

# SOBRE EL COMIENZO RADICAL. CONSIDERACIONES ACERCA DE EL CONCEPTO DE LA ANGSTIA DE S.A. KIERKEGAARD

Rafael Alvira. Universidad de Navarra

**Resumen:** El artículo intenta mostrar que el concepto kierkegaardiano de *angustia* se traduce mejor con el término *ansiedad*, y que dicha ansiedad apunta al mismo fenómeno que Sócrates tematiza con el «sólo sé que no sé nada» y el *deseo de saber*. Es decir, se refiere al inicio del saber verdadero, *al método del saber*. Se pone de manifiesto que Kierkegaard sostiene una tesis mucho más cercana de lo que parece a la del autor ateniense, pero con un tono pesimista. Ese pesimismo se deja ver también en la segunda parte del método, pues Kierkegaard apela a la fe para salir de la ansiedad, mientras Sócrates trae a escena el amor a la sabiduría.

**Abstract:** This article aims to show that *ansiedad* is a better translation into Spanish than *angustia* for Kierkegaard's concept of *Angst*, and that this anxiety points out to the same phenomenon which Socrates speaks about with the expression: «I only know that I know nothing», and the *longing for knowledge*. It underlines, thus, the beginning of true knowledge, and its *method*. The article shows how Kierkegaard's thought is much more close than it seems to Socrates' position, but with a pessimistic approach. This pessimistic view is also seen in the second part of the method, because Kierkegaard appeals to faith in order to escape anxiety, meanwhile Socrates emphasizes the role of love of wisdom.

La obra a la que nos vamos a referir no sólo ha sido generalmente considerada como una de las más difíciles de la ya de por sí difícil producción del escritor danés, sino —de modo creciente— como una clave y lugar central para la comprensión de su pensamiento. Inútil insistir sobre la novedad y fuerza original de sus —a mi juicio— mercedamente famosas páginas, y sobre la influencia que el concepto kierkegaardiano de *angustia* ha tenido en el pensamiento posterior.

Para el lector de lengua española supone un cierto obstáculo la falta de fijeza en la traducción ¿Se trata de *angustia* o de *ansiedad*? Uno y otro sentimientos están emparentados, pero el primero posee una connotación más pasiva o «defensiva» y más fuertemente dramática, mientras que el segundo expresa más bien una actitud de espera mezclada con búsqueda, y es menos dramático.

El concepto de *angustia* encierra la idea de una *estrechez* interior, de una congoja. El término alemán *Angst*, similar al danés, y que viene a

traducir el español, se parece materialmente al de lo angosto o estrecho, y existe también la palabra germana *eng*, estrecho, que parece terminar de acercar los campos semánticos de uno y otro idioma.

Si tomamos en cuenta el dramatismo propio del carácter y modo de pensar kierkegaardianos, hemos de conceder que la palabra *angustia* es quizá la más propia para traducirle. Además, según el pensador danés la salida a dicha angustia es la fe, la fe en Cristo, concretamente. ¿Cómo no recordar aquellos textos de S. Juan de la Cruz —en sus *Dichos de luz y amor*— en los que afirma que fuera de Dios «todo es estrecho»?

Sin embargo, para las reflexiones que aquí se van a hacer, el término *ansiedad* resulta más claro. En efecto, la intención más profunda de la obra es encontrar el comienzo radical del *saber verdadero* o dicho de otra forma, el inicio o primer paso del método adecuado para dar con la verdad. Si la verdad es la subjetividad, lo primero que le pasa a ésta, es que está ansiosa. Intentaré mostrar luego que, desde este punto de vista, el término elegido es mejor.

La perspectiva que aquí toma el autor danés se puede poner en parangón con la asumida explícitamente por varios de los grandes pensadores de la historia de la filosofía. Kierkegaard tiene a la vista principalmente dos, Sócrates y Hegel, y por ello los vamos a examinar de forma predominante, pero traeremos a escena algunos más al final.

