

Determinado en dirección a la libertad:  
Un análisis del capítulo cuarto de *El concepto de la angustia*  
de S. Kierkegaard

---

Determined Toward Freedom:  
An Analysis of the Fourth Chapter of S. Kierkegaard's  
*The Concept of Anxiety*

Pablo Uriel Rodríguez  
Universidad de Morón, Argentina  
blirius@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8409-1610>

Fecha de recepción: 05/04/2021 • Fecha de aceptación: 12/05/2022

*Resumen*

El artículo analiza el capítulo cuarto de *El concepto de la angustia* («La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo singular»), publicado en 1844 por Vigilius Haufniensis. Este capítulo contiene algunas de las más relevantes (y menos investigadas) páginas de la prolífica obra filosófico-literaria de Kierkegaard. La tesis principal del presente trabajo es que la exposición psicológica de la «angustia ante el bien» (lo demoníaco) pone de manifiesto la existencia de un *impulso a la libertad* en el ser humano.

*Abstract*

The article analyzes the fourth chapter of *The Concept of Anxiety* («Anxiety of Sin or Anxiety as the Consequence of Sin in the Single Individual»), published in 1844 by Vigilius Haufniensis. This chapter contains one of the most relevant (and less researched) pages of Kierkegaard's prolific literary-philosophical work. The main thesis of this text is that the psychological exposition of the «anxiety about the good» (the demonic) reveals the existence of an *impulse of freedom* in the human being.

*Palabras clave:* Angustia, Kierkegaard,  
libertad, orientación, psicología.

*Keywords:* Anxiety, freedom,  
Kierkegaard, orientation, psychology.

---

## *Introducción*

El manuscrito de *El concepto de la angustia* fue entregado a la imprenta el sábado 18 de mayo de 1844. Treinta días más tarde, el 17 de junio, el libro salía a la venta acompañado por *Prefacios* del heterónimo Nicolaus Notabene. El texto contaba con un sugestivo e intrigante subtítulo: «Una simple meditación psicológico-indicativa referida al problema dogmático del pecado hereditario».<sup>1</sup> El testimonio de los diarios deja en claro que el aludido problema dogmático fue el primer gran desafío intelectual al cual se enfrentó el danés en su época de formación universitaria. Las anotaciones que nos llegan desde mediados del año 1834 revelan un encendido interés del joven estudiante de teología por el origen del mal, la pre-ciencia divina, la gracia y la predestinación. Algunas entradas del diario personal del año 1837 dan cuenta de que ya para ese entonces Kierkegaard conjecturaba que el abordaje más apropiado de estas cuestiones requería de una orientación psicológica (SKS, XVII: 135-136); sin embargo, será preciso aguardar hasta la segunda mitad de 1842 para encontrar en sus textos la idea de que la categoría psicológica de la angustia es la clave teórica para la resolución del problema dogmático del pecado hereditario (SKS, XVIII: 311). Poco tiempo después, en un apunte tomado en paralelo al estudio del *Tratado de las pasiones* de Descartes,

<sup>1</sup> Ofrecemos la ubicación de las citas de Kierkegaard en la última edición de sus obras completas: *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). Con caracteres latinos indicamos el volumen y con arábigos señalamos la numeración de la página. También empleamos los *Søren Kierkegaards Papirer* (Pap.) indicando con números romanos el volumen, con letra la clasificación y con números arábigos la paginación. Cuando la hubiere, añadimos la correspondiente traducción al castellano utilizando las siguientes abreviaturas: *El concepto de la angustia* (CA – SKS, IV); *Mi punto de vista* (PV – SKS, XVI); *La repetición* (R – SKS, IV); *Postscriptum* (PS – SKS, VII); *La pureza del corazón* (PC – SKS, VIII) y *Discursos Edificantes* (DE – SKS, V). Los datos de edición de todas estas obras se consignan en la bibliografía.

el danés habría de su «*Theorie af Angst*» (teoría de la angustia) para referirse a este cúmulo de pensamientos (SKS, XIX: 386).

Este breve repaso habilita a concluir que el enfoque general del libro firmado por Vigilius Haufniensis se encontraba bastante avanzado para la época en que Kierkegaard ultimaba la redacción de *O lo uno o lo otro*. Si bien se desconoce la fecha exacta en la cual comienza la escritura de *El concepto de la angustia*, lo cierto es que probablemente a mediados de octubre de 1843 toda su energía ya estaba abocada al proyecto. Tan es así que, para los últimos días del mes de enero del año siguiente, su mesa de trabajo contaba con nueve cuadernitos de notas que incluían un prefacio, la introducción, versiones prácticamente definitivas de los tres primeros capítulos y un esbozo considerablemente avanzado del cuarto capítulo. Una revisión general de lo escrito, la culminación del cuarto capítulo y la redacción de un quinto capítulo de tenor conclusivo separaban al material de su envío a la imprenta.

No obstante, durante los dos meses siguientes el manuscrito permaneció intacto y Kierkegaard ocupó su tiempo en la redacción de una nueva serie de *Discursos Edificantes* y las *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus. Recién a mediados de abril pudo sentarse a re leer y retocar el borrador con el propósito de obtener un texto apto para su publicación. Las partes que faltaban del cuarto capítulo y la conclusión fueron escritas con suma celeridad directamente sobre la copia final.

El escrito finalizado llevaba el título *Om Begrebet Angst* (*Sobre el concepto de la angustia*) y consignaba a «S. Kierkegaard M. A.» (*Magister artium liberalis*) como su autor; pero, a último momento, se realizaron tres importantes cambios que reconfiguraron el libro. Primero, el prefacio original, posteriormente incluido en *Prefacios*, fue reemplazado por otro de menor extensión. Segundo, se modificó el título del libro tachando la palabra “*Om*”. Tercero, se optó por la autoría heterónima de Vigilius Haufniensis.

Sin lugar a dudas, el quinto capítulo es la parte de la obra en la cual los efectos de la prisa de Kierkegaard para finalizar el libro se manifiestan con mayor virulencia. Vigilius Haufniensis concluye el prefacio de *El concepto de la angustia* despidiéndose tanto de quienes

comulgán con su perspectiva como de quienes no la comparten y con suma cordialidad le extiende sus mejores deseos tanto a aquellos que se decidieron a sostener la lectura hasta la última página del libro como a aquellos que se contentaron con leer únicamente el prólogo. Es muy probable que al llegar al final del libro varios de sus lectores rememoren aquel prematuro adiós de su autor y se pregunten, con la mayor sinceridad, si no hubiera sido más conveniente detenerse antes de pasar al último capítulo. A quien recorre hasta el final el sinuoso trayecto de la obra de la mano de Vigilius Haufniensis lo asalta de inmediato una curiosa sensación: la sección que por su ubicación debería asumir la responsabilidad de cerrar el escrito no guarda una relación del todo clara e inmediata con el contenido que la precede. No es sencillo llevarle la contra a quienes califican el desenlace del libro como *decepcionante* o *aporético*. Decepcionante, porque la mayoría de los interrogantes abiertos por el libro no encuentran una respuesta clara en sus páginas finales (Grøn, 2008: 148). Aporético, porque el libro no alcanza a precisar de qué modo la dogmática podría capitalizar la investigación psicológica sobre la angustia (Dietz, 1993: 349-350).

Para Vigilius Haufniensis, la mayoría de las investigaciones que procuran elucidar los versículos del *Génesis* que relatan el pecado de Adán cometen el error de quedar fijadas en determinados pasajes bíblicos clásicos sin alcanzar una comprensión de conjunto de la cuestión (SKS, IV: 346/CA: 158). Algo similar ocurre con las interpretaciones de *El concepto de la angustia*. Ciertos fragmentos del libro son como un polo magnético que atrae la atención de los investigadores a punto tal que otras secciones del libro no reciben la atención suficiente. La mayor parte de la voluminosa bibliografía secundaria se concentra en la «Introducción» y los primeros tres capítulos. Preferencia absolutamente comprensible. Los argumentos a favor de una limitación y reorganización de las ciencias, las profundas consideraciones en torno la libertad, la nada y el pecado, la descripción de la relaciones entre el espíritu, la sensualidad y la sexualidad y el tratamiento del tiempo, la eternidad y el instante ejercen una fascinación mayúscula y son la fuente de la cual surgen las más diversas apropiaciones filosóficas, teológicas y psicológicas de la obra heterónima de

1844. El último y el penúltimo capítulo de *El concepto de la angustia*, en contraposición, no gozan por lo general de esta misma atención.

