

## EL PROBLEMA Y LA REALIDAD DEL «DESTINO» EN *EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA*

Julia Watkin. Universidad de Tasmania. Australia

**Resumen:** En *El concepto de la angustia* Kierkegaard aborda una discusión sobre el pecado original que él denomina psicológica, pero que se lleva a cabo desde el punto de vista del cristianismo. Por lo tanto, Haufniensis no es un investigador imparcial, porque la respuesta en relación con la nada que supone el destino y el intento de manipularlo la plantea en los términos de una adecuada toma de conciencia de la propia libertad y responsabilidad personales, adentrándose así en las categorías ético-religiosas de la culpa y el pecado.

**Abstract:** In *The Concept of Anxiety* Kierkegaard studies original sin from a point of view which he calls «psychological», but it is in fact a christian point of view. So, Haufniensis is not an impartial researcher. His assertion of the relationship of nothingness—which destiny seems to be an attempt to manipulate—is based in selfawareness of each one's freedom and personal responsibility, introducing in this way the ethical-religious categories of guilt and sin.

Como Kierkegaard aclara en la portada de su libro, *El concepto de la angustia* es una simple investigación psicológica (ni especulativa ni metafísica) orientada hacia el problema dogmático del pecado hereditario o pecado original (1). Dicho problema es abordado por Kierkegaard bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis al comienzo del libro (2) donde mantiene que las definiciones dadas por la Iglesia Cristiana a lo largo de su historia son inadecuadas para explicar el origen del pecado. Tales explicaciones son consideradas dialéctica o históricamente «fantásticas», concentrándose sobre las consecuencias que tiene para el género humano el primer pecado de Adán y haciendo del pecado una cualidad ontológica de la substancia humana. Estas explicaciones pretenden hacer de Adán una excepción fantástica al margen de la especie en una inicial pre-historia inocente que nadie más podría vivir, o incluso hacen de él una figura representativa especial, y de este modo diferente, de la totalidad del género humano tanto antes como después de la primera caída. Como Kierkegaard mismo aclara en su *Diario*, la noción de pecado hereditario es especialmente complicada puesto que combina dos categorías cualitativamente heterogéneas: «hereditario» como una categoría de la naturaleza y «culpa» como una categoría ética del espíritu (3). Vigilius resuelve el problema envolviendo la noción de pecado original en una explicación que mantiene

que Adán y todo hombre son «a la vez él mismo y la especie» (SV IV, 301, cf. 368). Cada individuo es «la especie (humana)» en tanto que pertenece a ella, nacido en un contexto particular y con una herencia particular, y de este modo influenciado por ella. Pero cada individuo es también un individuo con libertad y responsabilidad para la acción ética, incluso Adán y Eva o Jane y Joe Bloggs, todos quienes, a causa del estado de angustia, pecaron en libertad a través del «salto» en relación a leyes ético-religiosas o mandamientos.

Sin embargo, no se tratan los problemas concernientes al verdadero estatuto metafísico del objeto de la angustia, dado que el paganismo, el judaísmo y el cristianismo mencionados en el libro, proporcionan diferentes objetos. La obra de Haufniensis se limita al problema «del tratamiento psicológico del concepto de “angustia”», donde la psicología está, sin más, al servicio de la dogmática (cristiana) (SV IV, 286, 295); con todo, en la introducción también se ocupa en atacar al hegelianismo que no puede dejar de mencionar el problema del objeto de la angustia, ya que éste se relaciona con la cuestión de la libertad humana: si los humanos son de hecho libres y todas las implicaciones que esto tiene para la psicología humana si no se lo considera.

En una nota al margen del borrador de los *Fragments filosóficos*, libro que también escribe en 1844, Kierkegaard se refiere a la proposición hegeliana según la cual «la necesidad es la unión de la posibilidad y la realidad» (4), y como Johannes Climacus, al final del libro (SV XI, 237), ataca dicha definición. Más tarde, en 1849, Kierkegaard —esta vez como Anti-Climacus— vuelve a criticarla afirmando que «la realidad es la unión de la posibilidad y la necesidad» (SV XI, 149). Esta última proposición, sin embargo, ya es anticipada por Vigilius Haufniensis en su intento por describir la realidad existencialmente, argumentando que el individuo tiene libertad de elección en el contexto de un medio y una herencia. Claramente Kierkegaard desea mantener una visión absolutamente personal del cristianismo que conceda un lugar propio a lo ético y a lo ético-religioso (5) pero debe resaltarse que Vigilius Haufniensis, a diferencia de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, no supone estar escribiendo «Una exposición psicológica cristiana» (SV XI, portada) y, por lo tanto, no está dispuesto a aceptar cualquier imagen particular del mundo como la verdad objetiva acerca de la existencia. Ya al final de su introducción, Vigilius Haufniensis intenta mitigar el fuerte sabor cristiano de las páginas siguientes con una observación: «Lo dicho (en la introducción) puede ser exacto, aunque la investigación misma del concepto de la angustia sea completamente errónea. Si es así, ya se verá» (SV IV, 296). Con todo, como mostraré particularmente a través del análisis de las observaciones de Vigilius Haufniensis sobre la angustia con referencia al concepto del destino (6), esto es un pretexto, puesto que Vigilius Haufniensis está metafísicamente tan profundamente comprometido con ciertas presuposiciones acerca de la

naturaleza de la existencia como lo está Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. En otras palabras, puesto que Vigilius Haufniensis es cristiano, su psicología de la angustia y del destino deben ser tal como son presentadas, mientras que, contrariamente, es posible sugerir un comprensión del destino y de la necesidad que podrían tener diferentes implicaciones para la experiencia de la angustia. Haufniensis no es, pues, un psicólogo imparcial en su investigación del pecado y del alma humana cristiana (7).