Con un modo de proceder muy característico suyo, Kierkegaard concede a Sócrates la ventaja sobre el resto de las figuras filosóficas: el ateniense acierta más que nadie, y lleva el pensamiento al máximo posible *en el paganismo*. En la medida en que Sócrates ha sido olvidado, incomprendido, por una filosofía posterior volcada al objetivismo, la tarea consiste primero en poner de manifiesto las virtualidades socráticas para, a continuación, hacer ver cómo ellas resultan todavía deficientes y son excedidas netamente por la sabiduría de Cristo.

Así pues, podría parecer que el danés va a abandonar, después de su análisis del pensamiento socrático, la filosofía en favor de la teología, pero esta tesis no se puede sostener, como se verá.

Frente a Hegel, Sócrates habría acertado plenamente al haber comenzado con la interioridad y la ironía; al empezar así demuestra una *seriedad existencial* de la que carece Hegel.

También éste se da cuenta, como Sócrates, Kierkegaard y los otros autores que se citarán luego, de la importancia básica del enfrentamiento inicial con el *no saber*. Pero, convencido como estaba —y no sin razón— del carácter absoluto de la verdad —el absoluto es la «forma» de ella— y añadida la sencilla observación de que el que capta *el sentido* de la verdad no puede no tenerla, todo el esfuerzo metódico siguiente ha de ir dirigido a desentrañar la paradoja de cómo es posible que el que tiene la verdad no la tenga, o *parezca* no tenerla.

En sus grandes líneas, la solución hegeliana se ofrece en dos momen-

tos, que vienen a corresponder a la *Fenomenología del Espíritu* y a la *Ciencia de la Lógica*. En la primera se muestra como un análisis cuidadoso del espíritu —del propio, en principio— nos conduce a darnos cuenta de que él —como la verdad— tiene una *forma absolutamente absoluta*. A partir de ahí hace falta, entonces, descubrir cómo es que ella no resplandece continuamente. ¿Es que hay algo *fuera del absoluto* que molesta al absoluto? El planteamiento mismo de la pregunta es inaceptable. Consiguientemente, se ha de pensar que si las cosas *parecen* no estar claras, ello tiene al menos un doble motivo. De un lado, que el *individuo* no se ha dado aún cuenta de su insignificancia o, más bien, de su falta de verdad *en cuanto individuo*, es decir, en cuanto aún no «integrado» en el absoluto. De otro, que aún no se sabe que el *saber absoluto* —el vivir mismo de él— integra «dentro de sí» a la negatividad radical, que se sitúa así en el corazón mismo de la verdad. Por ello, la *Ciencia de la Lógica* ha de comenzar con el *no ser*.

En la medida en que el conocer es una forma de posesión, *el saber absoluto de lo absoluto* ha de ser una forma de posesión absoluta y, sobre todo, *de sí mismo*. Al mismo tiempo, como es claro, al ser el absoluto *necesario*, el citado saber absoluto es *absolutamente justificativo*. Todo es como tiene que ser. En el fondo, se descalifica al *bien* y al *mal* en su seriedad.

Como es bien sabido, Kierkegaard se rebela ardientemente contra estas tesis hegelianas. Su éxito le venía asegurado por la propia desmesura de lo que combate, y su camino preparado por el fallo patente del método dialéctico del maestro alemán. Un saber absolutamente absoluto concedería necesariamente un poder absoluto —sobre todo sobre sí mismo—, pero no es el caso en este mundo.

Y, sin embargo, Kierkegaard no duda de la existencia de la verdad, ni de que ésta represente un cierto absoluto, ni de que el ser humano capte su sentido. Ahora bien, si la forma *absolutamente absoluta* no nos es dada, al menos plenamente, no queda en principio otra opción que aceptar la verdad de la *posibilidad*, la cual, paradójicamente, al ser la verdad es lo absoluto.

La *verdad inicial* del espíritu —y no hay verdad sin espíritu— es la *posibilidad*. El esfuerzo de Kierkegaard tenía pues que ir dirigido a continuación a decidir cómo se puede pensar una posibilidad absoluta e inicial. Como toda posibilidad lo es de «algo», la dialéctica sujeto-objeto está puesta desde el principio. Una tal posibilidad como la que ahora examinamos ha de ser, primero, absoluta en el sujeto, lo cual se interpreta como *libertad*. La libertad está entendida, claro está, como un *poder de posibilidades*: puede los posibles. Pero, para ser ella absoluta, y para que la posibilidad misma inicial lo sea, hace falta que, por parte del objeto, éste no sea particular, pues aunque la libertad fuese absoluta, la particularidad ante la que se enfrenta le restaría ése su carácter absoluto.