El objetivo del presente trabajo es ofrecer un análisis del capítulo cuarto orientado por la búsqueda de ese esperado «final» del libro que no brinda el capítulo conclusivo. Hacia el final de la «Introducción» se afirma que, desde el punto de vista de la psicología, cabe decir que la naturaleza humana hace posible la no-libertad o, expresado en términos dogmáticos, el pecado (SKS, IV: 329/CA: 142). Ahora bien, en la medida en que la no-libertad no es un *hecho originario* sino “un fenómeno de la libertad” (SKS, IV: 436/CA: 242), afirmar lo anterior implica a su vez comprometerse con la tesis contraria: desde una perspectiva psicológica, la naturaleza humana es capaz de una auténtica libertad o, expresado nuevamente de forma dogmática, de la salvación. Precisamente ese es el tema del cuarto capítulo del libro de Vigilius Haufniensis.

La intención que perseguimos en las próximas páginas es la de ofrecer una argumentación a favor de una destinación humana a la libertad exclusivamente a partir del texto de *El concepto de la angustia*. Nuestro itinerario comenzará determinando qué lugar ocupa el libro de 1844 dentro del vasto corpus del danés. La siguiente sección ofrecerá, en primer lugar, un relevamiento de los distintos pasajes de la obra en los cuales Vigilius Haufniensis alude a la superación de la angustia y, en segundo lugar, un sucinto análisis del capítulo final del libro. A continuación, se pondrá de relieve el impulso humano a la libertad a través de la elucidación del fenómeno de la «angustia ante el bien». Por último, en la conclusión, se trazará el vínculo entre el resultado del estudio psicológico de la angustia y la literatura edificante de Søren Kierkegaard.

### *El puesto de Vigilius Haufniensis en el corpus kierkegaardiano*

La relevancia que el pensamiento del siglo XX le otorga a *El concepto de la angustia* contrasta con el tímido eco que encuentra dicho libro en los textos kierkegaardianos que preceden su publicación. Autores tan disímiles como Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Hans Urs

von Balthasar o Jacques Lacan no dudan en reconocer la importancia y la originalidad que tiene el tratado sobre la angustia para sus propios campos de reflexión. En contrapartida, Kierkegaard y sus heterónimos apenas remarcan el valor de la obra.

El escrito póstumo *El punto de vista* menciona de manera directa la investigación psicológica de Vigilius Haufniensis una única vez en una nota al pie que enumera, aunque de forma incompleta e inconsistente, los textos publicados hasta 1848 (SKS, XVI: 15/PV: 37). A esta alusión a la pasada habría que sumar una referencia velada a la figura de Vigilius Haufniensis (SKS, XVI: 58/PV: 110). Nada más. En el importante artículo «Sobre mi actividad como escritor», publicado el 7 de agosto de 1851 y compuesto un par de años antes, las cosas son incluso peores: no hay referencia específica alguna ni a *El concepto de la angustia* ni a su autor.

Donde sí es posible encontrar un tratamiento del libro de Vigilius Haufniensis es en el *Postscriptum* de 1846. Allí, en un instructivo repaso por las publicaciones kierkegaardianas (heterónimas y ortónimas) del período 1843-1845, Johannes Climacus le dedica un par de páginas al estudio psicológico sobre la angustia. El heterónimo de turno reseña sumariamente la obra atendiendo a su materia y a su forma. En relación al contenido, indica que el propósito del libro fue recuperar la especificidad religiosa del pecado. Objetivo que justifica tanto el enfoque psicológico de la obra como así también la decisión de optar por la angustia, categoría que encamina la investigación en dirección a la facticidad singular del individuo existente, como hilo conductor de la investigación. En lo que respecta al estilo, Johannes Climacus recela del tono científico y profesoral adoptado por Vigilius Haufniensis. Tono que explicaría, en parte, el favor que habría concitado el escrito entre el público universitario.<sup>2</sup> Entre las apreciaciones realizadas por el autor del *Postscriptum* destaca su intento de explicar la razón de la modulación académica empleada en *El concepto de la angustia*: “Tal vez pensó el autor que en este punto la comunicación del conocimiento podría ser necesaria antes que

<sup>2</sup> Este comentario de Climacus entraña cierta ironía: *El concepto de la angustia* no recibió ninguna revisión por parte de sus primeros lectores.

pudiera hacerse la transición a la profundización interior” (SKS, VII: 245 / PS: 272).

La consideración de Johannes Climacus le asigna a *El concepto de la angustia* un carácter propedéutico y, al mismo tiempo, inscribe al libro dentro de un proyecto de mayor envergadura de carácter eminentemente práctico. Ambas cuestiones pueden rastrearse y aclararse a partir de los señalamientos críticos que la «Introducción» de la obra de Vigilius Haufniensis le hace a la ética imperante en el mundo moderno, es decir, a una ética con fundamentos metafísicos. La ética-metafísica plantea una misma tarea para todos los individuos, presuponiendo, al mismo tiempo, que todos y cada uno de ellos son aptos para su realización. Esta ética, a la cual se le da el nombre de «primera ética», considera que lo real está idealmente determinado; en consecuencia, para ella el hecho de que lo que debe ser no sea solo admite el más severo de los juicios. El gran supuesto de la «primera ética» es que el ser humano se encuentra en posesión de una *libertad eficiente*. Así las cosas, la ética obliga al hombre a actuar, pero ni puede darle el poder para que consume exitosamente esa tarea ni tampoco puede otorgarle una conciencia lúcida sobre las razones profundas de su incapacidad para realizar lo que ella le exige. Por tanto, la «primera ética» deja al individuo sumido en el arrepentimiento. En el registro de esta concepción ética sólo queda en pie el ideal por lo cual su “*resultado es claustrofóbico*” (Grøn, 1995: 26).

Existe, sin embargo, una ciencia capaz de resolver esta cuestión: se trata de la dogmática que, para iluminar la situación existencial del ser humano, echa mano de la categoría del pecado. La noción de pecado supone una crítica radical de la ética-metafísica, al impugnar la idea de que el cumplimiento de la tarea impuesta al individuo es nada más que la actualización de una capacidad activa e inherente a la naturaleza humana, una posibilidad *siempre y realmente abierta* a todo hombre. La dogmática, por tanto, asume como punto de partida una realidad que no está idealmente determinada y que, ante todo, debe adquirir las condiciones para su superación. Se abre, de este modo, la posibilidad de una «nueva» o «segunda» ética. Esta «segunda ética» se desarrolla sobre bases dogmáticas y su movimiento es ascendente:

ya no se trata de una idealidad que evalúa a una realidad general, sino de una realidad singular elevándose al plano de la idealidad.

Es necesario aclarar que la obra de Vigilius Haufniensis no es más que el anuncio de esta «nueva ética». Aunque orientado por categorías éticas y dogmáticas, en sí mismo el libro es en todo momento un estudio psicológico sobre la angustia. Cabe remarcar, por tanto, que el contenido de sus páginas es malinterpretado cuando se lo lee como una reflexión dogmática o como una reflexión ética en torno al pecado o, en menor medida, la salvación. Entendida como «doctrina del espíritu subjetivo», la psicología explora el carácter finito del ser del hombre. No obstante, es importante recordar que la investigación que procura desarrollar el heterónimo de turno está *dogmáticamente orientada*. En este sentido, el discurso psicológico de Vigilius Haufniensis se propone mostrar que la categoría religiosa de pecado, lejos de falsear o mistificar la imagen que el ser humano tiene de sí mismo, en realidad enfrenta al individuo humano a una comprensión inédita y transparente de su propio ser (García Pavón, 2011: 29-30).<sup>3</sup> Únicamente este *nuevo conocimiento de sí mismo* encamina verdaderamente al individuo a la realización efectiva de su tarea ética.

