre lo que es y no es, que es precisamente lo que la conciencia pone, su *no ser* frente a lo ideal. Es por eso que la creencia sólo queda como contenido noématico, trascendente a la conciencia de creencia; esto es que la conciencia refleja tiene en la creencia, el reflejo, un fantasma de otro, que sin embargo es indistinguible de su naturaleza reflejante. Este hiato entre lo reflejo y lo reflejante es la angustia que aparece cuando el ser inocente está como ser real afirmando su realidad o bien, su posibilidad y ser en proyecto.

Sin embargo el cambio cualitativo que introduce la desesperación o el pecado o bien la reflexión se introduce en la conciencia como la reduplicación del hiato reflejo-reflejante. Veamos:

“[...]la reflexión[, dice Sartre,] el “reflejo-reflejante” reflexo, existe para un “reflejo –reflejante” reflexivo. [...] lo reflexo es *apariencia* para lo reflexivo, sin dejar de ser por eso testigo (de) sí, y lo reflexivo es *testigo* de lo reflexo sin dejar por eso de ser para sí mismo apariencia. Y hasta ocurre que lo

---

<sup>89</sup>*Ibid*, p. 132.

reflexo es apariencia para lo reflexivo, en tanto que se refleja en sí; y que lo reflexivo no puede ser testigo sino en tanto que es conciencia (de) serlo, es decir, en la exacta medida en que este testigo que él es es un reflejo para un reflejante que es él también.[...]<sup>90</sup>

Tenemos que el reflexo, la creencia en todo su movimiento para nosotros, reflejo-reflejante, existe para una conciencia que se duplica de la primera, una conciencia que será reflejo del reflexo o bien en la cual el reflexo sea apariencia, pero a su vez la reflexión es reflejante, es decir, que ella se apercibe como conciencia de ser conciencia. Lo que genera que la reflexión esté vinculada a lo reflexo, pero a la vez separada, es decir, que aparece nuevamente la separación entre las dos. Ahora bien el problema aquí es ¿por qué surge la conciencia reflexiva?

[La reflexión] es una modificación intraestructural que el para-sí realiza en sí; en una palabra, es el mismo para-sí que se hace existir en el modo reflexivo-reflexo en vez de ser simplemente en el modo reflejo-reflejante; y ese nuevo modo de ser deja subsistir [...] el modo reflejo-reflejante, a título de estructura primitiva. Quién reflexiona sobre mí no es no sé qué pura mirada intemporal; soy yo, yo que duro, comprometido en el circuito de mi ipseidad, en peligro en el mundo, con mi historicidad. Simplemente, esta historicidad y ese ser en el mundo y aquel circuito de ipseidad son vividos en el modo del desdoblamiento reflexivo por el para-sí que soy yo.<sup>91</sup>

Lo que causa la conciencia reflexiva es en principio la perturbación original de la angustia, pues la conciencia debía ejecutar el acto de fe, es decir, en este sentido entender que la perturbación es inherente a la creencia y es desde ella que puede vincular la oposición como un totalidad destotalizante, pero la conciencia al no poder permanecer en la perturbación, necesariamente ha necesitado de un tercero que pueda poner en uno, como algo positivo, o en sí, o idéntico, lo que era continuo-discontinuo. El salto cualitativo que daba el hombre al caer en el pecado

---

<sup>90</sup>*Ibid*, p. 224.

<sup>91</sup>*Ibid*, p. 225.

y que Kierkegaard analiza ahora lo explicamos desde la perspectiva fenomenológica de Sartre como una modificación intraestructural que el para sí, el existente, hace en él mismo.

Esto anterior significa que si la conciencia ha caído en el fracaso de alcanzar la reconciliación que implica la fe,

[...] El pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo una angustia consigo [...] De un lado la posibilidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustias; de otro, la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad. *Esta angustia sólo queda superada en el momento que la salvación sea realmente establecida.* [...] <sup>92</sup>

La conciencia no puede vincular el *en sí* con el *para sí*, esta hiancia (que es una nada) entre los dos órdenes se convierte en causa de la angustia, o sea que genera la desesperación. Pero la salvación, a su vez, o reconciliación es una nada, una angustia, la angustia natural, una hianciaprerreflexiva. Esta angustia que implica la salvación se ama y se teme, porque es una angustia natural, pero por el fracaso en conseguir la reconciliación el *para sí* se hace existir en el modo de ser *para sí* reflexivo con la intención de alcanzar su propia esencia. Sin embargo si tratamos de comprender la reflexión como un desdoblamiento del reflejo-reflejante, como si se duplicara, entonces tenemos que la angustia no sólo no desaparece, sino, como afirma Kierkegaard, aumenta cuantitativamente, esto se debe, a que la misma reflexión tiene un hiato con respecto a su reflexo; lo que implica a su vez, que el *para sí* en su esfuerzo de alcanzar el *en sí*, ha fundado no el ser, sino su propia nada, es decir ha fracasado nuevamente.

---

<sup>92</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de angustia*, pp. 105 y 106. La cursiva es mía.

Resulta de lo anterior que la nueva forma reflexiva de angustia: la forma de este yo reflexivo que se desdobra en su andar por el mundo toma dos formas, por un lado, la angustia objetiva o “[...] el reflejo de esa pecaminosidad en la Creación o bien en el mundo”<sup>93</sup> y la angustia subjetiva, la cual es “[...] aquella que acompaña la inocencia del individuo y que corresponde a la angustia adamítica, pero con la particularidad de que se diferencia cuantitativamente de ella en virtud de las determinaciones cuánticas de la generación. [...]”<sup>94</sup>.

Kierkegaard está tomando en cuenta que el problema de la angustia es un problema que pertenece a la religión y, entre los filósofos, sólo Schelling ha visto una melancolía en la naturaleza.<sup>95</sup> En efecto Kierkegaard desarrolla el problema de la angustia objetiva o de la creación desde la religión cristiana, pero que se constituye filosóficamente como el segundo momento de una ética que busca reconciliar al ser humano con el otro y que tiene como supuesto la caída. En lo que resta del capítulo abordaremos el concepto de angustia objetiva o la angustia en la naturaleza y en el capítulo cuatro volveremos al problema subjetivo de la angustia reflexiva.

### **La angustia objetiva**

Cuando Kierkegaard dice que la naturaleza está angustiada quiere decir con ello que la angustia de tipo reflexivo que se origina por la desesperación altera la relación inmediata con la naturaleza y la hace caer a esta última en la melancolía.

Lo que hace Kierkegaard es seguir la crítica de Schelling a la reflexión:

---

<sup>93</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de angustia*, p. 112.

<sup>94</sup> *Ibid*, pp. 111 y 112.

<sup>95</sup> *Vid, Ibid*, p. 115.

“[...] En cuanto el hombre entra en contradicción con el mundo exterior [...] se da el primer paso a la filosofía. Con dicha separación comienza la especulación [o bien la reflexión]; a partir de ahora separa lo que la naturaleza siempre había unido, separa el objeto de la intuición al concepto de la imagen y finalmente (desde el momento en que se convierte en su propio objeto) se separa a sí mismo.”<sup>96</sup>

Schelling sintetiza en unos renglones el análisis ontológico que comenzamos con Sartre sobre la reflexión y que vinculamos con la escisión entre el sujeto y el objeto. Schelling nos explica que hay un conflicto originario que vuelve múltiple la unidad.

“[...] Sólo por el hecho de salir de lo absoluto se origina la polémica en torno a él, y sólo a consecuencia de este conflicto originario del espíritu humano surge la disputa entre filósofos. [...]”<sup>97</sup>

Schelling reabre la vía filosófica que se vuelve a preguntar por la separación entre lo uno y lo múltiple, un problema de metafísica, pero en relación con su contexto filosófico, es decir, con el eco que deja la pregunta que Kant hace en la crítica de la razón pura sobre la condición de los juicios sintéticos *a priori*. Sin embargo Schelling es crítico del filósofo de las tres críticas. Ya vemos en la cita precedente que este filósofo cree que las diferentes disputas y disensos filosóficos se deben a un conflicto originario, el hombre ha perdido el punto de vista de la unidad con respecto al mundo, puesto que las opiniones se suscitan fuera del absoluto, esto es, fuera del punto de vista especulativo, que ve lo uno en lo múltiple.

[...] *¿Cómo son posibles en general los juicios sintéticos?*, pregunta Kant [...] Dicho de otro modo la pregunta es *¿Cómo es posible en general salir de lo absoluto y dirigirse a su principio opuesto?* [...]”<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup>Schelling F.W.J, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 71.

<sup>97</sup>Schelling F.W.J, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, p. 22.

<sup>98</sup>*Ibid*, p. 23.

Schelling advierte irónicamente que preguntarse por la posibilidad de los juicios sintéticos es suponer que la unidad originaria es una síntesis, es decir, algo que está formado por lo múltiple, pero el problema aquí consiste en el momento en el que se supone que lo inmediato es lo múltiple, entonces ponemos en marcha una investigación por lo múltiple para después intentar volverlo uno. Porque

[...] La *síntesis* sólo surge, en efecto, a causa de la lucha de lo múltiple contra la unidad originaria. Pues, si no hubiese oposición alguna, no habría necesidad de síntesis; [...] si lo originario fuese la multiplicidad, no se produciría síntesis alguna. [...]<sup>99</sup>

Esto significa que la síntesis es lo derivado, el resultado histórico del movimiento y la diferencia de la multiplicidad o bien lo múltiple es la oposición incesante que requiere de una síntesis.