Así pues, ahora nos encontramos con el problema de cuál puede ser una posibilidad absoluta por parte del objeto. Y vemos que aquí el asunto no es tan fácil. Si fuera una posibilidad *positiva y absoluta* quitaría la libertad, según parece. Si es *positiva y no absoluta* no sirve, porque no está al mismo nivel de la libertad absoluta con la que se enfrenta. Es cierto que una libertad absoluta puede elegir muchas posibilidades particulares, una detrás de otra en secuencia temporal presuntamente infinita, pero esta solución no le puede servir a Kierkegaard, porque a una libertad absoluta en acto le ha de corresponder un absoluto «objetivo» en acto. Es decir, si la libertad es absoluta es porque está ante un absoluto, aunque luego se ejerza sobre lo particular.

No queda más salida que la de un «absoluto negativo», o una *nada real* que se hace presente —aún siendo nada— al sujeto. Esa nada es objetiva en el sentido de que es distinta y está ante el sujeto, pero no es objetiva en el sentido de que sea una particularidad que se pueda aferrar —y sólo lo particular se puede aferrar—.

De este modo las cosas están justamente como el *pensador religioso cristiano* S.A. Kierkegaard quería que estuviesen. El mero fracaso hegeliano le coloca, casi sin esfuerzo por su parte, ante la explicación que juzga verdadera.

La *verdad inicial* del espíritu —primera parte del método del saber— es *reconocer* que él es una libertad abierta ante una nada, pues no sería libertad si no estuviese esa nada siempre presente ante ella. Una libertad entendida como poder de posibilidades es, ante la nada, un *poder infinito*, el cual, a su vez, sólo lo es de verdad si es *dueño de sí*, o, dicho en otros términos, si puede *responder de sí mismo*, ser responsable.

No hay duda de que la libertad está entendida aquí como un *poder*, no sólo porque lo dice el autor, sino porque está claro que el concepto mismo de *poder* no es pensable más que en relación a un *no* o falta ante y en el que se ejerce.

Lo que Kierkegaard tiene a la vista es la denominación primaria del Dios judeocristiano, o sea, el *Omnipotente*. Si lo es, es a causa de su dominio absoluto frente a la absoluta negatividad. Dios, por ejemplo, se dice en el cristianismo, crea el mundo de la nada.

Si el danés fuese una figura más en la línea de la filosofía occidental, objetivista e intelectualista, se podía haber preguntado tal vez por el *inicio del saber en general*, pero eso es justamente lo que rechaza. La verdadera sabiduría no es meramente intelectualista, ni menos aún, una que se hace preguntas *en general*. Esta es la razón de porqué echa mano de la psicología y de la historia cuando se pregunta por la naturaleza del *saber verdadero*.

El inicio radical se ha de colocar, entonces, *en* el comienzo de la historia y *en* el comienzo del desarrollo psicológico. Se subraya *en* porque Kierkegaard no lleva a cabo un análisis ni historiográfico, ni psicológi-

co-positivo ni teológico en sentido estricto. El análisis es filosófico, pero ha de ir referido a un dato existencial, psicológico e histórico, pues de otro modo no trataríamos de la realidad, sino de abstracciones intelectuales.

Así pues, en el fondo analiza lo que al primer hombre —es decir, en el comienzo de la historia— le sucede cuando pasa de ser niño —estado en el que se es inteligente, pero aún no se posee un *saber consciente y reflexivo*— al inicio de la «edad de la razón».

Kierkegaard no lo dice así porque no se decide a afirmar aquello que la profundidad de su planteamiento ayuda a comprender, a saber, que el primer hombre —Adán— empezó siendo un niño. Sostiene que —antes del pecado— el espíritu de los primeros padres estaba «como dormido».

El momento en el que el saber propiamente dicho se inicia es aquel en que se da una verdadera reflexión, es decir, una plena conciencia de uno mismo como individuo *distinto*, o distinguido.

