

LA LIBERTAD EN EL CONCEPTO DE LA ANGSTIA

Teresa Aizpún. Pamplona.

Resumen: La comprensión del ser humano desde la libertad es un planteamiento típico de la filosofía moderna. *El concepto de la angustia* es también un intento de salvar la libertad del individuo a pesar del pecado, que condiciona cada uno de los actos del hombre, y que la constituye —por lo tanto— en una libertad condicionada. Asimismo, se analiza el surgir de la individualidad y de la consciencia. Consciencia y libertad acaban apareciendo como términos sinónimos en el pensamiento de Kierkegaard.

Abstract: Looking at human beings from the standpoint of freedom is a typical feature of modern philosophy. *The Concept of Anxiety* is also an attempt to affirm the individual's freedom in spite of sin, which conditions every human action. Freedom is thereby a conditioned freedom. This paper also analyzes how individuality and consciousness arise. For the author, consciousness and freedom appear at the end as synonymous in Kierkegaard's thinking.

El intentar comprender al hombre desde la libertad ha sido una constante en la filosofía moderna. Curiosamente, cuanto más autonomía se le concedía al sujeto, más problemática se volvía la interpretación de la libertad.

La obra *El concepto de la angustia* (1) del pensador danés Sören A. Kierkegaard, cuyo 150 aniversario conmemora la presente publicación, no es una excepción. Constituye por el contrario un serio intento por salvar la libertad del individuo, pero a partir del presupuesto de una determinación genérica: el pecado que condiciona cada uno de sus actos. Este será para Kierkegaard el único punto de partida posible para una *antropología real*, y por tanto, para una exposición de la libertad tal y como se presenta en el hombre: como *libertad condicionada*.

En su empeño, Kierkegaard se esfuerza por retomar la propuesta luterana en puridad, lo cual le lleva a enfrentarse frontalmente con el gran maestro, Hegel, y su concepto de absoluto. Éste, sometido a su interna necesidad, constriñe también al individuo bajo sus invariables leyes de desarrollo. Pero, ¿cómo podríamos hablar de responsabilidad moral bajo el presupuesto de la necesidad? y, ¿cómo hablar de individuo sin responsabilidad moral?

En su obra *El concepto de la angustia* Kierkegaard se propone explicar al individuo *qua talis*, y esto significa, a pesar de su paradójica apariencia, desde sus determinaciones genéricas, pues si bien el espíritu sólo es *in*

concreto, individualmente, también es cierto que sólo se es individuo genéricamente. Como género le viene dado al hombre su *modo* de ser (2) por tanto de “ser-individuo”: el hombre es como infinitud —más concretamente, como proceso de infinitización— de lo finito, como individualización del género, como aceptación de la necesidad.

En *El concepto de la angustia* Kierkegaard expone los fundamentos de este planteamiento. Analiza el surgir de lo que es para él la verdadera individualidad, y por tanto el origen de la conciencia, lo cual equivale en el contexto del pensamiento moderno a un análisis del concepto de libertad, que justamente se realiza en la conciencia.

Para ello establece Kierkegaard una unión esencial entre conciencia y pecado (3), pues como expone claramente en la “Introducción” y, puesto que su interés va dirigido al hombre real, y por tanto al individuo concreto, parte en su estudio de la dogmática. «La dogmática empieza en lo real», afirma (4). No se trata aquí por tanto de especular sobre «cómo pudiera entenderse al hombre», sino de «saberse» realmente, de entender la verdad, que cada uno es. Comprender qué significa ser hombre, es la única tarea realmente importante para el individuo, y por ello dirá Kierkegaard que él no busca parecer «ingenioso», sino ser veraz. Desde esta veracidad, el hombre que no huye de sí mismo con la excusa de la racionalidad, u ocultándose en el anonimato del género, aquel que por el contrario asume su responsabilidad fundamental, que le viene dada por el simple hecho de existir (5), el hombre que se enfrenta a su responsabilidad como existente, ese hombre se descubre pecador, porque se sabe criatura. Y, puesto que hablamos de una determinación genérica, este descubrimiento se realiza en el hacer más elemental, que es el vivir. Por eso nadie puede ignorarlo.

Sin embargo, este «saberse» es al principio muy vago, no tanto en lo relativo al objeto mismo, sino en la forma del conocimiento. Aparece como descubrimiento de la libertad en cuanto «libertad sujeta» (6). El hombre que es libre porque se sabe, o se sabe porque es libre, se tiene que descubrir poco a poco, pues no se sabe desde el principio, y este descubrimiento es afirmación de sí mismo, o lo que es lo mismo, el hombre se descubre afirmándose.

El «cómo» de esta afirmación es justamente el contenido de la obra que nos ocupa. Nosotros, sin embargo, comenzaremos por el «frente a quien» de la misma, pues éste es el punto de partida que condiciona dicho «cómo», constituyéndose por tanto en continua e insoslayable referencia en *El concepto de la angustia*.

Dentro del planteamiento kierkegaardiano es indiscutible la presencia axiomática de Dios como único ser originario, como fuente de todo ser, como verdadero absoluto, por lo cual el hombre —como un ser en sí, y no como parte de un todo— sólo cabe como un ente «derivado» o «puesto», es decir, como criatura (7).

Desde el punto de vista de la libertad, Dios se entiende como la liber-

tad misma —como omnipotente—, y el hombre como absolutamente dependiente de aquél que le pone.

Definir la libertad consistirá por tanto en explicitar qué tipo de relación se establece entre ambos, o en qué consista, y cómo se manifieste dicha dependencia. Y si el obrar sigue al ser, Dios será también por ende la única fuente del verdadero obrar, y el obrar del hombre estará marcado por esa absoluta dependencia.

No debemos olvidar sin embargo la intención última de la filosofía kierkegaardiana, que consiste en afirmar la verdad del individuo. Si bien el hombre se entiende como criatura, y como tal absolutamente dependiente, sin embargo *es*, y el ser exige permanencia (*Beständigkeit*). Para poder hablar de una verdad del individuo, éste tiene que permanecer en el ser, y en su permanencia, y como condición de la misma, distinguirse absolutamente del origen, que le ha puesto y le ha hecho libre, «separado». La permanencia en el ser, o la verdad del individuo, exige esta separación sin retorno, que como condición de posibilidad del ser y del ser verdadero sólo puede ser una separación sin retorno, donde no cabe reconciliación (redención) (8).

El individuo es y se constituye por tanto como tal *frente a Dios*, repetirá Kierkegaard insistentemente; es, por su relación dialéctica con el origen, dialéctica donde no cabe la síntesis. Por eso, ser consiste, para quien todo (9) lo ha recibido, en hacerse consciente de la diferencia, de la separación originaria, consiste en saberse separado, es decir, libre.

En este contexto, la libertad se presenta como pura posibilidad (10), o posibilidad de lo eterno (11), como vacío potencialmente infinito, frente al que se encuentra quien, porque todo lo recibe, todo —cualquier cosa— puede sucederle. Pero la posibilidad no se hace real sino en la conciencia. Por eso, y aunque la conciencia, como veremos más adelante, es conciencia del origen, mientras que la posibilidad está en el futuro, conciencia y libertad acaban apareciendo como sinónimos en el planteamiento kierkegaardiano. Pues es sin duda el origen el que condiciona mi futuro.

Por ello, cada acto para ser realmente libre tiene que ser conciencia del origen, entendida ésta como autoconciencia. Es decir, tiene que ser aceptación y presenciarización de aquel acto originario de separación, gracias al cual justamente se es, y se es libre. Por esto la conciencia, como conciencia del origen, es un ponerse y un ponerse frente a Dios: un ponerse en el ser como ser libre. Con ello, el verdadero actuar libre y consciente del sujeto, como un «ponerse frente a» sin redención posible, es pecado, es justamente el *pecado original*, que se repite —dirá Kierkegaard— en cada acto libre, propiamente humano (12). Por eso lo que me hace libre es la intensidad con que me pongo, con que me vivo como diferencia, independientemente del contenido mismo del acto. Lo que importa es que en cada hacer, en cada elegir, me sé, me elijo volviendo al origen (a lo esencial, al todo) (13).

Sobre este planteamiento de fondo, expone Kierkegaard el pecado como el acto libre por excelencia (según el modelo ilustrado de libertad como autonomía). Tal vez fuese más exacto decir que todo acto libre *stricto sensu* es reducible en su esencia a pecado, y permanece, en el hombre consciente, como pecaminosidad o consciencia no actualizada.

Ahora bien, según lo dicho, el pecado se presenta como un acto cuya necesidad ontológica nos obliga nuevamente a cuestionar la posibilidad del carácter moral del actuar. ¿Cómo atribuir un juicio moral al hecho de ser criatura?, y ¿cómo puede juzgarse el saberse, el querer ser? La solución la encuentra Kierkegaard de nuevo en el concepto de autonomía. Kierkegaard define el pecado como aquello que se supone a sí mismo (14). Por ser causa y consecuencia de sí mismo, el pecado no puede explicarse, pues no hace referencia a nada exterior a sí mismo. Por eso comienza el tratado de la angustia afirmando que el pecado no tiene propiamente lugar en ninguna ciencia: la dogmática, por medio de la cual conocemos su existencia, sólo puede indicarlo, nunca explicarlo; la ética no lo alcanza, como la psicología se queda en un momento anterior, y la lógica al explicarlo como necesario —o porque al querer explicarlo lo convierte en necesario—, lo anula.

El pecado es así el acto propio del hombre, lo libre por excelencia, afirmación de su ser, tautología existencial. Por eso no puede explicarse, caer en la lógica de la causa y el efecto. No, el pecado se supone a sí mismo por el mero hecho de existir. Y por tanto *sólo* puede ser responsabilidad suya.

Este planteamiento conlleva sin embargo serias dificultades, y justamente para llegar a la meta que Kierkegaard se proponía. El tener que explicar la libertad como autonomía de la criatura, es decir, como autonomía de un ser que se define como dependencia, nos obliga por una parte a buscar un origen natural a ese acto que se supone a sí mismo: la tentación, dirá Kierkegaard no puede provenir del exterior, es una «inclinación» natural. Por otra parte, la autonomía, por serlo de la criatura, nos obliga a reconocer la naturaleza como dada: la tentación se explica por ello como consecuencia de la capacidad reflexiva del lenguaje, pero el lenguaje es un don. Esta paradoja, la paradoja de la libertad, se traduce en angustia. La angustia es la forma en la que el ser finito-infinito se conoce como libre. Así, como hemos afirmado, la libertad acaba siendo consciencia, conocimiento de sí misma, y se presenta en cada concreto existir como angustia, porque es el conocimiento finito-temporal de la posibilidad en cuanto tal, es decir, del infinito. Es la apertura del hombre al futuro, sin la cual no se sabe en el origen. Sólo la pura posibilidad me enfrenta a mi verdadero ser, porque se presenta como todo, y por ende como dado.

Kierkegaard describe la angustia como contacto (pues no puede hablarse de conocimiento) con lo desconocido, con la pura posibilidad y por tanto con lo que todavía no es. ¿Qué es según esto lo que conoce la con-

ciencia en su despertar? Su estar abierto a la temporalidad y la responsabilidad que esto conlleva, pues el ser temporal es aquel que se hace. Siendo así que la libertad entendida como un ponerse a sí mismo, presupone la interpretación de la verdad como identidad, esta temporalidad a la que el sujeto se ve abocado en su despertar, supone la continua inidentidad del individuo.

La absoluta diferencia como fundamento del ser constituye el ser del hombre como un «enfrentarse». ¿Cuál es según esto el signo del obrar del hombre y en qué consiste por tanto su libertad? Si Dios es amor, unidad, el hombre como aquel ser que, siendo ciertamente gracias a quien lo ha puesto, es él y no quien lo ha puesto, es no sólo diferente, sino absolutamente diferente, es totalmente otro.

La libertad consistirá en el «cómo» de este *ser frente a*, que posibilita su ser y su permanencia en el ser, es decir su verdad como individuo.

Kierkegaard describe tres formas de este «enfrentarse». Pero en primer lugar hay que comprender este enfrentarse como acto del espíritu que, antes de ser para-sí, es en-sí, antes de ser reflexión (libertad que sólo se preocupa de sí misma) (15), es apertura, «es libertad que se muestra a sí misma en la posibilidad» (16), es libertad que se intuye antes de ser, es angustia, apertura a la nada. Es el «conocimiento» que antecede al conocimiento, la posibilidad de la libertad.

Las dos primeras formas de este enfrentarse —a saber, la situación del ciudadano griego, y del genio— se describen como relaciones externas, es decir, el espíritu está propiamente fuera de sí. Es la relación del espíritu con lo no espiritual (17), que se presenta bajo la forma de necesidad inconsciente, pues no se ve desde sí mismo, sino desde lo otro. En estas dos formas de «ponerse», el individuo se enfrenta a la posibilidad como destino, pues el espíritu no está puesto realmente como tal, y no se sabe propiamente libre. Y es que esto sólo puede darse cuando el espíritu se vuelve hacia sí mismo (18) cuando ya nada exterior le afecta, nada le reclama. Esta es la figura del genio religioso que se abandona al destino. Mediante este abandono, la infinitud se hace presente «en la conciencia de que él ahora es libertad», la angustia deviene entonces fe, la intuición ciega conocimiento, la posibilidad realidad. La libertad se pone de ese modo a sí misma, se convierte, para el genio religioso, en bienaventuranza, en certeza del yo, en contemplación. La angustia, como intuición del infinito, se transforma al interiorizar la posibilidad en fe, que Kierkegaard define siguiendo a Hegel, como certeza que anticipa la infinitud (19). Esta interiorización, como total aceptación de su condición de «puesto», de darse plenamente, significaría la máxima unión posible con el origen, la reconciliación, en la que el destino deviene providencia.

En este proceso, la negación hegeliana, se transforma en negación de la negatividad, no como negación de la diferencia —de la existencia de lo otro como diferente, como otro en cuanto tal— sino de su poder sobre el

yo. La fe no debe anular la posibilidad (20). La posibilidad como manifestación de la alteridad es necesaria al individuo. Pero la posibilidad no se presenta ya como algo puramente externo, como destino, sino como providencia. La fuerza negativa, es decir «exteriorizante» de lo otro, se neutraliza al convertirlo en intimidad, al hacerlo propio.

El intento kierkegaardiano de salvar al individuo del absoluto hegeliano, manteniendo sin embargo la interpretación de la verdad como identidad, convierte el ser del hombre en el negativo de Dios, y puesto que el obrar sigue al ser: el acto propio del hombre es el pecado, la libertad sólo se entiende desde la necesidad («vértigo», «desmayo feminil», «caída» etc.). Ciertamente defiende en su obra *El concepto de la angustia*, que la filosofía tiene que comenzar por lo positivo (21) (pero lo positivo para nuestro autor sólo puede hacer referencia a Dios mismo como verdad originaria, como fuente del ser. La verdad no puede ser producto, porque el ser está dado en su absoluta perfección desde el principio, pero justamente porque todo está como plena positividad al principio, ¿qué positividad le queda al ser derivado?. El hombre no puede entenderse sino desde el concepto de *malum metafisicum*. El ser del hombre es un ser enfermo (22), con una insuperable carencia ontológica. Para Kierkegaard la positividad es la positividad divina, la verdad del hombre se entiende como dada (23) pero, justamente para el hombre, el que la verdad esté dada se traduce en negatividad: el individuo es no-Dios. En el actuar libre, el espíritu se pone a sí mismo, pero se pone precisamente en su realidad de ser-puesto. Por lo tanto, ese ponerse es afirmación de sí mismo en cuanto afirmación de lo dado. Es afirmación del ser como negación, del ser como recibido y por tanto derivado, es aceptación. La afirmación según esto no cambia nada. De la libertad queda aquí eliminada cualquier tipo de novedad, de creación, como si de una blasfemia se tratara. La eternidad es la repetición, afimaré Kierkegaard constantemente, lo contrario es confundir la libertad con la fuerza: «Y esto es lo más alto de la libertad: que sólo se preocupa continuamente de sí misma, y puesta realmente la culpa, la pone por sí misma. Cuando no se ha prestado atención a esto, se ha confundido ingenuamente la libertad con algo en todo distinto: con la fuerza» (24). El alcance del hombre se debe limitar por tanto a la interiorización de lo dado, haciéndolo así verdadero. Cambiándolo de signo, puesto que la verdad es la interioridad, lo dado es por sí mismo lo exterior. Hacer verdadero es conformar, dar forma. El actuar del hombre consistirá en «hacer verdadero» aceptando, interiorizando, siendo indiferente el contenido concreto del acto. Pensar que su libertad consiste en proyectar, producir, o cambiar algo de lo dado, es una intromisión del hombre en el ámbito del crear divino, es prescindir del concepto de criatura, y con ello de toda realidad y de toda verdad.

Así, el planteamiento kierkegaardiano, que como dije al comienzo de este artículo, surge como un intento de salvar la libertad *del individuo*,

desemboca en la eliminación radical de la creación del actuar del hombre. Pero ¿cabe hablar de un actuar libre no creativo? Si ya en el proceso vital puramente biológico, la asimilación de los elementos necesarios para la vida requiere una real transformación de lo asimilado, que se devuelve posteriormente al medio en forma de otra cosa (para poner dos ejemplos de los mundos animal y vegetal, si la hierba que se come la vaca se transforma en leche y el monóxido de carbono que toma la planta se transforma en oxígeno), ¿cómo no vamos a admitir una transformación creadora en el proceso vital del espíritu? Aunque Kierkegaard tenga razón al afirmar que no es posible la vida real del espíritu sin una real alteridad, aunque ciertamente la única alteridad real posible tenga que surgir de la diferencia absoluta entre criatura y creador, aunque la libertad no se comprenda sin la conciencia, y naturalmente tampoco sin el conocimiento previo de la posibilidad, sin embargo, la vida del espíritu tal y como Kierkegaard nos la presenta —como mera aceptación de lo dado, donde lo externo ya no nos atrae ni afecta— es una pura abstracción, que por otra parte convierte al hombre en un ser inviable.

En primer lugar, si el hacer fuese consciencia del «ser-puesto», si consistiese en ponerse como absoluta diferencia, el propio hacer resultaría incomprensible, y la conciencia se separaría del conocimiento. De hecho Kierkegaard desarrolla en la introducción a la obra que estamos analizando, cómo el pecado no tiene lugar en ninguna ciencia. En cuanto salto cualitativo, el pecado no puede explicarse. ¿Cómo podría explicarse lo originado desde lo incognoscible? El pecado original (que según lo dicho, en Kierkegaard podría llamarse originario), es decir, el actuar del hombre entendiendo aquí por tal lo humano *stricto sensu*, no es producto de un diálogo, y por tanto una decisión propiamente hablando, sino consecuencia de un monólogo de la conciencia consigo misma. Ante la evidente imposibilidad de conocer lo otro en el marco de la pura conciencia, este monólogo desemboca en el «desmayo» del actuar (25). Es decir el hombre frente a la prohibición, entendida como *pura presencialidad* de lo otro, sólo puede monologar consigo mismo, y el actuar, que no puede ser elección de lo conocido, se define como «caída». Frente al vacío de la incomprensible y aséptica prohibición, el hombre *cae*. Frente a la pura posibilidad, el hombre se ve también a sí mismo como vacío y la angustia del «vértigo» le lleva a querer determinarse. El hombre elige no ante algo, sino a causa del *horror vacui*. Pero si la decisión no se interpreta como producto de un «diálogo», se hace ciega, y ni si quiera el concepto de autonomía nos libra del determinismo.

Así, ante un ciego futuro opaco, el hombre sólo puede buscarse en el pasado, dándose la paradoja de que la eternidad desde la que el hombre cobra sentido, se abre al futuro, pero se identifica sin embargo con el origen. En esto consiste la «síntesis» del hombre definido como temporal y eterno. La conciencia lo es del origen, y la libertad se convierte en

constante reposición de lo mismo. De este modo la libertad, que es consciencia de la posibilidad, y por tanto de la apertura al futuro, se realiza o actualiza como presencIALIZACIÓN (en el acto de aceptación) del origen, del pasado. Así se redime el tiempo, pero ya esta paradoja nos indica la imposibilidad en la que se disuelve la libertad, que el mismo Kierkegaard reconoce en el futuro.

El modelo kierkegaardiano de la libertad como aceptación, la eternidad como repetición, no es sino una reedición de la interpretación de la verdad como identidad, de la que sin embargo se ha eliminado el actuar transitivo. Es decir, el hombre se ve reducido a la inactividad, en aquello que le define, o lo que es lo mismo, todos aquellos actos que no sean pura consciencia se convierten *eo ipso* en actos indiferentes. Pero si se convierte la ética, que Kierkegaard llama la «seriedad de la vida», en pura formalidad, ¿a qué se queda reducido el hombre?, ¿se «moverá» realmente?

En primer lugar Kierkegaard confunde posibilidad y realidad. Si ciertamente la conciencia es condición de posibilidad del conocimiento, y con ello de la libertad, no por ello podemos afirmar que la libertad sea conciencia. La posibilidad no se identifica con la realidad del acto.

Por otra parte, afirmar que el hombre encuentra su verdad en la conciencia de sí mismo, equivale a afirmar que el hombre es conciencia, es libertad. Como dice J. A. Mariñas en su obra *Teoría de la inteligencia creadora* (26) la libertad de esa forma se substantiva, cuando es en realidad un adjetivo. El hombre no es conciencia, aunque sea consciente, ni es libertad, aunque sea libre, porque la condición de posibilidad de sus actos no se identifica con el acto mismo.

Por otra parte, ni siquiera la condición de posibilidad del actuar libre se nos da en plenitud. Es decir, el hombre «crea» en cierto modo incluso las condiciones de posibilidad de su actuar. Kierkegaard prescinde totalmente de la noción de hábito que comprende como incompatible con la libertad, puesto que el entendimiento eliminaría, según él la originariedad del acto. Pero en realidad la posibilidad no es para el hombre una posibilidad vacía, el infinito matemático que hace posible la eternidad de lo finito. Si bien ciertamente la posibilidad conlleva como futuro una cierta infinitud, la posibilidad no se presenta nunca como pura indeterminación, posibilidad de todo tanto bueno como malo (27), sino como conjunto de posibilidades que, como *producto del propio actuar*, nos proyectan y abren al futuro. La posibilidad no es vacía, ni está totalmente dada desde el principio. Si no se entiende la acción libre como puro recomenzar, el hábito se hace absolutamente indispensable para que la apertura al futuro sea real, para que la posibilidad lo sea de algo más que de un abstracto «sí-mismo». Incluso entendiendo el conocimiento como autoconocimiento —siguiendo la tradición romántico-idealista a la que también Kierkegaard pertenece—, la negación del hábito nos obliga a renunciar a toda idea de progreso. Para Kierkegaard el único progreso posible es el formal, como

intensidad del acto. El resultado es una pobre libertad, que teniéndose a sí misma como único objeto posible, no puede siquiera perfeccionarse a sí misma. Sin hábitos no es posible el progreso, porque no es posible novedad alguna, transformación que permanezca, ni finalmente ningún tipo de proyección del sujeto en el obrar. Pero si, como afirma el mismo Kierkegaard, la libertad es la posibilidad, no podemos cerrarnos al futuro, a la proyección.

En el planteamiento kierkegaardiano no sólo se confunde, como ya hemos dicho, posibilidad y realidad, sino que se va más allá, identificando la posibilidad con el conocimiento (o la consciencia) de la misma. Transforma así la libertad en inactividad, reduciendo el futuro a mera presencia-lización del pasado, pues la conciencia de la posibilidad, de la libertad, se entiende finalmente como conciencia del origen, de la diferencia, de la separación que me permite ser un «yo».

La única forma de superar este círculo vicioso es aceptar que el conocimiento es en primer lugar intención de lo otro. Si admitimos que el espíritu es sí mismo fuera de sí, y no hay otra forma de entender una verdadera alteridad —que sin embargo no se constituya en lo absolutamente otro, imposibilitando finalmente cualquier tipo de actividad espiritual—, tampoco hay problema alguno para aceptar que el conocimiento es en primer lugar conocimiento de lo otro, lo cual no supone pérdida alguna o alienación para el sujeto cognoscente. No hay necesidad por tanto de «recuperarse» después de salir de sí, porque el espíritu nunca se perdió. Por el contrario, la apertura al futuro, a lo otro constituye justamente la posibilidad de progreso, *del espíritu mismo*. La autonomía, si es que queremos ver desde ella la libertad, no puede entenderse en sentido spinoziano como ser en sí que se entiende desde sí. Esto supone un concepto de identidad que en el hombre no es posible. Hay que admitir con Pascal —y en cierto modo también Kierkegaard lo ve— que el hombre es más que sí mismo. Que la verdadera independencia, la única a la que puede el hombre aspirar sin convertirse en un ser inviable, es la de aquel ser que, justamente por estar totalmente abierto, no está sumergido en lo que Kierkegaard denomina con desprecio temporalidad o finitud, y que finalmente es el mismo yo. Y hay que abrirse totalmente, porque la libertad no es algo que el individuo tenga que recuperar, que rescatar de un abismo originario. La libertad se hace, en cierto modo se «crea». Y lo hace cada individuo justamente mediante esa apertura, que si bien exige ser consciente, no consiste en saberse, sino en «hacerse», y ambos *constituyen dos actos distintos*.

Este «hacerse» del espíritu es libre. La forma de realización de la apertura a lo otro, o la forma del tomar, del transformar y del dar, propias de todo ciclo vital —y que se repite por tanto también en el ciclo vital del espíritu— no está dada como en el vegetal o en el animal. El hombre sólo se entiende como «creador» en todos sus actos, desde el más elemental al más complejo. De lo contrario reducimos, como Kierkegaard, el espíritu al

silencio, síntoma de muerte, y ante un muerto no tiene ya sentido hablar de libertad.

NOTAS

(1) Citaré según la traducción española de Austral, Madrid, 1982, y según la versión alemana —en mi opinión más clara— de Liselotte Richter, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.

(2) «La perfección del individuo en sí misma es, por ende, la participación perfecta en el todo» (Austral, p. 45, Athenäum, p. 29).

(3) «Zunächst bedarf es einer Erklärung, warum im Kontext meiner Erörterung des Freiheitsbegriffs von Kierkegaard eine Schwerpunktsetzung bei "Der Begriff Angst" erfolgt... Zum einen dadurch, daß er den Angstbegriff stets "in Richtung auf Freiheit" verstanden werden will, zum andern dadurch, daß er Angst selber als "in sich verstrickte" bzw. "verfangene Freiheit", mithin als Strukturmerkmal der Freiheit definiert.

»In "Der Begriff Angst" thematisiert Kierkegaard pseudonym die Wirklichkeit der Freiheit im Kontext ihrer vorgängigen Selbstverfangenheit mit Hilfe des Begriffs Angst. Angst hat als Beschreibung der Wirklichkeit der Freiheit sowohl mit Freiheit als auch mit Sünde zu tun» DIETZ, W., *Sören Kierkegaard Existenz und Freiheit*, Hain, Frankfurt am Main, 1993, p. 253,

(4) Austral, p. 34; Athenäum, p. 22.

(5) A esto se refiere Kierkegaard cuando habla de «gravedad», que identifica nada menos que con la intimidación y la certeza Austral, pp. 77 y ss.; «*Ernst*», Athenäum, pp. 133 y ss.

(6) «La angustia no es una determinación de la necesidad; pero tampoco de la libertad. Es una libertad sujeta; en ella no es la libertad libre en sí misma, sino sujeta; pero no sujeta a la necesidad, sino sujeta en sí misma». Austral, p. 68; Athenäum, p. 47, «gefesselte Freiheit».

(7) Esta afirmación se tematiza y explicita claramente en la definición kierkegaardiana del espíritu como relación que se relaciona consigo misma en cuanto se relaciona con otro. *La enfermedad mortal*, I.

(8) «...daß Gesetz für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dies ist: je näher Gott dem Menschen kommt, desto mehr vertieft sich der Unterschied zwischen ihnen...die Verschiedenheit auch in der Ewigkeit nicht verschwindet». MALANTSCHUK, G., «Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Sören Kierkegaard», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1977 (19), p. 246.

(9) El concepto de totalidad kierkegaardiano no es, como en Hegel, fundamentalmente cuantitativo, su primer significado es cualitativo. «Todo» es lo más importante, lo «mejor», lo esencial, dirá Kierkegaard.

(10) «Pero la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir el bien o el mal. Semejante vaciedad no responde ni a la Escritura ni al pensamiento. La posibilidad consiste en que se puede». Austral, p. 51, nota 6; Athenäum, p. 33, nota 2.

(11) Cfr. Austral, p. 113; Athenäum, p. 84. Para Kierkegaard lo eterno es el infinito matemático.

(12) «El pecado original es lo presente». Austral, p. 42; Athenäum, p. 26, y por eso puede afirmar Kierkegaard, que el individuo comienza siempre de nuevo. Austral, p. 51, nota 6; Athenäum, p. 33, nota 2.

(13) Finalmente el hombre es en lo esencial, aunque ese aceptarse conlleve también el aceptar *todo* lo dado (aquí ya como concepto cuantitativo, como lo arbitrario y accidental), pues si sólo Dios es (actúa), el hombre como ser puesto, derivado, actúa aceptando, asumiendo.

(14) «...el pecado se supone a sí mismo; ...viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto existe». Austral, p. 49; «...die Sünde sich selbst voraussetzt». Athenäum, p. 32. Para ello tiene que alejarse de las tesis luteranas, donde los condicionantes de la libertad son externos. En el *De servo arbitrio* Lutero compara al hombre con un burro, a veces montado por Dios y a veces por el diablo (Bonner Ausgabe, Berlin 1840s., III, 126). Para Kierkegaard, por el contrario, los condicionamientos, como veremos, son internos. Aunque como justamente señala Dietz (cfr. op. cit. p. 261, nota 18), estas tesis se contradicen con el planteamiento de su obra *La enfermedad mortal*, donde habla de un poder extraño bajo el que el hombre sucumbe, subscribiendo con ello las tesis del *De servo arbitrio*.

(15) Cfr. Austral, p. 132; Athenäum, p. 100, «...und das ist das Höchste an der Freiheit, daß sie beständig nur mit sich selbst zu tun hat...».

(16) Cfr. Austral, p. 134; Athenäum, p. 102, «sich vor sich zeigt».

(17) Cfr. Austral, p. 119; Athenäum, p. 89.

(18) Cfr. Austral, p. 130; Athenäum, p. 99.

(19) Cfr. Austral, p. 183; Athenäum, p. 142.

(20) Negar lo otro, sería negar la infinitud, es decir adoptar una actitud demoníaca.

(21) «Pero en esto radica el error fundamental de la filosofía moderna, que quiere comenzar con lo negativo, en lugar de con lo positivo, aunque esto es siempre lo primero...». Austral, p. 171, nota 43; Athenäum, p. 132, nota 1.

(22) L'existence comme esprit «se constitue par la reconnaissance d'une différence irréductible avec Dieu et d'une dépendance» CLAIR, A., «L'homme malade et la santé comme tâche, selon Kierkegaard», p. 633; *Rév. des Sciences Phil. et Théol.*, 1970 (54), pp. 489-635, «...en lui-même l'esprit est crise» op. cit., p. 506.

(23) Kierkegaard se distancia claramente de Hegel afirmando repetidamente, que la historicidad de la verdad, la única posible es el momento.

(24) Cfr. Austral, p. 132; Athenäum, p. 100.

(25) «Es ist nämlich bezeichnend für Kirkegaard, daß seine erste Brührung des Gedankens einer Transzendenz eigentlich orientirt ist am Verhältnis zu seiner eigenen Existenz». MALANTSCHUK, G.; «Die Begriffe Inmanenz und Transzendenz bei Sören Kierkegaard», p. 225.

(26) Cfr. MARIÑAS, J.A., *Teoría de la Inteligencia Creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993.

(27) Cfr. Austral, p. 182; Athenäum, p. 142.

* * *

Teresa Aizpún
Conde Rodezno, 13, 5º
31003 Pamplona