El tema del que se ocupa la psicología no es la *realidad* del pecado, sino la *posibilidad real* del pecado. Esto significa, principalmente, que el psicólogo trabaja en la observación y descripción teórica de los estados del individuo *antes* (primer capítulo) y después (segundo al quinto capítulo) del pecado. Dos son, por lo tanto, las preguntas fundamentales que constantemente formula el libro: ¿cómo ha de estar constituido el ser humano para que acontezca algo así como el pecado? y ¿de qué manera y hasta qué punto el pecado afecta dicha constitución? Sin embargo, como hemos sugerido, el libro no elige

<sup>3</sup> De acuerdo con Kierkegaard, los dogmas cristianos le ofrecen al hombre la más detallada y precisa cartografía de su ser (*SKS*, XVIII: 31-32), pero para que el mapa que nos ofrece el dogma sea legible es necesario desmontar las interpretaciones que se han sedimentado sobre él tornando inaccesible su sentido existencial original. Precisamente de esta manera operan los primeros párrafos de *El concepto de la angustia*. Haufniensis comienza llamando la atención sobre las inconsistencias de las diversas tradiciones teológicas, para luego proponer una nueva noción consistente de pecado hereditario.

plantear y contestar estos interrogantes directamente, sino que procede a través del estudio de un fenómeno psicológico paralelo: la angustia. Y ello es así porque la angustia tiene el privilegio de poner de manifiesto el modo en que el ser humano, a diferencia de otros seres vivos, se relaciona consigo mismo relacionándose con aquello que constituye el núcleo profundo de su realidad: *su libertad*.

Por este camino, en consecuencia, la pregunta central de *El concepto de la angustia* queda reelaborada del siguiente modo: ¿qué noción de la libertad humana es coincidente con los resultados de la observación psicológica de las diversas modalidades de la angustia?, es decir, ¿qué concepción de libertad ha de ser el punto de partida de la «segunda ética»? Vigilius Haufniensis resume su visión con una original y fecunda expresión: «*hildet Frihed*», «libertad trabada» (SKS, IV: 354/CA: 166). La expresión nos habla de una libertad que se encuentra impedida u obstaculizada en su actividad como si estuviera atada.<sup>4</sup> Pero, ¿qué es lo que traba a la libertad? La libertad no está atada al curso de los fenómenos naturales del mundo sino a ella misma, lo que implica dos cuestiones. En primer lugar, hay que entender que la libertad es *histórica*, lo que significa que ninguna situación de la libertad es neutral sino que viene, en parte, definida por las situaciones que la preceden. En este sentido, hablar de libertad impedida es hablar de una acción de la libertad por medio de la cual ésta misma disminuye la intensidad de su poder y se torna ambivalente. En segundo lugar, afirmar que la libertad se traba a sí misma equivale a decir que ella, en sí misma, no es absoluta.<sup>5</sup> En la medida en que la libertad es *libertad humana* está indisolublemente ligada a las condiciones inherentes a la vida del hombre (la contradicción de

4 E. Rocca señala lo siguiente: "Kierkegaard utiliza la palabra *trabar*, *hilde*: atar las patas delanteras de un animal de modo que no sea libre de moverse" (2020: 146). Quiéramos llamar la atención sobre el hecho de que A. Hannay, para hacer accesible el concepto de angustia, lo compara con la inquietud global que siente un animal cuya actividad ha sido restringida, pues se lo ha privado de su marco cotidiano de referencias (2010: 270-271).

5 Al respecto, señala W. Dietz: "La angustia se convierte en la marca de una existencia que no es omnipotente [...] En *El concepto de la angustia* se tematiza la contraparte exacta de esa omnipotencia que es capaz de fundar por sí misma la libertad sin pérdida de sí misma" (1993: 76-77).

un espíritu esencialmente *eterno* que existe *en el tiempo* y unido a un *cuerpo sexuado*), es decir, la libertad del hombre posee limitaciones constitutivas que le otorgan una orientación propia y singular.

Así las cosas, se torna patente la importancia del tratado sobre la angustia hacia el interior del proyecto autoral kierkegaardiano: el estudio psicológico de Vigilius Haufniensis constituye una reflexión sobre el modo en que la facticidad afecta los posibles usos que todos los seres humanos hacen de su libertad. En consecuencia, *El concepto de la angustia* se erige —junto a *La enfermedad mortal*, el otro gran libro psicológico— como el marco antropológico fundamental a partir del cual adquieren significación todos los estados subjetivos y los movimientos existenciales descritos en las restantes obras heterónimas y ortónimas del danés.

### *La superación de la angustia a lo largo de El concepto de la angustia*

Hay, al menos, tres pasajes previos al capítulo final que adelantan el tratamiento conclusivo de la categoría fundamental de la angustia. La primera anticipación en la que nos detendremos aparece en la última página del segundo capítulo titulado «La angustia como pecado hereditario progresivamente considerado» y constituye el cierre del parágrafo consagrado a la angustia subjetiva (SKS, IV: 383/CA: 193). En esta sección, la investigación psicológica del heterónimo aborda la angustia que el individuo siente ante *su corporalidad*: la tensión entre ser y poseer un cuerpo. Dicho con mayor precisión, se trata de explorar la vivencia del individuo que enfrenta la presión de fuerzas instintivas, es decir, la angustia que el individuo padece en la medida en que no es un espíritu puro. La ocupación existencial del individuo concreto consiste en constituir la más libre y consciente síntesis posible entre los distintos aspectos de su ser. Esto implica, entre otras cosas, ubicar la sensualidad, en su forma extrema de sexualidad, bajo la determinación del espíritu. Según las palabras de Vigilius Haufniensis, esta transfiguración espiritual de la sensualidad equivaldría a una expulsión de la angustia (SKS, IV: 383/CA: 193). Dicha soberanía espiritual, que recibe la denominación de *victoria del*

amor (*Kjærligheds Seier*), no busca condensar la sexualidad *per se*, sino que viene a oponerse a todo impulso sexual desligado de cualquier conducción superior. Por este motivo, utilizando una terminología de tono freudiano, podríamos decir que la tarea consiste en integrar la sexualidad a la vida consciente del ser humano. Este contexto que alude a un estado de concordia vital introduce la idea de una desaparición de la angustia o, cuando menos, de aquellas modalidades de la angustia que responden al carácter encarnado del espíritu humano. Lamentablemente, esta faceta del análisis de la angustia, uno de los aspectos más relevantes y originales del abordaje psicológico propuesto en *El concepto de la angustia*, no recibe tratamiento alguno al final del libro.

La segunda anticipación a considerar está contenida en el cuarto capítulo «La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo singular», específicamente en el apartado dedicado a la «angustia ante el mal». Tras la irrupción del pecado, la distinción entre el bien y el mal adquiere significado y relevancia en la existencia del ser humano. La angustia ante el mal es la sospecha de que el conflicto que el pecado ocasiona en la relación que el individuo tiene con su propio ser puede agravarse en todo momento. Emerge, así, el fenómeno del arrepentimiento, que queda definido como un intento estéril por alcanzar y erradicar el pecado. Aunque su intención sea eliminarlo, el arrepentimiento sólo puede lamentarse del pecado y esta situación suscita angustia. La permanencia en el arrepentimiento impotente es una potenciación del pecado. Pero, justamente por ello, únicamente a través de la fe puede el individuo superar la angustia en la cual lo sumerge el arrepentimiento. La fe es “el coraje de renunciar a la angustia sin angustia” y ella libera al ser humano de la angustia ante el mal “no porque aniquile la angustia, sino porque ella misma en su eterna juventud está siempre desembarazándose del instante de muerte de la angustia” (SKS, IV: 419/CA: 226).

Es importante retener dos cuestiones de este fragmento. En primer lugar, hay que notar que el pasaje admite que la fe es compatible con la continuidad de la angustia; el fenómeno de la angustia no es anquilizado, sino controlado. Tesis que concuerda con lo planteado

en el capítulo final del libro. No obstante, cabe advertir, en segundo lugar, que la fórmula «renunciar a la angustia sin angustia» (*at forsage Angesten uden Angest*) indica que la angustia no desempeña ningún papel en el proceso que conduce al individuo hacia la superación de su auto-relación negativa por medio de la fe. Afirmación que entra en indisimulable cortocircuito con la tesis del capítulo titulado «La angustia como aquello que salva mediante la fe».