Ese momento lo coloca agudamente enlazado con la *tentación*. Ella hace reflexionar a los primeros padres, pues lo que la serpiente les sugiere es precisamente que ellos pueden tomar una decisión que les lleve a la independencia, a la separación de la divinidad. No les sugiere ponerse absolutamente contra Ella, ni pensar que es mala. Eso no podía ser psicológicamente, pues aún eran inocentes, no sabían qué era el bien y el mal, y no tenían un conocimiento perfecto de Dios —para Kierkegaard, desde luego, en ningún caso—.

Kierkegaard juega continuamente a lo largo de esta obra dentro de los planos psicológico y dogmático. Pues bien, en el momento explicativo al que hemos llegado, ha alcanzado sus objetivos fundamentales.

En efecto, ahora ha hecho ver cómo en el inicio mismo del saber consciente, en el comienzo por tanto de la *mayoría de edad* del hombre, lo que se encuentra es *el pecado*, que es lo que quería mostrar contra Sócrates y Hegel. Pero no es la psicología ni la dogmática las que lo han mostrado, sino un análisis filosófico que se muestra concordante con ellas, o que deja translucir explícitamente la verdad que ellas encierran.

El libro, claro está, no pretende explicar el pecado —esto se declara y es inaccesible—, sino cómo es posible. La obra es un estudio que pretende confirmar especulativamente —con un estilo apologético nuevo— la verdad dogmática cristiana. Se puede leer y seguir su razonamiento, por tanto, sin tomar en cuenta para nada la referencia dogmática, precisamente porque no se trata de una obra de teología, que argumente *desde* la fe —aunque la implique—, sino más bien de una cierta obra apologética que quiere confirmar la fe.

¿Qué sucede en el inicio del saber? Desde que conocemos percibimos posibilidades, pero no las tomamos aún como tales frente al *poder de posibilidades* que es mi libertad. Sólo en el momento de la reflexión consciente lo veo. Con una «psicología positiva» —justo la que Kierkegaard no

ejercita— se podría esbozar la hipótesis de que mis decisiones presuntamente libres están, en realidad, determinadas. Las posibilidades sólo lo serían *objetivamente*, pero la decisión del sujeto estaría inclinada por alguna fuerza o motivo.

Aquello que yo *objetivo* está, o puede llegar a estar, «en mi mano». Lo domino. Percibir objetivamente algo, y a la vez que no es lo único y podría ser de otra manera, no es compatible con el determinismo. Mucho más se reafirma la falta de determinación si observamos que ese *no* —tal posibilidad *no* es tal otra y puede también *no* llegar a ser— podemos representárnoslo como absoluto.

Sólo ante un *no* absoluto puede haber una libertad absoluta entendida como poder. Y sólo una libertad absoluta, pero *no absolutamente absoluta*, puede llevar a cabo el acto cuya posibilidad, realidad histórica y carácter inicial Kierkegaard quiere mostrar: el pecado.

Pecar es realizar un acto absoluto frente al Absoluto. Por eso es absolutamente responsable, culpable. Pero si el acto es absoluto, no lo es *absolutamente*. Si lo fuera, el que lo realiza sería dueño de las consecuencias, pero no es el caso.

Kierkegaard lo argumenta en referencia, una vez más, al *inicio*. La relación de una libertad absoluta, pero no absolutamente absoluta —es decir, no infinita, sino *finita*— a la nada es ambigua. Dios juega con la nada, saca a la creación de ella, la nada *no le afecta*. Pero aunque la libertad humana es poder, puede frente a la nada, sin embargo está, al mismo tiempo, afectada por ella.

Esa peculiar estructura psicológico-ontológica de *poder-ser afectado*, tomada en el inicio y en su radicalidad, es la que produce la ansiedad o angustia y, al mismo tiempo, la que posibilita el pecado. La ansiedad o angustia no es por ello, y como Kierkegaard repite, ningún miedo puntual ante algo particular. Es el *constitutivo inicial* de la vida humana en cuanto humana. La angustia no es un *principio* sino un *inicio*. Es el resultado de una constitución estructural, no un elemento de ella.