Si miramos primeramente desde fuera a Vigilius Haufniensis y su libro, ni la portada ni el significado de su nombre sugieren que se trate de un Cristiano. Su nombre significa un atento y avisado ciudadano de Copenhague, un vigilante, un espía, o un agente de policía, y, como señala Johannes Möllehave, este observador de la naturaleza humana es, a la vez, un ironista y un humorista (8). Haufniensis está, sin embargo, tan lejos de ser un psicólogo moderno (a pesar de su anticipación de Freud) (9), que el énfasis está puesto en la discusión en la psicología desde el punto de vista de una actitud cristiana ante el pecado, donde el concepto de angustia no es aprehendido a partir de observaciones psicológicas sino desde la Biblia —el Génesis, los Salmos, el Evangelio de San Juan—. El libro, que concluye con un capítulo sobre «La angustia en unión con la fe como medio de la salvación» (SV IV, 421-428), suena «casi como un himno a la fe» (10). Así, aunque Haufniensis hablase como si sencillamente estuviera haciendo la introducción psicológica y que la dogmática vendrá después (SV IV, 294, 428), esto dista mucho de ser la realidad.

Retornando a la discusión de Vigilius Haufniensis sobre la angustia y el destino (SV IV, 366-372), nos encontramos con su afirmación según la cual el paganismo permanece en la angustia porque la posibilidad de la libertad, de moverse desde una sensible existencia inmediata hacia la vida del espíritu y las categorías ético-religiosas, es la angustia (11). El objeto de la angustia es «la nada», como todas las experiencias de angustia (SV IV, 366, cf. 313-315), pero la «nada» de la angustia es vista en el paganismo significando particularmente más, siendo el destino «una relación con el espíritu como externo». «Destino» es aquí «la unidad de la necesario y lo accidental» (SV IV, 366-367) (12). Y aquí es explícitamente «nada» ya que, tan pronto como el espíritu es puesto en relación con la providencia, el destino es anulado como también lo es la angustia. Así el pagano, bien sea de la antigüedad clásica como moderno, es descrito como estando angustiado sólo en relación con el destino, porque cualquier relación real con él es imposible. El destino se presenta ambiguamente como lo necesario que controla la vida y también como lo accidental, como aquellas repentinas oportunidades que se le presentan a una persona. En ningún caso puede hablarse de auténtica culpa en relación con aquello sobre lo que uno no tiene control. Explicar la existencia en términos de destino es explicarla en términos de aquello que quita responsabilidad para la acción. Según Vigilius Haufniensis, la angustia en relación con el destino es una angustia

acerca de algo que existe sólo en la conciencia de una persona. Así el modo de avanzar es aceptar la facticidad de la libertad y la potencialidad del espíritu y aventurarse a creer en alguna forma de providencia divina o concepto de lo eterno con el que uno puede establecer una relación en categorías éticas (13).

En el paganismo de la Grecia clásica, el individuo intenta dominar la situación consultando al oráculo (SV IV, 367), pero las manifestaciones del oráculo son tan ambiguas como los dos aspectos del destino, y el individuo, atraído a su pesar por la ambigüedad del oráculo, y siendo víctima de ésta, es dirigido sin embargo hacia el evento o eventos que querría evitar. Si miramos la historia de Layo y Edipo y el intento de evitar el parricidio, su consulta al oráculo los lleva a cumplir su destino inevitablemente. Del mismo modo, el rey Creonte consulta al oráculo en lo que respecta a sus posibilidades en la guerra, y va hacia la destrucción que el oráculo ambiguamente pronostica. También en el paganismo moderno el individuo está a merced del destino que postula. Se intenta conectar con las fuerzas desconocidas controladoras del cosmos, por ejemplo a través de la astrología u otras formas de predicción o, si uno es Napoleón, intenta relacionarse con el destino actuando de acuerdo a lo que interpreta como signo favorable (SV IV, 369). Sin embargo a pesar de tales esfuerzos, el individuo en cuestión permanece, según Vigilius Haufniensis, en una relación de angustia con el el destino (SV IV, 370), en lugar de intentar algo mejor.