Nuestro relevamiento llega a su término con una tercera anticipación que también se encuentra en el segundo capítulo, pero, en este caso, en las páginas iniciales. Surgido el pecado en el mundo, a la angustia le caben dos configuraciones fundamentales. O bien el individuo puede angustiarse ante la posibilidad de la permanencia de y en el pecado o bien puede hacerlo ante una eventual salvación. Estas dos configuraciones parecen referirse, respectivamente, a las dos clases de angustia (ante el mal y ante el bien) estudiadas en el cuarto capítulo. Como acontecimiento futuro, la salvación no es más que un objeto indeterminado, un mero posible, y, por ende, un algo angustiante capaz de suscitar fascinación y rechazo. Sólo cuando la salvación llega a ser una realidad efectiva la angustia es derrotada (SKS, IV: 358/CA: 170). El verbo utilizado es «*overvinden*». Palabra de difícil traducción, ya que tolera ser vertida como «superar», pero también como «eliminar». Pocas líneas después, el heterónimo vuelve sobre esta cuestión y define el significado de su discurso: “Cuando la salvación está puesta, la angustia es dejada atrás como posibilidad. No por eso aniquilada [*tilintetgjort*], sino que desempeña ahora otro papel, siempre que se la utilice rectamente (capítulo 5)” (SKS, IV: 358/CA: 170). El hecho de que esta afirmación sea remitida de forma directa y explícita a la conclusión de la obra avala la suposición de que la precisión de sentido que ella contiene haya sido redactada en paralelo a la elaboración del capítulo final.

Sintetizando: *i)* la primera anticipación habla de una expulsión de la angustia y toca un tópico que no será retomado en el capítulo final; *ii)* la segunda anticipación ya nada dice sobre una eliminación de la angustia y sugiere su continuidad inactiva; a la vez, aclara que el movimiento que coloca al individuo en una relación plena consigo mismo (salvación) se realiza sin el concurso de la angustia; y, por

último, *iii*) la tercera anticipación no sólo reconoce la permanencia de la angustia, sino que admite una eventual capitalización de la angustia a favor de la salvación. Idea que es compatible con el sentido del título que encabeza la conclusión del libro: “la angustia es necesaria para poder liberarse de la angustia” (Grøn, 1995: 29).

¿La noción de una «renuncia a la angustia sin angustia» sería coherente con la imagen de la libertad humana defendida a lo largo de la obra? En el comienzo del capítulo final, Vigilius Haufniensis afirma que la angustia es consustancial a las condiciones de existencia del ser humano. Si el hombre estuviese completa y absolutamente inmerso en su vida sensual e instintiva o si gozase de una existencia exclusivamente espiritual, entonces no se angustiaría, pues sería un animal o un ángel pero no un ser humano (SKS, IV: 454/CA: 261). En consecuencia, el discurso psicológico debe sostener que así como la existencia del individuo que jamás ha padecido angustia permanece *más acá* de lo específicamente humano, aquel individuo que dejase de angustiarse habría conducido su existencia *más allá* de lo propiamente humano. Brevemente: no es posible un ejercicio humano de la libertad exento de angustia. La angustia no puede ser erradicada de la existencia humana, en todo caso podrá hacerse el intento de dominarla de un modo positivo.

Mas, será forzoso concluir, en consonancia con el argumento central del libro, que el intento mismo de controlar positivamente la angustia es, en definitiva, un acto teñido de angustia. En consecuencia, el dominio efectivo de la angustia no es posible únicamente a través de un ejercicio individual de la libertad porque la *libertad real* del individuo estuvo desde los inicios de su historia bajo el poder de la angustia (Dietz, 1993: 327). De hecho, el sentido que adquiere el título del capítulo final «La angustia como aquello que salva mediante la fe» a través del contenido de dicha sección avala lo que venimos diciendo: la angustia únicamente orienta al individuo hacia su salvación al conducirlo hacia la fe, pero la salvación llega de manos de la fe.

El gran tema de Vigilius Haufniensis es que la angustia también puede situar al individuo en la dirección contraria a su salvación. Una de las características que con mayor frecuencia describen al

fenómeno de la angustia a lo largo del libro es su ambigüedad. Carácterística esencial que se hace igualmente presente en el capítulo conclusivo. La ambigüedad subjetiva de la angustia, el hecho de que por ella el individuo sienta a la vez repulsión y atracción, no hace más que señalar la ambigüedad objetiva del fenómeno. Si el individuo no alcanza a discernir si la angustia es algo positivo o negativo para él, es porque desde el punto de vista de la filosofía del espíritu finito (desde la perspectiva psicológica) la angustia es tanto algo bueno como algo malo para el ser humano. Concebida en los capítulos previos como una realidad patológica capaz de alterar las dimensiones corporal, anímica y espiritual del individuo humano, la angustia adquiere hacia el final del libro un valor terapéutico. Lo realmente interesante es que, a pesar de que se le reconoce propiedades medicinales, la angustia sigue siendo considerada como algo potencialmente nocivo: poder angustiarse es para el hombre tanto la condición de posibilidad de una auto-relación armoniosa como de una auto-relación fallida.

Así lo ilustra Vigilius Haufniensis cuando asimila la angustia con la copa de cicuta de Sócrates (*SKS*, IV: 458/CA: 265). El propósito de la comparación es revelar la angustia como un *phármakon*: en su calidad de veneno puede actuar como un antídoto. ¿Contra qué? Paradójicamente contra sí misma. El discurso psicológico del heterónimo convalida la idea de que el individuo conquista la verdadera salud si asume el riesgo de exponerse a la enfermedad. No haber padecido angustia, se lee al comienzo del quinto capítulo, es tan nocivo como hundirse en la angustia; por este motivo, “el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado” (*SKS*, IV: 454/CA: 261). Se trata, entonces, de exponerse de manera controlada a la enfermedad. Podría decirse que el individuo adquiere inmunidad ante la angustia y se torna resistente a sus efectos adversos únicamente si la angustia se le administra de forma regulada. “La angustia es el remedio para la angustia” (Wahl, 1938: 247). Es erróneo esperar de este procedimiento una mejora inmediata. La cura de la angustia a través de la angustia es un tratamiento largo, tormentoso e incierto en el que el individuo deberá enfrentarse a numerosos riesgos. Peligros que se resumen en la posibilidad de que

malinterprete su situación, es decir, que equivoque la posología de forma que la angustia lo aleje de su salud en vez de guiarlo hacia ella. Aprender a angustiarse significa, por tanto, encontrar esa dosis correcta de angustia capaz de suprimir “lo que ella misma provoca” (SKS, IV: 458/CA: 265).

¿Qué es lo que provoca la angustia? Recordemos aquí la célebre imagen del segundo capítulo. Cuando la libertad se enfrenta a sí misma no logra divisar el fundamento desde el cual surgen sus posibilidades y, por este motivo, cae presa del vértigo (SKS, IV: 365/CA: 176). La libertad es *posibilidad de poder*, percibirlo genera angustia. Experimentando la angustia, el individuo se hace consciente de que puede actuar aunque aún no sepa cabalmente qué es lo que puede hacer; se vuelve consciente de que puede actuar aún si a este poder no lo acompaña voluntad alguna (SKS, IV: 350/CA: 162). Al ser humano lo angustia que el «yo puedo» sea prioritario e irreducible al «yo pienso», al «yo debo» o al «yo quiero».

La relación del individuo con este «yo puedo» es ambivalente: por una parte, siente una fascinación narcisista por su poder y, en consecuencia, quiere hacer uso de él; pero, al mismo tiempo, rechaza su poder ya que no logra conocer con exactitud las consecuencias de su ejercicio. Surge, entonces, el ensayo de remitir el propio poder a un fundamento para ser capaz de disponer de él. La libertad, entonces, quiere hacer de sí misma su fundamento, quiere ponerse a sí misma y de ese modo poner su poder bajo su control. Pero al llevar adelante este proyecto tropieza con el carácter indisponible de su esencia. La libertad choca con el hecho de que en todo momento se le impone ser *posibilidad de poder* sin que pueda liberarse realmente de esta imposición: al ser humano ha recibido el don de la libertad, es decir, se le ha dado el ser *posibilidad de poder*.