Las descripciones que hace el escritor danés de las formas de la ansiedad son magistrales. Aquí da prueba de la finura extraordinaria para el análisis psicológico que le caracteriza. Pero, en lo que se refiere al estudio de la angustia como inicio, no es este análisis el que se requiere, sino el filosófico, que él mismo también ejercita.

¿Por qué un espíritu ha de angustiarse ante la percepción de la nada? Esta tesis, que parece tan evidente debido a la brillantez de la exposición kierkegaardiana, no lo es tanto. En primer lugar, es menester distinguir entre la nada en general y la muerte. Es perfectamente pensable que tras la muerte haya otra vida, y, por tanto, no hay de qué angustiarse. O, si no la hay, se puede razonar al estilo epicúreo: mientras viva, vivo, y después no me entero. Puedo lamentar, pues, mi suerte, pero no necesito angustiarme.

Si considero ahora la nada en general, el asunto es todavía más dudoso. En primer lugar, la nada en general no es la nada total, pues entonces también el sujeto sería nada, lo cual no es admisible. Descartes tiene razón en esto, y Kierkegaard ha de estar de acuerdo, pues no en vano el sujeto es libertad. Además, la *nada en general* no puede ser objeto. Si percibo, pues, una cierta nada que me inquieta, siempre tengo alguna otra cosa en la que apoyarme para quitarme la angustia.

Si infantilmente o —en palabras de Kierkegaard— «como en sueños», es decir, aún no con plena reflexión, esa nada se insinúa, no tengo por qué angustiarme ante ella, con tal de que tenga yo una apoyatura suficiente. Más aún si la contemplo reflexivamente.

¿De qué *nada* se trata, en el pensamiento kierkegaardiano? No es la muerte. No es la *nada en general*, pues tal cosa no existe, y sería inaceptable sobre todo para un pensador existencial. No es la nada como idea abstracta, porque una libertad no tendría por qué dejarse angustiar por lo abstracto. ¿En qué consiste, por tanto? En la posibilidad de no acertar en el uso de mi libertad, es decir, en la posibilidad de que el poder de posibilidades no *actúe* de modo adecuado.

Por tanto, aunque la subjetividad puede captar la nada y se relaciona con ella —si no, no sería libertad—, de lo que se angustia no es tanto de ella —de la nada— cuanto *de ella en relación con el propio poder de la libertad*. Lo que le angustia, en suma, es la posibilidad de *fallar*, pues el fallo pone una *nada posible* en acto existencial.

Pero tampoco tiene mucho sentido esta angustia si se refiriese a fallos particulares. Por tanto, y definitivamente, lo que explica la angustia es la percepción de la posibilidad de *fallar con respecto a mi* existencia, de no acertar con la decisión correcta. La posibilidad de *fallar en algo* no me puede angustiar, lo que podría lograrlo sería la posibilidad de no alcanzar, de no cumplir, la *medida* que se me exige como ser humano.

Así, nos encontramos con que no tiene sentido angustiarse si previamente no tenemos *conciencia de la medida*, lo cual es un saber positivo. No nacemos sabiendo, sino que algo se nos hace presente y atrae nuestra atención. Entonces, se dispara nuestro *deseo* de saber. Si, pues, en el inicio nos encontramos con que somos una subjetividad que puede fallar por no acertar con la medida, lo primero que hacemos es *desear conocer* esa medida.

El problema entonces, no es la angustia, sino el *deseo de saber*. Es él el que está *en el inicio*, como bien dice Sócrates. Porque además, y el propio Kierkegaard se da cuenta de ello, el “primer pecado” hubo de ser de *curiosidad*, o sea, de deseo de saber. Fue pecado porque Adán y Eva ejercieron el deseo de saber fuera de la medida adecuada. Eso es precisamente lo que la tradición entendió por *curiositas*, y por eso las críticas de Blumenberg a S. Agustín en este punto no están bien centradas.

¿Se puede interpretar la curiosidad como angustia? No resulta fácil. Sí

es posible, y aquí se llega a un punto anunciado al principio, explicarla como un acto que refleja *ansiedad*. Apunté, al principio de este trabajo, que la traducción del término danés usado por Kierkegaard se entiende en el contexto de esta obra mejor con el término castellano *ansiedad*.

