

LO DEMONIACO EN EL CONCEPTO DE LA ANGSTIA

Montserrat Negre. Universidad de Sevilla

Resumen: La libertad es la posibilidad que hace a los individuos capaces de desarrollar un tipo de existencia que lleva consigo un gran desarrollo de su subjetividad. Esto requiere tomar conciencia de que Dios es el creador del hombre. Los individuos que desean ser absolutamente independientes, pueden rechazar esta condición, rebelándose contra Dios. Pero la consecuencia que se deriva de ello es la absoluta imposibilidad de comunicación, la soledad, el aburrimiento, y un constante rechazo de abrirse a los otros y a Dios.

Abstract: Freedom is a possibility of individuals to make them able a very existence that implies a good development of their subjectivity. That means being aware of God being Creator of man. Individuals wanting to be absolutely independent can reject this condition, rebelling against God. The consequence is a complete impossibility of communication, an absolute loneliness, boredom and a constant refusal to open to others and God.

Todos los lectores sabrán que *El concepto de la angustia* es una de las más importantes obras de Kierkegaard. Basta con leer los artículos de este número monográfico para convencerse de lo que acabo de afirmar. Mis reflexiones van a centrarse en el individuo que se halla en el estado demoníaco, ya que en esta cuestión se proyectan una serie de problemas cruciales para el ser humano que tal vez nos permitan mejorar la comprensión del mismo.

Antes de analizar el individuo demoníaco, resultará imprescindible conocer cuál es la concepción de individuo que encontramos en esta obra.

1. Visión del individuo en el conjunto de la obra

La noción de individuo se va elaborando al filo de una serie de conexiones con la angustia y con el pecado, de cuyos temas trata extensamente esta obra (1).

El hombre es descrito dialécticamente como una síntesis entre el alma y el cuerpo, entre lo eterno y lo temporal, y como toda síntesis requiere un tercer elemento, en este caso es el espíritu.

Si la estructura humana es dialéctica fácilmente se comprenderá que no nos encontramos ante un ser logrado pacíficamente, sino ante un ser que

más bien tiene que hacerse, un ser paradójico y complejo, que habita en la contradicción y que tiene ante sí mismo una tarea, la de realizarse como hombre, para lo cual es imprescindible la libertad.

La libertad, tal y como nos la presenta Kierkegaard, no es una libertad de elección, sino una libertad trascendental, que opera a nivel fundamental, y que consiste sobre todo en «poder» (2). La libertad del individuo es al principio un vacío, una nada, puesto que el individuo todavía no ha comenzado a actuar desde sí mismo. Ahora bien, existe una categoría intermedia que puede explicar el salto que supone la libertad, dicha categoría es «la angustia».

Si bien resulta algo difícil precisar en qué consiste la angustia, me serviré de algunos intentos de definición de la misma, y de una serie de referencias fenomenológicas que aparecen a lo largo de la obra, que prácticamente siempre están vinculadas al pecado humano. Antes del pecado original la angustia aparece como una angustia inicial, proveniente de la nada de uno mismo, el espíritu no ha operado todavía la síntesis, está presente en el individuo pero soñando, y al soñar lo que proyecta es su propia realidad, es decir, nada. Esta angustia se refuerza ante la prohibición hecha por Dios a Adán, porque despierta en él la posibilidad de la libertad. Después viene el pecado, el cual supone un salto cualitativo. Sin embargo, este salto no puede ser explicado desde la filosofía, no puede ser racionalizado ni tematizado. «La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él cuanto es posible, sin explicar, no obstante, el pecado, que surge sólo en el salto cualitativo» (3).

Tras esta breve descripción es fácil que nos preguntemos: ¿es la angustia en sí algo malo para el hombre? Kierkegaard no duda en afirmar que la angustia no es una imperfección (4).

La angustia puede entenderse como un estado psicológico o como una situación vital que se desprende precisamente de una capacidad superior humana, es decir, de la capacidad de ejercer la libertad. La angustia es descrita como una «antipatía simpatética y una simpatía antipatética» lo cual muestra su ambigüedad, su indeterminación para ser categorizada como buena o mala, ya no éticamente sino desde el punto de vista antropológico. Esta concepción de la angustia se muestra en el lenguaje, y así hablamos de una dulce angustia, de dulces tormentos, de una extraña o tímida angustia etc. (5).