A la libertad, entonces, sólo le queda el recurso de aferrarse a la finitud, pero ¿qué significa esto? Las palabras de Vigilius Haufniensis dejan la cuestión sin aclaración y obligan al lector a conjeturar su sentido. Por «finitud», entonces, proponemos entender las condiciones fácticas de la libertad humana *en tanto que humana*: la sensualidad y la temporalidad. En consecuencia, «aferrarse a la finitud» significa el intento deliberado de *hacer finito* el poder infinito de la posibilidad

transformando estos elementos constitutivos y orientadores en factores definitivos y determinantes. «Aferrarse a la finitud» significa inscribirse en el orden causal del mundo como un objeto más del mundo y dejarse absorber por las circunstancias que nos rodean.

En el capítulo final de su libro, Vigilius Haufniensis sostiene que la angustia le enseña al individuo a soltar la finitud. En cierto sentido, cabe decir que el «discípulo de la angustia» ha perdido su vínculo con el mundo. Pero esta ruptura no se produce porque el individuo haya tomado conciencia de la evanescencia y precariedad de la realidad sino porque ha experimentado a fondo la esencial indeterminación de esa libertad (que es la suya) a partir de la cual se relaciona con la realidad (Dietz, 1993: 344),<sup>6</sup> pues, gracias a la angustia, ha comprendido que en su relación con el mundo es igualmente capaz de lo más elevado como de lo más indigno (Wahl, 1938: 246). El «discípulo de la angustia» comprende que la libertad humana no puede obtener su orientación última —su fundamento— de ninguna realidad finita y, a consecuencia de ello, está compelido a entregarse por completo a la infinitud y a apoyarse en la providencia (SKS, IV: 459/CA: 266).

#### *La destinación a la libertad como estructura básica del ser humano*

El análisis de la angustia permite la narración de lo que Vigilius Haufniensis denomina una “historia de la libertad humana” (SKS, IV: 348/CA: 160). Tal y como se explica al comienzo del segundo capítulo, dicha narración es factible en la medida en que el enfoque psicológico es capaz de reproducir poéticamente los estados de ánimo que ponen de manifiesto el modo en que la libertad, a lo largo de su devenir, se experimenta a sí misma. ¿Cuál es el material que le

6 Señalemos aquí, en línea con J. Wahl, que la nada que el heterónimo kierkegaardiano toma por objeto de la angustia en su libro no posee un carácter ontológico (no es la nada que corroea y engulle al ser), sino psicológico: la proyección fantasmática de posibilidades futuras (1938: 221). En este sentido, interpretamos que cuando el heterónimo afirma que “la posibilidad es la más gravosa de las categorías” (SKS, IV: 455/CA: 262) hace referencia al hecho de que en la libertad habita un poder que excede la capacidad de todo pensamiento anticipador.

sirve de inspiración al autor heterónimo para describir los momentos previos e iniciales de esta historia de la libertad? Quien pretenda reconstruir el origen de la «historia de la libertad» no puede apelar a la memoria, por la sencilla razón de que no encontrará en el yo vivencia alguna de lo que precedió a su existencia. Recordemos aquí que, por una parte, la inocencia es un estado en el cual el yo no está autónomamente constituido ni se diferencia de aquello que lo rodea (*SKS*, IV: 347/CA: 159) y, por otra parte, que justamente la posición del yo como una realidad independiente coincide con el movimiento por el cual se pierde la inocencia (*SKS*, IV: 382/CA: 192).

Así las cosas, para llegar a saber algo sobre el pasado de la libertad no hay otra alternativa más que recurrir a lo que la angustia nos comunica sobre su situación presente. Como se afirma en más de una ocasión: nadie puede hablar de Adán desde la inocencia. En consecuencia, se hace visible la centralidad y el valor del cuarto capítulo dentro de la exposición psicológica del libro: la descripción psicológica de la «angustia ante el bien», la última modalidad de la angustia, refleja la situación concreta del existente individual, de un espíritu ya constituido, a partir de la cual es posible observar y reconstruir del derrotero histórico de su libertad.<sup>7</sup> Al estudiar esta modalidad de la angustia Vigilius Haufniensis “encontró la clave de una de las capas más profundas y secretas de la psiquis humana generadora de los impulsos que ejercen la mayor influencia sobre la vida de cada

<sup>7</sup> La angustia ante el bien expresa una figura negativa de la libertad que se pre-anuncia en las modalidades previas de la angustia: “Por lejos, la caracterización más completa de la «no-libertad» está conectada con la descripción de la angustia ante el bien, «lo demoníaco». Pero la experiencia negativa de la libertad ya está presente en la descripción de la inocencia, la falta de espíritu, el destino, la culpa y la angustia ante el mal” (González, 2010a: 61) y “la sección de la «angustia ante el bien» se diferencia con su contenido heterogéneo, lo que indica que esta fórmula no es paralela, sino superior a las demás secciones, una fórmula definitiva que también contiene el diagnóstico del fenómeno que es discutido bajo los restantes encabezados” (Nordentoft, 2009: 180-181). Al mismo tiempo, como señala D. González, el análisis de la angustia ante el bien retoma y “condensa algunos de los aspectos más sobre salientes —y sin duda, contradictorios— de la teoría de la existencia esbozada en las obras anteriores: la frivolidad de la vida estética, el mutismo y la clausura de quien no quiere oír la palabra del eticista, «la vacuidad y el aburrimiento» de quien busca la «repetición» en lo temporal y no en la eternidad, pero también la sospecha de que algo terrible puede suceder de un momento a otro” (2010b: LXIII).

uno” (Maltantschuk, 1979: 167). Y aquí es importante señalar que la extensa descripción de la «angustia ante el bien» permite esbozar tanto las figuras imperfectas o negativas como la figura perfecta o positiva de la libertad humana.

El cuarto capítulo, sin embargo, no comienza abordando la «angustia ante el bien», sino la «angustia ante el mal». Con la expresión «angustia ante el mal» el autor heterónimo designa la reacción de rechazo generada por la *realidad injustificada* del pecado. Psicológicamente hablando, tal resistencia ante el mal implica que, a pesar de que el pecado ha ingresado en la intimidad del individuo algo de él continúa experimentándose a sí mismo como ajeno al pecado. Veámos la cuestión con mayor detenimiento. “Lo que quiere la angustia es deshacerse de la realidad del pecado, no del todo, sino en cierta medida, o, mejor dicho, permitir que la realidad del pecado subsista en cierta medida, pero —eso sí— solo en cierta medida” (SKS, IV: 416/CA: 223-224; el resaltado es nuestro).

En consonancia con este fragmento, la «angustia ante el mal» puede ser formulada de dos maneras: *i)* como la voluntad *parcial* de eliminar el mal o *ii)* como la voluntad *parcial* de conservar el mal. Ambas caracterizaciones dan cuenta, respectivamente, de un proyecto que fracasa en virtud de una voluntad que carece de unicidad y se encuentra dividida: el individuo quiere eliminar el mal, pero también se opone a este querer; quiere conservar el mal, pero también se opone a este querer y esta ambivalencia torna inefectivo su querer. Con todo, las dos formulaciones no aparecen en un pie de igualdad puesto que Vigilius Haufniensis remarca que la segunda es más exacta que la primera. Con todo, esta preferencia termina por «disolver» la «angustia ante el mal» en la «angustia ante el bien»: el individuo que quiere parcialmente permanecer en el mal, quiere, también de forma parcial, distanciarse del bien. La «angustia ante el mal» y la «angustia ante el bien» describen un mismo fenómeno: el de una voluntad que difiere de sí misma, una voluntad dividida o, como ya el mismo Kierkegaard dirá en un discurso edificante del año 1847, una *voluntad desesperada* (SKS, VIII: 144/PC: 71).