En efecto, la ansiedad es una forma de deseo que no alcanza a objetivar, que no alcanza más bien a *centrar* hacia donde se dirige como deseo. Es una especie de *deseo difuso*, y que por eso puede también ser entendido como *basal*, pues es una tendencia que quisiera saciarse, pero no sabe con qué y cómo. Es una búsqueda en estado puro, o el *desiderium Dei* agustiniano pero con un Dios —un absoluto— en la forma paradójica de *presentarse como ausente*, para retomar la formulación de Grimaldi.

Es decir, y aquí quería llegar, la ansiedad es el mismo deseo radical de saber, que está al inicio, tematizado por Sócrates, pero con insistencia en lo negativo, en forma pesimista. Kierkegaard ve muy bien, como Sócrates y S. Agustín, la «nada» en la que flotamos. Pero la enfatiza dramáticamente, en lugar de insistir, como harán los otros dos autores, en el amor que nos salva. Como consecuencia, Kierkegaard interpreta también pesimistamente la segunda parte del método del saber, como veremos en seguida.

Al defender ahora a Sócrates frente a la tesis de Kierkegaard, sostengo que no se ve una razón suficiente que fuerce tal pesimismo y que el inicio no es un puro acto de voluntad —un salto cualitativo, como él le llama—, sino un acto de voluntad, sí, pero unido a uno cognoscitivo, y además el acto de voluntad tiene varias dimensiones: no sólo la del salto, sino también el deseo y el amor.

Hacen falta varios pasos antes de *concienciar plenamente* ese deseo de saber y de tener que es la ansiedad. La ansiedad propia de los primeros momentos sólo es negativa si el medio y el ambiente en que una subjetividad se desarrolla —pues no hay subjetividad sin sociedad en torno, y esta es una clave del tema— son hostiles y, sobre todo, si no dejan traslucir en absoluto la bondad de la existencia. Ahora bien, eso no es lo que sucede la mayor parte de las veces y, desde luego, no es planteable tampoco como un suceso del paraíso terrenal, pues allí los primeros padres conocían a Dios. Es decir, estaban en buena sociedad, estaban bien acompañados espiritualmente. El *deseo de saber* inicial, se interprete filosófica o dogmáticamente, ha de ser positivo.

El fallo inicial proviene, pues, de que *desconfiamos*, pero no *principalmente*, como quiere el danés, de nuestra capacidad para elegir lo correcto, sino de Dios. El pecado no consiste, de manera última, en desconfiar de uno mismo, sino de Dios.

Es decir, *decidimos* —se trata de una decisión, pues no podemos saberlo seguro— que nuestro deseo se verá frustrado por nuestra debilidad, sí, pero sobre todo porque no confiamos en Dios. Como el saber es la primera forma radical de posesión, desconfiamos de que nuestro deseo nos conduzca a buen puerto: desesperamos. Como decía la canción, pasamos



de la ansiedad a la angustia y de ella a la desesperación. Entonces trocamos la investigación de la verdad por la *curiosidad* en el sentido antes aludido. La curiosidad es la actitud que cree que algo *se le esconde deliberadamente*, y que si es capaz de conocerlo, se hará dueño de ello. Es, pues, un saber desconfiado y que busca el poder. Ahora bien, eso es el pecado, en su definición clásica cristiana, y Kierkegaard lo ve bien.

De hecho, el pecado original, no en cuanto pecado hereditario, sino en cuanto actual, fue eso, según el relato bíblico. «Si transgredís el mandato divino, les sugirió el diablo, sabréis lo que os falta por saber —la ciencia del bien y del mal— y seréis como dioses». La indicación no iba, pues, dirigida «contra» Dios —no podía ser, como ya queda dicho, pues Adán y Eva no conocían el bien y el mal *prácticamente*, pues no habían nunca *practicado* el mal— sino a suscitar desconfianza. Se sugería que Dios quería quedarse con ventajas sobre los hombres al dejarlos en una cierta ignorancia. Les entró, así, curiosidad por saber, al tiempo que querían ser independientes.