La respuesta en relación con la nada del destino y el intento de manipularlo, es tomar una adecuada conciencia de la propia libertad y responsabilidad personal, adentrándose así en las categorías ético-religiosas de la culpa y el pecado. En la visión cristiana del mundo, el individuo, a pesar de la «necesidad» de las circunstancias, (aunque si bien la naturaleza humana es débil y en consecuencia el pecado inevitable), es libre para no pecar, y es también libre para asumir la responsabilidad de las consecuencias del pecado en el género humano. La «necesidad» de las circunstancias en la visión cristiana nunca puede ser suficiente para quitar el elemento de libertad personal (SV IV, 342) (14). El libro termina con una nota triunfante, refiriéndose a quien ha alcanzado la ética y la experiencia de la angustia en relación con la providencia, la culpa y el pecado para «descansar sólo en la Expiación» (SV IV, 428, cf. 367, 373) (15). Así, tanto en el escrito de Vigilius Haufniensis como en la psicología de su compañero cristiano Anti-Climacus, hay distintos niveles de relación con el espíritu, pero sólo hay una relación final adecuada, y el paganismo con su fatalismo e incluso el Judaísmo, son sólo estadios en el camino hacia una correcta posición cristiana (16).

Desde los supuestos que él asume sobre la situación de la psique humana en un universo fundamentalmente cristiano, es patente que Vigilius Haufniensis es filosóficamente un cripto-cristiano, incluso a pesar de que él pueda verlo, como Johannes Climacus, como una posición que es

mantenida sólo «contra el entendimiento» (17). A partir de aquí se puede poner a prueba su descripción del proceso de angustia preguntando, en primer lugar, si los deterministas y los fatalistas están condenados a la experiencia psicológica que él describe y, en segundo lugar, si su visión cristiana abarca los resultados psicológicos que él describe. Finalmente, se podría preguntar de qué posibilidades se dispone para poner a prueba existencialmente la verdad de su psicología.

En lo que respecta a la primera cuestión, es necesario hacer algunas aclaraciones acerca de la discusión de Vigilius Haufniensis sobre el «destino» como «la unidad de lo necesario y lo accidental». Como él ha señalado, lo «accidental» es una cara del destino, pero esto se añade incluso al hecho de que el individuo está a merced de fuerzas fuera de su control. Si yo considero que tropezar inconscientemente con un ladrillo es un accidente fortuito porque alguien lo tiró descuidadamente en el camino, o si lo veo como parte de alguna armonía pre-establecida del universo, en ningún caso puedo evitar estar a merced de las leyes de este universo, tanto si yo estaba pre-determinado en algún ordenamiento mecánico del universo a tropezar como si las leyes de probabilidad vigentes actuando de acuerdo con su naturaleza, ocasionaron que haya tropezado con el ladrillo cuando lo hice. En otras palabras, uno puede decir que cuando el esteta «A» ve el destino como un incidente ocasional y Victor Eremita lo ve como un determinismo férreo, la única diferencia es de perspectiva: «A» está viendo el destino desde el punto de vista del receptor de incidentes de la vida, y Victor Eremita lo está mirando desde las leyes básicas de la mecánica. Ahora bien, como hemos visto, está claro a tenor de la consideración total de *El concepto de la angustia* que la visión de Vigilius Haufniensis no es la de un fatalista, sino más bien la de un cristiano que considera el destino como intrínsecamente irreal y cuando él presenta las dos caras del fatalismo pagano que gobiernan la existencia, son como dos aspectos diferentes de las fuerzas deterministas vistas a través de aquellos que son deterministas o fatalistas. Del mismo modo que Anti-Climacus (SV XI, 152), Vigilius Haufniensis no presenta una acabada discusión de los diferentes tipos de determinismo y fatalismo posibles, aunque en algunas interpretaciones del determinismo habría un espacio para la libertad humana (18).

Para muchos filósofos, hay una clara distinción entre fatalismo, como la doctrina que sostiene que aquello que sucederá, sucederá inevitablemente, y el determinismo causal, que sostiene que todo, incluidas nuestras acciones, están completamente causadas, pero que aún es posible que la acción humana pueda ser causalmente efectiva consiguiendo que suceda una cosa en vez de otra (19). Otros, sin embargo, como Richard Taylor en su *Metaphysics* (20), pueden querer sugerir que en realidad los deterministas y los fatalistas comparten la misma visión de la determinación causal de toda la conducta humana ya que las condiciones causales hacen inevita-

bles las acciones y eventos. Según Taylor, el determinista debe suscribir a una forma de fatalismo simplemente porque «uno que apoye la afirmación de la causación universal... y la teoría de la determinación causal de toda la conducta humana, es una clase de fatalista» (21).