Después del pecado original aparece una nueva angustia en el individuo, la que se padece por el hecho de pecar. Para intentar explicarla Kierkegaard dice que es comparable al vértigo; el vértigo surge cuando se mira al abismo, si no se mirara al abismo el vértigo no se daría, ahora bien «la angustia es el vértigo de la libertad que surge cuando el espíritu quiere poner la síntesis, y la libertad escrutando las profundidades de su propia posibilidad se apoya y acoge la finitud. La libertad sucumbe en este

vértigo» (6). Acoger la finitud es precisamente renunciar o rechazar la síntesis que opera el espíritu, ya que el espíritu es eterno. Y, por lo mismo, supone una pérdida en el ámbito de la libertad, en este caso debido a una mala elección. No es una pérdida de la libertad a nivel trascendental ya que esto significaría para el individuo «deshacerse», pero sí es un naufragio, un fracaso de la libertad, fruto de una acción frustrante.

Más adelante la angustia es considerada por Kierkegaard desde el punto de vista de la falta de conciencia de pecado. Esta es la angustia propia de un individuo que se halla en el estadio estético. El individuo estético no es consciente de poseer un espíritu, de ahí la inconsistencia de su propio yo, su personalidad no se construye y esto se manifiesta sobre todo en su alejamiento de la verdad, en realidad su lenguaje es un mero ruido, un chismorreo. Puede hablar de cosas profundas pero no porque las conozca por sí mismo o porque se cuestione acerca de ellas, sino porque las repite como una máquina parlante. Su desgracia, aunque él no sea consciente de ello, es que no comprende nada como espiritual, no concibe nada como tarea a cumplir, aunque con su desmayada charla sea capaz de referirse a todo (7). El fetiche preferido del hombre que se encuentra en la insensibilidad espiritual es el «charlatán» (8).

Me parece interesante hacer notar la correspondencia que el autor establece entre lo que un hombre es y lo que expresa. Una de las expresiones de lo que el hombre es se encuentra en el lenguaje oral. En el caso del hombre que está sumergido en la insensibilidad espiritual, si lo que hay en el hombre es vaciedad, nada, entonces el lenguaje será una manifestación de su vaciedad (9). De ahí se desprendería también que tras un lenguaje vacío la relación con los otros es ineficaz, falsa. Si no hay un yo constituido auténticamente, tampoco puede surgir una relación verdadera con los demás, no es posible una verdadera comunicación puesto que no hay nada que ofrecer. Y por otro lado tampoco hay nada a lo que atender, no hay alguien a quién escuchar, el individuo es incapaz de establecer una verdadera relación con los demás, su vida transcurre en la fugacidad del instante, en el puro deseo, sin proyectos, en la mera inmediatez (10).

También me parece interesante resaltar que Kierkegaard concibe la verdadera posición del espíritu en tanto que síntesis como algo absolutamente necesario para ser consciente de uno mismo, de quién es uno mismo. Además él lo entiende como una tarea que debe realizarse, que debe hacerse, lo cual compete a la libertad humana. De sus afirmaciones se desprende que la principal tarea es la de constituirse como individuo, alcanzar un verdadero yo, realizar eficazmente la síntesis. Así pues la autoconciencia aparece intrínsecamente unida a la autorrealización. El verdadero yo es el que al alcanzar la autoconciencia se posiciona delante de Dios por medio de la libertad, aceptando su condición de ser creado, de dependencia respecto a un ser netamente superior.

En la insensibilidad espiritual hay también angustia, pero escondida, enmascarada. Kierkegaard describe por medio de una metáfora el horror de este tipo de angustia cuando se descubre: «porque si el espectro de la angustia es temible a los ojos de la imaginación todavía estremecería más si se la viera bajo el disfraz que escoge para no aparecer como es, lo cual no impide que lo sea. Cuando la muerte se presenta bajo su verdadero aspecto, como tétrica segadora de vidas, descarnada, no se la ve sin estremecimiento. Pero cuando ella se presenta disfrazada para burlarse de los hombres, que creen a su vez poder burlarse de ella, una vez que el espectador se da cuenta de que el desconocido cuya cortesía encanta a todos los hombres y los arrastra hacia la loca exhuberancia del placer es la muerte, entonces un inmenso terror le sobrecoge» (11).

A través de esta descripción se puede entrever con mayor facilidad que es peor la angustia que no se conoce o, mejor dicho, que no se reconoce como tal, ya que estando el ser humano en una situación que bien puede calificarse de mala, en una angustia que ya es de carácter negativo, es menor la posibilidad de salir de ella, puesto que no se es plenamente consciente de la amenaza y de la realidad del mal que conlleva. En cualquier caso sólo hay atisbos de este mal, que en un momento dado pueden sobrecoger, pero que es más fácil olvidar.

¿Quién llegará a ser consciente de poseer la libertad? el genio religioso, aquél que ha accedido al estadio religioso sabe que él es libertad, y teme realmente la culpa. Ahora la angustia es una angustia consciente en torno al pecado y lo que teme es pecar. Precisamente teme pecar porque esto es lo único que le puede llevar a la pérdida de la libertad.

El genio religioso es el individuo que ha llegado al estadio religioso, aquél que es consciente de poseer un espíritu, de ser un yo.

La angustia que corresponde al individuo que ha operado el salto al estadio religioso es cualitativamente distinta, se caracteriza por lo siguiente: ya no es algo indeterminado, vago, sino que ahora la angustia se debe a hechos concretos, se ha puesto la diferencia entre el bien y el mal, ya no se puede hablar de una ambigüedad.

En el estadio religioso la angustia ha alcanzado su punto más álgido y, debido a que uno es consciente de la culpa cabe el arrepentimiento. Hay diversas formas de arrepentimiento, bastantes de ellas son engañosas; la que no ofrece dudas en cuanto su autenticidad es el arrepentimiento que conduce a la fe. A través del verdadero arrepentimiento la síntesis entre el alma y el cuerpo, entre lo temporal y lo eterno se consigue. Podría pues decirse que, a partir de este logro del individuo que se ha abierto a la fe, que se posiciona ante Dios como criatura, hay una coherencia a nivel ontológico, un equilibrio, una estabilidad. Aunque, si nos atenemos a lo que Kierkegaard ha ido manifestando, no se trataría de algo definitivo, pero sí de algo que se puede mantener por medio de la libertad. Sin embargo, como suele ocurrir en la mayor parte de sus obras, se echa de

menos la caracterización de este logro individual como algo gozoso, que permite gozar también en la vida y de la vida.

Pasemos ahora al estudio crítico de aquello que va a suponer el centro de nuestro artículo: al sujeto que llega a un estado demoníaco.

2. Características determinantes del sujeto demoníaco

La entrada en el ámbito de lo demoníaco surge cuando el individuo comete el pecado y se angustia del bien. Pero, en concreto, ¿qué es el bien para Kierkegaard? «Bien significa, naturalmente, la reintegración de la libertad, de la liberación, de la salvación o como se la quiera llamar» (12). Por tanto, el salto a lo demoníaco supone una pérdida de la libertad, el individuo rompe su relación con Dios y además se angustia ante la posibilidad de recuperar esta relación que, en cuanto tal, es fundante del individuo mismo.

Si se considera lo demoníaco desde un punto de vista estético-metafísico (13) lo demoníaco cae bajo las categorías de desgracia, destino etc. Es decir, lo demoníaco es mal entendido, sería algo que le acontecería al individuo, no algo que el individuo acoge desde su propia libertad. Por parte de los demás, siempre dentro del punto de vista estético, lo que se da es la compasión. Pero también aquí la compasión es falsa, ya que se trata de una visión desde el exterior, el individuo que compadece a otro no llega a tomarse el sufrimiento poniéndose realmente en su lugar. Si llegara a tomarse el asunto desde su propia conciencia entonces padecería de un modo más elevado, porque se daría cuenta de lo desgraciado que es un individuo en un estado semejante.

Si no perdemos de vista qué es el hombre en Kierkegaard, entonces penetraremos con más facilidad en la comprensión de lo demoníaco. Recordemos que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sustentada por un espíritu, que es precisamente quien lleva a cabo la síntesis.

La angustia del bien ilumina la definición de Kierkegaard sobre lo demoníaco: «En la inocencia no estaba la libertad puesta como tal: su posibilidad es, en la individualidad, angustia. En lo demoníaco la relación está invertida. La libertad está puesta como esclavitud, pues se ha perdido la libertad. La posibilidad de la libertad es todavía en este caso angustia. Pero la diferencia es absoluta, porque la posibilidad de la libertad aparece aquí con relación a la esclavitud, opuesta directamente a la inocencia, la cual es una determinación que tiende a la libertad» (14). No se trata pues de una carencia de libertad o, mejor dicho, de la mera posibilidad de la libertad, propia de la inocencia, sino de la inversión de la libertad, de la transmutación de la libertad en esclavitud. La libertad es realmente temida y rechazada como tal por el individuo. En medio de este temor el individuo intenta clausurarse en sí mismo, este intento sería el deseo de hacerse ontológicamente independiente, en cierto modo sería la pretensión de

constituírse como absoluto, tratar de «vencer» la constitución dialéctica del individuo y alcanzar una simplicidad ontológica, por así decirlo. Pero esto no es posible, el individuo no lo puede conseguir (15). No lo consigue porque la esclavitud implica siempre una relación con la libertad, aunque esté invertida, y la angustia no deja de estar presente.

La libertad, el bien, son expansivos, por el contrario lo demoníaco es lo reservado. Como lo demoníaco no consiste en encerrarse con alguna cosa sino en encerrarse consigo mismo, el individuo en este estado deviene prisionero de sí mismo y, lejos de buscar la expansión, se repliega en una especie de hermetismo. Vemos como lo demoníaco se «tiende un lazo» a sí mismo. Queriendo ejercer la libertad se dirige hacia el mal, sobreviene la angustia del bien y se llega a una servidumbre, pero no se trata de una pequeña servidumbre sino de la peor de ellas. Diríamos que se trata de la máxima alienación en la cual el yo se depone precisamente en un ser que es constitutivamente la negatividad, el odio. Cuando un ser humano quiere positivamente la incomunicabilidad, lo que hace es negar al otro, humano y divino. Esta continua volición de negar la alteridad, de repudiar la recepción del otro, conlleva el ensimismamiento, el egoísmo, la pobreza absoluta del individuo en cuanto tal. Negar la apertura es impedir el carácter social del hombre, es decir, negar un factor radical que posibilita la perfectibilidad del hombre. Si la comunicación no acontece se van perdiendo los puntos de referencia vitales. La soledad querida, no como reposo transitorio sino como estado permanente, enrarece la psicología del individuo, lo reenvía a una negación del bien. Habitar en el mal es habitar en la negación, en la nada, y esto es precisamente la angustia del bien. La angustia aquí tiene un carácter bastante intenso, pero hay una cierta simpatía hacia ella, lo cual explica precisamente que el hombre pueda permanecer en ese estado sin buscar el suicidio.

En el estadio estético el hombre se recubre de una serie de máscaras, su vida consiste en este esconderse tras las máscaras, por miedo a conocerse a sí mismo, el individuo no se ha puesto a sí mismo como un yo y teme la posibilidad de la libertad, de este modo los demás no le pueden reconocer de ninguna manera, no hay reconocimiento si no hay un yo libremente construido. El individuo no engaña a los demás, más bien vive en el engaño de sí mismo sin saberlo. En cambio, en el caso de lo demoníaco, no cabe el reconocimiento a pesar de haber un yo, ya que se trata de un yo que engaña deliberadamente a los demás, es un yo que se ha falseado. Esta es la causa de que no se pueda reconocer al individuo, a pesar de que el individuo existe como tal y es autoconsciente. Ahora el individuo sabe que engaña a los demás porque conoce su propio engaño, y además lo quiere conscientemente.

Kierkegaard caracteriza también lo demoníaco como «lo súbito». Lo súbito es también propio de un individuo hermético, Frente a la comunicación, que expresa la continuidad de un ser, aparece su negación: lo

súbito. Si hay una continuidad es aparente. «La continuidad del espíritu reservado es sobre todo comparable al vértigo que experimentaría una peonza dando vueltas sin cesar sobre su punta» (16).