Pero la estructura ontológica del ser humano no está orientada hacia la desconfianza; simplemente, ésta es también una posibilidad suya, pero *no la primera*. Kierkegaard se inclina a verla como primera porque, aunque insiste en que el pecado no fue necesario, está bastante cerca de pensar que, al menos, fue inevitable. No fue necesario porque sin libertad no hay pecado. Pero la debilidad del *saber inicial* del ser humano, por causa de la ansiedad, lo harían prácticamente inevitable. Ahora bien, esta tesis, como queda dicho, sólo se puede mantener desde la hipótesis kierkegaardiana de que la *negatividad acompaña a la libertad*, en el inicio, *más que el resplandor de la verdad y el bien*.

De un lado esto no puede ser, porque la negatividad no puede tener más fuerza. Pero además, en el fondo, Kierkegaard, con esa interpretación, le quita seriedad al pecado. El pecado no es tan grave, pues el sujeto finito es débil, viene a decir. Pero entonces el sujeto finito, con toda su imponente libertad existencial, vale poco.

También la interpretación católica, que Kierkegaard, repetidas veces en la obra que analizamos rechaza, sostiene que el pecado no es tan grave. Pero justifica la tesis mediante el recurso a la grandeza de Dios, cuya misericordia perdona. De este modo, tanto el sujeto finito —que se atreve conscientemente a desconfiar de Dios, a pesar de haber gustado su bondad—, como Dios mismo, quedan, existencialmente engrandecidos. Sólo un dios se atreve frente a Dios —el hombre es mucho—, y sólo Dios puede responder a eso mediante la grandeza del perdón.

El pathos pesimista kierkegaardiano se prosigue en la segunda parte del método. ¿Cómo salir de una ansiedad inicial incrementada exponencialmente por el pecado? Kierkegaard no podía tener otra respuesta que la que da: por la fe. En efecto, el pesimismo ansioso se vence por la *confianza*, y ese recurso ya le hubiera valido a la ansiedad incluso antes del pecado.

Pero aquí Kierkegaard muestra cómo fuerza profunda y brillantemente sus análisis para adaptarlos a su interpretación de la dogmática cristiana. Como la única fe que salva —vence, pues, la ansiedad—, es la fe en Cristo, no podía ser que todo hombre pudiera tener una fe que le evitara el fallo, el pecado. Y, desde luego, no el primer hombre. Así pues, era inevitable que, libremente, cayera. Además, la fe entendida como pura confianza, o fe fiducial luterana, salva sin *plenificar*, sin perfeccionar, pues la perfección o acabamiento pleno de la confianza es el amor. En el amor no hay temor, y hay confianza total porque hay comunicación esencial en el bien. Ahora bien, esto no lo considera posible Kierkegaard en este mundo, de acuerdo también con Lutero.

Por ello, por lo último señalado, la segunda parte del método no puede ser ningún amor —como el amor a la sabiduría que *se presupone en la mayéutica socrática*—, sino pura fe. Una vez más, pesimismo.

Toda acción y toda investigación están, pues, lastradas para el investigador danés, por una ansiedad y una pecaminosidad que subyacen continuamente, incluso, como es lógico, al acto mismo de fe, que es un elevarse en acto repetitivo y con esfuerzo, una y otra vez en instantes en el tiempo, sobre el «abismo» que la ansiedad le abre.

Este esfuerzo de armonizar con la dogmática luterana le forzará después a defender la superioridad del amor cristiano sobre el platónico en una forma muy característica de su estilo. En *Las obras del amor* resalta la belleza y profundidad del amor socrático-platónico, al tiempo que enfatiza la diferencia y ventaja del cristiano. Este es un amor al prójimo, simplemente porque es prójimo, es decir, no un amor movido por la belleza, sino que, más allá de ella, se ofrece al otro. No es un amor suscitado, sino suscitante, no se recibe, se pone.