Con esta afirmación Taylor debería estar de acuerdo con el determinismo fatalista de Victor Eremita que «adscribe todo al destino» (Pap. IV B 59, p. 213), porque el determinismo fuerte no debe ver sólo la inevitabilidad causal detrás de lo que le sucede a una persona, sino también en las acciones humanas como parte de un nexo causal continuo o necesidad (22). Puede que no haya una condena o albanza moral adscribible a las acciones, y desde esta perspectiva la irrespetuosa reacción del joven esteta «A», respecto del sinsentido moral de un mundo basado sobre tal necesidad causal, no está fuera de lugar (SV I 23-24) (23). Sin embargo, los pseudónimos y los otros que comparten tal perspectiva, están presentados negativamente. El determinismo (fuerte) y el fatalismo son especialmente vistos por Anti-Climacus como erróneos, equivocados: «El determinista, el fatalista, está desesperado y como tal ha perdido su yo, porque para él todo se ha vuelto necesidad... su Dios es la necesidad» (SV XI, 152-153). Como señala Grethe Kjær, la actitud de Victor Eremita, encerrado en su total fatalismo, debe ser vista en su negatividad como aproximación a lo demoníaco (24).

Con todo, Taylor sugiere que en ciertos momentos de crisis «el pensamiento del fatalismo puede ser bastante aplastante, y algunas veces consolador... El fatalismo (como) la creencia de que cualquier cosa que suceda es inevitable... provee las bases de la actitud de pacífica aceptación que el fatalista encarna». Cuando podemos decir de «cualquier cosa que suceda, iba a suceder de aquel modo... es un consuelo, tanto ante la fortuna como ante la adversidad» (25). La naturaleza del consuelo de tal visión está bien ilustrado en las historias románticas de aventuras del novelista Henry Rider Haggard, del pasado fin de siglo que, del mismo modo que Kierkegaard, utiliza sus experiencias y observaciones personales y hace de su héroe el cazador Allan Quatermain un fatalista, aunque de tipo religioso, hasta el punto de embarcarse en las más peligrosas empresas con una apacible ecuanimidad (26). Este es un cuadro muy diferente al presentado por Vigilius Haufniensis en relación con el griego capturado por su angustia, que no puede evitar el consultar al oráculo, incluso cuando cree que el destino está bajo control y está condenado a vivir dentro de las categorías de fortuna-adversidad. En la descripción de Haufniensis, el destino ocupa el lugar de Dios (los dioses griegos están subordinados al poder del destino), y «el oráculo en el paganismo» se corresponde con «el sacrificio en el judaísmo» (SV IV, 373). Así puede argumentarse que, ya que es un fatalista religioso, el personaje de Haggard parece vivir en un universo leibniziano donde reina la armonía pre-establecida, aunque la calma sugerida por Taylor en su discusión sobre el fatalismo no se deriva de supuestos religio-

sos sino de la inevitabilidad de lo que va a suceder. En este sentido está más en línea con la exposición del esteta «A» de la tragedia *Filóctetes* de Sófocles, acerca de la cual se dice que «el héroe griego descansa sobre su destino; su destino es inalterable» (SV I, 128). En ambos casos hay significativas diferencias entre la noción de calma y aceptación sobre lo que pueda deparar el destino y la presentación del destino en *El concepto de la angustia*, donde el angustiado griego no puede dejar de consultar al oráculo (con seguridad está destinado a hacerlo) y estremecedoramente trata de interpretar sus ambiguas declaraciones (27).

¿Así, al menos el determinista fuerte o un fatalista deben tener la experiencia psicológica que les adscribe Vigilius Haufniensis? ¿Está «el pagano» en una relación de angustia ante el destino? Está claro que Vigilius nos respondería diciendo que si uno no tiene experiencia de angustia, está «falto de espíritu» y «en la falta de espíritu no hay angustia, porque está demasiado feliz; está demasiado satisfecho de sí mismo; le falta demasiado espíritu para ello». El paganismo clásico difiere de esta situación (que es específica de la cultura cristiana) porque va, hablando culturalmente, hacia el espíritu, aún no ha encontrado el cristianismo. Los cristianos de la «cristiandad», sin embargo, carecen de espíritu porque están huyendo lejos del espíritu (SV IV, 364-365). Así, la acusación de ausencia de espíritu y carencia de angustia son análogas a la acusación de Anti-Climacus acerca del fenómeno de la «desesperación inconsciente» en *La enfermedad mortal* (SV XI, 155-159). Sin embargo se debe advertir que tanto Vigilius Haufniensis como Anti-Climacus involuntariamente conducen al lector a un callejón sin salida. Tanto si soy un pagano que experimenta la angustia en relación con el destino como en una experiencia consciente de desesperación, colmo las expectativas del autor. Si cuidada y honestamente registro de arriba abajo las profundidades de mi yo psicológico y no encuentro angustia o desesperación, tanto si se trata de un comprometido fatalista no-religioso o de un esteta feliz, entonces a pesar de mi honestidad, la angustia o la desesperación están allí aunque estén de forma inconsciente. Sin embargo, es peligroso deducir la presencia a partir de la ausencia; deberían hacerse ulteriores distinciones separando quiénes son aparentemente felices a pesar de que en realidad están en ellos la angustia y la desesperación, y aquellos quienes genuinamente tienen una religiosa o no-religiosa visión fatalista de la vida y no experimentan angustia o desesperación.

Aquí podemos volver a la descripción de Haggard del fatalista religioso. Aunque ésta sea una historia de aventura, la visión de Haggard sobre las posibilidades de la existencia se nos presenta con fuerza, y está claro que su personaje Quatermain no se ajusta a la categoría de persona «falta de espíritu» libre de angustia huyendo del cristianismo. Por el contrario, posee una profunda y peculiar religiosidad propia y claramente se ajusta a una categoría que Haufniensis no ve, aquella cuya posición final es un

fatalismo profundamente religioso. Así, cualquiera que sea el estado real metafísico de las cosas en el universo, Quatermain mantiene que el fatalismo religioso es la verdad acerca de la existencia, y él vive de acuerdo con su visión de la verdad. No hay ningún signo de que él necesite abandonar su posición en orden a continuar hacia el más alto punto de vista «Cristiano» en los dictados de la angustia.

Del mismo modo, donde el fatalista no-religioso está implicado, la presentación que hace Taylor de la calma de semejante persona es al menos filosóficamente sostenible. Si, pase lo que pase sucederá lo que tenga que suceder, entonces no necesito tener remordimiento de conciencia como si hiciera o no «lo correcto» en una situación donde la libertad es ilusoria, y no hay razones por las que me guste y vea como el ideal una calma resignada o estoica en relación con las vicisitudes de la existencia. Como en el caso del fatalista religioso, el ejemplo del no-religioso bien podría estar sinceramente convencido de que esta visión es la que expresa mejor el verdadero estado de las cosas en el universo.

En este punto, uno está obligado a considerar el estatuto de los ejemplos psicológicos de Vigilius Haufniensis. En el capítulo primero de su libro dice que no intenta escribir un manual, y da a entender que ha adquirido a través de la práctica de observación psicológica una flexibilidad tal que es lo que le permite construir sus ejemplos. Aun cuando su práctica pueda carecer de «autoridad fáctica», «no obstante tiene una autoridad de diferente clase». Parece proceder por medio de la observación de la gente y tratando de imitar o reconstruir sus actitudes psicológicas dentro de él mismo a través del uso de una imaginación simpatética (SV IV, 325-326). A diferencia de ciertos psiquiatras modernos, de este modo parece proceder sobre la base de la construcción más que sobre el análisis, pero debemos observar en primer lugar que se encuentra limitado por la gente con la que coincide dentro de un pequeño círculo cultural y de este modo no es capaz de eliminar de sus ejemplos contruídos (por comparación con otras culturas contemporáneas) comportamientos que resultan de un condicionamiento cultural y, en segundo lugar, que de hecho él se refiere al menos a algunos grupos y personajes de la historia y la literatura y los usa como ejemplos.

Al hacer esto último, se está obligado a subrayar que Haufniensis tiene en común con los otros pseudónimos de Kierkegaard una particular visión decimonónica del cristianismo, en el cual las demás ideologías y religiones inevitablemente conducen al cristianismo como «religión superior». El paganismo, el judaísmo y el cristianismo por lo general aparecen en el autor en tres etapas siendo el cristianismo la tercera, mientras el mundo griego, cuando no consta de referencias a Sócrates y Platón, está principalmente poblado (28) por griegos felices, sensuales, ingenuos, o por personajes en situaciones extremas en la tragedia griega (29). De este modo, y no sorprendentemente, Vigilius Haufniensis destaca la ingenuidad de los

griegos, aunque da importancia a la angustia, el destino y la tristeza que subyacen en sus vidas felices (SV IV, ft. 362-363). Por ello es en la situación pagana donde la angustia puede ser mostrada como emergiendo gradualmente hacia la superficie con la llegada de la reflexión acerca de la (inadecuada) actitud «griega».

De igual modo, si uno mira la presentación que hace Vigilius Haufniensis de la actitud del genio, se ve una figura napoleónica que inevitablemente descubre y sucumbe al destino «si no en apariencia... sí en su interior» (SV IV, 368-372). Así, un gigante entre sus contemporáneos se relaciona con las fuerzas del destino buscando signos y presagios que le indicarán cómo un genio se debe relacionar con esas fuerzas. Como este genio vive dentro de las «determinaciones temporales» (SV IV, 371), Vigilius declara abiertamente que una existencia tal está «en pecado, a pesar de su esplendor», porque es necesario, para el genio, «a través de la reflexión religiosa» llegar a ser un genio religioso, es decir, un genio que dedique sus talentos (como lo hizo Kierkegaard) al servicio de lo religioso. De nuevo, sin embargo, tal explicación debe ser revisada. En una reflexión del propio Kierkegaard en *De los papeles de uno que aún vive* dice que «el genio es... un incendio que la tormenta sólo estimula» (SV XII, 79, cf. ft. 72) (30). En el pensamiento de Kierkegaard, el genio es por naturaleza una figura poderosa y titánica que sólo depende de las fuerzas del destino y la suerte. En una recensión, Kierkegaard reprueba a Hans Christian Andersen por hacer pasar como un genio a un pasivo «llorón» en su novela *Only a Fiddler*, en la que el héroe sucumbe ante su desgraciado entorno por carecer de ayuda. Sin embargo la propia vida de Andersen, si uno lo considera como un genio, podría verse como una refutación de la teoría de Kierkegaard (31), o incluso, debería ser necesario extender la categoría de «genio» para incluir en ella a los Andersens del mundo (32).

Estamos pues conducidos a concluir que las categorías presentadas por Vigilius Haufniensis están lejos de una adecuada descripción de todas las reacciones y perspectivas de la vida, tanto posibles como históricas, que él pretende esbozar. Sin embargo, suponiendo que la verdad metafísica acerca del universo es que la imagen del mundo cristiano es correcta al cien por cien, y cuando tengamos que dejar los genios pasivos y los calmados y estoicos fatalistas religiosos y no-religiosos fuera del cuadro, ¿requiere la descripción que hace Haufniensis de la naturaleza del yo que un gran número de personas deba tener una experiencia existencial como la que él describe? ¿Son los resultados psicológicos que él describe consistentes con los principios fundamentales de su visión?

Al comienzo de *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis dice que «el hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero un síntesis es inconcebible cuando los dos términos no están unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu» (SV IV, 315). Más tarde (SV IV, 355), extiende ligeramente la descripción: «El hombre es, pues, una síntesis de

alma y cuerpo; pero es también una síntesis de lo temporal y de lo eterno» (32). Esta descripción se corresponde estrechamente con la descripción del yo de Anti-Climacus al principio de *La enfermedad mortal* (SV XI, 127-128), la única diferencia es que Vigilius mira la síntesis desde la perspectiva de la primitiva experiencia humana de la angustia y Anti-Climacus desde la perspectiva de la desesperación (33). Así está claro que Vigilius Haufniensis no es sólo un psicólogo cristiano como Anti-Climacus, una persona que está de acuerdo con la descripción de Anti-Climacus de la naturaleza de la actualidad (SV XI, 149), sino que es también alguien que, como cristiano, mantiene la misma visión fundamental de la naturaleza de la construcción de la psique humana.

Tal acuerdo entre los dos autores significa que la visión de ambos puede armonizarse. No es el caso, por ejemplo, que Anti-Climacus defienda de alguna forma la predestinación calvinista y Haufniensis sea un pelagiano. Como hemos visto, ambos comparten no sólo la misma estructura sintética y cristiana del yo humano sino también la misma noción según la cual los humanos poseen al menos alguna libertad, a pesar de factores de necesidad, y filosóficamente, al menos, las descripciones psicológicas de los varios estados pueden mantenerse simultáneamente. Así, si la visión cristiana del mundo de los dos pseudónimos, incluida la representación psicológica del yo, es correcta, entonces también sería razonable esperar que un buen número de gente pueda esperar tener las experiencias de angustia y desesperación descritas, con tal de que esa gente pudiera violar la naturaleza fundamental del yo, del mismo modo que uno viola el cuerpo si persiste en abusar de la bebida y la droga (34).

En conclusión, se hace preciso volver al comentario de Vigilius Haufniensis según el cual su investigación puede ser «completamente errónea» y que si este es el caso «ya se verá» (SV IV, 296). A pesar del hecho de que evidentemente él es un cristiano elaborando su psicología sobre las bases de su interpretación de la dogmática Cristiana, somos nosotros quienes debemos hacernos cargo del problema. Es el momento de prestar atención a la existencia y a nuestras propias almas para ver hasta qué punto son verdaderos los principios básicos de su psicología. Esta es la única forma en que la verdad de su psicología puede ser puesta a prueba existencialmente.

## NOTAS

(1) Ver Christian Molbech: *Dansk Ordbog*, I-II, Copenhagen, 1859, «Simpel» y «overveie».

(2) Sören Kierkegaard: *El concepto de la angustia*, cap. I, editado y traducido al inglés por Reidar Thomte y Albert B. Anderson, corresponde al vol. VIII en la serie *Kierkegaard's Writings*, editor general, Howard V. Hong, Princeton University Press, Princeton, U.S.A., 1980. Esta edición utiliza la paginación de *Søren Kierkegaard, Samlede Værker*, udg. af A.B.

Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, Copenhagen, 1901-1906. Las referencias se harán con la paginación danesa: SV IV, 297-322.

(3) *Sören Kierkegaard Papirer*, udg. af P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, anden forøgede udg. v. Niels Thulstrup, I-XIII, Copenhagen, 1968-1970. Index, N.J. Cappelørn XIV-XVI, Copenhagen, 1975-1978 = *Pap. X*, 2 A 481.

(4) *Pap. V B 15*, 1, p. 77, cf. e.g., Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, *Werke*, IV, p. 207, 211, J.A., IV, p. 68; *Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften*, Erster Teil, *Die Logik*, para. 147, *Werke*, VI, p. 292; J.A., (*System der Philosophie*), VIII, p. 330.

(5) En su *Diario* correspondiente a 1846, cuando considera la libertad y la necesidad e intenta a través de la psicología explicar la conducta criminal como un producto de la necesidad natural, Kierkegaard encuentra «horrible» que la elección ética pueda de este modo hacerse ilusoria. *Pap. VII*, I A 182.

(6) Escojo el destino más que el judaísmo de la exposición de Vigilius Haufniensis, porque Haufniensis ve éste como una categoría específicamente no-religiosa.

(7) Los diccionarios modernos (e.g., Oxford English, Webster, Macquarrie) definen la psicología principalmente como la ciencia de la naturaleza, funciones y fenómenos del alma humana o de la mente, o también la ciencia de la conducta humana. El *Diccionario Meyer de Palabras Extranjeras*, en la edición que poseía Kierkegaard, define la psicología como «enseñanzas acerca del alma, enseñanzas acerca del ser, capacidades y características del alma» (*Meyers Fremmedordbog*, Copenhagen, 2º ed. 1844, y 5º ed. 1878: «Sjælelære, lære (logos) om Sjælens Vælens Væsen, Evner og Egenskaber»). A pesar de la inclusión de «mente» y «conducta» en los modernos diccionarios, lo común a todos ellos es, de modo no sorprendente, la carencia de cualquier referencia a la verdad objetiva de las creencias acerca de la naturaleza del mundo y cómo tales creencias afectan la psique humana. La psicología, como Vigilius Haufniensis de modo burlón está dispuesto a aceptar, es «la doctrina del espíritu subjetivo», a pesar de su disposición para pasar a la dogmática (SV IV, 295-6).

(8) Johannes Møllehave: «Vigilius Haufniensis - og Kierkegaard» en *Kierkegaard Pseudonymitet*, Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 21, red. Birgit Bertung, Paul Müller og Fritz Norlan, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1993, pp. 105-115. Møllehave también nos recuerda que el pseudónimo estaba tan cerca de Kierkegaard mismo que Haufniensis apareció en la primera página en el último momento, p. 106.

(9) Ver Møllehave, «Vigilius Haufniensis - og Kierkegaard», p. 109.

(10) Møllehave, op. cit., pp. 109, 115.

(11) La inocencia es angustia porque el estadio individual pre-espiritual inicial contiene la potencialidad del espíritu que aún no es actual —la actualidad es nada, pero una nada que parece ser algo externo al individuo que experimenta la angustia como la experiencia psicológica de una antipatía simpatética y una simpatía antipatética (SV IV, 313, cf. *Pap. III A 233*, 1842).

(12) Kierkegaard presenta diferentes concepciones del destino a través de sus diferentes pseudónimos. Por ejemplo, «A», en *La alternativa*, ve el destino en términos de incidente fortuito, mientras que Victor Eremita es por completo un fatalista. Cfr. Grethe Kjær: «Skæbne eller Forsyn?» en *Kierkegaard spejlinger*, Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 19, red. Birgit Bertung, Paul Müller, Fritz Norlan, Julia Watkin, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1989, pp. 76-87, esp. pp. 77, 79-80.

(13) En el *Postscriptum* Johannes Climacus dice que la relación entre Dios y el género humano pasa sólo a través de la ética (SV VII, 111, cf. 122).

(14) Cf. Grethe Kjær: «Skæbne eller Forsyn?», p. 83.

(15) De igual modo Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* tiene una fórmula para vencer la desesperación (SV XI, 128): «relacionándose consigo mismo y deseando ser sí mismo, el yo descansa transparentemente en el poder que lo ha fundado».

(16) Esto también está claramente resaltado, en lo que respecta a Vigilius Haufniensis, por Gregor Malantschuk en *Frihedens Problem i Kierkegaard's Begrebt Angst*, Publications of the Kierkegaard Society, Copenhagen, Vol. IV, Rosenkilde og Bagger, Copenhagen, 1971,

pp. 59-64: «Hedenskab og Jödedom som Gennemgangstadier». Cada individuo empieza desde perspectiva naturalmente «pagana» en su desarrollo.

(17) *Postscriptum*, SV VII, pp. 492-496.

(18) Como en el determinismo débil o la teoría de la acción, ver Richard Taylor, *Metaphysics*, Foundations of Philosophy, Prentice Hall, New Jersey, 2º ed., 1974, cap. 5 & 6, esp. pp. 48, 55. Es interesante observar que Kierkegaard mismo se enfrenta con la doctrina cristiana de la predestinación y la solución a través de este razonamiento: la actividad de Dios en Cristo está decidida desde la eternidad, pero la invitación a cada individuo es algo que el individuo puede libremente aceptar o rechazar. *Pap.* I A 295 & C 40.

(19) Ver Anthony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, Mac-Millan, 1985, pp. 119, 125-126, y su discusión en *An Introduction to Western Philosophy*, Thames & Hudson, edición revisada 1989, cap. VII, pp. 222-271.

(20) Taylor, op. cit., cap. 5 y 6, esp. p. 59.

(21) Loc. cit.

(22) Conviene advertir, sin embargo, que la necesidad causal no implica la necesidad lógica. Como señala Taylor (*Metaphysics*, p. 46), no toda necesidad es necesidad lógica, y cuando encontramos en Kierkegaard la objeción de Johannes Climacus (*Postscriptum*) a la introducción hegeliana del movimiento dentro de la lógica y con el resultado del «sistema de la existencia», esto no significa que Climacus rechace la causalidad porque, en efecto, la existencia bien puede ser un sistema para Dios (SV VII, 88-89, 97).

(23) Cfr. *Pap.* III B 179, 63, p. 209, SV II, 144-146. Sin embargo el joven esteta también se enfrenta con el problema de la responsabilidad personal en su discusión sobre la tragedia griega, donde los individuos están destinados a convertirse en culpables. Ver Grethe Kjær: «Skæbne eller Forsyn?», pp. 77-78.

(24) Grethe Kjær, op. cit., p. 80.

(25) Taylor, *Metaphysics*, pp. 58, 59, 71. En lo que respecta a la pregunta por lo que incentiva la acción que semejante visión podría ofrecer, añade Taylor, p. 71, que esto es una cuestión de cada individuo, y que cada uno tiene que encontrar su propia respuesta. Algunos serán observadores pasivos de la existencia, otros muy activos, tal como estaban destinados a ser.

(26) Por ejemplo, en *Allan and the Holy Flower*, 1915 (Macdonald & Co., London, 1954, p. 49) el héroe de Haggard en la víspera de un viaje particularmente peligroso declara: «Soy un fatalista. Creo que cuando transcurre mi tiempo debo ir (morir), que esta hora está predeterminada y que nada podrá ni acelerarla ni posponerla por un momento». Su compañero de aventura, también un fatalista, añade que: «Dios elige Su propio tiempo para enviarnos aquí, y presumo que elegirá además Su propio tiempo para llevarnos. Por lo tanto dejo la cuestión del riesgo para Él».

(27) En la novela de Haggard, Quatermain no quiere consultar al brujo nativo para descubrir el resultado de su viaje, puesto que considera como suficiente seguir el mandato bíblico tomando cada día como viene. Su criado nativo, quien también parece tener algo de fatalista, no quiere gastar el dinero para saber algo que se le revelará con el tiempo. Haggard, *Allan and the Holy Flower*, pp. 61-62.

(28) Por supuesto, Kierkegaard hace referencia a otros puntos de vista más específicos, por ejemplo, los estoicos y los epicúreos, *Pap.* IX A 373, 380; X, 3 A 13 y 14; XI, 1 A 285; X, 5 A 63; IV C 54; X, 4 A 60 y 488, p. 308-309. *Pap.* X, 5 A 57 y 62.

(29) «Por eso no se puede censurar tampoco en la vida griega por haberse perdido en el momento... pues los griegos tomaban la temporalidad tan ingenuamente como la sensibilidad, porque carecían de la categoría del espíritu» (SV IV, 359). Incluso en su tesis doctoral, Kierkegaard declara que: «Los griegos... bien podrían ser llamados el pueblo elegido en sentido mundano, un pueblo feliz, afortunado, cuya patria era armonía y belleza, un pueblo en cuyo desarrollo lo puramente humano trascendió sus determinaciones, un pueblo libre». *El concepto de ironía*, traducido por Lee Capel, Collins, London, 1966, p. 236 (SV XIII, 292-293). Como señala Lee Capel en su traducción (p. 400, nota 48), es extraño escuchar la

palabra «feliz» aplicada regularmente a la Grecia del siglo V. Capel lo adscribe a «la inercia de la erudición clásica que proviene por lo menos de la Ilustración».

(30) Cfr. *Pap.* II A 535, X, 1 A 590; SV XIV, 219.

(31) Si bien por una parte Andersen tuvo éxito a pesar de la adversidad, debía mucho a la ayuda y a la asistencia recibida de amigos y benefactores. Como su héroe, podría haber fracasado en el desarrollo de sus aptitudes si no hubiera recibido tal ayuda.

(32) Cfr. Elias Bredsdorff: «H.C. Andersen og Søren Kierkegaard» en *Anderseniana*, ed. Niels Oxenvad (Odense: H.C. Andersens Hus) 3. række, III, 4, 1981, pp. 234-235.

(33) En un borrador de *El concepto de la angustia*, Haufniensis habla de «la vieja idea según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, que está constituida por el espíritu». *Pap.* V B 55, 4.

(34) Como señala Möllehave, ambos pseudónimos están examinando los errores de la síntesis humana en relación con lo divino, con la diferencia de que Haufniensis mantiene que la inocencia es ignorancia mientras que Anti-Climacus afirma que la ignorancia es pecado —a diferencia de Vigilius, mantiene que el pecado es una condición humana fundamental. Möllehave: «Vigilius Haufniensis - og Kierkegaard», p. 112.

(35) Obviamente se tienen que considerar otras dos posibilidades: que la visión cristiana del mundo pudiera ser correcta, pero que la psique esté estructurada de manera diferente a la descrita; o que si las personas se educan según una descripción particular que supone ciertas expectativas, psicológicamente ellos mismos se adaptarán a aquellas expectativas.

\* \* \*

Julia Watkin  
36 Holborn St.  
Invermay. Launceston  
7248 Tasmania (Australia)