Las dos variantes de la angustia entrañan una instancia reflexiva. Al experimentar la angustia el individuo adquiere un saber en

relación a la dirección de su querer, pero aquí no se trata de una toma aséptica y neutral de conciencia, puesto que comprendiendo cuál es la orientación de su voluntad el individuo asume una posición en relación a dicha orientación. No obstante, en la medida en que el querer mismo se haya escindido la identificación del individuo con su voluntad nunca puede ser total. De este modo, a través de estas modalidades de la angustia el individuo adquiere una comprensión de su voluntad y, a su vez, experimenta la desmentida de esa misma comprensión de sí mismo. Vigilius Haufniensis ofrece una imagen muy clara de lo que tiene en mente:

Para describir este estado, no se me ocurre nada mejor que evo-car ese juego en el que dos sujetos se ocultan bajo una capa como si se tratara de uno solo, y uno de ellos habla mientras el otro gesticula de manera totalmente accidental en relación con lo que se dice (SKS, IV: 420/CA: 228).

El observador externo presupone que hay una única persona bajo la capa. Las palabras y los gestos de esta «persona» no guardan coherencia entre sí por lo cual el testigo externo de la situación es incapaz de determinar cuáles son las verdaderas intenciones de la «persona» bajo la capa. Las dos personas ocultas bajo la capa representan la escisión de la voluntad en un individuo. La persona que se expresa por medio de palabras representa ese aspecto de la voluntad con el cual se identifica el individuo; la persona que se expresa gesticulando representa la orientación de la voluntad rechazada por el individuo. La indefinición del observador externo en relación a la verdadera intención de la «persona» bajo la capa se traslada al propio individuo que es presa de esta ambivalencia volitiva.

Si bien al comienzo del cuarto capítulo se afirma que no es posible ofrecer una definición adecuada del bien, la perspectiva psicológica nos habilita a establecer una correspondencia entre el bien y la libertad (SKS, IV: 413/CA: 221). Esta última tesis se refuerza en la sección del capítulo dedicada a la angustia ante el bien cuando Vigilius Haufniensis sostiene que el bien “significa la reintegración de la libertad” (SKS, IV: 421/CA: 228). ¿Qué es la «angustia ante

el bien» o «lo demoníaco»? La angustia de la libertad ante sí misma (Dietz, 1993: 328). ¿De qué manera debe entenderse esto? Como el sufrimiento del individuo ante la posibilidad de la recuperación de su libertad o, dicho de otro modo, la angustia de una libertad que siendo no-libertad pretende permanecer en ese estado; el padecimiento de una no-libertad que quiere consumarse (SKS, IV: 424/CA: 231). Vale aquí traer a consideración una observación realizada en torno a la angustia ante el bien en una versión preliminar del libro: “la libertad suprimida es la que se angustia por llegar a ser libertad. Puede que esto le resulte a algunos un extraño discurso, porque ¿quién no quiere ser libre? Y, sin embargo, el modo en el cual se habla de tales cosas muestra que justamente no se tiene idea de la crisis que se desencadena cuando la libertad ingresa en la no-libertad” (*Pap.* V B: 60).<sup>8</sup>

Ahora bien, si desde el punto de vista psicológico la no-libertad equivale a una división del querer, es decir, a un enfrentamiento de la voluntad individual consigo misma, entonces cobra sentido hablar de la libertad como una suerte de unificación del querer, esto es, una concordia de la voluntad individual consigo misma. «Lo demoníaco», por tanto, es la insistencia en la ambivalencia de la voluntad o, expresado de otra forma, la resistencia a la unificación de la voluntad. Afirmar, entonces, que «lo demoníaco» es un vínculo no libre con el bien equivale a decir que es una relación con la libertad en la que no hay libertad: el individuo que ante el bien experimenta angustia está *forzado a la libertad* (SKS, IV: 421/CA: 228). El gran interrogante pasa por determinar correctamente qué es lo que provoca este forzamiento. Para resolver esta cuestión suele prestarse atención a las siguientes palabras: “De ahí que lo demoníaco solo comience a hacerse verdaderamente evidente cuando es tocado por el bien, viniendo este desde fuera como su límite. Por eso se hace notar que lo demoníaco, en el Nuevo Testamento, solo se muestra precisamente cuando Cristo se le acerca” (SKS, IV: 421/CA: 228). La lectura más usual e inmediata de este pasaje consiste en señalar

8 En sus notas, Kierkegaard escribe «angustia ante el mal», pero resulta claro que se trata de un error.

que es una instancia externa la que constriñe al individuo a ser libre; pero en realidad el fragmento se limita a decir que la irrupción de esta realidad exterior es lo que permite que el individuo advierta su relación forzada con la libertad. Lo que verdaderamente hace el contacto con el bien es mostrarle al individuo que, a pesar de su voluntad de permanecer en el mal, está estructuralmente referido al bien. El ser humano está originariamente determinado en dirección a la libertad y este impulso e interés fundamental de su ser “aunque parezca haber desaparecido del todo, sigue estando allí” (SKS, IV: 424/CA: 231).

El punto capital de la lección psicológica de Vigilius Haufniensis es que el rechazo de la libertad, que se hace patente en la «angustia ante el bien», no se manifiesta como movimiento original sino como movimiento derivado o, mejor dicho, como contra-movimiento.<sup>9</sup> La “voluntad de no-libertad” es oposición a una siempre previa y más tenue, pero no por ello inexistente, “voluntad de libertad” (SKS, IV: 443/CA: 249).<sup>10</sup> Por este motivo, el auto-encapsulamiento del individuo ante la presencia externa del bien es, a su vez, el rechazo de su tendencia interna a la libertad y, en consecuencia, una auto-negación de sí mismo.

Para superar su angustia el individuo tiene que retomar su disposición originaria hacia el bien o, para expresarlo con las palabras de la «Introducción» de *El concepto de la angustia*, debe hacer de la *repetición de la libertad* su principal proyecto y preocupación suprema

9 Invirtiendo los postulados de la física moderna newtoniana, Vigilius Haufniensis planteará que, en el plano de la existencia, la fuerza primaria y real es centrífuga y la fuerza secundaria y ficticia es centrípeta: la libertad es un movimiento hacia afuera, expansivo y comunicativo; la no-libertad es cierre, encapsulamiento y aislamiento (SKS, IV: 425/CA: 232).

10 Concordamos con E. Rocca quien sostiene que en la sección dedicada a la angustia ante el bien asoma un *leit motiv* ilustrado: “el pecado no puede cancelar la libertad al punto de quitarle la posibilidad. De aquí la imposibilidad de que lo demoníaco se encierre hasta el final en sí mismo” (2020: 154). De opinión similar es D. Humbert quien afirma: “El individuo demoníaco desea aislarse del bien y retener el presente inmediato deseado en lugar de adquirir el verdadero presente de lo eterno. El mero hecho de que no pueda aislarse de esta manera indica su relación interna simultánea con el bien. El instante en que el bien se le acerca desde fuera es el mismo instante en el que se revela su verdadero yo” (1983: 230).

(SKS, IV: 326/CA: 139). Pero, ¿de qué manera hay que entender esta tarea? Imposible contestar esta pregunta sin recurrir a las páginas de *La repetición* de 1843. Sin embargo, no por ello se abandona la restricción metodológica de ceñirnos a *El concepto de la angustia*, ya que su mismo autor es quien deja en claro que no es posible la comprensión de su libro sin el conocimiento de la obra firmada por Constantin Constantius.<sup>11</sup>

El valor que posee la categoría de repetición para Vigilius Haufniensis se manifiesta en las primeras páginas de su obra. Hacia el final de la «Introducción», la «primera ética» y la «segunda ética» aparecen redefinidas respectivamente como una *ética de la inmanencia o reminiscencia* y una *ética de la trascendencia o repetición* (SKS, IV: 329/CA: 141). Lo que aquí se juega, como se explica en una extensa nota al pie y dejará en claro nuestra exposición, es la distinción entre una ética que se agota en la exigencia de lo ideal enjuiciando con severidad lo real y otra ética que le otorga a lo real la posibilidad de una nueva existencia (SKS, IV: 325-326/CA: 138).

