



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Kierkegaard y la «antropología negativa» de la Modernidad: una lectura de El Concepto de la Angustia

Pablo Uriel Rodríguez (UM – CONICET – UBA)

Kierkegaard y la antropología filosófica del siglo XIX

En el ensayo titulado “Sobre la historia del concepto filosófico de «Antropología» desde finales del siglo XVIII” Oddo Marquard señala que la antropología filosófica es un producto específicamente moderno. Hablando con propiedad sólo cabe denominar *antropológicas* a las teorías filosóficas del hombre que pretenden dar cuenta de la totalidad del ser humano en la realidad de su mundo vital a partir de una referencia directa a su naturaleza¹.

Conforme al esquema de Marquard, la génesis del discurso antropológico debe datarse en el último cuarto del siglo XVIII. Durante este período, la *filosofía de la historia* entró en crisis debido a la constatación fáctica de que la trayectoria concreta de la realidad desmentía las expectativas de una pronta realización de la razón en el mundo. En respuesta a esta desilusión, el pensamiento romántico se refugió en una concepción vitalista de la naturaleza que ofrecía nuevas coordenadas teóricas para pensar al hombre y su destino mundano. Tomando nota del espíritu de la época, la filosofía hegeliana se propuso neutralizar la impaciencia romántica ante el dilatado desarrollo racional del mundo apostando a una reconciliación del hombre con la historia reconociendo, conjuntamente con las innegables contradicciones de todo presente temporal², el carácter

¹ Cfr. Marquard O., *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Ocaña, Madrid, Pre-Textos, 2007 p. 136.

² “Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aun preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido (...), hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y –ya que esta decadencia no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana– con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable (...). Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de

esencialmente racional del curso de los acontecimientos históricos³. Al mismo tiempo, Hegel juzgó inconveniente resolver la tensión entre la filosofía de la historia y la antropología a través de la opción en favor de una de las opciones en detrimento de la otra. Para Hegel, la crítica a la antropología adoptó la forma de una apropiación de la misma en el seno de su proyecto filosófico⁴. La antropología –redefinida como doctrina del *espíritu natural*– se ocuparía del ser del hombre en su inmediatez, representando un análisis del hombre *antes* de la historia. Antropología y filosofía de la historia se complementan, respectivamente, como una teoría de la *posibilidad* humana y una teoría de la *realidad* humana; existiendo, no obstante, una clara supremacía de lo histórico sobre lo natural.

En esta línea de análisis, el giro antropológico feuerbachiano –determinante para el desarrollo intelectual durante toda la década del 40’– debe comprenderse como el ahondamiento, la defensa y la reconfirmación de un curso filosófico previo⁵ que Hegel, pese a todos sus esfuerzos, no logró modificar. Feuerbach, citado aquí en calidad de exponente paradigmático del movimiento posthegeliano, “se sitúa totalmente en la tradición de las antropologías de la filosofía románticas de la naturaleza”⁶. El programa feuerbachiano consagrado a la «emancipación de la sensibilidad»⁷ se asienta sobre la idea de que la opresión de la naturaleza –en el caso del hombre, el desconocimiento de su cuerpo como un *cuerpo humano*– es el origen de todos los problemas irresueltos de la historia –el *pecado original* que corrompe a la razón humana en su aspecto teórico y en su aspecto práctico. Este cuadro de situación nos obliga a plantear un interrogante:

él cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas (...) Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio? (Hegel G., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I, trad. Gaos, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 79 – 80).

³ “Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último” (Hegel G., op. cit., p. 57)

⁴ Cfr. Marquard O., *op. cit.*, p. 143.

⁵ En sus Principios de la filosofía del futuro de 1843 es el mismo Feuerbach quien ensaya una lectura de la modernidad a partir del giro antropológico: “la misión de los tiempos modernos fue la realización y la humanización de Dios: la transformación y disolución de la teología en antropología”. No obstante, este giro antropológico tiene su origen en un acontecimiento propio de la historia de la religión y la teología: “El modo religioso o práctico de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo y sólo él, es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que Dios es en sí mismo, sino únicamente de lo que él es para el hombre y por eso ya no tiene tendencia especulativa o contemplativa como el catolicismo: ya no es teología, esencialmente sólo es Cristología, es decir, antropología religiosa” (Feuerbach L., “Principios de la filosofía del futuro” en La filosofía del futuro, trad. Vera, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1969, pp. 56 – 57)

⁶ Marquard O., *op. cit.*, p. 142.

⁷ Cfr. Schmidt A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabaña, Madrid, Taurus, 1975.

¿cómo comprender a Kierkegaard en relación a sus contemporáneos ante el problema de la antropología filosófica? Un análisis sobrio de la obra del danés nos inclina a decir que es posible recortar un carácter original del planteamiento kierkegaardiano sobre el trasfondo de un doble horizonte hegeliano y posthegeliano.

La introducción epistemológica de *El Concepto de la Angustia* pone de manifiesto que el estudio sobre el ser humano exige la elaboración de un complejo entramado de ciencias⁸. El danés se apropia de la distinción hegeliana entre una ciencia sobre las posibilidades del hombre –la antropología– y una ciencia sobre la realidad del hombre –la filosofía de la historia. Para designar la primera de estas ciencias emplea el término “psicología”; para designar la segunda de estas ciencias se sirve del término “segunda ética” o “ética dogmática”. La psicología, entonces, es la ciencia que se ocupa del ser humano en su posibilidad⁹; la segunda ética, por su parte, tiene como objeto la realidad del hombre. Kierkegaard, al igual que Hegel, establece la ciencia de la posibilidad humana al nivel del espíritu subjetivo¹⁰; sin embargo, modificando el esquema hegeliano, también emplaza la ciencia de la realidad humana al nivel del espíritu subjetivo. La existencia humana, de la cual el danés tanto ha escrito, no se juega en el plano de las realizaciones históricas del hombre, sino en el plano de la conciencia íntima de cada hombre singular¹¹.

La obra filosófica del danés se esfuerza por entender al hombre a partir de su condición de existente finito concreto; por este motivo, en conformidad con Feuerbach, atiende los aspectos inmediatos del ser humano. Kierkegaard no pasa por alto el hecho de que la existencia del hombre está constantemente afectada por una relación disfuncional entre su naturaleza y su espíritu¹². Si bien su pensamiento no equipara la sensibilidad con la pecaminosidad¹³, no cree –en oposición a Feuerbach– que la alienación humana pueda

⁸ Cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, trad. Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, pp. 31 – 48.

⁹ “En la perspectiva ética nunca aparece, naturalmente, la posibilidad del pecado, y la ética no se deja embaucar ni tampoco pierde el tiempo con semejantes consideraciones en torno a la posibilidad. Estas consideraciones son precisamente las que entusiasman a la psicología y así no es nada extraño que ésta se pase las horas muertas dibujando los perfiles y calculando los ángulos de la posibilidad, sin que nada ni nadie la distraiga de este menester, algo así como lo que ocurría con el absorto Arquímedes” (Kierkegaard S., *op. cit.*, p. 47)

¹⁰ Cfr. Kierkegaard S., *op. cit.*, p. 47.

¹¹ Para Kierkegaard las experiencias antropológicas fundacionales tienen que ver con la vivencia de ciertos fenómenos intrínsecos a la vida del existente (v. gr.: angustia, desesperación, fe) que permanecen constantes a lo largo de la historia universal.

¹² Existir como hombre es realizar la doble experiencia de ser un cuerpo que se angustia ante el espíritu y ser un espíritu que se angustia ante el cuerpo. O, dicho en términos más afines a la tradición filosófica, ser hombre es hacer al unísono la experiencia del cuerpo como cárcel del alma, y del alma como cárcel del cuerpo.

¹³ Cfr. “La sensibilidad no es pecaminosidad. La sensibilidad en el estado de inocencia no es tampoco pecaminosidad y, sin embargo, en ese estado hay sensibilidad, puesto que Adán sin duda tuvo necesidad de la comida y de la bebida, etc. En la inocencia está ya puesta la diferencia sexual, pero no en cuanto tal. Sólo en

erradicarse a partir de la redención directa de su naturaleza. Habiendo optado por una descripción neutra del estado de inocencia paradisiaca del hombre¹⁴, se mantiene al margen de cualquier idealización romántica de la inmediatez. Ciertamente, en lo que respecta a una posible rehabilitación de la sensibilidad, cabe admitir que Kierkegaard realiza una serie de afirmaciones de carácter vago y general en las cuales suena un tímido eco del llamado de la filosofía antigua a un gobierno dócil del alma sobre las pasiones¹⁵. Sin embargo, el tenor general del pensamiento kierkegaardiano puntualiza la dificultad de esta empresa. Nuestro autor opina que la naturaleza ha dejado de ser, como sí lo fue para los griegos, un posible aliado; para convertirse, tras el advenimiento del cristianismo, en un reino de potencias elementales que obstaculizan la vida humana del espíritu¹⁶.

En resumen: para Kierkegaard, la solución a las miserias del hombre nada tiene que ver con un retorno idílico a la naturaleza, pero tampoco es el resultado final de un proceso pedagógico que debe franquear la totalidad del género humano; por el contrario, la salvación del hombre se alcanza tras un tortuoso camino de singularización y espiritualización existencial.

el momento de cometer el pecado queda también puesta la diferencia sexual en cuanto impulso” (Kierkegaard S., op. cit., p. 109)

¹⁴ “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, al negarle al hombre en el estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, condena todas las meritorias fantasías católicas” (Kierkegaard S., op. cit., p. 66)

¹⁵ “Aquí, como en todas partes, debo prohibirme el sacar cualquier consecuencia sin sentido, como por ejemplo, la de que la verdadera tarea en este punto consistiría en hacer abstracción de todo eso, es decir, en eliminar todo lo sexual en el sentido externo. La verdad es que de nada sirven todas las abstracciones una vez que lo sexual ha sido puesto como punto culminante de la síntesis. La tarea consiste, naturalmente, en incorporarlo a la esfera del espíritu. Afirmemos, entre paréntesis, que aquí radican todos los problemas morales que plantea lo erótico. La realización de esa tarea representa la victoria del amor en el hombre, y con esta victoria el espíritu llega a triunfar de tal suerte que se ha olvidado lo sexual y sólo se recuerda como olvidado. Cuando esto acontece, la sensibilidad ha quedado transfigurada en el espíritu y con ello disipada la angustia” (Kierkegaard S., op. cit., p. 109)

¹⁶ De acuerdo con Kierkegaard, “el espíritu es el principio positivo que aquel [el cristianismo] introdujo en el mundo” (Kierkegaard S., Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, trad., González y Saez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 85). La emergencia del espíritu en la historia del mundo produjo como consecuencia una reconfiguración de la relación del hombre con la naturaleza. En el paganismo pre-cristiano, la naturaleza no era un enemigo a ser sometido (cfr. *Ibid.*, p. 86). A partir del cristianismo, el hombre “lisa y llanamente determinado como espíritu, renuncia a este mundo... deja atrás lo mundano como un espacio de juego para el poder con el que siempre ha estado en pugna y al que ahora le cede su lugar” (*Ibid.*, p. 109). En consecuencia, quedó desencadenado el poder de la sensualidad en su máxima potencia elemental y, de este modo, el espíritu se enfrentó, por primera vez, con una naturaleza en la cual ya no encontraba protección alguna.

Antropología y teología en la Modernidad

Una apreciación del programa teórico-práctico contenido en *El Concepto de la Angustia* que pretenda ser completa encuentra en el análisis del modo en que esta obra queda situada en relación a la historia de la tradición teológica que la precede uno de sus momentos fundamentales.

Hacia fines de la Edad Media, lentamente se va imponiendo entre los teólogos la idea de que su disciplina es una ciencia práctica. La nueva perspectiva no modificó el objeto de la teología, pero sí implicó un cambio sustancial en su enfoque. Los teólogos siguieron preguntando acerca de la naturaleza divina; pero ahora lo hacían considerando a Dios como *fin y determinación última de la voluntad humana*¹⁷. Esta interpretación antropocéntrica del discurso teológico recibió un impulso considerable en la modernidad hasta llegar a convertir a la antropología en el punto de partida de la especulación teológica. La ciencia moderna desarrolló un concepto mecanicista de la naturaleza que ya no requería de Dios para dar cuenta del movimiento mundano. El sistema del mundo natural, que hasta ese momento remitía más allá de sí mismo en dirección a su creador, «se cerró» sobre sí derogando el poder probatorio de los argumentos que pretendían corroborar la existencia de un ente supremo a partir de la existencia de los entes físicos. Al perder su referencia directa a Dios; el cosmos dejó de estar sujeto a aquel ordenamiento teleológico que reservaba para el hombre un destacadísimo puesto en la creación. Inmerso en un mundo que parece ignorarlo, el ser humano se ve obligado a retirarse hacia el único ambiente que aún ofrecía cierta hospitalidad: la intimidad de su propio ser. Sólo desde esta localización segura fue posible restablecer la relación del hombre con Dios. Con todo, en los inicios de los tiempos modernos, la fundamentación antropológica de la existencia divina quedó históricamente condicionada por el extrañamiento del hombre ante el mundo¹⁸. Para aventurarse por fuera de la certeza indubitable de su propia existencia, Descartes, en sus *Meditaciones Metafísicas*, todavía precisaba de Dios para garantizar la correspondencia entre el mundo intelectual interior y el mundo material exterior. Cuando Kant, a través de la deducción trascendental de las categorías, logró restituir la fe en la validez de nuestro conocimiento del mundo exterior, tal vez sin quererlo, exoneró a la prueba antropológica de cualquier tipo de interés subsidiario dejándola en completa libertad para desarrollarse hasta sus últimas consecuencias.

¹⁷ Cfr. Pannenberg W., *Teoría de la ciencia y Teología*, trad. Rodríguez Navarro, Madrid, Libros Europa, 1981, p. 241.

¹⁸ “La filosofía moderna está totalmente determinada por la idea agustiniana de que el hombre no se puede conocer a sí mismo en su relación con el mundo sin presuponer a Dios como origen de sí mismo y de su mundo” (Pannenberg W., op. cit., p. 314)

Liberada de su preocupación por demostrar la existencia de un ser supremo, la prueba antropológica comenzó a ser tematizada bajo un nuevo punto de vista¹⁹: ¿es o no es Dios un elemento *esencial* a la correcta auto-comprensión del hombre? El enunciado mismo de este interrogante, sea cual sea su respuesta, da cuenta de que la relación Dios - hombre había mutado considerablemente. Una vez que la naturaleza ha dejado de ser considerada como instancia mediadora, la pregunta por el tipo de vínculo entre Dios y el hombre sólo puede ser formulada sobre el trasfondo de una mayor cercanía entre lo humano y lo divino. La comprensión bíblica del ser humano como *imago dei* resultó rápidamente insuficiente y la proximidad entre Dios y el hombre fue perdiendo en espesor hasta atravesar dos modificaciones fundamentales. Con Hegel, la cercanía mutó en identidad dialéctica de lo finito y lo infinito; con Feuerbach, la identidad condujo al reemplazo de Dios por el hombre. La antropología, termina de configurarse en Feuerbach, como la ciencia del hombre que ha alcanzado un grado de autoconsciencia tal que puede, y *debe*, prescindir de Dios para orientarse correctamente en la comprensión del mundo, de sí mismo y de su historia.

Sin abandonar el giro práctico de la teología, Kierkegaard se ve obligado a replantear la prueba antropológica²⁰ y desarrollarla en función de una defensa de la verdad y utilidad del cristianismo. *El Concepto de la Angustia* es la primera etapa de una respuesta polémica a *La Esencia del Cristianismo*. El libro de Kierkegaard ilustra el contra-ataque de la teología a una antropología emancipada de todo interés religioso. El problema que ahora debe enfrentar la teología es el de explicar, desde de sus propios presupuestos, cómo es posible que el ser humano se haya volcado sobre sí mismo perdiendo su orientación hacia Dios. Kierkegaard responde a este interrogante afirmando que el cristianismo, a través de su doctrina sobre el pecado, es la única denuncia coherente de este extravío humano. Para el pensador danés, el hombre ha reemplazado a Dios porque no ha meditado a fondo el núcleo esencial de la religión cristiana. En *La enfermedad mortal* de 1849 Kierkegaard alcanza la formulación más explícita de estas ideas: “Nada diversifica tanto a un hombre de Dios como el hecho de que aquél sea un pecador... En

¹⁹ Cfr. Pannenberg W., *Teología sistemática I*, trad. Martínez Camino, Madrid, UPCO, 1992, pp. 98 - 99

²⁰ Cuatro días antes de publicar *El Concepto de la Angustia*, bajo el pseudónimo Johannes de Climacus, Kierkegaard publica el 13 de junio de 1844 las *Migajas Filosóficas*. Los primeros capítulos del libro contienen un paradójico elogio de la figura socrática. Sócrates es el máximo exponente de la virtud humana; sin embargo, la mera razón natural es incapaz de acceder a la verdad cristiana. Sobre esta base, en el capítulo III titulado “La Paradoja Absoluta (Un capricho metafísico)” el autor pseudónimo propone una doble refutación de las pruebas ontológicas y cosmológicas de la existencia de Dios (cfr. Kierkegaard S., *Migajas Filosóficas*, trad. Larrañeta, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 53 – 55). No obstante, al definir lo propio de la razón humana como su pasión por el “choque” con lo desconocido (cfr. *Ibid*, p. 51), Kierkegaard establece una demostración *existencial* de la existencia de un ser completamente diferente al hombre (cfr. *Ibid*, p. 57 y cfr. Collado J., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p. 526). En cierto sentido, puede decirse que es precisamente la prueba existencial de la existencia de Dios la que deja sin fundamento probatorio a los argumentos ontológico y cosmológico.

cuanto pecador el hombre está separado de Dios por el abismo de la más profunda diferencia cualitativa”²¹. De hecho, el *pecado* queda definido en las páginas de esta obra como el desesperado proyecto del hombre de fundar su existencia personal a partir, pura y exclusivamente, de su propio ser. Tras entender que el proceso de sustitución humana de lo divino es la tendencia natural de una época que ya no *teme ni tiembla* ante Dios; el único expediente argumentativo a mano para desarticular el curso espiritual de los tiempos modernos es demostrar que este proyecto está condenado al fracaso. En otras palabras: resulta necesaria una demostración antropológica de la incapacidad humana de garantizar una existencia no alienada del hombre en el mundo.

La antropología kierkegaardiana es un estudio sobre la alienación humana²². Esta caracterización estructura aquellas dos instancias o etapas de análisis a los cuales nos referimos en el punto anterior (I.): la que se ocupa de la *posibilidad de la caída* y la que se ocupa de la *realidad de la libertad caída*. La primera etapa se traza como meta un esclarecimiento de las causas del fenómeno de condicionamiento negativo de la voluntad humana; la segunda etapa, presupuesto lo anterior, tiene como objetivo la descripción del desarrollo vital de la voluntad corrupta del hombre. La primera instancia de la antropología kierkegaardiana coincide con la explicación de los motivos por los cuales el hombre natural fracasa cuando debe asumir el proceso de espiritualización de su existencia. La segunda instancia se identifica con la descripción fenomenológica de las distintas modalidades en las que el espíritu humano se hunde en su intento por ser-si-mismo. La posibilidad de la caída es el tema principal de *El Concepto de la Angustia*; la realidad del hombre caído es el *leit motif* fundamental de *La enfermedad mortal*. La antropología de Kierkegaard se resuelve en una *historia de la libertad* bajo el doble análisis de la angustia y la desesperación²³.

El devenir espiritual como terapia inmunológica de humanización

En la Introducción de *El Concepto de la Angustia*, Kierkegaard establece la necesidad de que toda investigación antropológica se desarrolle desde un claro interés práctico²⁴. En los apartados precedentes intentamos dejar constancia de que esta exigencia se desprendía

²¹ Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 177 – 178.

²² En su breve texto *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, el filósofo alemán Theunissen afirma que la filosofía de Kierkegaard devino “una antropología cuya primera pretensión era únicamente la de trazar una morfología de la autopérdida” (Theunissen M., *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, trad. Cruz Vallés y Kubota, Valencia, Náyade, 2005, 67)

²³ Cfr. Theunissen M. “El perfil filosófico de Kierkegaard” en *Estudios de Filosofía*, N° 32, (2005), pp. 18 – 19.

²⁴ El discurso filosófico-religioso debe abstenerse de los puntos de vista que pretenden imponer lo ideal en la realidad y afirmar aquella perspectiva que ancla su análisis en lo real para elevarlo al plano de lo ideal (cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., pp. 39 – 43)

de la situación histórica de la filosofía (I.) y la teología (II.). Llegados a este punto debemos esclarecer bajo qué específica orientación este interés práctico se vuelve efectivo. Las primeras páginas de *La enfermedad mortal* explican, sin ambigüedades, de qué modo debe orientarse un pensamiento que haga del ser humano su principal preocupación. En el prólogo de esta obra, el autor pseudónimo describe al escritor edificante como un «guardián de la salud espiritual del yo» al tiempo que establece cuál debe ser el parco tenor de sus intervenciones: “toda exposición cristiana tiene que guardar cierta semejanza con las explicaciones que el médico da junto al lecho de un enfermo”²⁵.

El hecho de que el campo semántico empleado para dar cuenta de la situación existencial del hombre remita al par terminológico salud/enfermedad es una de las notas distintivas del pensamiento antropológico del siglo XIX. Este auge filosófico del discurso médico se explica a partir del reconocimiento romántico del poder indómito de la naturaleza²⁶ entendida, principalmente, como vida, es decir, como un fenómeno expuesto al nacimiento, el desarrollo, la corrupción y la muerte. «Salud o enfermedad» del hombre quedan definidas en función del tipo de relación que éste establezca con la fuerza vital que lo habita, con su propia naturaleza. En términos generales se abren dos grandes alternativas: (i) o bien se receta un retorno del hombre a la naturaleza (se entienda a ésta como se la entienda); (ii) o bien se prescribe una ruptura entre el mundo humano y el mundo natural. Lo realmente interesante es que un mismo diagnóstico subyace ambos tratamientos terapéuticos: la situación histórico-existencial del hombre occidental es *patológica*. El hombre es presentado, en uno u otro caso, como un ser desequilibrado que debe ser compensado para contrarrestar los efectos del defecto o el exceso de naturaleza.

La obra pseudónima de 1844 caracteriza a la angustia como un fenómeno ligado a la reacción que se produce en el ser humano cuando la aparición del espíritu reclama la suspensión del devenir natural. Este acontecimiento implica el pasaje de una determinación anímica a una determinación espiritual de la sensibilidad. El estado de paz y reposo²⁷ producto de la unidad inmediata psicosomática deviene un estado de agitación e inquietud en la medida en que el espíritu “*continuamente perturba la relación entre el alma y el cuerpo*”²⁸. No obstante, el objetivo del espíritu, paradójicamente, es reconstituir la síntesis alterada²⁹. La presencia del espíritu, por tanto, trae consigo la inevitable transición desde un «equilibrio antropológico estático» a un «equilibrio antropológico

²⁵ Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 27.

²⁶ Marquard O., “Sobre algunas relaciones entre estética y terapéutica en la filosofía del siglo XIX” en op. cit., pp. 95 – 116.

²⁷ Cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 66.

²⁸ *Ibid.*, p. 69

dinámico»: este pasaje es, al mismo tiempo, el punto de partida de la historia humana. La relación entre el hombre y su ser sensible deja de ser inmediata e instintiva para quedar mediada por el arbitrio de la voluntad³⁰: el ser humano se transforma en el ente expuesto al riesgo de *diferir* de su propio ser.

La tesis antropológica más fuerte de *El Concepto de la Angustia* es la siguiente: aquello que pone en movimiento el proceso de humanización del ser humano, a saber el espíritu, es un elemento *ajeno* a la naturaleza del hombre³¹. Desde el punto de vista del ser humano natural, el espíritu es una *enfermedad* que dificulta la existencia del hombre en el mundo generando un doble malestar físico y anímico³². La posición estético/romántica asume esta perspectiva procurando reconquistar la irrecuperable *jovialidad griega*³³. Kierkegaard también entiende la angustia como una enfermedad que da cuenta del

²⁹ “Por otra parte, el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere constituir la relación [entre el alma y el cuerpo]” (Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 69).

³⁰ El ejemplo paradigmático de la novedad espiritual lo encontramos en el desarrollo temática de la sexualidad humana. “En los brutos puede desarrollarse la diferencia sexual de una manera instintiva, pero el hombre, precisamente por ser una síntesis, no puede tenerla así. Cuando el espíritu se pone a sí mismo, pone también la síntesis, pero no sin antes haberla traspasado por separado” (Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 74).

³¹ Es conveniente plantear en este punto cierta inconsistencia, por lo menos en primera instancia, entre los textos de Kierkegaard referidos al espíritu del período 1843 – 1844. En *O lo uno o lo otro* el autor danés plantea que el espíritu es *introducido* en el mundo con la aparición histórica del cristianismo; en *El Concepto de la Angustia* el pseudónimo plantea la existencia de un espíritu latente (dormido) en el hombre natural. La cuestión debe definirse del siguiente modo: entre el hombre natural y el hombre cristiano hay una ruptura (*O lo uno o lo otro*) o hay una continuidad (*El Concepto de la Angustia*).

En *La enfermedad mortal* Anti-Climacus realiza la siguiente aclaración: “el paganismo antiguo desconoce sin duda el espíritu, pero está con todo orientado hacia el espíritu” (Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 81). Esta afirmación nos obligaría a volcarnos por la tesis continuista. No obstante, si reconocemos el hecho de que el texto de 1849 se escribe desde una perspectiva que ya da por supuesto al cristianismo podríamos interpretar que esta orientación pagana hacia el cristianismo es un *efecto* del aparecer histórico del cristianismo sosteniendo, de este modo, la validez de la tesis rupturista. Semejante hipótesis nos permitiría leer el fenómeno de la angustia conceptualizado en 1844 como un talante anímico estrictamente moderno: el espíritu dormido es el espíritu durante la Edad Media (es decir, el espíritu tal y como se vivencia en el seno de un tiempo histórico en el que el cristianismo aún no es plenamente consciente de su radical novedad) y el despertar del espíritu acontece con la Modernidad. Sobre este tema puede consultarse: Spinelli J.M. y Rodríguez P., “Angustarse de nada” en *La Mirada Kierkegaardiana*, N° 1, (2009), pp. 79 – 96 y Rodríguez P., “Cristianismo y modernidad en Kierkegaard” ponencia expuesta en XII Jornadas de Investigación en Filosofía: “Aporías de la razón moderna”, Universidad General Sarmiento, Septiembre, 2010.

³² En el capítulo 4 de *El Concepto de la Angustia*, el autor pseudónimo refiere una serie de enfermedades mentales a la angustia: “Así son matices de lo demoníaco, o pueden serlo, algunos fenómenos psicológicos como, por ejemplo, la exagerada sensibilidad, la irritabilidad exagerada, la tensión nerviosa, el histerismo y la hipocondría” (Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 171)

³³ Cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 109. El mundo griego es incapaz de constituirse como alternativa a los dilemas modernos por la sencilla razón de que el *helenismo desconoce la categoría del espíritu* (cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 109). La armoniosa síntesis griega, objeto de la envidia romántica, se había alcanzado sin esfuerzo alguno (ver las referencias a las concepciones pre-cristianas y cristianas de la naturaleza en la nota 17).

malestar existencial del hombre causado por la intrusión de un cuerpo extraño en la vida natural³⁴, el espíritu; pero, al mismo tiempo, el danés vislumbra que *cuanto mayor sea la profundidad de su angustia, tanto más perfecto será el hombre*³⁵. La antropología terapéutica kierkegaardiana, de esta manera, se termina revelando como un tratamiento médico inmunológico. La angustia, por tanto, es una enfermedad; pero, también es un remedio y lo es, paradójal y precisamente, porque es una enfermedad³⁶.

Para esclarecer en qué consiste el carácter pedagógico de la angustia es necesario determinar la experiencia concreta a la cual este fenómeno nos abre. Quisiera proponer la siguiente definición: la angustia es la conciencia afectiva que el hombre posee de su propia libertad. El hombre angustiado se sabe, *pero fundamentalmente*, se siente libre. Con todo, la angustia a la cual tenemos acceso en nuestra experiencia no³⁷ es aquella angustia inicial o adánica que tiene por objeto la nada sino la angustia derivada o subjetiva que tiene por objeto la posibilidad del pecado³⁸. En otros términos: verdaderamente *educadora* es la angustia³⁹ que nos abre a la experiencia de la libertad bajo la modalidad de su sujeción⁴⁰. Aprender a angustiarse significa adquirir progresivamente conciencia del hecho de que este entorpecimiento y alienación de la libertad es, en última instancia, un *estado continuamente auto-provocado*⁴¹. Teológicamente hablando, el *educado por la angustia* es aquel que logra entender que siendo el hombre quien ha sujetado su propia libertad no puede ser el hombre quien la libere. Antropológicamente hablando, el *educado por la angustia* es quien ha comprendido

³⁴ De acuerdo con Kierkegaard, la aparición del espíritu implica, también, una modificación sustancial en el mundo natural no humano. Para dar cuenta de este fenómeno Kierkegaard utiliza la expresión “angustia objetiva”: “por angustia objetiva entendemos el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo” (Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 84)

³⁵ Cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 191.

³⁶ Para referir a esta naturaleza «indeterminada e indecible» de la angustia, Kierkegaard utiliza una célebre expresión: “*la angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática*” (Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 67). De acuerdo con Montserrat Negre esta definición da cuenta de la ambigüedad de la angustia, de “su indeterminación para ser categorizada como buena o mal, ya no éticamente sino desde el punto de vista antropológico” (Negre M., “Lo demoníaco en *El Concepto de la Angustia*” en *Themata. Revista de Filosofía*, N° 15, (1995), p. 110)

³⁷ Sobre esta cuestión puede consultarse Rodríguez P., “El descubrimiento de la libertad infinita: Kierkegaard y el pecado”. *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, Vol. I, (2010): pp. 207 – 216.

³⁸ Cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 84.

³⁹ Esta primera angustia o angustia originante *sólo* es capaz de conducir a la auto-alienación del hombre. Por este motivo, este tipo de angustia no contiene ningún tipo de capacidad terapéutica. El pensamiento de Kierkegaard, de acuerdo a nuestra interpretación, permanece fiel al paradigma inmunitario que supone un tratamiento terapéutico a través de la inoculación de una *enfermedad controlada*.

⁴⁰ “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, aunque no trabada por la necesidad, mas por sí misma” (Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 75).

⁴¹ Kierkegaard, remitiendo a la Epístola de Santiago, señala que el principio de la caída *originante* no puede ser situado en un “mal pre-existente” o una tentación (cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., pp. 64 – 65 y p. 73).

que el proceso de salvación del hombre implica un adentramiento en la esfera del espíritu que bien puede prescindir de cualquier clase de realización de la naturaleza humana⁴².

⁴² En un artículo dedicado a *El Concepto de la Angustia*, Grön concluye su análisis con las siguientes palabras: “El Concepto de la angustia realiza un movimiento hacia adelante que apunta hacia La enfermedad mortal” (Grön A., “*El Concepto de la Angustia* en la obra de Kierkegaard” en *Themata. Revista de Filosofía*, N° 15, (1995), p. 30). En líneas generales coincidimos con esta perspectiva. No obstante, es necesario destacar que *La enfermedad mortal* implica una modificación sustancial del enfoque propuesto en *El Concepto de la Angustia*. Mientras la obra de 1844 hace eje en un fenómeno, la angustia, que afecta al hombre en su realidad psico-somática; la obra de 1849 centra su atención en un fenómeno, la desesperación, que afecta al hombre en su realidad espiritual. La auto-alienación de la libertad humana –el pecado– es tematizada en referencia a causas y efectos que se juegan exclusivamente en el plano del espíritu en contraposición explícita a lo recomendado en la obra de 1844 (cfr. Kierkegaard S., *El Concepto de la Angustia*, *op. cit.*, p. 106). Esta nueva perspectiva compromete a Kierkegaard con una disociación del ser humano: (i) es posible estar desesperado, pero, al mismo tiempo, gozar de buena salud en el plano físico y anímico y (ii) es posible sufrir la falta de equilibrio a nivel físico y psicológico, pero, al mismo tiempo, tener un espíritu saludable (cfr. Marino G., “Hacer visible la oscuridad”. *El Garabato*, N° 12, (2000)). El desarrollo de la singularidad kierkegaardiana, por tanto, no implica solamente la emigración desde el plano histórico-público al plano subjetivo-privado. En segunda instancia es preciso migrar desde nuestra vida psicológica en la cual experimentamos los afectos y pasiones del alma a nuestra vida espiritual. Ahora bien, la tesis de fondo kierkegaardiana es que esta intimidad es, en primera instancia, invisible al propio yo y que la vida del espíritu permanece para el hombre en la más absoluta de las oscuridades si no es iluminada permanentemente por la luz del dogma cristiano (específicamente el dogma del pecado como diferencia cualitativa entre Dios y el hombre).