Hay dos observaciones posibles al punto de vista kierkegaardiano. De un lado, al querer magnificar la sublimidad y generosidad del amor cristiano, no subraya suficientemente que ponerlo en el otro no significa en cualquiera, sino sólo en aquel que, precisamente, tiene la belleza y bondad mínimas para recibirlo —no se puede amar al diablo—. De otra parte, Dios no puede amar lo malo del otro, y no está escrito en ningún sitio que lo haga, sino que más bien manda amar al otro en cuanto éste tiene siempre alguna bondad y belleza. Y tampoco puede mandar amarlo aunque esa bondad y belleza me desagraden, primero porque es dudoso que lo bueno me pueda desagradar y después porque no querer apreciar al otro por lo bueno y bello que tiene significa menospreciarlo. Y este último punto es quizá de cierta relevancia: un amor que fuera sólo *dar* sin, al mismo tiempo, *aceptar*, no puede ser amor al prójimo, porque la *reciprocidad* es esencial al amor. Puede que el otro no quiera *explícitamente* devolverte amor —en este sentido la reciprocidad no es imprescindible—, pero lo que no puede ser es que tú no recibas algo y que no te veas «afectado».

Además el amor platónico no carece del aspecto activo y generoso de

la donación, como queda claro en el *Fedro*, e incluye también la nobleza de la entrega.

En resumen, la diferencia entre el amor cristiano y el platónico, con ser real, es más de grado que en lo relativo a la esencia. En los dos hay aceptación, recepción y donación. En el amor cristiano este último elemento tiene mucha más fuerza que en el griego.

Un amor que sólo fuera entrega y donación —en el estilo dramático kierkegaardiano— sería alegre, pues en la entrega hay alegría, pero carecería de consuelo, pues consuela el recibir. Es decir, no sería completo, pleno, *perfecto*. Si en la tradición cristiana se ha dicho que la perfección del amor venía por el Espíritu Santo, llamado también el Consolador, quizá se tomaba en cuenta esta filosofía de la perfección cuya presencia en el pensamiento kierkegaardiano es menos clara.

En general y para terminar con un punto señalado al principio, la principal diferencia de Sócrates —seguido aquí sólo e implícitamente por S. Agustín— con respecto a otros grandes pensadores de la historia de la filosofía, —y, en particular, con respecto a Kierkegaard— en lo que se refiere al método del saber en orden a la verdad, está en la percepción de la importancia del amor en dicho método.

Descartes comienza por la *duda universal* —paralela al «sólo sé que no sé nada» y la ironía socrática—, y sale de ella gracias a la *claridad y distinción* con que ve el *cogito*. Es una salida ambigua, pues el *cogito* es existencial, como la duda, pero no la claridad y distinción, que son meramente intelectuales.

Hegel comienza por la *transfusión entre nada y ser*, y sale por el *devenir*, pero en todo momento está en el plano meramente esencial. Esto estaba claro ya desde el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, en el que el pensador de Stuttgart sostiene que hace falta lograr que la filosofía deje de ser *amor* a la sabiduría, para convertirse en ciencia.

Nietzsche, en el estilo el más cercano a Kierkegaard, inicia con la afirmación del carácter enigmático, inquietante y horrible de la *vida*, y sigue —en el segundo paso del método— con la tesis de que, a pesar de todo, hay que *afirmar*, lo cual es un acto de la libertad como voluntad de *poder* sobre el abismo inquietante.

Heidegger comienza con la angustia y el ¿por qué el ser y no más bien la nada?, y sigue con la *pregunta*. *Preguntar*, incluso en la traducción griega significa *desear*. La *pregunta* es la formulación «académica» del *deseo de saber*, pero en la frialdad de haber sido desprovista del *amor* al saber.

Kierkegaard nos ofrece con *El concepto de la angustia* una obra excepcional, y que incluye muchos otros aspectos que aquí no se pueden ahora tomar en cuenta. Las objeciones que en esta páginas se le han hecho surgen del deseo de dialogar con él, de intentar avanzar algo sobre sus tesis, y de paliar su pesimismo. No es fácil, sin embargo, asegurarse de haberle aventajado.

Pero si, en la forma optimista socrática, *ironizamos* sobre nuestra profunda ignorancia en temas tan arduos, y quedamos luego prendidos por la belleza de ellos y por la calidad de un autor como el danés, podemos continuar, con ansia, pero sin trágica ansiedad, en su estudio.

\* \* \*

Rafael Alvira  
Departamento de Filosofía Práctica  
y Sociología  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona