

LA ANGUSTIA KIERKEGAARDIANA Y EL MECANISMO DE LA CULPA EN EL MARCO DE UNA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

JACOBO ZABALO PUIG
Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN: Con el presente artículo* se pretende contribuir a la dilucidación de uno de los aspectos más controvertidos de la espiritualidad kierkegaardiana, como es la cuestión de la angustia. Afectada, según el mismo Kierkegaard, por una "ambigüedad psicológica", lo cierto es que parece rehuir toda explicación conclusiva. La originalidad de nuestra aproximación reside en que se remonta desde el texto en que la angustia es tematizada hasta el pensamiento de Lutero, determinante para la producción de Søren Kierkegaard. La angustia, comprendida como un pérdida de referencias que aboca al sinsentido, se transmuta religiosamente en su contrario a la luz del modelo cristiano que halla en la crisis de la Cruz su inspiración. Desde una perspectiva filosófica se reflexiona, en las páginas siguientes, acerca del establecimiento de un mecanismo que compensa la vivencia desgraciada e incomprensible a través de la asunción de la culpa.

PALABRAS CLAVE: Angustia, Kierkegaard, teología de la cruz.

255

Kierkegaardian Anxiety and the Guilt Device in relation to a Theology of the Cross

ABSTRACT: This article aims to contribute to the elucidation of one of the most problematical issues in Kierkegaard's thought, i.e., the concept of anxiety. Affected, according to the author, by a "psychological ambiguity", it apparently avoids any conclusive explanation. Starting from the text in which Kierkegaard treats the issue, this article examines Luther's influence. Anxiety, understood as a loss of references that opens the possibility of nonsense, is religiously mutated into its contrary by the Christian inspiration of the cross. From a philosophical perspective, the following reflections deal with the establishment of a spiritual mechanism that compensates the miserable experience of suffering through the assumption of guilt.

KEY-WORDS: Anxiety, Kierkegaard, theology of the cross.

* Desarrollado dentro del proyecto *Schelling-Kierkegaard. La génesis de la angustia contemporánea*, con el apoyo del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2008-00402).

Ambigüedad psicológica de la angustia

El concepto de angustia, obra que Søren Kierkegaard publicó sólo un año después de la tortuosa *Temor y temblor*, posee un subtítulo en apariencia explicativo: se trata de “una sencilla, psicológicamente orientadora deliberación acerca del problema dogmático del pecado hereditario” [*en simpel psychologisk-paapagende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*]. Lo psicológico del enfoque no es en absoluto síntoma de objetividad (contrariamente a lo que pudiera pensarse mediante una proyección positivista) sino que se enmarca dentro de la aprehensión radicalmente subjetiva, como advierte Kierkegaard ya en las primeras páginas de la Introducción. El pseudónimo empleado por Kierkegaard para la ocasión, en esta nueva incursión en las ambigüedades de la fe, es Vigilius Haufniensis (vigía de la ciudad de los intercambios portuarios, *København*, en su versión latinizada), quien fundamenta su posición desde la equivocidad discursiva; y no tanto por lo impostado del discurso, como tal pseudónimo, cuanto, sobre todo, por el carácter ambiguo de la cuestión sobre la cual discurre. Una cuestión para la cual no cabe dilucidación racional, ni por supuesto concepción clara y distinta de su sentido, que se mantiene en equilibrio inestable. Ya en la primera sección de *El concepto de angustia* advierte Kierkegaard, con el subtítulo de su obra en mente, que

256

la explicación psicológica [*Den psykologiske Forklaring*] no debe, pues, intentar con palabras suprimir la clave de la formulación, sino que debe permanecer en su elástica ambigüedad [*i sin elastiske Tvetydighed*], de la cual brota la culpa en el salto cualitativo [*af hvilken Skylden bryder frem i det qualitative Spring*]¹.

Correlativamente, lo que Kierkegaard denomina “determinaciones dialécticas de la angustia” [*dialektiske Bestemmelser i Angest*] poseen a su vez una “ambigüedad psicológica” [*psykologiske Tvety-*

¹ *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p.42 [SKS: 347]. Bajo las siglas SKS (*Søren Kierkegaard Skrifter*) se menciona, entre corchetes, la ubicación del fragmento del texto en cuestión, de acuerdo con la nueva edición de las obras completas de Søren Kierkegaard. Para facilitar la tarea del lector, se antepone la cita de las traducciones existentes en lengua castellana, a pesar de no ser siempre fiables. Esta es una de las razones por las que se recuerdan los términos daneses más relevantes. Los escritos no disponibles en castellano (entre los cuales los numerosos diarios, referidos como *Journalen* según la nueva edición, *Papirer* según la clásica) han sido traducidos para la ocasión.

dighed]², ambigüedad tal que impide la comunicación directa de lo que la angustia, efectivamente, es. Pues, como Martin Heidegger explicará decenios más tarde³, la angustia no revela nada más que su propia inefabilidad, resultando a todas luces oscura, indeterminada en el momento de su determinación. De hecho, revela en su acontecer la imposibilidad de designar lo que es el caso, al tiempo que anonada al sujeto que la experimenta. Semejante a cuanto sucede con la idea-paradójica de “salto” [*Spring*], ejemplificada por el Abraham de *Temor y temblor* y comprensible como “ambigüedad patético-dialéctica”⁴, la angustia representa “una antipatía simpática y una simpatía antipática” [*en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie*]⁵. Una tensión anímica que atrapa y repele, que embarga al individuo sin que éste pueda decir nada al respecto. Con todo, hay algo meridianamente claro respecto de la angustia; y es que se antoja en esencia incomprensible e inaceptable desde el punto de vista del sentido común. La apertura que acompaña a la angustia, comprendida por Heidegger a través del acontecer de la nada, presenta en su acontecer los síntomas de una afección que invoca irreductiblemente al individuo de modo a hacerle percibir como *propia* la experiencia del vacío, la experiencia del sinsentido más absoluto: “existe una dimensión paranoica en esta condición, ya que dicha alteridad es a la vez intimidatoria y atractiva en su indeterminación”⁶. A pesar de que la angustia “nos aplasta y oprime”⁷ se da junto con ella “una calma muy particular”⁸. El hecho es que el rapto vertiginoso que representa suspende nuestro conocimiento del mundo, y de este modo “nos mantiene en suspenso”⁹, siendo esta tremenda irresolución asimismo una garantía. Como sucede con la gracia divina, de la cual Paul Ricœur considera que es el negativo¹⁰, el desfondamien-

² *Ibid.*, p.43 [SKS: 348].

³ v. HEIDEGGER, Martin, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000; *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

⁴ GONZÁLEZ, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Identité et détermination*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.52.

⁵ *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.43 [SKS: 348].

⁶ EAGLETON, Terry, “Ironías absolutas: Søren Kierkegaard”, en *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006, p.245.

⁷ HEIDEGGER, Martin, “¿Qué es metafísica?”, *ed.cit.*, p.100.

⁸ *Ibid.*, p.99.

⁹ *Ibid.*, p.100.

¹⁰ v. RICŒUR, Paul, “Kierkegaard et le mal”, *Vingt-cinq études. Les cahiers de Philosophie 8-9*, Presses de L'A.R.N.T., Université de Lille III, Lille, 1989, p.277.

to de la angustia implica de forma exclusiva a quien la experimenta en primera persona. En Kierkegaard es la angustia una señal o –en términos de Lacan- “un resorte”¹¹: la manifestación de una falla idéntica a la razón última por la cual se escapa la razón y el mundo objetivo que ésta dispone, siendo ambos absorbidos por el agujero negro que –veremos- la culpabilidad cava en la conciencia. Negada la aprehensión de lo inaprehensible, la angustia asiste al surgimiento positivo de dicha falla: existencia inconmensurable, verdaderamente metafísica, de algo que siempre se encuentra por colmar; presencia absoluta de una ausencia que anonada en la misma medida que responsabiliza al afectado, para liberarlo como nunca antes.

Mediante la problemática subyacente a la formulación del concepto de angustia (la contradicción intrínseca e irónica a la referencia de lo que no es objeto de referencia) accede Kierkegaard a reflexionar acerca de *algo* tan inexplicable como decisivo para el cristiano; a saber, la introducción de la culpa en el mundo y, más concretamente, a su posible actualización en la experiencia del pecado hereditario, como vivencia consustancial, formacional de la persona:

258

como la relación de la angustia con su objeto [*Angestens Forhold til sin Gjenstand*] es algo que no es nada [*Intet*] -el lenguaje usual dice en efecto, exactamente: angustiarse por nada-, como tal relación es sumamente ambigua [*aldeles tvetydigt*], la transición que puede recorrerse aquí desde la inocencia a la culpa [*fra Uskyldighed til Skyld*] se torna justamente tan dialéctica [*saa dialektisk*] que resulta patente: la explicación es lo que debe ser, psicológica [*psychologisk*].¹²

La explicación psicológica pretende dar constancia del afecto con que se manifiesta la irresolución por la caída, desde un estadio de ignorancia sin culpa. Remontándose a Adán, para Kierkegaard es precisamente la salida de la ignorancia lo que ubica al hombre en la tesitura de poder angustiarse, y desde esa angustia la posibilidad de alcanzar una mejor, más profunda libertad. No hay angustia en la inocencia (los ángeles lo testimonian, según reconoce

¹¹ LACAN, Jacques, *La angustia. El seminario* (vol. 10), Paidós, Barcelona, 2006, p.27.

¹² *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.44 [SKS: 349].

Kierkegaard en esta misma obra) pero tampoco conocimiento, ni formación de la persona. Para el hombre es fundamental atravesar la angustia, si es que quiere conocer genuinamente. Si la “relación de la angustia con su objeto” no puede ser formulada más que de bajo la forma sin forma de la ambigüedad, como un hablar sin decir nada (lenguaje que Peter Fenves estudió desde la noción de *chatter*, cháchara que “indica un vacío cuyo completitud ‘existencial’ debe ser decidida en silencio”¹³), tampoco es concebible una explicación racional que clarifique dicho fenómeno hasta sus últimas consecuencias. Sólo la explicación psicológica, aquella que refiere Kierkegaard como ambigua por su inherente elasticidad, se adapta al movimiento de la afección que pretende conceptualizar, asumiendo su problematismo mediante el empleo a su vez equívoco del término que designa la dimensión anímica.

El pensamiento kierkegaardiano demuestra ser profundamente dialéctico (con y contra Hegel) en *El concepto de angustia*. Su intento por trascender el sistema del idealismo lo ratifica, lo culmina hasta la deformación, como bien entendió Theodor W. Adorno. El espíritu absoluto puede y no puede ser acogido en el sujeto kierkegaardiano, que ansía fundirse con la dimensión espiritual pero siente el peso, el lastre del cuerpo. Hacer de ese escollo una ocasión para el salto ha sido la aspiración mística de tantos neoplatónicos que, como el propio Kierkegaard, buscan precisamente ir más allá. La formulación paradójica de esta trascendencia necesita así del anclaje en la inmanencia:

259

El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis es inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu. [*Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden*] (...) Ahora bien ¿cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Qué relación guarda el espíritu consigo mismo y con su condición? El espíritu tiene angustia de sí mismo” [*Hvilket er da Menneskets Forhold til denne tvetydige Magt, hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest*]¹⁴.

¹³ FENVES, Peter, «Chatter» *Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, Stanford, 1993, p.9.

¹⁴ *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.44-45 [SKS: 349].

Parece que la dialéctica habría de superarse al hegeliano modo, pero es precisamente en el curso de esa superación, con la aparición del espíritu, como redonda el carácter irreductible, abismático de aquella experiencia. El espíritu *se relaciona consigo mismo como angustia*, afirma Kierkegaard. La angustia anima dialécticamente al hombre corporal: desprendiéndolo de todas las certezas inmediatas, le permitirá expiar la culpabilidad que está al origen de su capacidad para concebirlas. En la *Controversia de Heidelberg* había sopesado Lutero la necesidad de “desesperar totalmente de uno mismo” para acceder a la gracia¹⁵. Kierkegaard se posiciona en la misma línea al referirse a la enfermedad del espíritu por excelencia, la desesperación, como un peldaño necesario hacia la curación. En una entrada de su diario de 1846, apenas dos años después de la aparición de *El concepto de angustia*, sostiene

Lo que Lutero dice es excelente: lo único completamente necesario, la sola explicación acerca de toda la doctrina (acerca de la redención, y el fundamento de todo el cristianismo) debe ser hallado en la lucha de la conciencia angustiada [*den ængstede Samvittigheds Kamp*]. Elimínese la conciencia angustiada, y ya pueden cerrarse las iglesias y convertirlas en salas de baile. La conciencia angustiada comprende el cristianismo [*Den ængstede Samvittighed forstaaer Xstd.*]¹⁶.

260

Hay en el estado de ánimo de esta conciencia religiosa una modalidad de comprensión tal que trasciende la norma establecida, así como los hábitos mundanos. Sigue una ley que está más allá de toda ley; una doctrina que, siendo única, la interioriza y revive existencialmente cada individuo, sin posibilidad de comunicarla o descargarla en el semejante.

Conciencia angustiada, conciencia desgraciada

El concepto de angustia profundiza desde una perspectiva teológica en el estado de desgracia que constituye la espiritualidad cristiana dialécticamente, asegurando el acontecimiento de la gracia. La caída y su repetición simbólica, bajo la forma del pecado here-

¹⁵ LUTERO, *Controversia de Heidelberg*, en *Obras* (ed. preparada por Teófanos Egidio), Sígueme, Salamanca, 1977, p.81.

¹⁶ *Journalen NB: 79; 1846 [Papirer VII-1 A192]*.

ditario, puede ser superada a través de la vivencia psicológica, superación inconmensurable e intransferible, que atañe sólo al individuo. En *El concepto de angustia* ensaya Kierkegaard la pirueta de objetivar la transferencia de la culpa, como realización de la realidad propia a través de la actualización callada de un hecho acaecido antaño, más allá del tiempo. Como ya sabemos, la modalidad de dialéctica descrita se muestra ambigua puesto que no refiere una afección diagnosticable y asumible por la generalidad sino todo lo contrario: comunica la posibilidad efectiva de que el individuo se halle afectado en su profunda interioridad mediante la presencia incomprensible pero real, la *actualización* del pecado. La mediación propiamente dialéctica se nutre de la forma sin forma, la presencia de la nada que la angustia revela y cuya afección pone en juego al individuo concreto: aquel que la experimenta en la exteriorización de su interioridad, es decir existencialmente. Por supuesto, aun siendo rotulada como *concepto* por Kierkegaard (en lo que no deja de ser otra ironía titular) la angustia se confirma en esencia inconcebible. No puede ser subsumida mediante el uso reflexivo del intelecto; por mucho que ésta se piense a sí misma se remonta a un momento otro, no cuantificable:

aunque la angustia se tome, pues, más y más reflexivamente [*mere og mere reflekteret*], la culpa que brota de la angustia con el salto cualitativo conserva el mismo grado de imputabilidad que la de Adán [*samme Tilregnelighed som Adams*] y la angustia la misma ambigüedad [*og Angesten samme Tvetydighed*]¹⁷.

El rechazo de la especulación filosófica, rasgo típicamente luterano, le lleva a incorporar un fenómeno que nada tiene de racional, y que de hecho remite al individuo a un estado pre-racional, como el de la inocencia edénica. La ambigüedad de la angustia es correlativa a la mítica adquisición del conocimiento, que acontece junto con la caída del hombre en la historia. Por todo ello es que Kierkegaard gusta de posicionarse más allá de la historia y de la razón, encontrando la única absolución posible en la ascensión de la caída, retorno angustiante a los orígenes que *debe ser* revivido con la máxima de las ambigüedades. Para la teología que influye en Kierkegaard hay un reconocimiento del saber perdido (del momento anterior al saber, propiamente dicho) que responsabili-

¹⁷ *El concepto de la angustia*, ed.cit., p.61 [SKS: p.365].

za y engrandece al individuo. A partir de esa conciencia, de la insuficiencia de todo saber, se habilita una superación del estado pecaminoso. La *conciencia angustiada* que Kierkegaard reconocía en la cita de su diario como fundamental en el luteranismo promueve una búsqueda que se retroalimenta sin solución, que se apoya en el mito de los orígenes para un re-conocimiento más allá del bien y del mal, a través de una culpabilización que no cabe determinar, que es lo más psicológicamente ambigua posible¹⁸. Ese tercer término que representa para Kierkegaard el espíritu, producto de la síntesis de lo finito y lo infinito, de la tensión entre lo corporal y lo anímico, no supone evidentemente estado de quietud complaciente. El movimiento de la fe mantiene una ambigüedad que no alcanza resolución en el tiempo, ni permite contentarse meramente con su autocomprensión:

El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede comprenderse a sí mismo [*gribe sig selv, kan den heller ikke*], mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo [*det Vegetative*], puesto que está determinado como espíritu; de la angustia no puede huir, porque la ama; amarla, no puede propiamente, pues que la huye [*egentlig elske den kan han ikke, thi han flyer den*]. Ahora está la inocencia [*Uskyldigheden*] en su ápice. Es ignorancia [*Uvidenhed*], pero no una brutalidad anormal, sino una ignorancia determinada por el espíritu, pero que es angustia precisamente porque es una ignorancia de la nada. No hay ningún saber del bien y del mal [*Her er ingen Viden om Godt og Ondt*], sino que la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como la ingente nada de la ignorancia¹⁹.

En la angustia el espíritu se anonada, va más allá del saber identificándose con la inocencia adánica, que repite como ignorancia y a través de la cual actualiza el sentido de la caída. El apego que el espíritu siente por la angustia le hace rehuir, y huyéndola se encuentra sumido en ella. Como sucede con la decisión que simbólicamente induce al pecado, el abismo de la nada se abre para quien, simultáneamente, dispone un horizonte de plenitud, de

¹⁸ *Ibid.*, p.62 [SKS: p.366]: "La culpa de aquel que se hace culpable en medio de la angustia [*skyldig i Angest*] es todo la ambigua que es posible [*saa tvetydig skyldig som mulig*]".

¹⁹ *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.45 [SKS: 349-350].

reparación absoluta. Surge del movimiento de la conciencia angustiada un *poder*, la libertad máxima que Kierkegaard denomina “la posibilidad de poder” [*Muligheden af at kunne*]²⁰. Se trata de una libertad sufriente, fundamentada como dependencia absoluta para con el absoluto, según ejemplifica el Abraham de *Temor y temblor*. Una apuesta del particular que se pone por encima de la generalidad de forma absurda, encarando a su pesar el horizonte infinito de su realización espiritual, como tal *posible*²¹.

El dinamismo del espíritu, bajo la modalidad psicológica de la *conciencia angustiada*, se mantiene siempre en tensión, irresoluto, de forma no tan distinta a la figura que Hegel denominara (con una considerable carga peyorativa) *conciencia desgraciada*. Se da, en esta modalidad de conciencia, la imposibilidad de coincidir en su repliegue sobre sí, imposibilidad que recuerda notablemente a la postulada por Kierkegaard en su trato con la divinidad. La escisión que ha de reparar la fe mantiene en vilo, mediante la angustia, a esa síntesis fluctuante de cuerpo y alma que es el espíritu. Éste –decía Kierkegaard– no llega a comprenderse a sí mismo, *ama y no ama* a la angustia que lo mueve y que rehúye sin poder perderla de vista. El individuo angustiado se encuentra a sí mismo como fuera de sí, angustiado. En su tesis doctoral, Theodor W. Adorno²² no dudó en asociar esa modalidad de conciencia a la *conciencia desgraciada* descrita por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, aquella que *es la esencia pero sin serlo todavía para sí*²³, sintiendo por ello un dolor tal, a través del anonadamiento, que le permitiría trascender: Explica Hegel, respecto de esa modalidad de conciencia que: “se da aquí, por tanto, una lucha contra un enemigo, vencer al cual es más bien una derrota, y el haber conseguido lo uno es más bien la pérdida de ello en su contrario. La conciencia de la

²⁰ *Id.*

²¹ *Ibid.*, p.152 [SKS: p.455]: “El educado por la angustia [*Angesten*] es educado por la posibilidad [*Muligheden*], y sólo el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud [*sin Uendelighed*]. La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías”.

²² ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006.

²³ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p.314. (“En esa conciencia ya tenemos el que, siendo ella una conciencia indivisa, es una conciencia duplicada; ella misma es el mirar de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es para ella también la esencia, pero ella para sí misma no es todavía esta esencia, o ella para sí no se es todavía este ser o esencia misma, es decir, no se es ella todavía la unidad de ambas”)

vida, de su existencia y de su hacer es sólo dolor acerca de esa existencia y de ese hacer, pues en ello la conciencia no tiene sino la conciencia de su contrario como siendo ese contrario la esencia, y la conciencia de su propia nihilidad. Y arrancándose de ello se levanta hasta lo inmutable²⁴.

Inexpugnable, una conciencia de esta suerte constituye en Kierkegaard la realidad que afecta personalmente al cristiano, a pesar de la incompreensión ajena. Para su reconocimiento necesita ser expuesta y rechazada; desdoblarse en figuras otras para replegarse sobre sí. La conciencia desgraciada, considera Hegel, no puede sino contradecirse: debe su razón de ser a la disociación, condensa la lucha que antes había entendido en términos de amo y esclavo²⁵. El primero, siempre igual a sí mismo, y el segundo, en todo punto distinto, constituyen una sola entidad. Entidad única pero dúplice, que anhela la inmutabilidad del ser del amo, pero se reconoce sólo desde la condición sumisa y cambiante del esclavo. Hay un intercambio de poderes en el interior de la misma conciencia, que dubita entre la imposición y la sumisión, entre la identidad consigo misma, vital, y la alteridad histórica, con la posibilidad mórbida a la vista. Esta conciencia se siente amenazada por los otros, cada una de aquellas conciencias que precisamente no siendo ella, la componen. En Kierkegaard, tanto en su obra como en su propia experiencia vital (convergen ambas en torno a esta figura, que la primera realiza y la segunda presta soporte), se erige aquella modalidad de conciencia planteada por Hegel a través de la representación y vivencia del choque del individuo [*den Enkelte*] con la masa [*Mængden*].

Desequilibrio psicossomático y salvación

La conciencia angustiada se desdobla enfrentándose a su propio devenir, como posibilidad sin colmar, frente a la totalidad vacía e impersonal del mundo. Kierkegaard es, en palabras de Jean-Paul Sartre el *universal singular* ("es distinto de todos los demás, distinto de sí, distinto de lo que escribe (...) se establece en ese momento ambiguo"²⁶) bajo la forma esencialmente equívoca de la *con-*

²⁴ *Ibid.*, p.315.

²⁵ *Ibid.*, p.313.

²⁶ SARTRE, Jean-Paul, "El universal singular", en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, p.33.

ciencia desgraciada, forma que lo lleva a lo más alto sin poder afirmarse, y lo rebaja proporcionando al mismo tiempo una suerte de consuelo. Aquí, sin duda, es donde interviene el paradigma religioso, que opera como sustento anímico. La salud espiritual, la gracia, viene desde la perspectiva teológica determinada por el mito; momento original de la conciencia moral, que requiere de la caída y la ascensión autoculpable para la obtención de un trato privilegiado con la trascendencia. No es un paradigma racionalmente comprensible; muy al contrario, debe ser atravesado gracias a aquella implicación intransferible, que se prodiga como incapacidad para comprender y ser comprendido en el seno mismo del individuo que la padece. La angustia es un sufrimiento pasivo y activo. Embarga *desde dentro* a la criatura que, presentando la dicotomía cuerpo-alma, tiene el dudoso privilegio de encontrarse abocado al sufrimiento con plena conciencia de ello:

Si el hombre fuese una bestia o un ángel [*et Dyr eller en Engel*], no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre [*jo dybere han ængstes, jo større Menneske*]. Sin embargo, no hay que tomar esto en el sentido en que los hombres en general lo toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera al hombre, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia. Sólo en este sentido ha de entenderse lo que se dice en Cristo “se angustió hasta la muerte” [*han ængstedes indtil Døden*], y lo que Cristo dice a Judas: “lo que haces, hazlo pronto” [*hvad Du gjør det gjør Du snart*]. Ni siquiera las terribles palabras con que Lutero se llenó de angustia al predicar sobre ellas: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” [*min Gud, min Gud hvi haver Du forladt mig*]. Ni siquiera estas palabras expresan el dolor tan intensamente; pues con estas últimas palabras se designa un estado en que Cristo se encontraba, mientras que las primeras designan una relación con un estado inexistente²⁷.

La crisis vivida por el mismo Cristo en la cruz (quien por un momento desespera y hasta parece renegar del Padre, sintiéndose abandonado) resulta especialmente significativa para la *theologia*

²⁷ *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.152 [SKS: p.454]. Para mantener el criterio de citación, se ha optado por referir el fragmento de la traducción existente, a pesar de lo cuestionable –como en otros casos– de su eventual literalidad.

crucis luterana, como veremos en lo sucesivo. Hans Urs von Balthasar lo ha manifestado de forma meridiana: “es una angustia que él mismo [Jesucristo] quiso sin consuelo ni alivio, porque de ella había de salir para el mundo todo consuelo y todo alivio”²⁸. Siguiendo esta línea, Kierkegaard le da una vuelta más de tuerca al argumento; así, considera en su cita que la angustia es todavía más intensa cuando se muestra en su posibilidad (recuérdese lo dicho a propósito de la educación *por* la posibilidad, tan vinculada a la angustia y por tanto a la experiencia espiritual²⁹). Si bien en la cruz Cristo se enfrenta a la muerte, y en efecto desespera, Judas no es sino su anticipación; la presencia *in nuce*, aún por realizar, que le angustia todavía más. Más allá del *todavía más*, que básicamente nos habla de la voluntad renovadora de Kierkegaard, proyectada incluso contra el renovador de cristianismo (a quien, por otra parte, sigue muy de cerca) en ambos casos se comparte el punto fundamental: se nos habla de un *angustiar* hasta la muerte, de una sufrimiento que acompaña la existencia de esa síntesis que es el ser humano.

El alma angustiada se torna, dialécticamente, en espíritu. Si éste se relaciona consigo mismo como angustia se debe a que aquélla asume el peso la corporeidad, carga con la finitud y la responsabilidad de querer trascenderla, ya sea a través del conocimiento o la tendencia erótica, aspectos ambos que –recuérdese– se dan cita en la literatura platónica, todavía sin la mácula del pecado compensado escatológicamente. A diferencia del hombre, los ángeles –dice Kierkegaard– no se angustian, pues no disponen de cuerpo, son almas puras. Tampoco lo hacen las bestias, por ser, muy al contrario, pura materialidad. No hay en todos ellos síntesis posible entre cuerpo y alma, entre lo finito y lo eterno, ni por tanto la chirriante distensión que propicia la caída y posibilita la salvación. La mezcla no exclusiva de unos y otros elementos se da en el hombre, al tratarse de una criatura (como se dice en uno de los manifiestos neoplatónicos del humanismo³⁰) con la posibilidad para completar lo indeterminado de su naturaleza, sea para embrutecerse o elevarse. Hay en el luteranismo practicado por Kierkegaard –se precisará en la última sección del artículo– un énfasis trágico en lo abierto de

²⁸ BALTHASAR, Hans Urs von, *El cristiano y la angustia*, Caparrós editores, Madrid, 1998, p.53.

²⁹ v. Nota al pie nº21

³⁰ v. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (en *Humanismo y renacimiento*), Alianza, Madrid, 1986.

dicha posibilidad, hasta el punto combinar ambos extremos: es necesario embrutecerse para elevarse, caer en lo más bajo, atravesar la finitud en su dimensión deplorable y cargar con el peso de la desdicha para poder trascender, para emanciparse del mundo y las contingencias. Incluso en el propio Lutero encontramos una versión más alegre de aquella, su dialéctica, que toma la caída adánica como punto de partida, como muerte que vivifica y permite trascender la muerte desde su ascensión: “así –explica Lutero en su comentario a la primera *Carta a los Corintios* de San Pablo³¹- todos compartimos la gracia y no sufriremos ningún daño por el hecho de morir en Adán. Por el contrario, se nos brinda la ventaja de poder gozar de una vida mucho mejor que la que hubiéramos tenido de no morir”.

Friedrich Schelling, cuyas lecciones pudo seguir Kierkegaard en 1841 durante su estancia en Berlín explica en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* el modo como la angustia proyecta al hombre fuera de sí, ubicándolo lejos del “centro en el que fue creado”. Esta reformulación de la caída, la comprensión autoculpable de la propia libertad es de algún modo positiva; pues hace de aquella falta el principio de un retorno al estado indiferenciado, verdaderamente espiritual: “de ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada”³². La muerte es el horizonte que permite que la vida cobre sentido, como entendió Heidegger, ya en el siglo veinte, con las referencias de Kierkegaard y Lutero en mente. Al menos para estos últimos, la muerte, que no puede no ser comprendida como angustiante, se habría de convertir en patrón de vida fundamentada en una certeza, la fe, tan inquebrantable como la propia angustia. Hans Urs von Balthasar, quien ha suscrito la relación de Kierkegaard con Lutero, por un lado, y Heidegger por otro, escribe: “todo lo que Kierkegaard –profundamente dialéctico- explica sobre la mutua causalidad de pecado y angustia, demuestra solamente que se queda en un estrato de pensamiento no previsto en el cristianismo, y que no es la ingenuidad del Adán creyente ni la falta de miedo que está ordenada al cristiano (...). Resulta infinitamen-

³¹ LUTERO, *Comentarios de Martín Lutero. Selecciones de Primera de Corintios* (vol.4), Clie, Barcelona, 2000, p.136.

³² SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.221

te característico del luteranismo de Kierkegaard, que en él la angustia no sea –como en el Calvino- la angustia por la predestinación divina, sino la angustia ante el abismo de su propio espíritu”³³. La angustia del espíritu acontece ante la ambigüedad ya reseñada: el desequilibrio psicosomático y su potencial restablecimiento, a través de la síntesis que él mismo representa. Lo infinitamente abierto de la posibilidad anonada a quien desea trascender, siendo inculpado por ese mismo deseo. Es necesaria la descompensación originaria, simbólicamente acontecida en el mito adánico, para que a través de su formulación cristiana, el trance de la Pasión, se prodigue la actualización del sentido en cada individuo, co-partícipe no menos simbólico de ese crimen absurdo.

Inflexión: breve genealogía de la culpa

Introducido en el mundo por medio de la caída de Adán, el “pecado hereditario” [*Arvesynden*] que aborda Kierkegaard en la obra estudiada aquí de forma prioritaria, *El concepto de angustia*, se actualizaría en cada hombre mediante la culpabilidad que revela aquella afección fundamental, psicológicamente ambigua, que la acompaña. Como se ha dicho, la herencia del pecado originario se pone de manifiesto con el vacío excesivo que devuelve al lugar de hombre a la posibilidad, en términos absolutos. El origen del hombre ha de ser su punto de llegada pero para ello, para reparar el trato de privilegio con la trascendencia, debe reproducirse la caída, la profundización más miserable en la inmanencia del existir a través del sufrimiento. Hay un salto inexplicable en la dialéctica entre finitud e infinitud, un salto que devuelve al hombre a una posición de privilegio pero desde la miseria de saberse caído, asumiendo en sus carnes y a imitación de Cristo la responsabilidad por el pecado original. Este movimiento, el paso de la inocencia a la culpabilidad, permanece incomprensible en su acontecer, opera como resorte que señala la falla, el fundamento que afecta al individuo en lo más íntimo. Pero ¿cómo tiene lugar, cómo cuaja esta implicación moral, culpabilizadora, desde la perspectiva de la historia de las ideas?

La incomprensibilidad-compensada del sufrimiento a través de la angustia religiosa se forja en un contexto bien determinado. Más que una aproximación estrictamente histórica, es menester

³³ BALTHASAR, Hans Urs von, *op.cit.*, p.70

plantear la cuestión en términos genealógicos. Pensando así en los inicios helenísticos, cuando comienza la difusión del mensaje cristiano, Felipe Martínez Marzoa ha caracterizado la época como afectada por una *pérdida de la consistencia*, con sus mecanismos compensatorios. A pesar de la complejidad de la cosmovisión así referida, la expresión parece apropiada: no es que lo consistente, el mundo, pierda su consistencia en un momento determinado para ser recuperado *a posteriori*, sino que simultáneamente, a través de la vivencia del mundo como inconsistente, es decir con la insuficiencia de lo inmanente, se requiere y obtiene la remisión a un más allá que devuelve la consistencia: “hay ya, en el Helenismo, una inconsistencia de las cosas establecida de manera general y como principio, y por eso la pérdida de la consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo (...) frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la salvación en algo otro, hay ‘remedio’ frente a la ‘miseria’”³⁴.

La necesidad de reparar la escisión abierta entre la dimensión suprasensible y la sensible, afectada por las contingencias, se evidencia ya antes y –por supuesto– tras el acontecimiento cristiano, con el énfasis puesto en la terapéutica del alma, con la proliferación de remedios ofertados por las diferentes escuelas filosóficas³⁵. Con sus modelos de sabiduría práctica las filosofías del Helenismo pretendían remediar los males de la *psyché* antes que decantar un conocimiento puro, acorde al orden de lo eterno y regido por leyes inmutables, como era el platónico. Recuérdese el sentido de la inscripción en la entrada de la Academia, todavía en época clásica, que animaba a entrar sólo a aquel que estuviera versado en el arte de reconocer las regularidades del cosmos. El *novum* del Helenismo se cifra, por su lado, en un antropocentrismo filosófico: el hombre busca y encuentra remedios para su salud (entendida ya metafísica y moralmente, como salvación). Aprovechando la existencia de esta nueva necesidad, el cristianismo potenciará la dimensión interna, absolutamente particular, mediante la idea de persona. Werner Jaeger describir el fenómeno con lucidez: “La filosofía se convierte en una serie de dogmas que, si bien están basados en cierta concepción del mundo y de la naturaleza, tiene como primer propósito el ser una guía de la vida humana mediante las

³⁴ MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía I*, Siglo XXI, Madrid, p.233.

³⁵ v. NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, 2003.

enseñanzas de la filosofía y el proporcionar una seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo externo con ello, este tipo de filosofía cumple con una función religiosa³⁶. La regulación de prácticas adecuadas para alcanzar la salvación (en detrimento de otras a evitar) balizará el camino de la verdad, preparando la torsión ético-religiosa de la platónica asociación entre verdad y bien; una asociación cada vez más próxima a la idea de salvación, que a su vez será entendida como reparación autoculpable del mal en el mundo.

Así, el cuidado del alma se establece como modelo de salvación remitiendo a una dimensión ajena al trasiego de la vida cotidiana. La ausencia de lo divino en el día a día conlleva la práctica de una serie de operaciones para su invocación. Se abre la dimensión trascendente, que toma la forma de un Dios único, como el aristotélico, pero cada vez más personal. La afirmación de una instancia metafísica que aporta consistencia a la vida allana sobremanera el acontecimiento fáctico del cristianismo, asentado sobre la base hebrea. “Esta situación paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos –explica Jaeger– llevó a estos últimos a aprovecharla a su favor³⁷. De hecho, el dios judeocristiano revela a los hombres unas pautas de conducta, algo tan impensable hasta el momento como la idea misma de pecado. La ley de la *physis*, orden de lo real que también regulaba idealmente el comportamiento humano, es progresivamente sustituida por una nueva idea de legislación, que implica el cumplimiento de mandatos y responsabiliza al hombre del curso de los acontecimientos. Otra evidencia del giro que se produce en época Helenística, para el beneficio y difusión de cristianismo, se aprecia en la valoración de la idea de infinito. Si en la Grecia Clásica designaba lo apenas existente, informe, se afirma entonces como consistente (mientras que la finitud mundana es vivida como un estado miserable y transitorio, que *debe* ser trascendido³⁸). Los diversos gnosticismos radicalizan esta forma de salvación mientras que el cristianismo, más exitoso, optará por agarrarse al absurdo de la encarnación, no rechazando la dimensión material de Dios sino empleándola como fundamento para la elevación espiritual desde el paradigma hebreo de la

³⁶ JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1995, p.63.

³⁷ *Ibid.*, p.21.

³⁸ v. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *op.cit.*, p.234.

caída. Como ha visto Paul Ricœur, el pecado, transformación de la arcaica mancha, se tornará en culpa, siendo la objetividad del primero comprendida subjetivamente. Un rasgo, éste, diferenciador del sujeto cristiano, que se dota de una conciencia moral, una conciencia abierta al conocimiento de sí y –se ha visto ya, según la versión kierkegaardiana que en breve retomaremos– a la pérdida de referencias con la posibilidad angustiante de la libertad³⁹.

La dicotomía óntico-ontológica del pensamiento platónico (presente todavía en la filosofía de un pensador judío como Filón de Alejandría, quien creía en la absoluta trascendencia e incognoscibilidad de la causa total del mundo y otorgaba al *lógos* una función indirecta) quedará superada, o cuanto menos reformulada a través de la encarnación, muerte y resurrección de Dios. La disposición del *lógos* por parte de los hombres, para su propia comprensión y salvación por los siglos de los siglos, completará la indisponibilidad original de Dios mediante su sacrificio a manos de aquellos (los mismos, antes de convertirse) que no lo esperaban. Lo incomprendible deviene fuente de comprensión caritativa: con el sufrimiento por ese desfundamiento se abre al mismo tiempo la dimensión suprasensible, apertura ésta que difiere de la idealizada por la filosofía. Descubre entonces el hombre la proximidad de la tan anhelada consistencia, y se revaloriza a partir de la participación pecaminosa en la muerte de Dios. En este sentido, la *theologia crucis* luterana subraya con radicalidad el hecho de que sólo desde la humillación del individuo ante Dios, sólo reconociéndose pecador logra *justificar* su existencia⁴⁰, esto es, hacerla partícipe de la justicia divina. Cargando con la culpa de manera personal (como Cristo, incomprendido, cargó con la cruz) el cristiano descubre el sentido de su propia venida, de su finitud: la inconsistencia de su cuerpo queda reparada más allá de los tiempos si mediante la *conciencia angustiada* se mantiene muerto para el mundo, vivo en la actualización de la vida y muerte de Cristo. Como se ha señalado con relación a la teología luterana que empapa el pensamiento de Søren Kierkegaard, “el sufrimiento y la muerte de Jesús no es sim-

³⁹ RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, pp.260-261 (“la ‘conciencia’ se transforma, entonces, en *medida* del mal con una experiencia de soledad total; no es casual que, en muchas lenguas, la misma palabra designe la conciencia moral y la toma de conciencia psicológica y reflexiva; la culpabilidad expresa por antonomasia la promoción de la ‘conciencia’ como instancia suprema”)

⁴⁰ McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, p.151.

plemente algo que sucede, sino algo que sucede para mí”⁴¹. Para Lutero, en efecto, la cruz es el medio que permite al hombre salvarse. “Toda gracia es gracia de la Cruz. Todo gozo es gozo de la Cruz, marcado por la señal de la Cruz. Y –recuerda Hans Urs von Balthasar- Cruz significa también angustia”⁴². A través de ella se le revela la verdad cristiana; y sólo asumiendo las implicaciones de tal mostración se hace efectiva la salvación. Kierkegaard, en este mismo sentido, no se cansa de repetir que la relación de la fe es personal, que no hay una comprensión abstracta u objetiva, además de consoladora, sino *pathos*: sufrimiento por la aprehensión paradójica de la fe.

La espina en la carne

Es en un momento histórico concreto, en época Helenística, cuando el mensaje cristiano cristaliza: sin la vivencia de la falla en lugar mismo del fundamento, autoevidente durante la Antigüedad Clásica, no puede *esperarse* religiosamente una salvación. La necesidad ontológica, vivida como anhelo de una reparación tal que devuelva la consistencia acaece simultánea al desfondamiento del sentido de lo mundano, del cual el individuo *debe* hacerse partícipe personalmente para a su vez, mediante la práctica de un *do ut des* ritual, beneficiarse de la salvación. Esto resulta especialmente obvio en el cristianismo, en que el creyente sólo goza de la benevolencia de Dios al reconocer la participación simbólica en la muerte del Hijo. La culpabilidad, que Ricœur –recordémoslo- ha pensado muy kierkegaardianamente en *La simbólica del mal*⁴³ como aprehensión subjetiva del pecado (el pecado entendido como momento ontológico, objetivo de la culpa, más allá de la conciencia particular que del mismo tenga el hombre), se convierte en liberación. La pesadumbre pecaminosa aligera, transmuta en su posibilidad contraria la trasgresión de la ley sobre la cual discurre Pablo de Tarso en su *Epístola a los romanos*. El pecado “adquiere entonces su sentido último de *umbral ambiguo*: en sí y por sí mismo es el atolladero y el infierno de la culpabilidad; es maldi-

⁴¹ NGIEN, Dennis, *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*, Peter Lang, New York, 1995, p.90.

⁴² BALTHASAR, Hans Urs von, *op.cit.*, p.62.

⁴³ Segundo de los libros que componen esa genealogía de la culpa que venimos citando, titulada en su lengua original: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Comprenant deux textes: L'homme faillible, la symbolique du mal*.

ción; pero vista a partir de la ‘justificación’”, justificación que acontece –insiste Pablo– por medio del movimiento interior de la fe, “la maldición de la ley constituye la suprema pedagogía”⁴⁴. El pecado que la ley pone en evidencia, la *discordancia* con relación a lo establecido, se comprende como necesario para su trascendencia, para que la gracia sobreabunde y la persona concuerde consigo mismo. La vivencia extraviada es completada, que no meramente declinada, gracias a la venida de Cristo.

En otra de sus cartas, concretamente la segunda que dirigió a los Corintios, escribe Pablo: “Por eso, para que no me arrastre la soberbia, se me clavó un aguijón en la carne: un enviado de Satanás, para que me abofetee, a fin de que no me envanezca. Pedí al Señor tres veces que apartara de mí este aguijón. Pero él me dijo ‘te basta mi gracia; pues mi poder se manifiesta en la flaqueza’. Muy a gusto, pues, me gloriaré de mis flaquezas, para que en mí resida el poder de Cristo. Por eso me complazco, por amor de Cristo, en flaquezas, insultos, necesidades, persecuciones y angustias, porque cuando me siento débil, entonces soy fuerte”⁴⁵. El aguijón o “espinas en la carne” (la palabra *skólops*, en el texto original, admite ambos términos) al que tanto y tan misteriosamente hará referencia Kierkegaard en sus diarios [*Pælen i Kjødet*], representó un importante motivo de meditación para Lutero. En el sermón centrado en esta epístola, disiente Lutero de la interpretación más corriente, que simplifica la problemática al asociarla a las tentaciones de la carne (algo de lo cual es responsable la traducción latina, que habla de *stimulus carnis*⁴⁶). Más de un intérprete ha querido hallar este mismo sentido bajo la referencia kierkegaardiana al pasaje bíblico. Pero la explicación de Lutero arroja luz no sólo sobre el texto de Pablo de Tarso, sino también sobre la ambigüedad del empleo por el propio Kierkegaard: “puesto que no menciona la afección, debemos dejar que permanezca en secreto, como una angustia conocida sólo por él. Para nosotros es suficiente saber que además de darle Dios grandes revelaciones, revelaciones más allá del conocimiento humano, le ató un lastre –una espina para su cuerpo– a fin de prevenir la exaltación de sí mismo; y que el conocimiento de los azotes causados por este lastre, o demonio, se encuentran del mismo modo más allá del conocimiento humano”⁴⁷.

44 RICCEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, ed.cit., p.301.

45 2 *Corintios*, 12, 7-10, en *La Biblia*, Herder, Barcelona, 2005, pp.1713.

46 LUTHER, *The Sermons of Martin Luther*, Baker Book House, Grand Rapids (MI), 1983, p.116.

47 *Ibid.*, p.117.

El aguijón al que Pablo hace referencia resulta ser tan incomprendible como las “grandes revelaciones” de que se beneficia. El sufrimiento casi intolerable se corresponde así con la gracia, que lo hace llevadero; el sufrimiento dialoga con la gracia, confirma una co-pertenencia ambigua que la legitima interiormente, a través de la experiencia personal. Con angustia se carga el peso de la fe, ese “lastre” que le permite a uno elevarse; elevarse junto con esa conciencia que también Lutero considera, en su interpretación de las epístolas paulinas, incomunicable, abocada al secreto. El “estímulo de la carne”, por todo ello, no es tanto la tentación del cuerpo cuanto el padecimiento por el que forzosamente ha de pasar aquel que desee trascenderlo. Así entiende Lutero la más paradójica de las proposiciones de Pablo, aquella que oye del Señor (*te basta mi gracia; pues mi poder se manifiesta en la flaqueza*). Afronta Lutero lo incomprendible, de forma semejante a lo narrado por Kierkegaard con el caso de Abraham: “Es un extraño poder aquel que es débil, y que por su debilidad se hace fuerte. ¿Quién oyó alguna vez hablar de tal poder? O, todavía más absurdo, que el poder se incrementa gracias a la debilidad”⁴⁸. Lo explica del siguiente modo, haciendo referencia a aquella ligereza del peso en la fe: “El poder de Dios –su Palabra en nosotros- crece proporcionalmente al peso que recibe”. Con una metáfora lo precisa todavía más: “El poder de Dios es en verdad la rama de palmera que flota en la misma medida que es cargada y pesada”⁴⁹. Con manifiesta recurrencia demuestra Kierkegaard, a lo largo de las miles de páginas manuscritas que conforman sus diarios, seguir muy de cerca de Lutero:

Creer [*At troe*] es justamente hacerse ligero gracias al peso que uno se carga; ser objetivo [*at blive objektiv*] es hacerse ligero desentendiéndose de los fardos. Creer es como volar [*er ligesom det at flyve*], y se vuela justamente gracias a la reacción inversa de un peso [*ved Hjælp af en omvendt virkende Tyngde*]. Es necesaria una cantidad considerable a fin de ser lo suficientemente ligero para poder volar [*saa let at man kan flyve*]⁵⁰.

El fardo que ha de soportar el cristiano lo aligera, la pesadumbre alivia; siendo incluso –precisa Kierkegaard- esta objetividad

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Journalen NB: 65; 1846 [Papirer VII-1 A177].*

constitutiva de personalidad, a diferencia de lo que acontece con la búsqueda del pensador sistemático. Ciertamente, en ambos casos hay una ascensión, un camino pero sólo a través de la fe, con el salto que trasciende a la mediación, se logra volar. Kierkegaard pone el principio aerodinámico al servicio de su ontoteología: sin un peso que sostener no hay posibilidad de trascender, dado que –según considera– no hay otra verdad que la que pone en juego de forma concreta, existencialmente, el sujeto religioso. Como sugiere el conocido título de Simone Weil, sin gravedad no hay gracia posible, y de ahí que la sensación de ligereza proporcionada por el ejercicio reflexivo resulte estéril, al no corresponderse con el estado de quien lo desarrolla, inconscientemente arraigado al suelo.

En el extremo contrario pero con semejante resultado (es decir, desde una visión absolutamente consciente y no obstante infecunda) Franz Kafka, uno de los autores que más pronto se interesó por Kierkegaard⁵¹, puso en escena a lo largo de su obra la presencia insoportable de una trascendencia *cosificante*, que desde la psicología puede ser identificada con el *superyó* (instancia que, como se sabe, puede llegar a asediar, culpabilizar y hasta amenazar con anular al yo). Uno de sus aforismos más fatídicos resume la amenaza del vuelo mismo, el riesgo de una libertad invertida, que vivifica el objeto censorador en detrimento del sujeto: “una jaula salió en busca de un pájaro”⁵². Por su lado, manteniendo el carácter personal del salto hacia la trascendencia (como posibilidad angustiante y no obstante redentora) la paradoja de la fe en Kierkegaard, que el Abraham de *Temor y temblor* ejemplifica, supone la asunción de aquello que afecta al individuo en su realidad más íntima y, por encima de la generalidad de lo ético, le pone al alcance una verdad absoluta. A diferencia de aquel peso excesivo, ley que fulmina sin piedad las alas del pájaro kafkiano, la espiritualidad kierkegaardiana busca (por supuesto, no sin dificultades) participar de la dimensión espiritual inherente a la existencia. La culpabilidad, la asunción del mal en uno mismo es el resorte que le permite, a través de la angustia, trascender como individuo; ir más allá de sí mismo no dejando de ser quien efectivamente es. Evita así empantanarse, establecerse en lo absurdo de una culpa

⁵¹ WAHL, Jean (*et al.*), *Historia del existencialismo* (seguida de *de Discusión y Kafka y Kierkegaard*), La pléyade, Buenos Aires, 1971.

⁵² KAFKA, Franz, “Aforismos (Primavera de 1918)”, en *Narraciones y otros escritos (Obras completas III)*, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Barcelona, 2003, p.665.

como la evidenciada en *El proceso*. Para Kierkegaard, al menos, el absurdo no es un divagar sin rumbo sino la ocasión idónea, excepcional, en la medida que ubica al hombre en el lugar del sufrimiento propiciando la identificación redentora con el Cristo crucificado. La cuestión pendiente, en efecto, es si esa identificación radical no supone una relación sadomasoquista para con los otros, que devienen a su vez responsables del propio dolor y como tal quedan a él sometidos, desde una culpabilidad desdoblada. El insoportable cumplimiento de los designios del Padre dispone una redención para todo aquel que asuma la culpa por la participación simbólica en el mal.

En cualquier caso –dirá Kierkegaard– es esta una situación a priori indeseable, una vivencia de lo más bajo, que el hombre también, como el mismo Cristo, *preferiría* esquivar. Pero junto con esa preferencia se da también un impulso ciego que precipita el cumplimiento escandaloso. Aquella “ambigüedad patético-dialéctica”⁵³, implicación inconfesable del invocado/acusado, conlleva la realidad de un salto absurdo, como es el de Abraham. Cuanto mayor es el peso, la dependencia del individuo para con su experiencia de la vida, tanto mayor la elevación resultante de su arriesgada y silenciosa puesta entre paréntesis. Aquel que acepta entregar lo que más precia (la descendencia, o la vida misma) sería, según este paradigma, también el más libre. Apesadumbrado y humillado, el hombre que acepta este sino se siente ligero. Hay un sesgo patológico en ello, una extraña pasión que lo embarga; pues *se sabe* más próximo a la verdad siendo perseguido:

ya que una fe que triunfa es la cosa más ridícula del mundo. Si la generación contemporánea de los creyentes no tuvo el tiempo de triunfar, ninguna generación lo tiene, puesto que la tarea es la misma y la fe está siempre en lucha; pero mientras vuelva la lucha, hay posibilidad de derrota y por ello en el ámbito de la fe nunca se triunfa antes de tiempo, es decir, nunca en el tiempo⁵⁴.

El peso que ha de soportar el cristiano no es sólo metafórico. Junto a la referida angustia, se dan otras más modalidades de lucha

⁵³ GONZÁLEZ, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Identité et détermination*, ed.cit., p.52.

⁵⁴ *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2001, p.110.

todavía más evidentes: la enfermedad, las persecuciones, la necesidad,... Es a partir del sufrimiento, desde el desequilibrio psicodinámico (aquella conflictiva síntesis que la angustia provoca, y formaliza como espíritu) que fructifica el mensaje del cristianismo y se habilita la religión salvífica. Así lo resume el reformador: "La idea entonces, es la siguiente: Cristo no es poderoso en nuestro interior, su palabra y su fe no son fuertes en nosotros, a menos de que nuestro cuerpo sufran aflicciones. Los falsos apóstoles, en cambio, se preocupan bien de evitar el sufrimiento"⁵⁵.

Sacrificios

La celebración por la bienaventuranza eterna se retroalimenta de la actualización subjetiva del pecado original que el crimen más inconcebible, la muerte de Dios, posibilita. La expresión que comunica esta ceremonia, el *sacrificio de Cristo* ofrece, sintomáticamente, una lectura doble, pues ¿quién es el que se sacrifica, y en favor de quién? ¿Cómo precisar la relación de fuerzas, cómo establecer unívocamente un deudor y otro beneficiario? Se da aquí, como -según Jean-Luc Marion- en toda *donación*, una ambigüedad constitutiva⁵⁶. Desde el trasfondo religioso que nos ocupa, puede formularse de la siguiente manera: ¿salva Cristo con su muerte inocente o -por el contrario- culpabiliza hasta la eternidad a aquellos que en el tiempo no lo han reconocido? La alternativa no es tal, pues una proposición no se sustenta sin la otra. Cristo se sacrifica por los hombres, por cada uno de ellos⁵⁷; y sólo en la medida que el hombre concreto reconoce su participación en dicho sufrimiento, sufriendo él mismo, se convierte efectivamente en beneficiario. Dios hace del hombre pecador -según la teología luterana- para que así pueda reconducir su vida⁵⁸, para que quede *justificada*, regulada de acuerdo a una justicia implacable y no obstante caritativa. Hay una provocación, un asedio por parte de la divinidad, hasta el punto de que diversos estudiosos han considerado al demonio (que bajo la figura de Satán procuraba aquella espina a

⁵⁵ *Ibid.*, p.118.

⁵⁶ v. MARION, Jean-Luc, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008, pp.120-122.

⁵⁷ NGIEN, Dennis, *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*, *ed.cit.*, p.90.

⁵⁸ McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, *ed.cit.*, p.155.

Pablo) como instrumento del propio Dios para *facilitar* la consecución de la gracia⁵⁹.

Una transgresión similar se da en el sacrificio que Kierkegaard refiere en *Temor y temblor* mediante la afección de la *Anfægtelse*, fundamental en Lutero (el equivalente alemán sería *Anfechtung*). Como le sucede a Abraham, Dios se convierte en origen de ese padecimiento⁶⁰, pasión que afecta subjetivamente pero se legitima con absoluta objetividad, como hecho incuestionable: “Debe subrayarse que Lutero no considera la *Anfechtung* como un estado puramente subjetivo del individuo. Dos aspectos del concepto pueden ser distinguidos, aunque sean inseparables: el asalto *objetivo* de las fuerzas espirituales sobre el creyente, y la angustia y duda *subjetivas*, que surgen como consecuencia de esos asaltos”⁶¹. Los reproches que en ocasiones pueda verter Kierkegaard hacia la persona de Lutero no impiden que, en efecto, sea el suyo un seguimiento ultraortodoxo (más reformista que el del reformador) en su búsqueda de una formulación y reformulación dialéctica, no impositiva, de la verdad cristiana.

La gracia no es algo establecido y completado de una vez por todas –uno necesita a la gracia de nuevo, cada vez en relación con la gracia⁶².

Un intento de alcanzar tan escurridiza formulación es -qué duda cabe- el dispositivo pseudónimo, que descarga del peso de la autoridad al autor último, y por tanto no se autoproclama como auto-

⁵⁹ BARTH, Hans-Martin, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967. La perspectiva luterana contrasta, en este sentido, con la ortodoxia católica. Así, en un texto de reciente publicación, profusamente presentado por Benedicto XVI, se habla de la *espina* como un impedimento que Pablo pretende quitarse de encima por representar “un obstáculo para la obra de Dios” (HERRANZ, Mariano, *San Pablo en sus cartas*, Encuentro, Madrid, 2008, p.184). Sin llegar a darse una contradicción entre ambas visiones, parece claro que la influye en Kierkegaard prioriza la manutención, y no la erradicación, del sufrimiento interno para la participación agraciada en los planes divinos. En cualquier caso, el mismo Benedicto XVI planteó en su encíclica *Deus caritas est* (del 25 de diciembre del 2005) la posibilidad de emitir abiertamente una protesta por los designios incomprensibles del propio sufrimiento, puesto que ya el mismo Cristo lo hizo en la cruz.

⁶⁰ v. BEINTKER, Horst, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalms 1519-21*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1954.

⁶¹ McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, ed.cit., p.170.

⁶² *Journalen NB14: 33; 1849 [Papirer X-2 A198]*.

rizado por la gracia de Dios; cifra más bien su autoridad en la incerteza apasionada de la búsqueda, en el diálogo espiritual consigo mismo, que como tal lo eleva hasta la altura de una comunicación trascendente. Kierkegaard hubo de tomar nota de la dicotomía luterana a propósito de la referida *Anfægtelse*, cuyo aspecto subjetivo tematizó en *El concepto de la angustia* por medio de Vigilius Haufniensis, y cuyo aspecto objetivo describió Johannes de Silentio, el narrador de la obra en que dicho término aparece.

Aunque la historia procede del Antiguo Testamento, el enfoque de *Temor y temblor* es claramente cristiano, como ha explicado Derrida en su *Dar la muerte*. Deteniéndonos un momento, en cualquier caso, en el título de esta obra... ¿de qué donación estamos hablando? ¿Puede acaso darse la ausencia de ser? ¿Quién es el beneficiario y quien el deudor? ¿Podemos seguir hablando, de hecho, en estos términos? Parece claro que lo que se da es una ambigüedad en este movimiento, semejante a la aludida por Jean-Luc Marion. La situación –recordémoslo– es la siguiente: un padre debe sacrificar lo que más quiere (su hijo) y en virtud de lo que está por encima de sí mismo, de su propio querer (Dios), se sacrifica. Entrega el bien máspreciado, dando así pie a la ambigüedad en la expresión *sacrificio de Abraham*, cuando –nótese– el sacrificado habría de haber sido su hijo. El sacrificio de sí mismo le permite trascender, haciendo del acto pecaminoso y ciertamente desgraciado (la transgresión de la Ley, que probablemente, como señala Kierkegaard, lo condenaría por asesino) una forma de relación agraciada. Según la visión luterana –aquí exacerbada– la miseria del cristiano residiría, como la misma gracia, en encontrarse en la posición de Abraham; aquel que se sacrifica por lo que más quiere, haciéndose culpable y beneficiario del sacrificio. Este trasvase de competencias se asemeja retrospectivamente al *sacrificio de Cristo*, sacrificio que se produce gracias a la naturaleza encarnada de Dios, mediante la cual todo hombre se comprende partícipe y es comprendido por su calidad de sufriente. Se representa así un drama en que convergen e interactúan el agente y el paciente: el hijo se da a sí mismo, siendo sacrificado por y para los otros, para la humanidad en él encarnada.

La crueldad implícita en este paradigma impone una condena a la humanidad que, de hecho, es sacrificada *in toto* para ser a cambio vivificada por la gracia del espíritu, salvada al final de los tiempos. El alcance y radicalidad de esta forma de religación reside en que la salvación apunta e implica, irrevocablemente culpable, al género humano en su totalidad. No sólo a unos cuantos elegidos, sino también, y fundamentalmente, a aquellos

que no lo han reconocido, aquellos para quienes Dios se rebaja y muere crucificado:

¡Extraño! Los contemporáneos de Cristo lo odian, lo persiguen y lo crucifican –tras lo cual la humanidad misma saca provecho de la muerte de Cristo. De este modo, puede decirse que Cristo nunca ha obtenido justicia frente a los hombres. Pero es que tampoco lo quiso –quiso salvarles [*han vilde frelse dem*]⁶³.

La espiritualidad kierkegaardiana es bien consciente de este movimiento, pues de hecho se conforma en torno a él. Anteriormente se mencionaron otros pasajes procedentes de los diarios que evidenciaban la vivencia sacrificial del individuo [*Enkelte*], aquel que existe desde su condición de aislado. La excepción que representa Cristo, y a la que Kierkegaard se atiene para justificar su labor, se legitima a partir de la incomprensión que suscita. Dicha incomprensión, la discordancia de quienes se alejan del paradigma cristiano, quienes condenan o hacen burla del individuo frente a Dios, no sólo cimienta su acuerdo interno (confirmando la trascendencia para con lo mundano de la víctima del escarnio) sino que se erige en momento fundamental para la consecución de una espiritualidad basada en la culpa.

280

el Nuevo Testamento me enseña que la presencia de tales ataques es la prueba de que se está en el camino acertado, de manera que no debería precipitarme a quitármelos de encima, a menos que desee arribar lo antes posible al camino equivocado⁶⁴.

Proferida al final de su vida, en la publicación panfletaria *El instante*, la citada justificación recoge una idea omnipresente en los diarios. Acostumbra a reivindicarse Kierkegaard como individuo excepcional, legitimado tanto más por la incomprensión de su tarea. Una tarea cuyo sentido, claramente religioso, sólo configura con el paso de los años y en buena medida de forma retrospectiva. La problemática de tal interpretación culminará con la no menos compleja redacción y publicación póstuma de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, obra en la que Kierkegaard se erige como bastión espiritual contra aquellos a los que quiso orientar

⁶³ *Journalen NB2*: 208 ; 1847 [*Papirer VIII-1 A330*].

⁶⁴ *El instante*, Trotta, Madrid, 2006, pp.29-30.

desde el incógnito cristiano. Más allá de la ambigüedad del discurso kierkegaardiano, lo cierto es que este movimiento supone una tensión entre amor y odio, una retroalimentación patológica. Si el amor al prójimo no carga con su menos agradable contrario no es verdadero; y del mismo modo, sucede que, como resultado de la experiencia del rechazo amoroso (la no correspondencia que Kierkegaard, en efecto, sintió) se genera un sentimiento desgarrador, vivido como renuncia pecaminosa; mas de nuevo, volviendo al primer término y cerrando el círculo, es necesaria la inculpación injusta, la miseria anímica en relación con los semejantes/distintos para que desde la asunción propia de la culpa ajena sobrea-bunde la gracia. El amor indiferenciado brota de la diferencia (también para con uno mismo) cuando la voluntad no acompaña, cuando más yerma parece la conciencia angustiada. Se produce, junto a la incomprensión de los semejantes, un vértigo interno; ese que hubo de experimentar, según Kierkegaard, el patriarca veterotestamentario de *Temor y temblor*. Indudablemente ambiguo es el aspecto patológico, apasionado e incomprendible del salto kierkegaardiano:

quien echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar a nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle. La fe es un milagro [*Troen er et Vidunder*] del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión [*Lidenskab*]⁶⁵.

281

Fuentes

Søren Kierkegaards Skrifter (Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon. Søren Kierkegaard Forskningscenteret), 4a ed., Gads Forlag, Copenhague, 1997-...

Søren Kierkegaards Papirer (P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, vols. I-XI, 3, 1909-1948; 2nd. ed. P.A. Heiberg, V. Kuhr & E. Torsting, N. Thulstrup, vols. 1-XIII) Gyldendal, Copenhague, 1968-1970.

⁶⁵ *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1994, p.56 [SKS: p.69].

Traducciones

- Sobre el concepto de ironía* (trad. de Darío González), Trotta, Madrid 2000
- O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida (II)*, Trotta, Madrid, 2007
- Temor y temblor* (trad. Vicente Simón Merchán) Altaya, Barcelona, 1994
- La repetició* (trad. Begonya Saez), Edicions 62, Barcelona, 1992
- Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (ed. y trad. de Rafael Larrañeta), Trotta, Madrid, 2001.
- El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- Tratado de la desesperación* (trad. Carlos Liacho), Leviatán, Buenos Aires, 2004
- Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Sígueme ed., Salamanca, 2006.
- Los lirios del campo y las aves del cielo* (pról. y trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero), Trotta, Madrid, 2007
- El instante* (ed. y trad., A.R. Albertsen *et al.*), Trotta, Madrid, 2006
- Mi punto de vista* (trad. J. M. Velloso), Ed. Aguilar, Buenos Aires 1959

Bibliografía citada

- ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006
- BALTHASAR, Hans Urs von, *El cristiano y la angustia*, Caparrós editores, Madrid, 1998
- BARTH, Hans-Martin, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967
- BEINTKER, Horst, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-21*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1954
- EAGLETON, Terry, "Ironías absolutas: Søren Kierkegaard", en *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006, pp.239-263
- FENVES, Peter, «Chatter» *Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, Stanford, 1993
- GONZÁLEZ, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Identité et détermination*, L'Harmatan, Paris, 1998

HEIDEGGER, Martin, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006

HERRANZ, Mariano, *San Pablo en sus cartas*, Encuentro, Madrid, 2008

JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1995

KAFKA, Franz, "Aforismos (Primavera de 1918)", en *Narraciones y otros escritos (Obras completas III)*, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Barcelona, 2003

LACAN, Jacques, *La angustia. El seminario* (vol. 10), Paidós, Barcelona, 2006

283

LUTERO, *Obras* (ed. preparada por Teófanos Egido), Sígueme, Salamanca, 1977

LUTERO, *Comentarios de Martín Lutero. Selecciones de Primera de Corintios* (vol.4), Clie, Barcelona, 2000

LUTHER, *The Sermons of Martin Luther*, Baker Book House, Grand Rapids (MI), 1983

McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford, 1990

MARION, Jean-Luc, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía I, Siglo XXI*, Madrid

NGIEN, Dennis, *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*, Peter Lang, New York, 1995

NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la*

ética helenística, Paidós, 2003.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (en *Humanismo y renacimiento*), Alianza, Madrid, 1986.

RICŒUR, Paul, "Kierkegaard et le mal", *Vingt-cinq études. Les cahiers de Philosophie 8-9*, Presses de L'A.R.N.T., Université de Lille III, Lille, 1989, pp. 271-283

RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004

SARTRE, Jean-Paul, "El universal singular", en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, pp.11-38

SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989

V.V.A.A., *Bibliotheca Kierkegardiana 4. Kierkegaard and Speculative Idealism* (Niels Thulstrup ed.), Reitzels, Copenhagen, 1979

284

WAHL, Jean (*et al.*), *Historia del existencialismo* (seguida de *de Discusión y Kafka y Kierkegaard*), La pléyade, Buenos Aires, 1971.

Jacobo Zabalo Puig
Universitat Pompeu Fabra
Dept. d'Humanitats
jacobozabalo@upf.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]