El antagonismo entre reminiscencia y repetición es uno de los principales núcleos temáticos del libro de 1843. Mientras que la reminiscencia viene siendo desde la antigüedad la categoría fundamental del pensamiento, la repetición debe convertirse en el eje central de un nuevo pensamiento. Literalmente, Constantin Constantius habla del contraste entre una visión griega y una visión moderna del mundo (SKS, IV: 9/R: 21). Se trata, en definitiva, de esa célebre oposición entre lo pagano (antiguo o moderno) y lo cristiano, a la cual las primeras obras heterónimas aluden de diversas maneras: la distinción entre una «primera ética» y una «segunda ética» en *El concepto de la angustia* y la diferencia entre «A» y «B» en las *Migajas Filosóficas* y el *Postscriptum* de Johannes de Climacus (Grøn, 1993: 149 y 151). La clave de la oposición se condensa en un apretado pasaje de la primera parte de la obra:

<sup>11</sup> Vigilius Haufniensis escribe su obra con la convicción de que sus lectores han leído lo mismo que él (SKS, IV: 447/CA: 253). Es indudable, por las reiteradas alusiones a lo largo del libro, que entre las múltiples lecturas del heterónimo hay que contabilizar a *La repetición*.

La dialéctica de la repetición es fácil, pues lo que se repite, ha sido, y si no, no podría repetirse; pero precisamente el hecho de que haya sido hace de la repetición algo nuevo. Cuando los griegos decían que todo conocer es un recordar, no decían otra cosa que esto, que toda existencia, en cuanto existe, ha existido; cuando se dice que la vida es una repetición, lo que se dice es: la existencia tal como ha existido llega a existir ahora. Si no se tiene la categoría del recuerdo o de la repetición, toda la vida se disuelve en un murmullo vacío e inconsistente (*SKS*, IV: 25/R: 36).

Lo primero que hay que decir de ambas categorías es que tienen algo en común a pesar de estar enfrentadas entre sí: ellas designan dos modos de concebir el fundamento de la existencia humana y de ponerse en relación con él. De acuerdo con lo señalado por la última oración del fragmento citado, la reminiscencia y la repetición operan como principios ordenadores de la totalidad de la vida puesto que sin ellas la realidad del individuo carecería de sentido. La imagen que Constantius nos ofrece de la concepción griega de la existencia se resume en los siguientes términos: “lo que existe, siempre ha existido, es decir, nada es lo que en sí mismo es, sino que en realidad sólo es su propio pasado y el presente es absorbido o nuevamente sumergido en una eternidad inaccesible, impensable e irrecuperable” (Ringleben, 1998: 329-330). Tal y como la entiende el autor de *La repetición*, la reminiscencia establece una ruptura insalvable entre la existencia y su fundamento. Según Constantius, los griegos absolutizaron *lo que fue* al punto de impedir la aparición de *lo nuevo* en *lo que es*. Que ésta es también la perspectiva de Vigilius Haufniensis se hace patente cuando, adhiriendo explícitamente a lo dicho por el autor de *La repetición*, sostiene que los griegos determinaban la temporalidad en función del pasado y sólo accedían a la eternidad por medio de un movimiento de retroceso (*SKS*, IV: 393/CA: 202). Entonces, para la concepción de la realidad que se construye sobre la base de la reminiscencia, la existencia únicamente adquiere sentido como reflexión de lo eterno, es decir, como relación meramente intelectual con el fundamento de la existencia ya que éste último en cuanto pretérito no puede hacerse presente en el presente.

La categoría de la repetición viene a corregir ese desgarramiento entre la existencia y su fundamento puesto por la reminiscencia. Según la concepción de la existencia propia de la repetición, la eternidad ya no es un pasado dominante que sujeta y suprime a *lo que existe* sino una fuerza que potencia *lo que existe* impulsándolo hacia un futuro en el cual deberá realizarse su posibilidad más propia. De modo que mientras la *ética de la reminiscencia* («primera ética») le exige al individuo la imitación de una esencia humana de carácter universal y, por este motivo, el sujeto al cual ella se dirige posee un carácter impersonal y general, la *ética de la repetición* («segunda ética»), en cambio, conmina al individuo a la realización de algo inédito y, como tal, futuro, su interioridad personal y, en consecuencia, ella exhorta a un sujeto que es singular (González, 2001: 37 y Perarnau Vidal, 2008: 305). Por este motivo, es posible pensar la repetición como *re-adquisición* y, a su vez, como *nueva recepción*. Pero esto únicamente tiene sentido si lo readquirido o lo nuevamente recibido estaba perdido. ¿Qué es lo que está perdido y debe ser recuperado?

En torno a esta cuestión, es evidente el equívoco del autor de *La repetición*, quien al final de la primera parte del libro y tras su fracasado viaje a Berlín, concluye la imposibilidad de una repetición de bienes o circunstancias terrenales. La repetición, como dirá el joven enamorado en la última de sus misivas, es repetición de bienes o circunstancias espirituales o, mejor dicho, es repetición del espíritu. Según el joven enamorado, la repetición cierra la escisión que divide internamente al individuo, permitiendo que éste vuelva a ser sí mismo y ponga su vida en movimiento (SKS, IV: 87-88/R: 89-90). Sin embargo, la comprensión que el joven enamorado tiene de la repetición es satisfactoria en la letra, pero no en el espíritu. Como acertadamente señala Constantius al final de su obra, el joven enamorado no realiza una verdadera repetición: se encuentra con un acontecimiento exterior que le permite liberarse de la culpa y retornar a su anhelada vida de poeta, permanece siendo un existente estético perdiendo la posibilidad de un salto a lo religioso (SKS, IV: 95/R: 95). Certo es que la auténtica repetición implica una recuperación del sí mismo, pero no significa el retorno a una identidad pretérita sino un volver a recibir y reapropiarse de la libertad como

posibilidad fundamental de la existencia (Garrido, 2017: 51-52). Desde la perspectiva de Vigilius Haufniensis, la repetición es el movimiento por el cual el yo que se ha perdido a sí mismo se recibe nuevamente para recobrarse, un movimiento por el cual la libertad desde la no-libertad se *reconcilia* consigo misma (Grøn, 1993: 152).

La repetición, como ha dicho Constantius, es una *redintegratio in statum pristinum* (SKS, IV: 21/R: 32). Pero hay que guardar la precaución de no pensar esta reintegración como un regreso sin más a la inocencia perdida. El autor de *El concepto de la angustia* insiste en el hecho de que la inocencia no es un estado de plenitud y perfección que deba ser repetido (SKS, IV: 343/CA: 155); sin embargo, lo que sí debe ser recobrado es la esencial determinación de la inocencia hacia el bien (SKS, IV: 424/CA: 231). La tarea que le es impuesta al ser humano es la de readquirir y conservar su orientación hacia la libertad. Vigilius Haufniensis resume esta tarea en la palabra «seriedad» (SKS, IV: 448/CA: 254). La seriedad es repetición de la condición originaria —perdida, mas no destruida— del ser humano. Mantenerse serio implica asumir con plena conciencia la responsabilidad de sostener —repetir— en la existencia la posibilidad del bien. La seriedad es el contacto continuo con lo que en el ser humano hay de eterno: no una identidad inmutable sino la destinación de su libertad a la libertad.

### *Conclusión*

Una libertad meramente recibida, una libertad que llega al individuo como algo externo, una libertad obtenida de forma absolutamente pasiva, no es auténtica libertad (SKS, IV: 428/CA: 235). La conquista de la libertad también requiere de una acción del individuo y al individuo la exhortación a alcanzar su libertad le llega tanto «desde fuera» como «desde dentro». Todo ser humano está internamente conminado al bien y el estarlo es la más íntima y propia de sus determinaciones. Ahora bien, el hecho de que el ser humano sea incapaz de destruir su orientación hacia el bien viene a indicar que dicha estructura básica de su personalidad, esta tendencia originaria, no ha sido puesta en él por él.

El penetrante estudio psicológico de Vigilius Haufniensis en torno a la esencia de la subjetividad humana revela, por tanto, el *carácter derivado* de la libertad. Para no traspasar los límites que se ha impuesto a sí mismo, el autor heterónimo debe detener su indagación justo en este punto, mas lo hace con la certeza de haber provisto a su lector de una comprensión del espíritu humano concordante con lo religioso. Pero, ¿al servicio de qué clase de religiosidad ha estado trabajando la psicología en *El concepto de la angustia*?

El resultado final de la exposición de Vigilius Haufniensis es que la condición que el ser humano posee para reapropiarse del bien que una libertad exterior le ofrece es algo que le pertenece, pero que no tiene en él su fundamento. El paso siguiente al cual nos invita el libro de 1844 consiste en afirmar que dicha condición es algo que el individuo ha recibido, algo que le ha sido dado, un don.<sup>12</sup> Esta conclusión coincide con lo planteado por el primero de los dos discursos edificantes publicados en 1843 que llevan por título «Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba». Uno de los tópicos centrales tratados en el escrito edificante es el origen de la condición que le permite a un individuo recibir el bien. Kierkegaard accede a la explicación del origen de esta condición determinando quién es el único ser capaz de darle el bien al individuo: Dios. Ningún hombre posee el poder y la sabiduría necesarias para que su intención de entregarle el bien a otro hombre se consume (*SKS*, V: 133-135/DE: 144-145). Dios, en cambio, “es el único que da de manera tal que da también la condición, el único que, al dar, ya ha dado” (*SKS*, V: 137/DE: 147). Esta condición de la que la concepción edificante habla en los términos de *necesidad de Dios* es lo que Vigilius Haufniensis, desde el punto de vista de la «doctrina del espíritu subjetivo», piensa como impulso al bien, es decir, como la orientación humana a la libertad.

12 Se aclara, por tanto, en qué medida la psicología está al servicio de la dogmática: ella revela una auto-consciencia humana trascendente que se abre a lo que está más allá de su horizonte (Pattison, 2012: 91). O, como dice Cànovas Miranda, el estudio psicológico nos pone al tanto del hecho de que “la libertad finita reclama otra libertad que la libere de sí misma, una libertad fundamentadora en la que se pueda depositar el proyecto del yo para que éste repose reconciliado” (2011: 82).

La cuestión, ahora, es la siguiente: ¿cuándo le es otorgada esta condición al ser humano? Para responder este interrogante debemos entender que decir que Dios «al dar, ya ha dado» significa decir que el individuo puede recibir el bien porque Dios le ha otorgado previamente la condición para recibirla. Dios, dice Søren Kierkegaard, engendró al ser humano por medio de su palabra, pero “aquel que es engendrado por la palabra de verdad, es engendrado para la palabra de verdad” (SKS, V: 139/DE: 149-150). Frase que podría reformularse del siguiente modo: *el hombre fue engendrado por el bien (la libertad) y para el bien (la libertad)*. Así las cosas, la condición para la recepción del bien, la orientación a la libertad, es consustancial a la naturaleza del hombre como ser creado, es decir, como ser que experimenta su propio ser como un ser dado.<sup>13</sup> La destinación humana a la libertad, por tanto, es antes que una consecuencia de la actividad redentora de Dios, un efecto de su acción creadora (Pattison, 2012: 96-97). La acción creadora de Dios instituye una relación esencial entre el ser humano y su impulso a la libertad. Nexo que constituye la más alta perfección del hombre. Perfección que no se puede destruir, pero sí perder; por lo cual, debe ser conservada (SKS, V: 140/DE: 150).

<sup>13</sup> “Al darme mi sí mismo se me da también la condición para que ese sí mismo pueda relacionarse con el bien absoluto, a saber, la necesidad de lo absoluto: la necesidad de Dios... Y esta condición —inherente a la constitución del sí mismo— me la ha dado el mismo Poder que me puso como el sí mismo que soy. Esa condición la ha dado Dios mismo” (Garrido, 2021: 8).

## Referencias

- Cànovas Miranda, J. C. (2011). *La culpa, l'amor i la mort, críüles existencials en la transformació del si mateix humà en si mateix teològic. Tres estudis sobre Kierkegaard a partir de l'obra Tre Taler ved taenkte Leilighider, amb traducció i comentaris* (Tesis Doctoral). Universitat de Les Illes Balears, Palma de Mallorca.
- Come, A. (1995). *Kierkegaard as Humanist. Discovering my Self*. Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Davenport, J. (2000). «Entangled Freedom» Ethical Authority, Original Sin and Choice in Kierkegaard's *Concept of Anxiety*. En *Kierkegaardiana*, n. 21, pp. 131-151.
- Dietz, W. (1993). *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main: A. Hain.
- Dip, P. (2005). “La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de la angustia*”. En *Enfoques*, vol. XVII, n. 2, pp. 123-148.
- García Pavón, R. (2011). *El problema de la comunicación en Søren A. Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*. Roma: IF Press.
- Garrido-Maturano, Á. (2017). “El instante en que se recupera el origen. Apuntes introductorios para una comprensión fenomenológica de la categoría kierkegaardiana de repetición”. En *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 55, pp. 41-64.
- (2021). “La alegría de ser nada. La dádiva perfecta y la existencia capaz de recibirla en los Discursos edificantes de Søren Kierkegaard”. En *Franciscanum*, n. 175, vol. 63, pp. 1-19.
- González, D. (2001). “The Triptych of Sciences in the Introduction to *The Concept of Anxiety*”. En N. Cappelørn, H. Deuser and J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*. New York / Berlin: Walter de Gruyter, pp. 15-42.
- (2010a). “The Meaning of «Negative Phenomena» in Kierkegaard's Theory of Subjectivity”. En J. Hanson (ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. Illinois: Northwestern University Press, pp. 149-166.
- (2010b). “Estudio Preliminar”. En *Kierkegaard*. Madrid: Gredos, pp. VII-CXX.
- Gron, A. (1993). “*Repetition* and the concept of Repetition”. En *Tópicos*, n. 5, pp. 143-159.
- (1995). “*El concepto de la angustia* en la obra de Kierkegaard”. En *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 15, pp. 15-30.
- (2008). *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*. Mercer, Georgia: Mercer University Press.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana de México.
- Humbert, D. (1983). *Freedom and Time in Kierkegaard's The Concept of Anxiety*. (Tesis Doctoral). McMaster University, Ontario.

- Kierkegaard, S. (1909-1948). *Søren Kierkegaards Papirer*. P. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting (eds.). Copenhagen: Gyldendal.
- (1997-2009). *Søren Kierkegaards Skrifter*. N. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon, F. Mortensen (eds.). Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret / Gads Forlag.
- (1959). *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- (1979). *La pureza del corazón es querer una sola cosa*. Buenos Aires: La Aurora.
- (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana de México.
- (2010). *Discursos Edificantes*. Madrid: Trotta.
- (2016). “El concepto de la angustia”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/2. Madrid: Trotta, pp. 125-278.
- (2019). “La Repetición”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/1. Madrid: Trotta, pp. 18-103.
- Malantschuk, G. (1979). “Angoisse et Existence chez Kierkegaard”. En *Les Études philosophiques*, n. 2, pp. 163-172.
- Marino, G. (2006). “Anxiety in *The Concept of Anxiety*”. En *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. A. Hannay and G. Marino (eds.). New York: Cambridge University Press, pp. 308-328.
- Nordentoft, K. (2009). *Kierkegaard's Psychology*. Oregon: Wipf & Stock.
- Negre, M. (1995). “Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*”. En *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 15, pp. 109-121.
- Pattison, G. (2012). *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century. The Paradox and the “Point of Contact”*. New York: Cambridge University Press.
- Perarnau Vidal, D. (2008). “«El temps de la distinció ha passat, el sistema l'a vençut»: A propòsit del motto, el pròleg i la introducció d'*El concepte d'angoixa de Søren Kierkegaard*”. En *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 64, Fasc. 2/4, pp. 291-310.
- Rivas Carreras, V. (2015). *La seriedad en la obra de Søren Kierkegaard*. (Tesis Doctoral). Universitat Ramon Llull, Barcelona.
- Ringleben, J. (1998). “Kierkegaards Begriff der Wiederholung”. En *Kierkegaard Studies Yearbook*. N. Cappelørn, H. Deuser and J. Stewart (eds.). New York / Berlin: Walter de Gruyter, pp. 318-344.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard. Secreto y Testimonio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Wahl, J. (1938). *Études Kierkegaardianes*. Paris: Fernand Aubier.