¿Qué sugiere esta imagen? Al aplicarla al ser humano, sería un ser humano en el que hay movimiento, es decir palabras, pero en el que no hay argumento, no hay una continuidad distendida, estas palabras no se enlazan unas con otras para constituir relatos que hagan al individuo «abrirse» a los demás. Lo que hay, tras una brusca aparición, son incesantes vueltas sobre sí mismo, repetidas, miméticas, aburridas.

Desde un punto de vista estético la imagen de lo súbito adquiere un perfil definido en el personaje de Mefistófeles en el ballet de *Fausto*. Mefistófeles aparece a través de la ventana dando un salto. Es un brinco que recuerda al del animal de presa. Podríamos interpretar esta visión de Kierkegaard del siguiente modo: el salto supone ruptura; cuando esta ruptura significa una fractura en el ser mismo del individuo, en su propia existencia, es fácil ver el carácter negativo que ello conlleva, y la consecuencia es que aparece un individuo que no tiene argumento. No tener argumento es precisamente la negación de la personalidad misma, más aún de lo propiamente humano, se ha dicho que «el hombre es un ser que tiene argumento», y en efecto, así es, el hombre puede comprender su vida como relato, la vida de cada uno de nosotros viene a ser como una narración. En nuestra vida hay certeza si, entre otras cosas, tenemos la posibilidad de referirnos a un antes, a las cosas acontecidas, que en cierto modo configuran mi propio ser, que me ayudan a explicarme a mí mismo, a protegerme de posibles situaciones que por experiencias pasadas sé que probablemente serán negativas, también la certeza proviene de saber que este antes que me configura está unido a mi presente y a mi futuro. En cambio «lo súbito» rompe las mallas de la continuidad en mi personalidad, me fragmenta, me introduce en el desamparo existencial, en la pérdida del sentido, y así mi capacidad de relacionarme con los demás también sufre un gran atropello, porque ¿qué voy a ofrecer a los demás cuando yo mismo estoy roto? Y más aún, ¿qué voy a ofrecer a los demás cuando soy yo mismo quien se obstina en permanecer roto, disperso, caótico, sin diseño, sin relato? Obrando así instauró un mundo de discontinuidad, sobre el cual el lenguaje no puede operar, porque no hay significativo al que referirse y toda palabra caería en el vacío. Si comparo mi vida a una melodía, tampoco ella puede ser ya como una melodía, los distintos tiempos y movimientos nada tienen que ver unos con otros, por eso quizás lo demoníaco puede manifestarse como grito, como señala Kierkegaard, un grito que aterroriza, y que impide la apertura (17). Dice Kierkegaard que la palabra se opone a la reserva, la palabra salva al individuo. Pero esto es precisamente lo que el individuo no quiere: ser salvado, por lo que permanece en la mudez; esto lo ejemplifica citando un texto del evangelio en el que Cristo expulsa a un demonio mudo, que impedía hablar a un hombre

(18).

Además lo demoníaco es «lo vacío», «lo aburrido». Nos encontramos aquí con el juego de paradojas que Kierkegaard suele hacer; por una parte lo demoníaco es «lo súbito», por otra es «lo aburrido». A simple vista ambas categorías parecen incompatibles, pero cuando lo estudiamos en el autor, vemos que lo demoníaco es esencialmente mímico, lo mimético es repetitivo y a la larga aburrido, y precisamente es aburrido porque estamos en el ámbito de la nada. Es una nada querida por el individuo, en la cual no hay genialidad, no hay deseo, no hay novedad. La falta de novedad nos remite al encadenamiento de la voluntad, a la servidumbre del individuo con respecto a un estado que impide captar posibilidades distintas, porque el individuo ya está determinado y permanece, en cierto modo, sujeto a una elección vacía. La elección, en efecto, no se ha dirigido a un ser humano o a algo enriquecedor, sino que es una elección de lo negativo, es más, de la pura negación, de la cual nada puede extraerse. El individuo se mece en la vaciedad, que por ser consciente es todavía más aburrida. En el estadio estético cabría hablar de vaciedad, pero como el individuo no es consciente, no hay aburrimiento, más bien lo que se da es una evasión continua, que llega a engañar al mismo individuo, un vivir en el instante, pero en el que la espera de algo mejor no está explícitamente negada.

La esclavitud, propia de lo demoníaco, nos muestra la pérdida de la libertad. Esta pérdida aparece en dos ámbitos: por un lado Kierkegaard habla de la pérdida psico-somática de la libertad, por otro de la pérdida pneumática de la libertad. Por tanto, la pérdida de la libertad podrá referirse a las distintas esferas que encontramos en el individuo. ¿En qué consiste la pérdida psico-somática de la libertad? Cuando el individuo ejerce la libertad el cuerpo se somete al alma, en cambio cuando cesa esa relación de subordinación del cuerpo con respecto al alma, entonces se da lo demoníaco, la esclavitud. Kierkegaard pone diversos ejemplos que pueden ser manifestativos de esta pérdida de libertad: exagerada sensibilidad, exagerada irritabilidad, neurastenia, histeria, hipocondría. No encontramos una explicitación de lo que entiende por cada una de estas cosas, sin embargo, *grosso modo*, podemos ver que claramente lo que queda resaltado es que el cuerpo ha adquirido una tal relevancia en el entramado dialéctico de la constitución del individuo que, bien lejos de facilitar una armonía psicológica, lo que hace es entorpecer al individuo, fatigarle, enrarecerle, distanciarle de la normalidad. Hasta tal punto es así que Kierkegaard habla de una caída en la animalidad.

La animalidad es el embrutecimiento total, el dominio de lo irracional, la degradación. Hay también una obstinación, un querer permanecer en esta situación; el demoníaco no quiere ser curado. Dentro de este tipo de endemoniados hay una especie de compenetración a través de la cual unos se apegan a otros. Esta compenetración no es amistad, más bien podría ser

entendida, si no nos distanciamos de la reflexión kierkegaardiana, como una necesidad de permanecer a toda costa en este estado, no querer ser ayudado por alguien que venga desde fuera de esta situación, pero para ello es necesario un apoyo, el cual sólo podrá provenir de otros individuos que se hallen en la misma situación. Sólo esto facilitará un mínimo de seguridad, la cual es necesaria al individuo para perseverar en un estado como éste.

A lo largo del *El concepto de la angustia* Kierkegaard ha puesto de relieve la importancia del individuo sobre todo para rebatir la pérdida del sujeto en el Absoluto hegeliano, pero no me parece que exista algún texto en el cual se niegue el carácter social del hombre, y también en el caso de lo demoníaco podríamos decir que el sujeto se reafirma a través de los demás, sirviéndose de los demás sujetos demoníacos para permanecer en la obstinación, en la angustia del bien.

Bastante más difícil de entender es lo que Kierkegaard considera como pérdida pneumática de la libertad. Tratemos de ver en qué consiste.

Kierkegaard afirma como punto de partida que, desde el punto de vista intelectual, la verdad es el contenido de la libertad, y a la vez que la verdad hace al hombre libre. Además, la libertad no existe de un modo vago y abstracto sino encarnada en cada individuo, se realiza a través de la actuación individual y de este modo el individuo existe la verdad y hace existir la verdad, de no ser así nos encontramos con lo demoníaco.

¿Cómo podemos discernir si un individuo existe en la verdad y por tanto no está en un estado demoníaco? Cuando constatamos que en el individuo hay certeza e interioridad o intimidad, entonces el individuo no es demoníaco. La certeza y la intimidad constituyen la verdadera subjetividad. Ahora bien, la interioridad no es algo que venga dado por el hecho de ser humano, más bien es algo que el individuo debe esforzarse en conseguir, es una tarea a realizar. Con frecuencia acontece que el individuo, al pensar, no es consciente de ser un yo, se pierde en la reflexión y desgaja sus pensamientos de su propio yo, es decir, no entrevé a través de sus pensamientos que él es un yo que piensa. El individuo se pierde de este modo en un mundo de abstracciones, se angustia por la falta de certeza. Una de las cosas que más teme es su propia inmortalidad y, en lugar de acoger vitalmente esta creencia, intenta elaborar una serie de pruebas sobre la inmortalidad que, por pertenecer a un ámbito meramente especulativo, le van separando cada vez más de la certeza de su propia inmortalidad, solapando de este modo su angustia.

Hemos hablado de certeza y de interioridad, pero ¿sabemos realmente cuál es el significado de estas categorías en Kierkegaard? El autor no lo explica, pero se sobreentiende por el contexto de la obra. El hombre interior ha alcanzado un modo de vivir profundo, propio de un ser que posee un espíritu, que sabe que es espíritu, que acepta ser espíritu y que actúa conforme a ello, es decir a través de una libertad responsable (19).

Este tipo de libertad responde a un conocimiento de lo que el hombre es, y por ello se va haciendo más profundo en su modo de actuar. Esto mismo le procura una certeza de su propio vivir, le da una seguridad que, en gran medida, le exonera de la angustia. Ahora bien, en la pérdida pneumática de la libertad el individuo intenta escapar a la interioridad. Las modalidades de esta fuga de la interioridad son: la incredulidad-superstición, la hipocresía-indignación y el orgullo-cobardía, todas ellas mantienen una relación dialéctica.

Una vez que hemos llegado a este punto, tras haber recorrido las diferentes modalidades de lo demoníaco y explicado lo demoníaco en relación con la angustia, se hace necesario hacer una breve referencia a la posibilidad de salvarse del estado demoníaco. Pues bien, en los cuatro primeros capítulos de *El concepto de la angustia* Kierkegaard ha estudiado la angustia en relación con el pecado, en el quinto capítulo, el autor se abre a una perspectiva más esperanzadora, la de la angustia que salva por medio de la fe. Nos dice Kierkegaard que si el hombre fuera un ángel o un animal no se angustiaría, pero precisamente porque es una síntesis de lo temporal y lo eterno, por esto se angustia. Es decir, precisamente porque el hombre tiene que establecer esta síntesis entre dos elementos que parecen contradictorios, el hombre es concebido como un ser que tiene que hacerse, que tiene que actuar libremente, queriendo esta síntesis. Ahora la angustia tiene una tarea educativa, aprender a angustiarse «es la más alta sabiduría» (20). Si la angustia es la posibilidad de la libertad, entonces si el individuo se acoge a la fe (21) obtiene la desaparición de la angustia.

La confianza en un ser superior, la certeza interior en un ser que salva es ya incompatible con lo demoníaco, a partir de este momento el individuo puede desencadenarse, librarse de su hermetismo, de su deterioro ontológico y abrirse a un tú divino. Ahora, como ya había dicho Kierkegaard al principio de la obra, el estudio de la angustia deja de pertenecer al ámbito de la psicología o de la antropología y pasa a formar parte de la Teología.

Como es obvio, no pretendo en este estudio franquear el ámbito filosófico, en cambio sí voy a intentar llegar a una serie de conclusiones de lo que hasta aquí he ido exponiendo.

3. Conclusión

Al principio de este trabajo decíamos que estudiando lo demoníaco en Kierkegaard, podríamos llegar a comprender mejor algunas características del ser humano. Me parece prudente advertir que las conclusiones a las que llego se desprenderán no de la totalidad de la obra de Kierkegaard, sino del estudio de lo demoníaco.

Cuando estudiamos el estado demoníaco vemos que se trata de una situación profunda, que el hombre atraviesa y donde se ponen de relieve, de una manera más agudizada, estados de ánimo o situaciones que podrían darse en un estado normal, pero que, como digo, ahora adquieren un carácter extremo. El punto de partida de esta situación, desde un plano ontológico, se hace desde una opción consciente, el individuo sabe quién es y decide, por medio de su libertad, apartarse del ser que lo fundamenta.

La novedad del análisis kierkegaardiano estriba, a mi modo de ver, en que el autor ha relacionado el estado demoníaco con una situación vital antropológica: la angustia. En efecto, el individuo, por medio de una elección libre, se aparta del Absoluto. Como consecuencia, el individuo se sumerge en la esclavitud, y a la vez la angustia continúa, en este caso como angustia del bien, como temor del bien y rechazo del mismo. Kierkegaard describe de una manera muy gráfica la situación del individuo en un estado como éste, de modo que yo misma he ido añadiendo una serie de comentarios a algunas de estas situaciones, porque me he sentido instigada a hacerlo a propósito de la fuerza vital con que Kierkegaard se expresa, incluso por la certeza o la confianza que sus intuiciones inspiran. Y por ello mismo, pienso que sí se llega a comprender algo mejor al hombre en relación con el mal. Sin embargo, si pretendemos un mayor rigor filosófico, notamos que los análisis de Kierkegaard operan a veces en el vacío, hay una serie de saltos que restan valor demostrativo a lo que se pretende explicar, los cuales no son insignificantes.

Concretamente, el individuo demoníaco tiene una serie de caracterizaciones dialécticas que tal vez no lo sean tanto, ya que todas ellas son caracterizadas como algo negativo, tan negativo es lo súbito como lo aburrido, la incredulidad como la superstición, el orgullo como la cobardía, etc. Además, da la sensación de que el autor escribe de un modo apresurado y a veces crispado, por lo que algunas de estas categorías están apenas explicadas, lo que hace que sean menos comprensibles.

¿Qué es lo que explica el salto del individuo al estado demoníaco? Es verdad que Kierkegaard mismo, como he señalado al principio de este trabajo, dice que el salto del pecado no puede ser tematizado, no cabe explicación sobre él. Pero una cosa es que el salto no sea susceptible de explicación filosófica y otra cosa es que tampoco se pueda explicar qué es lo que motiva el salto. Dicho de otro modo ¿cuál es el polo de atracción por el cual se opera el salto? , ¿en qué radica la seducción que el estado demoníaco procura? Es difícil pensar que sea querido por el mero ejercicio de la libertad, o por una especie de atracción de la negatividad. Incluso, aunque así fuera, no se dan razones de ello.

Otro problema : si el individuo está sin certeza, sometido a lo súbito, a lo aburrido, a la falta de novedad, a la hipocresía ¿por qué el individuo no quiere salir de esta situación? El mismo Kierkegaard presenta como solución el salto a la fe, pero no explica cómo el individuo puede entusias-

marse por la búsqueda de esta solución, qué es lo que le atraería a dar este salto. Es decir, ¿cómo conoce el individuo que puede dar un salto liberador? ¿Se trataría de un puro voluntarismo?

En definitiva, nos encontramos de nuevo que, tras el análisis de lo demoníaco, el irracionalismo de Kierkegaard, que ha nacido para hacer frente a las vagas abstracciones del sistema hegeliano, naufraga también en el vacío, no en el vacío absoluto, ya que sus intuiciones abren nuevos e interesantes campos de significación, pero a la postre la verdad no es probada y resta un cierto confusionismo que difícilmente podremos eliminar.

NOTAS

(1) He trabajado *El concepto de la angustia* en la edición francesa de L'Orante, Paris 1966 ss. Esta obra está en el volumen 7.

(2) *Id.*, 151.

(3) *Id.*, 191.

(4) *Id.*, 155.

(5) *Id.*, 144.

(6) *Id.*, 163.

(7) *Id.*, 195.

(8) Cfr. *Id.*, 195.

(9) A través de la charlatanería el lenguaje está destinado a esconder el pensamiento del que se carece; Cfr. *Id.*, 260.

(10) El personaje emblemático del estadio estético es «Don Juan» el seductor.

(11) Cfr. *Id.*, 195. Sin embargo, conviene tener en cuenta que, desde el punto de vista de Kierkegaard, no siempre se tiene la oportunidad de reconocer que bajo este disfraz está la muerte. La mayor parte de los seres humanos viven en la insensibilidad espiritual, en el estadio estético, y raras veces son capaces de ser conscientes de ello, incluso cuando alcanzan esta conciencia no siempre se da el salto al estadio ético, ahí se pone de manifiesto la libertad del individuo.

(12) *Id.*, 217.

(13) Conviene tener en cuenta que el término «metafísico» es siempre despectivo en Kierkegaard ya que, para él, la metafísica equivale al núcleo de la filosofía hegeliana, la cual se pierde en abstracciones y olvida por tanto lo que con más radicalidad busca la filosofía: la explicación del individuo humano.

(14) *Id.*, 220.

(15) Cfr. *Ibid.*

(16) *Id.*, 226.

(17) Cfr. Mt. 8, 28-34; Mc. 5,1-20.

(18) Cfr. Lc. 11,14.

(19) Cfr. *El concepto, de la angustia*, 244.

(20) *Id.*, 251.

(21) Kierkegaard entiende la fe, al igual que Hegel, como la certeza interior que anticipa la infinitud. Cfr. *Id.*, 253.

* * *

Montserrat Negre
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Avda. San Francisco Javier, s/n
41005 Sevilla