Kierkegaard, en cambio, plantea el problema tomando en cuenta la perspectiva que abre Schelling con respecto a que lo originario no es la multiplicidad, sino la unidad, pero Kierkegaard, en tanto filósofo cristiano, interpreta esta problemática ontológica como análoga a la discusión sobre la unidad originaria y la multiplicidad en la teología; además ve la misma separación ontológica, el cambio cualitativo del que hablamos, la diferencia entre asombro y respeto por la naturaleza opuesta a un punto de vista reflexivo sobre ella.

Nosotros vemos que la unidad conceptual entre Kierkegaard y Schelling estaría dada porque en ambos hay un esfuerzo conceptual por ver en la naturaleza una potencia creadora infinita. En este punto debemos ser cuidadosos, porque concebir a la naturaleza en general como lo sagrado nos lleva a la filosofía

---

<sup>99</sup>*Ibid.*

panteísta de Spinoza. Sin embargo es Spinoza un filósofo que tematiza la naturaleza como un modo de ser de Dios, pero también a Dios lo concibe como naturaleza. Recordemos a Spinoza

“[...]por *Naturaleza naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, [...] Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, estos desde los modos de los atributos de Dios. [...]”<sup>100</sup>

Spinoza distingue entre modo y atributo divino, considerando al primero lo particular y al segundo infinito. El atributo es la potencia creadora infinita e indeterminada como la Naturaleza viva, como naturaleza que crea y hace naturaleza. La naturaleza como creación como particular o cosa creada también refleja la naturaleza divina, pues en Spinoza, el modo sólo es posible por el atributo, más no es el atributo. Luego la problemática que tratan de tematizar Kierkegaard, Schelling y, desde luego, Spinoza consiste en captar lo infinito en la naturaleza.

Ahora bien, cuando Kierkegaard desea analizar la consecuencia objetiva, la consecuencia en la creación o la naturaleza, este filósofo emplea un pasaje del Nuevo Testamento que dice así:

[...] Porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios.[...] porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora. [...]”<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 36.

<sup>101</sup> *Romanos*, vv.8, 19-22.

La perfección perdida hace que surja en la creación el “anhelo ardiente” por el tiempo original en el que todo estaba en unidad. Kierkegaard dice que “[...] Cuando aquí se habla de un “anhelar de las creaturas”, [es porque] estas se encuentran en un estado de imperfección [...]”.<sup>102</sup> Este estado de imperfección es la desesperación del hombre que ha introducido un cambio cualitativo con respecto a su relación con el mundo por la introducción de la reflexión. A través de la reflexión el hombre ha abierto una brecha entre él y la naturaleza.

Nosotros debemos indicar que este cambio cualitativo efectuado en el hombre es el que origina todas las diferencias exteriores en la naturaleza. Schelling lo expresa al hablar de las disputas filosóficas y cómo ellas adoptan un punto de vista finito y dicotómico. Por el lado de Kierkegaard la reflexión conduce al problema de la melancolía de la naturaleza.

En el libro del *Génesis* como castigo al pecado se le dice al hombre: “[...] Maldita será la tierra por tu causa [...] Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra.”<sup>103</sup> Esta imperfección del hombre es la nada o diferencia que se introduce por el pecado en el mundo y lo que marca la nueva forma de relación del hombre con respecto a las cosas. Esta es la nueva angustia que teme pecar, es un esfuerzo arduo y cuantitativamente progresivo que se acumula, como la piedra de Sísifo en la espalda del titán, y que se refleja en el sudor del rostro con el que se come el pan, esto hasta que el hombre vuelva a una relación no marcada por la desesperación con respecto a la naturaleza. En efecto

---

<sup>102</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 113

<sup>103</sup> Génesis, vv. 3,17.

la naturaleza está a la espera de la restauración final, de la reconciliación con el hombre.

Es importante repetir y advertir, que no es la nada, en tanto que es conciencia de las posibilidades, la que separa el hombre de la naturaleza, sino la nada que se introduce por el pecado, pues la nada, especulativamente, podemos decir de ella que es *nada*; empero la nada del pecado es una nada que parece ser *algo* porque nace de la reflexión, aunque esencialmente sigue siendo *nada* bien es la conciencia de una diferencia tomada como esencial, aunque sólo sea lo accidental. Sin embargo el autor de *El Ser y la Nada* afirma que la nada que entró al mundo con el hombre es la misma nada que le permite al hombre revelar el ser de las cosas como un haz de luz en un fondo oscuro. Sartre afirma

[...] si el para sí ha de ser la nada por la cual “hay” ser, no puede haber ser originariamente sino como totalidad. Así, pues, el conocimiento es el mundo; [...] Este “nada” es la realidad humana misma, como la negación real por la que el mundo se devela. [...]”.<sup>104</sup>

Sartre nos indica que es a través del hombre y porque éste pone la nada, entiéndase con ello la posibilidad y el no ser en las cosas, la negación real, que éstas se develan al hombre, este develarse de las cosas es el conocimiento. Lo que dice Sartre refiere a la unidad originaria que nos muestra Schelling, pero además nosotros sabemos, que entre la creencia y conciencia de creencia hay una hiato y este hiato es pues la nada, es por esta nada que surge la distinción original ser y nada, el conocimiento por lo mismo refiere a la relación inmediata

---

<sup>104</sup> Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, p. 261.

que tiene el ser humano con la naturaleza, pues en tanto ser que se nihiliza a sí, se mantiene como lo negativo real, lo que diferencia, pero sigue siendo uno, y que permite que se revele el ser de la naturaleza.

Elegí dos pasajes del Génesis para citar con la intención de profundizar con respecto al problema sobre el conocimiento y el lenguaje sobre el mundo, pero sin olvidar la mudez de la naturaleza y su anhelo ardiente. El primer pasaje que cité fue aquel de que la tierra queda maldita por el hombre, y el que señala que el hombre comerá el pan con el sudor del rostro.<sup>105</sup> El primero pasaje lo elegí porque en el Español la palabra “maldecir” se puede decir “mal-decir” o invertir, especulativamente, la palabra “decir-mal” algo. Esto tiene una consecuencia filosófica importante para nuestro estudio porque cuando hablábamos de conocimiento y mundo, Sartre nos decía que el ser del hombre es tal que por su nada se le revela el mundo, es decir, el conocimiento. La capacidad del hombre de poderse distinguir de la naturaleza ese hiato de nada que lo separa de la naturaleza permite conocer, esto es, nombrar a los seres de la creación, diferenciarse, y con ello develarles su ser en tanto permanece uno.

En nuestra opinión el problema de nombrar mal a los seres es el problema que sugerimos con la inversión de la palabra “mal-decir” por “decir-mal”, éste es un problema muy importante para la filosofía de la religión, pero que también compete a la psicología; en el capítulo dos Eva en su conversación con la Serpiente cita mal la prohibición impuesta por Dios<sup>106</sup> y esto anuncia que el

---

<sup>105</sup> *Supra*, nota 101, p. 67.

<sup>106</sup> *Supra*. p. 43.

lenguaje ha caído presa de la reflexión o fuera de un saber que debe el ser de los seres. No es el momento adecuado para desarrollar una larga investigación al respecto de la relación entre angustia y el lenguaje, lo dicho, lo mal dicho, lo que no se puede decir, lo que se dice y no se quiere decir, necesariamente tiene una base patológica. Lo que es de nuestro interés, en cambio, es analizar la problemática filosófica que plantea Kierkegaard y Schelling con respecto al saber de la naturaleza. Para proseguir nuestro estudio nos ayudaremos del pensamiento de Walter Benjamin y de la teoría del lenguaje que deduce del libro del *Génesis*.

Walter Benjamin entiende el saber como una entidad lingüística que a su vez es la comunicabilidad de la cosa. La comunicabilidad de una cosa es aquello que se expresa *en* el lenguaje y no *mediante* el lenguaje, o la entidad lingüística es la comunicabilidad de la entidad espiritual. Para Benjamin el saber también es la relación natural perdida que tuvo el hombre con la naturaleza *en* el lenguaje.

[...]Toda naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica en el lenguaje y por ende, en última instancia, en el hombre. Por ello es el señor de la naturaleza y puede nombrar las cosas. Sólo merced a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre. La creación divina se completa con la asignación de nombres a las cosas por parte del hombre y de cuyos nombres sólo el lenguaje habla. [...]<sup>107</sup>

Si a través del lenguaje que nombra el hombre se convertía en develador de las cosas, entonces la pérdida de un lenguaje que permita comunicar la entidad lingüística de las cosas, es decir, nombrarlas o conocerlas, impide la expresión de la esencia espiritual de las cosas. La reflexión no nombra las cosas, las dice mal.

---

<sup>107</sup>Benjamin Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, p. 63.

Benjamin considera que por el pecado original, o lo que yo llamé el “decir-mal” el mundo, comienza la mudez que entendemos como la tristeza de la naturaleza.

“[...] Es una verdad metafísica que, con la adjudicación del lenguaje, comenzaron los lamentos de toda naturaleza. [...] Esta frase tiene un doble sentido. Significa que ella se lamentaría por el lenguaje. [...] En segundo lugar, la frase dice: se lamentaría. [...] De no ser en Dios, las cosas carecen de nombre propio. Con su palabra creadora Dios las llamó por su nombre propio. Pero en el lenguaje humano están innombradas. [...]”<sup>108</sup>

Para que el ser de las cosas revele su nombre, es decir, su entidad espiritual y lingüística, ésta debe ser expresada en el lenguaje. Pero la naturaleza se lamenta por la falta de un lenguaje que la nombre. La naturaleza se entristece porque es muda y porque no hay un lenguaje humano *en* la que se exprese, pero Benjamin también cree que la tristeza de la naturaleza la hace enmudecer. “[...] la tristeza de la naturaleza la hace enmudecer. En todo duelo o tristeza, la máxima inclinación es a enmudecer, y esto es mucho más que una mera incapacidad o falta de motivación para comunicar. [...]”<sup>109</sup>. Luego la tristeza que enmudece a las cosas nos remite a que las cosas anhelan o tienen esperanza por recobrar el estado de totalidad perdida en el que había un lenguaje que las nombraba. Kierkegaard nos explica de este modo lo que significa la esperanza o anhelo:

[...] El estado en que se encuentra el que está a la espera no es un estado en que aquel se halle metido por casualidad o algo por el estilo, de suerte que el que espera lo encuentre completamente extraño; no, es un estado que él mismo produce en tanto espera. La expresión de una nostalgia semejante es la angustia; pues en la angustia se anuncia aquel estado del

---

<sup>108</sup> *Ibid*, pp. 72 y 73.

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 73.

cual el individuo desea salir, y precisamente se anuncia porque el solo deseo no basta para salvarlos. [...]<sup>110</sup>

El estado de espera, nos dice Kierkegaard, es un estado que el individuo produce, el que aquí hablemos de la naturaleza no interfiere con la especulación que comenzamos en el pasaje de *Romanos* 8, 19. Que la creación anhele ardientemente manifestarse en el saber no guarda ninguna contradicción al pensamiento. Aunque eso implique la espera de los “hijos de Dios” que puedan nombrarla y con ello develen el ser o nombre de las creaturas. La creación espera ser liberada de su imperfección y padece, mientras tanto, los dolores de parto en toda su potencia maternal y creadora.

Cuando Kierkegaard habla del anhelo nos recuerda este otro lado que tiene el anhelo, por un lado es esperanza, anhelo ardiente y, por el otro lado, son los dolores de la creación. Es el “poeta” quien hace meditar a Kierkegaard sobre esta ironía cuando dice lo siguiente:

[...]la vida del poeta radica propiamente en la desesperación de poder llegar a ser lo anhelado; y esta desesperación engendra el “anhelo”. Mas el anhelo es el hallazgo del desaliento. Pues es verdad que el anhelo consuela por un momento, pero en seguida se ve que en el fondo no consuela; y por eso afirmamos que el anhelo es el consuelo que descubre la desolación ¡Singular contradicción! Desde luego, mas esta contradicción es el poeta. [...]<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 114.

<sup>111</sup>Kierkegaard Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 162.

Nuestro análisis maneja diversos elementos filosóficos con el eje en común de la mudez de la naturaleza, por un lado la conciencia reflexiva que ha caído en la desesperación y se vincula reflexivamente con la naturaleza. Pero la consecuencia del lenguaje reflexivo es que la naturaleza tiene un anhelo ardiente por ser nombrada en el lenguaje, pero al no ser nombrada en ese lenguaje queda en el desaliento. La mudez de la naturaleza y su desaliento son lo mismo. La tristeza deja muda a la naturaleza porque el lenguaje reflexivo no nombra las cosas porque sólo es un lenguaje que se apropiado del exterior de la naturaleza. Benjamin piensa que nombrar a la naturaleza y expresar su esencia espiritual es una tarea que encomienda Dios al hombre y cita:

[...] En el poema “El primer despertar de Adán y primera noche bienaventurada” del pintor Müller, Dios llama a los hombres a la tarea de poner nombres con las siguientes palabras: “¡Hombre de la tierra, aproxímate, perfeccionate con la mirada, perfeccionate merced a la palabra!” Esta asociación de observación y nombramiento implica la comunicación interior de la mudez de las cosas y animales en el lenguaje de los hombres tal como la recoge el nombre. [...] <sup>112</sup>

Lo que nuestro análisis refleja parece algo muy del sentido común, las cosas están mudas, pero lo que filosóficamente afirmamos es que la mudez de las cosas tiene algo que comunicarnos. Las cosas comunican algo, tienen algo que decir, y este algo aparece por el hombre, es lo que llamamos conocimiento, pero ¿qué es el conocimiento, sino la observación y nombramiento? Porque el lenguaje reflexivo y hasta el lenguaje del poeta hablan de la naturaleza, pero las cosas siguen mudas por la necesidad de un verdadero conocimiento. ¿Quién puede responder a esa pregunta? Pues necesariamente la naturaleza, pero ella está muda, ella es la

---

<sup>112</sup>Benjamin Walter, *opcit*, p. 69 y 70.

maestra, pero guarda silencio. Kierkegaard nos dice que el Evangelio<sup>113</sup> nos invita a mirar, esto es, a aprender de los lirios del campo y de las aves del cielo, éstos son los maestros calificados porque callan y nos educan con su mudez.

Allá fuera, junto al lirio y al pájaro, reina el silencio. ¿Qué es lo que expresa este silencio? Expresa el respeto de Dios, que es Él quien dictamina, que sólo a Él competen la sabiduría y la inteligencia. Y cabalmente porque este silencio es respeto de Dios y, en cuanto puede serlo en la naturaleza, adoración, por eso es un silencio tan solemne. Y porque este silencio es tan solemne, por eso cabalmente se capta a Dios en la naturaleza. ¿Cómo iba a ser de otra manera, si todo está callado por respeto a Él? Aunque Dios no hable, ese callar de todo por respeto hacia Él nos hace el efecto de que nos está hablando.<sup>114</sup>

El conocimiento comienza cuando el hombre aprende a callar, cuando guarda silencio como la naturaleza, porque el conocimiento no es el habla desesperada y elocuente del poema que no sabe callar mientras está anhelante de la felicidad. Ni es el lenguaje charlatán de los hombres, ni los sistemas filosóficos. Sino que la sabiduría es el temor que es adoración de Dios. En el callar y guardar silencio frente a Dios, el silencio de la naturaleza nos guía a la contemplación de la divinidad, esto es, a la adoración y con ello surge el efecto de que Dios nos habla.

Por medio de la naturaleza el hombre se comunica a Dios a sí mismo. Porque no ocurre que el lenguaje desesperado cure al desesperado. Sino que más bien el abuso del lenguaje genera un dolor más profundo en el impaciente y el desesperado. Sólo si los hombres aprenden el silencio de la naturaleza podrán encontrar paz.<sup>115</sup> Kierkegaard nos propone, como en el *Evangelio* de Mateo, llevar

---

<sup>113</sup> *San Mateo*, 6, 24-34.

<sup>114</sup> Kierkegaard Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 170.

<sup>115</sup> [...] En realidad no acontece como lo cree el impaciente o, el desesperado que –abusando del lenguaje– exclama o grita: “¡Ojalá tuviese una voz como la de la tempestad para poder expresar todo mi sufrimiento

al desesperado al campo y que tenga presente a él la Naturaleza y entonces que el hombre asombrado guarde silencio y descubra la paciencia que hay en el “anhelo ardiente” de la creación, así como el temor a Dios, que es silencio, adoración de Dios y develación del ser. Entender el conocimiento como temor a Dios es sumamente problemático para la filosofía, sin embargo nos parece que con la exposición del problema de la angustia objetiva y el análisis filosófico que contextualiza el discurso hace posible comprender la afirmación de que la naturaleza está angustiada y anhela una reconciliación final.

El problema filosófico de la angustia objetiva sólo manifiesta que el tema es problemático para la razón, puesto que el saber resulta un saber de algo negativo o no es un saber positivo, sino un temor que nos religa con la totalidad y disminuye el ego.<sup>116</sup> El saber distingue a lo otro de uno, pero permite la comunicación que esto otro entraña por la disminución del ego del sujeto cognoscente que se sabe como lo negativo en esa relación con el en sí.

Kierkegaard dice:

[...] Sólo con mucho temor y temblor puede el hombre hablar con Dios [...] Mas hablar con mucho temblor es por otra razón difícil; pues de la misma manera que la angustia ahoga físicamente la voz, así también el mucho temor y temblor hacen que el lenguaje enmudezca silencioso. Esto lo sabe quien ora de modo auténtico [...] Le aconteció una cosa extraña; que a medida en que más y más se interesaba en la plegaria, tenía cada vez

---

como lo estoy experimentando!” Este sería, desde luego, un recurso calamitoso que solamente contribuiría a que experimentase el sufrimiento con mayor vigor. No, no es éste medio; si pudieras callarte, si lograses el silencio del ave, entonces sí que se te aliviarían los sufrimientos.” *Ibidem*.

<sup>116</sup> “[...]La ejemplificación psicológica y empírica de esta relación originaria nos está dada por los casos de *fascinación*. En estos casos que representan el hecho inmediato del conocer, el cognoscente no es absolutamente nada más que una pura negación, no se encuentra ni se recupera en ninguna parte, *no es*; la única determinación de que pueda ser soporte es la de que él no es, precisamente tal objeto fascinante. [...]”, Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, p. 256.

menos cosas que decir, hasta que al final se tornó completamente callado. Se hizo silencioso, o lo que posiblemente es todavía más opuesto a la facultad de hablar que el mismo silencio: se convirtió en *oyente*. Antes opinaba que rezar era hablar, ahora había aprendido que rezar no es solamente callar, sino oír. Y ésta es la pura verdad; rezar no es oírse hablar a sí mismo, sino llegar a callarse y, permaneciendo callado, aguardar: hasta que el orante oiga a Dios.<sup>117</sup>

Kierkegaard ofrece en la oración el ejemplo perfecto de un lenguaje que no se impone a las cosas, que no busca significarlas mediante el lenguaje, sino *en* el lenguaje; pero para esto el hombre debe callar, su palabra debe ser como la del hombre que reza, que se ha quedado sin palabras, porque éste en vez de hablar puede escuchar, y como lo que escucha es el silencio de la naturaleza, sin ego alguno, puede oír a Dios. Benjamin a su vez considera lo mismo, él dice “[...] Lenguaje no sólo significa comunicación de lo comunicable, sino que constituye a la vez el símbolo de lo incomunicable. [...] La corriente continua de tal comunicación fluye por toda la naturaleza, desde la más baja forma de existencia hasta el ser humano, y del ser humano hasta Dios. Por el nombre que adjudica a la naturaleza y a sus semejantes (en el nombre propio), el ser humano comunica a Dios a sí mismo. [...]”<sup>118</sup>

En la oración el hombre aprende a guardar silencio y a escuchar el silencio de las cosas. El lenguaje funciona como un símbolo para las cosas, es el símbolo de su mudez, de su incomunicabilidad. Cuando en el nombrar las cosas se presenta este silencio respetuoso ante lo otro, surge entonces la fascinación, y la capacidad de oír ese mensaje que estaba incomunicado. Aparece el saber que es

---

<sup>117</sup>KierkegaardSøren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, pp. 165 y 166.

<sup>118</sup> Benjamin Walter, *loccit*, p. 74.

el temor y el temblor ante lo sagrado en la naturaleza, esto es, la experiencia de un hombre que a través de la contemplación con la naturaleza es consciente que en medio de ese silencio está ante Dios; puesto que el murmullo de la conciencia reflexiva y su charlatanería, así como el lenguaje poético, han quedado como lenguajes que no saben escuchar ni expresar la mudez de las cosas, ni su tristeza. El hombre reflexivo se escucha más a sí mismo que a la naturaleza, el poeta escucha el silencio y habla casi desde el silencio, pero su lenguaje es la elocuencia de la desesperación. La tarea que encomienda Dios a los hombres, nombrar a la creación, sólo se alcanza cuando el hombre se comunica a Dios a sí mismo en la oración. El saber implica por lo mismo ser observadores, oír a la naturaleza, aunque esto signifique oír su mudez, e intuir cómo en esta mudez lo sagrado se comunica a los hombres.

## **Capítulo 4**

### **La angustia subjetiva reflexiva**

A lo largo del capítulo dos analizamos la angustia de la mujer en el momento mismo en el que ella cae en el error o peca<sup>119</sup>, sin embargo es hasta este capítulo en el que se nos revela de una forma más clara en qué consiste el salto cualitativo que se efectúa. Lo que sucede es que el individuo padece de dos modos distintos de angustias, una angustia natural que ontológicamente constituye el ser del hombre como negatividad real, o como conciencia de la nada, y, otra, una

---

<sup>119</sup>*Supra*, p. 43.

angustia de segundo orden que es la angustia reflexiva o lo que podemos llamar psicastenia o neurosis obsesiva. La distinción que hacemos es sumamente importante porque la angustia natural no es algo que el ser humano pueda hacer a un lado, pues ella, no sólo constituye su esencia, sino su perfección espiritual, su forma particular de ser y de relacionarse con el ser, esto es como ser que devela el ser y nombra. Ahora bien como ya vimos en el capítulo dos<sup>120</sup> Freud designa como enfermedad del tabú o neurosis obsesiva a la angustia que ocasiona el objeto sagrado, sin embargo desde nuestro estudio la neurosis obsesiva es la angustia reflexiva. La neurosis obsesiva es una conciencia, más de tipo reflexivo que se agrega a una primera conciencia, conciencia primitiva. La conciencia reflexiva es un más, o un aumento cuantitativo, de la angustia en el individuo. Cuando Sartre analiza este problema dice lo siguiente:

[...]De hecho la obsesión es una conciencia; por consiguiente, tiene las mismas características de espontaneidad y de autonomía que todas las otras conciencias. En la mayor parte de los casos es una conciencia imaginante sobre la cual se ha lanzado una prohibición, es decir, que el psicasténico se ha prohibido formar. Y precisamente *por eso* la forma. En el fondo, el contenido de la obsesión importa poco [;] lo que importa es la especie de vértigo que la prohibición provoca en el enfermo. Tiene la conciencia prendida, como la del sueño, pero de una manera distinta: la hace renacer el temor mismo de la obsesión; todo esfuerzo para “no pensar más en ello” se transforma espontáneamente en pensamiento obsesionante; si, a veces durante un instante, se ha olvidado, puede ponerse a preguntarse. “¡Pero qué tranquilo estoy! ¿Por qué estoy tan tranquilo? Es que he olvidado... etc.”, y se reproduce *por vértigo* el objeto obsesionante. La conciencia es en cierta forma víctima de sí misma, está sujeta a un círculo vicioso, y todos los esfuerzos que hace para expulsar al pensamiento obsesionante son precisamente los medios eficaces para que renazca. El enfermo está perfectamente consciente de este círculo vicioso y

---

<sup>120</sup> *Ibidem.*

varias observaciones de los sujetos de Janet prueban que han comprendido muy bien que son al mismo tiempo víctimas y verdugos. [...]<sup>121</sup>

Con la observación sobre la psicastenia que hace Sartre nos queda claro que opina que la conciencia obsesiva es imaginante, esto es, una conciencia simbólica a la cual se ha lanzado una prohibición.

La prohibición es precisamente el tabú que analiza Freud, pero en tanto la conciencia no desea caer presa de la angustia, *por eso, por no querer pensar se cae en una especie de vértigo que lleva a un círculo vicioso de reflexiones sobre aquello que no se desea pensar, y cuando se olvida, es decir, que se ha logrado no pensar en ello, entonces suprime el hiato de la primera conciencia con la conciencia reflexiva y se recae nuevamente en el círculo reflexivo que genera la obsesión. Esto se debe a que la conciencia reflexiva nace del *no deseo de pensar* en la angustia, lo que la constituye como conciencia de segundo orden. Esto nos recuerda claramente la afirmación de la mujer “ni lo toqueís” que expresa el acto reflexivo de no desear tener contacto ni físico ni mental con el objeto prohibido. Sin embargo cuando el hombre cae en el vértigo de la libertad, la libertad se ve llevada por el círculo de una reflexión sin fin. Como consecuencia de esto resulta que la Psicología como disciplina requiere del estudio previo de la estructura ontológica del ser humano para no caer en la confusión entre el concepto de la angustia en el sentido en que lo emplea Kierkegaard y la neurosis obsesiva de Sigmund Freud.<sup>122</sup>*

---

<sup>121</sup> Sartre Jea-Paul, *Lo imaginario*, pp. 216 y 217.

<sup>122</sup> *Supra*, p. 43 y ss.

Por lo anterior resulta que la angustia es la conciencia de la negatividad inherente al sujeto, de su hiato con la naturaleza, que es el punto de vista infinito que tiene sobre el mundo. Pero los seres humanos no desean mirar la angustia, la nada en el ser, pero por el vértigo de la reflexión la nada parece constituirse como algo, esto algo, es la pulsión, el más natural que pone el cuerpo humano como naturaleza creadora. Estas pulsiones son neutras moralmente hasta que se cae en el pecado y por el salto que ocasiona la reflexión se tematizan y se les considera bajas pasiones. La *destrudo* sería ese supuesto algo, ese elemento negativo, siniestro, que deseamos ver como un ente positivo, un algo, con el que deseamos cancelar la ambigüedad de la angustia. Kierkegaard explica que la nada, objeto de la angustia, se torna más y más un algo para la conciencia reflexiva, pero en realidad esta nada que aparece como un algo (el algo es elemento positivo en el que queremos transformar la nada), no es nada, sólo existe para la libertad cuando el individuo pone el pecado mediante el salto cualitativo. Explicado así, como un esfuerzo de afirmar lo negativo, para impedir lo ambiguo, el movimiento de la reflexión es la historia del sucederse de algo contingente que se postula universal, pero que al final es lo inesencial. Luego la nada de la angustia es un complejo de presentimientos que se autorreflejan y aproximan insistentemente al individuo y aunque se consideran de una manera esencial todavía significan una nada dentro de la angustia; esta nada es la serie de predisposiciones o supuesto, que después del salto cualitativo, llevan al individuo más allá de sí mismo.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup>Vid, Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 119 y 120.

En un pasaje posterior al de la prueba de la libertad, en el pasaje de Caín y Abel, después de que Yahvé considera propicia la ofrenda de Abel y no la de Caín, Yahvé dice lo siguiente

“[...] ¿Por qué andas irritado, y porque se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quién tienes que dominar [...]”<sup>124</sup>.

Lo que expresa la cita anterior es que el abatimiento y la ira que experimenta Caín, las determinaciones afectivas puestas en juego, no son suficientes para determinar la conducta de Caín. Porque es importante decir que el rostro abatido e irritado se alza si se obra bien. En el obrar está la expresión, el fruto de la libertad. La situación que antecede al fratricidio de Caín es la posibilidad del obrar bien como del pecar. El pecado, dice el Génesis, está “acechando como fiera que codicia”, el algo y los presentimientos son esa tormenta que rodea al hombre angustiado y que reflexiona sin cesar en sus problemas para tratar de aliviarlos, cuando debería hacer lo opuesto, a saber, detener el flujo de su reflexión porque a esa fiera la “tienes que dominar”.

La angustia es algo que todos los seres humanos experimentan, así como el abatimiento y la irritación, sin embargo sobre esa pasión el hombre debe sobreponerse, a todo hombre le corresponde hacerlo. Kierkegaard y Sartre ven, por tanto, un error en explicar la desesperación por las bajas pasiones, pues ellas, en tanto nada, son el supuesto del salto, pero no lo que ocasiona la caída, pues el pecado, lo que para nosotros es el vértigo de la conciencia reflexiva es un debilitamiento de la libertad, que se puede evitar si se obra bien, si se hace el salto

---

<sup>124</sup>Génesis, vv. 4-6 y 7.

de la fe de mantenerse en la unidad de lo continuo y discontinuo. Antes del salto cualitativo lo que acontece es el vértigo que siente el individuo ante la nada de su posibilidad, ante su otro que es él mismo, pero que está fuera de él y al que desea alcanzar.

[¿]dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! [...] <sup>125</sup>

Como la mujer habla con la serpiente y cae en el error de verse seducida por la astucia, así Caín tenía a una fiera al acecho, él mismo, su propio otro de Caín que es el mismo en el futuro, pero que aún no es. Pero como dice Sartre

[...]No se trata aquí, pues, de una contemplación del horror ya constituido, que pudiera yo efectuar con posterioridad: el ser mismo del horror es aparecerse a sí mismo como *no siendo causa* de la conducta que el mismo reclama. [...] al constituir cierta conducta como *posible*, me doy cuenta, precisamente porque ella es mi posible, de que nada puede obligarme a mantener esa conducta. Empero, yo estoy, por cierto, allí en el porvenir; por cierto, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en este sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero, en el seno de esta relación se ha deslizado una nada; yo no soy aquel que seré. En primer lugar, no lo soy porque el tiempo me separa de ello. Después, porque lo que yo no soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), *yo soy el que seré*, en el modo de no serlo. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. Llamaremos *angustia*, [...] a la conciencia de ser uno su porvenir en el modo de no serlo. Y precisamente la nihilización del horror como *motivo* que tiene por efecto reforzar el horror como *estado*, tiene por contrapartida positiva la aparición de las demás conductas (en particular la de la consistente en arrojarme al precipicio) como mis posibles posibles. Si *nada* me constriñe a salvar mi vida, nada me impide precipitarme al abismo. La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo, del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy [...] <sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 118.

<sup>126</sup> Sartre Jean-Paul, *El ser y la nada*, pp. 77 y 76.

En esta cita Sartre manifiesta la ambigüedad de la angustia reflexiva. La angustia reflexiva en tanto vértigo y círculo vicioso del reflexionar no es un contemplar el horror desde fuera del horror como algo que se ve en retrospectiva, sino que el horror consiste en que la conciencia no es la causa de la conducta futura, el pecado. Pues una posibilidad de la conciencia es arrojarse por el vértigo al precipicio, comer del fruto prohibido o cometer un asesinato. No hay nada que me obligue a realizar ese posible, sin embargo la conciencia tiende con todas sus fuerzas a ese porvenir que no es, lo que constituye una relación entre el futuro y el presente. Entre lo que soy y lo que seré se encuentra la nada, el horror es lo que conduce a la conciencia a su porvenir, pero en la medida que deseamos nihilizar el horror, esto es, no pensar en el horror, se refuerza el horror como estado. Pues la conciencia está interesada en no horrorizarse, pero ese esfuerzo por no horrorizarse genera el vértigo que conduce a volver efectiva la posibilidad que tanto horrorizaba. La transición entre un momento y el otro sólo se explica por la angustia que consiste en ser uno su porvenir en el modo de no serlo, o sea, en estar en una situación de ambigüedad existencial. El yo futuro depende tanto del yo presente como el yo presente depende del yo futuro o de mi posible.

[...]La angustia es el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada. La Psicología no puede ir más lejos, ni tampoco lo quiere. En ese momento todo ha cambiado, y cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable. Entre estos dos momentos hay que situar el salto, que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar. La culpabilidad del que se ha hecho culpable es ambigua a más no poder. La angustia es una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad. La caída, hablando en términos psicológicos, siempre acontece en medio de una gran impotencia. Y, además, la angustia es una de las cosas que mayor egotismo encierra. En este sentido ninguna

manifestación concreta de la libertad es tan egotista como la posibilidad de cualquier concreción. [...] <sup>127</sup>

En el vértigo y el horror que experimenta la conciencia, la libertad cae desmayada, esto es, se debilita, y la conciencia busca concretizarse, hacer un algo, y trata de sostenerse en algo finito, pero eso implica que la conciencia abandona su libertad o su conciencia de que está trascendente a cualquier determinación finita porque ella es nihilización constante de sí misma y del mundo; o bien yo entiendo por libertad desmayada que la libertad queda suspendida. Por eso dice Kierkegaard que la angustia reflexiva o la angustia que es consecuencia del pecado es una impotencia, porque esta angustia consiste en saberse en el horror de ser conducido hasta la posibilidad que no deseamos. El hombre no domina su angustia reflexiva, sino que se ve conducido y arrinconado por ella. Luego cuando la angustia reflexiva tratar de negar el horror inherente a ella se convierte ella misma en impotente frente al horror y es llevada hacia el porvenir de su posibilidad de ser en el pecado. Kierkegaard nos dice que la Psicología no puede explicar el salto, pues el pecado, el porvenir, se presupone a sí mismo, y no hay un efecto visible, una patología finita que ocasione o explique la caída, pues la finitud es la consecuencia del salto; sólo la ambigüedad de la angustia explica y da cuenta de la posibilidad del pecado. Luego la culpabilidad del culpable es ambigua, pues es por el horror de la posibilidad que se quiere evitar que se caiga en el vértigo, pero se cae en el vértigo por uno mismo; así que el desesperado, por la impotencia que ocasiona el vértigo en la libertad, es víctima y verdugo de sí mismo.

---

<sup>127</sup>Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, pp. 118 y 119.

También podemos intentar explicar el salto cualitativo, el pecado, con Kierkegaard si decimos con él que el “[...] pecado [...] es lo “egoísta”. [...]”<sup>128</sup>. La angustia en sí misma encierra la posibilidad del egoísmo, pues al concretizar una posibilidad de la libertad se requiere del interés individual para que se llegue a efectuar lo que se desea. El deseo de afirmarse como ser y perseverar en el ser, incluso de forma indefinida, lo sabemos por Spinoza<sup>129</sup> es una determinación ontológica del ser del hombre. Sin embargo como sabemos la conciencia se ha determinado como conciencia finita, es decir, el desmayo e impotencia de la libertad se vuelve lo esencial para la conciencia que padece el vértigo del pecado, y así ésta se ve a ella misma determinada por la diferencia y por su historia. El pecado es lo egoísta, ahora sabemos que lo egoísta es un punto de vista finito. Kierkegaard define al Ego como “[...] la contradicción de que lo universal sea puesto como lo individual. [...]”<sup>130</sup>. Tenemos pues que el Ego es una contradicción, no es un algo, sino un no ser tomado como verdadero, esta contradicción consiste en tomar como universal lo particular, esto es, lo individual.

“[...] El secreto de lo individual está precisamente en su comportamiento negativo con respecto a lo universal, en su repulsión. Por lo tanto, tan pronto como se piense que no existe tal repulsa, queda eliminado lo individual; y tan pronto como se la piense, quedará ella misma transformada, de suerte que no se piense en ella, sino solamente se la imagina, o se piensa en ella, y entonces uno no hace más que imaginarse que la ha incorporado al pensamiento. [...]”<sup>131</sup>

Lo individual es la repulsión contra lo universal, por eso basta con que se piense que no hay tal repulsa, que lo universal y lo individual es uno, para que

---

<sup>128</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, pp, 144.

<sup>129</sup> “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser.” Spinoza Baruch, *opcit*, p. 110. Parte III, prop. VI.

<sup>130</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, pp 146.

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 147.

desaparezca tal repulsión o separación. Lo individual estaría dado por el Ego que desea hacer de lo universal algo individual, esto es, el Ego es lo que hace la repulsión contra lo universal. Cuando no se piensa la diferencia con respecto a lo universal se elimina lo individual, pero cuando la diferencia se piensa, entonces la diferencia queda transformada, dos son sus posibilidades, que quede como diferencia imaginada, o como diferencia incorporada al pensamiento.

Desgloso la cita de Kierkegaard porque veo en ella una oscuridad, por eso he distinguido que la diferencia que se piensa es de dos tipos, una que no se piensa, la cual es como imaginada, y otra que se incorpora al pensamiento. A nuestro parecer lo que Kierkegaard nos está diciendo es que hay dos maneras de entender la diferencia, en tanto que seres individuales, por un lado, como diferencia que pasa por no ser tal o es una diferencia ideal, que queda como suspendida e imaginada, y otra que incorpora al pensamiento la diferencia en la reflexión. Kierkegaard explica este problema en términos de la propuesta que el cristianismo ha hecho como religión, pero también como una Ética que implica una Metafísica. Kierkegaard ve en la fe cristiana una toma de posición filosófica con respecto al problema del Ego, lo individual, y las diferencias entre los hombres. El punto de vista del cristianismo según Kierkegaard es un punto de vista eterno, o en otro sentido, es un punto de vista filosófico que se pone por encima de las diferencias cuantitativas o accidentales.

[...] Cuando desde la cima de una montaña percibimos las nubes debajo de nosotros ¿tenemos miedo del espectáculo de la tormenta desatada en la llanura? El cristianismo ha situado a cada uno de nosotros en una cima semejante, que no admite excepción; ya que, ni para la Providencia de Dios ni para Cristo existen la cantidad y la multiplicidad; para Cristo, los hombres

innumerables se cuentan como puros individuos; y si el cristianismo ubicó tan alto a todo hombre, es para impedirle que dañe su alma por orgullo o desesperación a causa de sus diferencias terrestres. Porque el cristianismo no ha suprimido las diferencias, así como Cristo mismo no quiso retirar a sus discípulos del mundo ni le pidió a Dios que lo hiciera [.] Así, tanto en el cristianismo como en el paganismo, ningún hombre ha vivido sin revestir un aspecto de la diversidad terrestre; así como no puede vivir sin cuerpo, el cristiano no puede vivir sin esa diversidad en la que nos sitúa la alcurnia, el rango social [etc.] Así, el cristianismo ha desterrado de una vez para siempre los espantos del paganismo; pero no ha suprimido la diversidad de la vida terrestre. Ésta debe subsistir tanto como la temporalidad y siempre será una tentación para todo hombre que venga al mundo. Porque siendo cristianos, no nos liberamos de la diversidad sino que nos volvemos cristianos triunfando de la tentación que aquella nos ofrece. [...]<sup>132</sup>

La filosofía cristiana de Kierkegaard está posicionándose con respecto al problema de la multiplicidad de lo real, el mundo terrestre nos dice Kierkegaard, cosa obvia, de por sí, los individuos son átomos infinitos compuestos de diferencias infinitas y con interés propio de perseverar en su ser. Cada individuo es la diverso, pero tales diferencias sólo son como imaginadas porque vistas desde la montaña de la eternidad, se ven en su justa proporción cuantitativa y no cualitativa. La diferencia entre hermanos, entre pueblos, entre clases, constituye al individuo como producto histórico, como ese más acumulativo que generación tras generación agrega determinaciones finitas al ser humano presente y configurará al ser humano del futuro, sin embargo el punto de vista filosófico, y cristiano, es un punto de vista que está por encima de esas diferencias. El punto de vista debe ser igualitario y ético, pero el supuesto de la igualdad cristiana y su ética, es la diferencia, como diversidad y riqueza, y el pecado. El cristianismo de Kierkegaard, por lo anterior, no es un cristianismo que busque alejarse del mundo, los discípulos de Cristo

---

<sup>132</sup>Kierkegaard Søren, *Las obras del amor y otros textos*, pp. 125 y 126.

están donde el mundo y se alcanzan a sí mismos como cristianos en la vida terrestre.

La temporalidad debe subsistir para el cristianismo porque “[...] La diversidad es como una inmensa red en que está atrapada la temporalidad [...]”<sup>133</sup>. Esto significa que el punto de vista de la eternidad, el que ve la diferencia debe ver en ellas su infinita diversidad y riqueza como un aumento cuantitativo que enriquece el proceso histórico de los hombres.

[...] el cristianismo quiere que el individuo revista su diferencia como el amplio abrigo del que el rey se deshace para mostrar quién es, como vagos harapos que ocultan un ser sobrenatural. Cuando la diferencia se reviste con esa elegante grandeza, siempre deja traslucir en cada individuo esa otra cosa que le confiere su rasgo esencial y que, siendo común a todos, constituye su eterna igualdad. Si cada uno viviera así, la temporalidad habría alcanzado su periodo más alto. Aunque no pueda equipararse a la eternidad, esa solemnidad llena de esperanzas que, sin interrumpir el curso de la vida, se renueva cada día gracias a lo eterno y a la igualdad que éste conlleva; cada día salva al alma de la diferencia en que no obstante persiste, dándonos un espejismo de eternidad. [...] <sup>134</sup>

Nosotros apuntamos con Kierkegaard que el cristianismo a la par de que propone un punto de vista eterno, el punto de vista especulativo que está por encima de la diversidad de lo temporal, lo vincula al orden inmanente terrestre, esto es, la historicidad del hombre, el más cuantitativo que es una serie de determinaciones contingentes. La contingencia del hombre es su riqueza, su historicidad vista desde la eternidad, alcanza su punto más alto, pues tras las vestiduras del abrigo del rey, los harapos de mendigo, se oculta un ser sobrenatural, o bien la solemnidad llena de esperanza <sup>135</sup> que salva nuestro día a día de la divergencia de

---

<sup>133</sup> *Ibid*, p. 127.

<sup>134</sup> *Ibid*, p. 144 y 145.

<sup>135</sup> Recordemos el anhelo ardiente de la creación por la llegada de los hijos de Dios. *Supra*, p. 67, nota 101.

la vida mundana. La esperanza se renueva cada día gracias a lo eterno y nos da un espejismo de eternidad. La eternidad que vemos reflejada como en un espejo, como una pintura, que anuncia con toda la luz del color de la pintura, una gran dicha, es la luz con la que la eternidad ilumina la vida en la tierra. La diferencia, el traje de mendigo del rey, entonces se vuelve un traje elegante que muestra su esencia, la cual es eterna e igual en todos los hombres. El cristianismo entonces ve en el hombre no a tal hombre bajo tal condición, sino que “[...] como prójimos, todos sin excepción tenemos la misma semejanza. Por dar a cada uno su rasgo distintivo, la diferencia llena la temporalidad de confusión; pero el prójimo es el signo por el cual la eternidad marca a todo hombre. [...] pero solo lo percibes a la luz de la eternidad cuya claridad penetra nuestras diferencias.”<sup>136</sup>

Decir que el origen del pecado está en el egoísmo nos lleva a ver en el Ego la repulsa de lo individual contra lo universal. El individuo se afirma como particular y diferente respecto del otro, tanto más diferente, cuanto mayor es la diferencia histórica. La diferencia entre Abel y Caín es meramente cuantitativa, histórica, uno es el hijo mayor y otro el menor, sin embargo la diferencia no es cualitativa antes del pecado de Caín. Ambos son inocentes, hombres ingenuos ante la naturaleza. Los hermanos son semejantes y prójimos si los vemos por encima de su diferencia generacional. Ambos desean perseverar en su ser, vivir y no dejar de ser. Caín nace en medio de la alegría de ser el primer hombre que nace de mujer. “[...] “He adquirido un varón con el favor de Yahvé” [...]”<sup>137</sup>. Después nace Abel, pero es éste el que consigue el agrado de Dios por su ofrenda y no Caín. Unamuno nos

---

<sup>136</sup>Kierkegaard Søren, *Las obras del amor y otros textos*, p. 145.

<sup>137</sup>*Génesis*, vv. 4,1.

explica que Caín sufre de envidia o hambre espiritual, del deseo de perseverar en Dios o de ser inmortal.<sup>138</sup> El hambre espiritual de Caín lo lleva a desear ser el preferido por Dios, pero no como prójimo, como igual entre los hombres y con ello igual en el obrar bien de Abel. La semejanza entre hermanos es el verdadero signo de la eternidad entre los hombres, pues a pesar de toda diferencia aparente de género, edad, clase social, raza, los seres humanos somos semejantes ante Dios, es decir, que Él nos ve como iguales. Sin embargo la ambigüedad de la angustia que crea en torno a sí mil pensamientos reflexivos y la diferencia exacerbada entre el yo y el tú que en el límite de toda posible dialéctica se rompe es como la sangre que mancha la tierra y el segundo hijo de Adán que cayó muerto.

Pero lo que la filosofía cristiana de Kierkegaard afirma con el Evangelio es la máxima “Amaras a tu prójimo como a ti mismo”. Eso le dice a Caín, “Amarás como a ti mismo, a tu prójimo”. Si acaso agregamos “[...] Que nos amemos unos a otros [...]”<sup>139</sup>. La máxima supone que para amar a otro debemos amarnos a nosotros mismos, es decir, supone el egoísmo, pero a su vez nos libera de tal egoísmo. Ama a Abel como te amas a ti Caín. “[...] Ese “como a sí mismo” apunta directamente a la finalidad que es la suya: con la seguridad inquebrantable de lo eterno, penetra como un juez en el refugio donde el hombre se ama a sí mismo y

---

<sup>138</sup>Tremenda pasión ésa de que nuestra memoria sobreviva por encima del olvido de los demás si es posible. De ella arranca la envidia, a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: el asesinato de Abel por su hermano Caín. No fue lucha por pan, fue lucha por sobrevivir en Dios, en la memoria divina. La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual. [...]Unamuno Miguel, *opcit*, p. 41.

<sup>139</sup>*Primera epístola de Juan*, vv. 3, 11.

no deja al egoísmo la menor escapatoria ni excusa. [...]”<sup>140</sup> Así como la ontología cristiana incluye el tiempo y la diversidad de la creación, supone a su vez el egoísmo, y desde esa sima relanza el amor: como te amas a ti, esto es, lo que deseas para ti, eso mismo quíerelo para tu prójimo. El prójimo es el más cercano, aunque no es el predilecto, ni la musa predilecta, el prójimo es el yo reduplicado, aunque desde un punto de vista egocéntrico es imposible ser el otro, pero eso implica la fórmula “como a ti mismo”, que el otro, tu prójimo, es como tú mismo.<sup>141</sup>

[...] Si se pregunta, entonces, quién es mi prójimo, la respuesta de Cristo al fariseo es muy peculiar, porque empieza por dar vuelta a la pregunta para mostrar cómo hay que hacerla. Después de relatar la parábola del buen samaritano, Cristo dice, en efecto, al fariseo: “Quién de estos tres te parece haber sido prójimo del que cayó en manos de los ladrones?” (Lucas, 10, 36) y el doctor contesta correctamente “aquel que usó con él de misericordia”. En otras palabras, reconociendo cuál es tu deber, descubres fácilmente quién es tu prójimo. [...] El hombre respecto del cual debo ejercer mi deber es el prójimo, y cuando lo cumplo, muestro que soy el prójimo. Para Cristo, en efecto, no se trata de saber quién es el prójimo sino de volverse un prójimo, mostrarse misericordioso como el samaritano que probó no que el desgraciado era su prójimo, sino que él mismo era el prójimo de ese infortunado. [...]”<sup>142</sup>

El prójimo aparece no cuando sabemos quién es, sino cuando uno mismo se vuelve el prójimo de otro. El samaritano se vuelve el prójimo del necesitado al cumplir su deber y ser misericordioso. “[...] no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad. [...]”<sup>143</sup> Amar de hecho y en verdad y no mostrar misericordia sólo de palabra es lo fundamental de la ética cristiana y que se sintetiza en última instancia en la misericordia, pues es en el perdón en el que encontramos la reconciliación, pues como en el *Evangelio de San Mateo* 18, 21-35,

---

<sup>140</sup>Kierkegaard Søren, *Las obras del amor y otros textos*, p. 70.

<sup>141</sup>*Ibid*, p. 73 y 74.

<sup>142</sup>*Ibid*, p. 74.

<sup>143</sup>*Primera epístola de Juan*, vv. 3, 18.

cuando Cristo narra la parábola del rey que quiso hacer cuentas con sus siervos y encontró uno que le debía diez mil talentos; el rey ordenó entonces que su siervo vendiera todo, esposa e hijos incluidos para que le pagara la deuda, pero el siervo rogó por misericordia; el señor, quedó conmovido y le perdonó la deuda. Pero en cambio el siervo al encontrar a uno que le debía, le obligó a que le pegara, lo sometió a la cárcel, incluso cuando este último le rogó como él a aquel rey generoso que le perdonó la deuda. Pero con todo el siervo no perdonó la deuda. Por fin el rey se enteró de lo que hizo su siervo hizo y porque no tuvo misericordia para con su siervo como él la tuvo con su súbdito, entonces el monarca lo entregó a los verdugos hasta que le pagara la deuda. En la parábola se supone la deuda, sin embargo, esta queda saldada, aunque sean diez mil talentos, por la misericordia, el perdón, pero la misericordia hace prójimo al rey con respecto al siervo; el perdón y la misericordia igualan lo diferente y apaciguan la angustia. El siervo, en cambio, sólo se hace prójimo con su deudor cuando cumple su deber, iguala lo diferente, muestra sabiduría y perdona la deuda como se la perdonaron a él, no se hace prójimo tan sólo con palabra, sino con su propio actuar misericordioso. El siervo debía reduplicarse a sí mismo como el rey se reduplicó a sí mismo, pues si el uno liberó al otro porque se comportó como su semejante, como igual, el otro, que deseaba el bien para sí, no lo deseaba para otro o deseaba sólo un fin finito, y con ello, no pudo reduplicarse en el amor al otro, cayó presa nuevamente del egoísmo. Presa del egoísmo no logró amarse a sí en el otro y por lo mismo, tampoco logró amarse a sí mismo, no por ser tal ser individual con esta diferencia e interés particular, por una nada que lo distingue singularmente, sino por ser simplemente un hombre en tanto tal o como prójimo.

## Conclusiones.

El concepto de la angustia es el concepto central que da cuenta de la crisis religiosa. Kierkegaard también dice que “[...] la angustia [...] era el instante en la vida del individuo.”<sup>144</sup> Esto significa para nosotros que la angustia es el momento o el *ahora* de la crisis religiosa, el momento en la vida en el que se está en relación con potencias sagradas como es el caso del tabú. En efecto la prohibición que hace Dios origina una toma de conciencia del hombre ante la realidad y el peligro del pecado, pero por la inocencia, esto es, la ignorancia, el movimiento de la conciencia sólo gira en torno a la angustia y a una situación que muestra el mundo abierto a la contingencia y a las posibilidades. La angustia es el medio por el cual el espíritu busca ponerse a sí mismo como espíritu real y no sólo como espíritu subjetivo o abstracto.

“La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias. [...]”<sup>145</sup>

La angustia es educadora en lo infinito o en la libertad porque no es la sabiduría exterior a las cosas o a la naturaleza considerada en su saber exterior, sino que la angustia es el saber de comprender a cada uno de los seres finitos en su infinitud y posibilidad como es la acción creadora del artista con el mundo.

La angustia considerada como patología es estudiada por la Psicología. Kierkegaard en este sentido se ve inmerso en un estudio psicológico, pero al hacerlo éste desarrolla una psicología filosófica que se distingue del psicoanálisis

---

<sup>144</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 151.

<sup>145</sup> Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, p. 270.

de Freud por la distinción entre angustia inmediata u ontológica, o natural y una angustia reflexiva. Al hacer esta distinción Kierkegaard manifiesta que la angustia ante lo sexual es un fenómeno originario del ser humano, constituye un momento estructural del individuo. La determinación sexual es el momento de una crisis ante la necesidad de afirmar la diferencia sexual y encontrar, a la vez, la síntesis en medio de la diferencia sexual.<sup>146</sup> La angustia natural y con la crisis ante lo infinito en la naturaleza consiste en la procreación natural entre los seres sexuados, hombre y mujer. En la mujer habría una semejanza con la potencia natural creadora e infinita de Dios, esto es, la Naturaleza Viva. Este aspecto sagrado en la naturaleza que abordamos desde Schelling, Kierkegaard y Spinoza<sup>147</sup> es para nosotros la clave para entender que la angustia es el instante o el momento de peligro en el que el hombre aparece la conciencia de la posibilidad infinita de lo objetivo, como a su vez de su posibilidad infinita de ser en el mismo creador de lo otro.

La angustia es el instante en el que el hombre es consciente de su libertad como libertad real o como infinitud, posibilidad de negar y afirmar en una síntesis que es un tercero negativo en sí. Sin embargo el punto de vista reflexivo el caer en el pecado o desesperación constituye un salto y un cambio cualitativo en el proceso de desarrollo subjetivo. La angustia reflexiva es también el instante en que el hombre se vincula con lo real para tratar de ponerse a sí mismo, pero en tanto punto de vista dicotómico que intenta negar el hiato que hay entre el ser y lo devenido, negarse como instante o conciencia infinita; la angustia reflexiva es la

---

<sup>146</sup> *Supra*, pp. 35 y ss.

<sup>147</sup> *Supra*, pp. 66 y ss.

angustia de la angustia o es la angustia que causa saberse en el vértigo de caer en el pecado. El pecado como comportamiento se presupone a sí mismo, aunque esto significa solamente, que en el instante en que el individuo está ante la posibilidad de devenir otro, cancela desde sí mismo su ser de posibilidades a favor de un falso ser positivo o tercero que resuelve la dicotomía por suponer un tercero exterior que daba unidad exterior a una pluralidad de elementos. Sin embargo una unidad que se origina en una totalidad cuantitativamente mayor y exterior genera una diferencia y un hiato residual entre un yo reflexivo y el objeto de su conciencia, un yo prerreflexivo y su objeto.<sup>148</sup> La angustia como el momento de la crisis subjetiva ante lo sagrado y su devenir histórico como fallo iniciático nos llevó a ver en el concepto de ego el concepto que explicaba el error de la actitud reflexiva ante la naturaleza.<sup>149</sup> Lo fundamental aquí es entender el ego como la repulsión o el poder contrapuesto ante lo sagrado. El ego hace la inversión de lo universal en lo particular para alejarse de la angustia. El pecado es el momento en el que los hombres caen en oposición a lo sagrado, el pecado es el momento profano. La duda simple entre creer o no creer se puede resolver como no creencia, éste es el punto de vista profano y corresponde al del ateo. El ateísmo nosotros lo entendemos como una forma de angustia reflexiva con respecto a lo sagrado o la repulsión de un individuo que tiene que aceptar la angustia inherente de ser en sí mismo una síntesis finito-infinito.

Kierkegaard nos habla de la angustia ante lo sagrado, la crisis religiosa, como temor y silencio. La angustia nos enseña *en* este espanto o bien la mudez

---

<sup>148</sup>*Supra*, pp. 60-63.

<sup>149</sup>*Supra*, p. 86 y ss.

de la naturaleza nos enseña a estar frente a Dios. La crisis religiosa como fe que es mudez, asombro ante la naturaleza y acto de fe es afirmación de la continuidad en el hiato que separa lo uno de lo múltiple. Resulta que en el lenguaje de la oración o de la experiencia religiosa, el hombre calla para escuchar a Dios. El conocimiento es este lenguaje que puede develar el ser de los objetos de la naturaleza, esto es, lo infinito o sagrado que hay en los objetos de la creación, su vida, y con ello es un lenguaje que contribuye a completar la creación del mundo.<sup>150</sup> La naturaleza está inacabada y el hombre en su lenguaje tiene la posibilidad de darle su completud.

Por último estudiamos la diferencia particular como una diferencia enriquecedora de la realidad. La diferencia como diferencia viva que se constituye espacialmente como naturaleza y en el tiempo como historia de los individuos e historia de la especie, pero como historia es el movimiento de un problema y es la base para la ética cristiana que ve en los seres humanos no a tal hombre con tal diferencia particular, sino que ve en el hombre un ser espiritual, sí mismo, conciencia, que es real, diferente, particular y única, a la par que es universal en razón de una semejanza y proximidad no meramente de palabra, sino de obra. La ética cristiana supone el pecado como el error y el fallo iniciático que el individuo comete en el camino por alcanzar su libertad. En efecto me parece que la ética cristiana que propone Kierkegaard es la síntesis de todo el problema existencial de vincular el en sí con el para sí a partir de la fe. No es en el habla desesperada, sino en el lenguaje del perdón y en el amor al prójimo en el que aparece los

---

<sup>150</sup>*Supra*, pp. 71 y ss.

instantes o momento en los que el espíritu se pone a sí mismo en sí y para sí. Pues su deseo de ser espíritu lo lleva a reduplicarse en el otro, pero en él, pues lo que hace el individuo, es ponerse a sí mismo como el otro, o prójimo, ser diferente o el otro en sí, que en su misericordia contiene la diferencia y sufrimiento del otro.<sup>151</sup> El prójimo en tanto concepto, movimiento que acoge la angustia en su interior es un presente, un instante. Pero no es meramente el instante de la enunciación, sino que es un obrar. El obrar como prójimo es un fruto o la enseñanza del saber de la angustia. La angustia resulta una gran maestra que nos ha enseñado a ser prójimos con el otro y a callar y escuchar lo que la naturaleza tenga que decirnos; también la angustia nos ha enseñado a guardar dolor ante la aflicción y no caer en la desesperación poética. La angustia religiosa también nos ha enseñado que el lenguaje y su seriedad queda comprometido en la oración como adoración de Dios.

Por último nuestra tesis nos lleva a ver la filosofía de la religión como esa disciplina fronteriza, porosa, ambigua que nos permitió en esta tesis vincular diversas disciplinas del espíritu. Las disciplinas que empleamos fueron la psicología, la cual se dedicó a indagar sobre el porqué y el cómo se sucedió el cambio cualitativo de la inocencia al pecado y ¿cuál era la nueva situación subjetiva en la desesperación? La teología cumplió el papel de mostrarnos la posibilidad ideal de las cosas, esto era en un principio, incluir la explicación mitológica del pecado, el pecado original, como la explicación que da cuenta del origen de las diferencias entre los hombres y la naturaleza en el mito del *Génesis*.

---

<sup>151</sup> *Supra*, p. 86 y ss.

La tesis se compuso de una dialéctica, la psicología de Kierkegaard y la teología, la cual imprimía su sello ontológico, digamos, que aparecía la necesidad de un esfuerzo que no fuera meramente simbólico, sino científico que combinara una metafísica que incluyera la immanencia y la trascendencia, y que en un sentido dialéctico-discursivo se constituyera como un concepto especulativo o filosófico. La filosofía de Kierkegaard es un esfuerzo conceptual especulativo de dar coherencia científica a la angustia religiosa y por lo mismo debe ser considerado como un filósofo sin más, que tuvo la diferencia específica, de que en el siglo en el que la filosofía entraba a la fase histórica de la consolidación del Estado burgués y la Iglesia acomodaticia burguesa, él mantuvo su filosofía en el marco de una tradición filosófica crítica cristiana que comienza con San Agustín sobre el individuo y la relación entre la filosofía griega y cristiana, pero que culmina en el sistema Hegeliano. Con sus pseudónimos y el silencio de Abraham, Kierkegaard genera una continuidad filosófica del problema conceptual del devenir o la negatividad. En efecto, Kierkegaard deduce su concepto de angustia del Antiguo Testamento, de las figuras de Adán, Eva, Job, Abraham, etcétera. Puesto que para Kierkegaard la angustia es el concepto que designa el instante de la negatividad o de la conciencia de la infinitud es pues la angustia el momento de la crisis religiosa o bien el momento en que el individuo está en relación inmediata o mediata con lo sagrado. El problema filosófico consiste en la necesidad de utilizar la angustia como el concepto que dé cuenta de las posibilidades inmersas en cada instante o bien del cambio, lo cual permita una apertura a la conciencia del tiempo de la vida y no de un tiempo vacío. La temporalidad de los hombres es un concepto que se deduce del concepto de angustia, porque para que pueda haber

un devenir el sujeto mismo, el espíritu, debe poseer la posibilidad de expandirse espiritualmente en el tiempo desde un punto temporal privilegiado, el instante de la angustia. La diferencia y multiplicidad del ser tiene como condición necesaria el tiempo para que la naturaleza infinita, generación tras generación, se diversifique; o el mismo instante debe detener el reloj, hacer una pausa del tiempo, y dar un salto al tiempo pleno, la eternidad, para desentrañar toda la sustancia interior que el instante como momento de angustia y crisis espiritual implica.

La sabiduría de la angustia nos enseña a distinguir el instante y en el momento de la crisis espiritual nos recuerda mantener el punto de vista de la duda filosófica, la inocencia y fascinación ante el mundo, y, nos llama con seriedad a realizar el acto de fe. El concepto de la angustia de Søren Kierkegaard tiene como objetivo ser una didáctica filosófica espiritual que conduce al salto de la fe. La sabiduría de la angustia es lo que nos enseña a tener fe y a devenir uno mismo como es en la ensoñación mitológica, en la realidad. Y no un yo que deviene como algo meramente poético, sino como instante presente y vivo, como obra y fruto, esto es, la angustia nos muestra nuestro destino. No obstante la investigación sobre el instante como concepto que engarza el tiempo y la eternidad que tiene su base patológica en la angustia tendrá que esperar a otro estudio.

## Índice

Título.....	1
Dedicatoria.....	2
Introducción.....	3
Capítulo 1: Adán el hombre: inocencia y angustia.....	10
Capítulo 2: Elementos para una filosofía del mito en Kierkegaard como prolegómenos para el análisis de la angustia de Eva.....	26
Capítulo 3: La angustia objetiva.....	58
Capítulo 4: La angustia subjetiva reflexiva.....	78
Conclusiones.....	94
Índice.....	101
Bibliografía.....	102

## **Bibliografía**

Alastair Hannat y Gordon D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, USA, Cambridge University Press, 1999, pp. 428.

Campbell Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, tr. Luisa Josefina Hernández, México, FCE, 1980, pp. 372.

Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, tomo I, tr. Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 663.

Eliade Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, tr. Luis Gil Fernández, España, Barcelona, editorial Paidós, 1998, pp. 191.

Eliade Mircea, *Mito y realidad*, tr. Luis Gil, 5ed., España, Barcelona, Kairós, 2010, pp. 213.

Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*, tr. José L. Iglesias, 3ed., Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 398.

Freud Sigmund, *Tótem y tabú*, tr. Luis López Ballesteros, Madrid, Alianza editorial, 2003, pp. 206.

Gadamer Hans-Georg, *Mito y razón*, tr. José Francisco Zúñiga, España, Editorial Paidós, 1997, pp. 133.

Heidegger Martín, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, 2ª ed., México, FCE, 2002, pp. 478.

Kierkegaard Søren, *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 284.

Kierkegaard Søren, *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, tr, Javier Teira Lafuente, Barcelona, Alba Editorial, 2008, pp. 142.

Kierkegaard Søren, *Las obras del amor*, tr. Demetrio G. Rivero, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 2006, pp. 459.

Kierkegaard Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Editorial Trota, 2007, pp. 204.

Kierkegaard Søren, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Tr. Demetrio G. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 191.

L. Perkins Robert, *International Kierkegaard Comentary: The Concept of Anxiety*, Georgia, USA, Mercer University Press, 1985, 203 págs.

*La Biblia de Jerusalén*, tomo I, tr V. Morla, F. García et al, Barcelona, Ediciones Folio, 2006. pp. 379.

Loza José, *Génesis 1-11*, España, Editorial Desclée De Brouwer, 2005, pp. 111.

Platón, *Diálogos V*, tr. M.a Isabel Santa Criz, Álvaro Vallejo Campos, et al, Madrid, Ed. Gredos, 1998, pp. 617.

Sartre. Jean-Paul, *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación*, tr. Manuel Lamana, Argentina, Lozada, 2005, pp. 270.

Sartre Jean-Paul, *El ser y la Nada: ensayo de ontología y fenomenología*, tr. Juan Valmar, Buenos Aires, Editorial Losada, 2008, pp. 859.

Schelling F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, tr. Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 280.

Schelling F. W. J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, tr. Virginia Careaga, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 104.

Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. Oscar Cohan, México, FCE, 2001, pp. 272.

Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos; Iluminaciones IV*, tr. Roberto Blatt, México, Taurus, 1998, pp. 164.

### **Bibliografía Complementaria**

Adorno. Theodor W., *Kierkegaard*, tr. Roberto J. Vernengo, Venezuela, Monte Avila Editores, 1969, pp. 285.

Guerrero Marínez, Luis, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz, 1993, pp. 207.

EliadeMircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, tomo I, tr. Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 663.

EliadeMircea, *Lo sagrado y lo profano*, tr. Luis Gil Fernández, España, Barcelona, editorial Paidós, 1998, pp. 191.

EliadeMircea, *Mito y realidad*, tr. Luis Gil, 5ed., España, Barcelona, Kairos, 2010, pp. 213.

Guerrero Martínez Luis, *SørenKierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 350.

Kierkegaard Søren, *El Instante*, tr. Andrés Roberto Albertsen, Madris, Ed. Trota, 2006, pp. 204.

Kierkegaard Søren, *En la espera de la fe y Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, tr. Luis Guerrero Martinez y Leticia Valadez H., México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 88.

Kierkegaard Søren, *In vino veritas y La repetición*,tr. Demetrio G. Rivero, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1976, pp. 286.

Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas*, tr. Rafael Larrañeta, 4ed. Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 113.

Kierkegaard Søren, *Mi punto de vista*, tr. José miguel Velluso, 5ed., Buenos Aires, Aguilar Argentina S.A. de ediciones, 1980, pp. 169.

Kierkegaard Søren, *Temor y temblor*, tr. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 2003, pp. 147.

Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, tr. Nassim Bravo Hernández, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 655.

Larreña Rafael, *La interioridad apasionada; verdad y amor en SörenKierkegaard*, Salamanca, España, Editorial San Esteban, 1990, pp. 267.

LeibowitzYeshayahu, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, tr. Leonardo Cohen, México, Taurus, 2000, pp. 146.

Mankeliunas Mateo V, *Psicología de la religiosidad*, Madrid, Ediciones religión y cultura, 1961, pp. 522.

Martínez Contreras Jorge, *Sartre: la filosofía del hombre*, México, siglo xxi editores, 1980, pp. 467.

Otto Rudolf, *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, tr. Fernando Vela, Madrid, Alianza editorial, 2001, pp. 224.

Sartre Jean-Paul, *La trascendencia del Ego*, tr. Oscar Masotta, Ediciones Calden, pp. 50.

Sartre, Heidegger, Jasper et al, *Kierkegaard vivo: Coloquio organizado por la UNESCO en París, del 21 al 23 de Abril de 1964*, tr. Andrés-Pedro Sánchez Pascual, 2 ed, Madrid Alianza Editorial, pp. 241.

Wahl Jean, *Kierkegaard*, tr. José Rovira Armengol, 2ed., México, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, 77 págs.