

DE LA FE ANGUSTIADA A LAS ANSIAS DE AMOR SÖREN KIERKEGAARD Y SAN JUAN DE LA CRUZ

«Méditer sur l'angoisse, c'est, je crois user de son rude écolage pour explorer et ressaisir l'affirmation originaire, plus originai-re que toute angoisse qui se croirait origi-nelle» (P. Ricoeur).

Muchas veces, desde diversos ángulos, en el último siglo se ha puesto de relieve la perspicacia y profundidad de los análisis de Kierkegaard en *El concepto de la angustia*¹ sobre este fenómeno. Filósofos, psicólogos y psicoterapeutas le reconocen su deuda. Unos y otros han recorrido a su manera los diversos caminos desbrozados por Kierkegaard en sus apretadas páginas.

También a los teólogos les ha tocado la preocupación por el tema. En su libro *El cristiano y la angustia*² elogia Von Balthasar la penetración de este «intento por dominar teológicamente» dicho problema y se lamenta, a su vez, de la suerte que aquellos análisis de la angustia han corrido con los años, pues han llegado a ser el arranque de orientaciones del pensamiento y de la experiencia completamente trágicas y secularizadas, —como el psicoanálisis y la filosofía existencial— a pesar de que el propio Kierkegaard se

1 S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Madrid 1979).
Madrid 1979).

2 H. U. Von Balthasar, *El cristiano y la angustia* (Madrid 1960)
pp. 23 y 24.

situara intencionalmente en un horizonte de reflexión cristiana.

En el tiempo que ha seguido a la obrita de Kierkegaard, tenemos la impresión de que el espíritu finito ha sido devorado por las falacias de su propia angustia creciente. Por diversas razones el *salto de la fe* que propone el autor parece haberse hecho imposible para el hombre moderno que, sin embargo, ha sido ciertamente *educado* en la angustia.

Nuestro propósito en estas páginas no es examinar esas razones, sobre las que una y otra vez se vuelve, sino retrotraernos en el tiempo —tiempo psicológico y tiempo histórico—, de manera que podamos captar el fenómeno de la angustia en su dimensión de tensa conjunción con la fe. Pero nuestra perspectiva no es teológica, sino *psicológico-antropológica*. Y nuestro punto de vista es el de una psicología religiosa, justamente por cuanto trata de elucidar el fenómeno (psicológico-existencial) de la angustia en el campo de significaciones propias (contextualidad religiosa) que le da la fe, en la globalidad de la experiencia referida por nuestros autores.

Para reencontrar esa tensa conjunción de fe y angustia nada mejor que ir en busca del *genio religioso*, según la expresión del propio Kierkegaard. Y, siendo la mística el paradigma y culminación de una cierta experiencia religiosa, se nos ocurre interpelar a Juan de la Cruz, pues no en vano se ha entrañado en los abismos de la *noche*, deslindando así una de las vertientes extremas de la «posibilidad de la libertad...»³.

A lo largo de estas páginas iremos desglosando semejanzas y contrastes, divergencias y confluencias entre la angustia de Kierkegaard y la mística nocturna de Juan de la Cruz. La andadura misma justificará los dos elementos de comparación elegidos. Por el momento queremos señalar, no obstante, dos razones que hacen a Juan de la Cruz susceptible de dar luz sobre el fenómeno que nos ocupa, a pesar de la distancia de tiempo y mentalidad que lo separa del

3 Justamente lo propio del *genio religioso* es volverse del todo hacia dentro, y de allí hacia Dios, sin detenerse en mediaciones. Este es también el movimiento propio de la noche. Cf. S. Kierkegaard, op. cit., pp. 130-31.

propio Kierkegaard, por una parte y, aparentemente, más aún del hombre moderno. En primer lugar subrayemos la objetividad y coherencia que presenta la obra del gran místico español. Pero el hecho de encontrarse en los albores de la conciencia moderna, el Renacimiento, lo hace aún más sugerente para nuestro propósito. En efecto, la angustia religiosa ha empezado ya a abrir fallas en la conciencia; la conciencia del hombre renacentista —y Juan de la Cruz lo es por varias razones que no vamos a apuntar aquí—, es una conciencia particularmente sabedora de su mundaneidad y finitud, ya expatriada de la confianza en el Ser que caracterizaba al hombre medieval.

Antes de entrar a discutir los puntos de encuentro o posibles paralelismos que venimos sugiriendo, vamos a establecer independientemente las bases de comparación de los autores, presentando, de manera sucinta y general, el problema de la angustia en cada uno de ellos. En un segundo momento nos detendremos en la experiencia de finitud como generadora de angustia. Después pasaremos a ver la solución que cada uno de los autores propone como respuesta a la finitud. Y finalmente haremos la interpretación y consideración psicológica del problema.

1. BASES DE COMPARACION

a) *Kierkegaard o el vértigo de la libertad*

Kierkegaard desarrolla su concepto de la angustia en un horizonte de reflexión cristiana, teniendo a la vista el problema del pecado⁴, sin embargo se propone tratarlo *psicológicamente*.

En primer lugar pone de relieve la distinción, hoy ya clásica, entre *miedo* y *angustia*, señalando que, mientras el miedo tiene un objeto determinado, lo propio de la angustia es la libertad como *posibilidad*, antes de cualquier realidad objetiva o determinación. El hombre es, en efecto, una síntesis entre alma y cuerpo, pero no una síntesis *dada*, sino *adviniendo* en el espíritu y en ese advenimiento es cuando

4 Ibid., p. 29.

la angustia entra en escena. Por eso en el animal no hay angustia, no puede haberla, puesto que el animal no está determinado ni es susceptible de llegar a serlo en ningún momento como espíritu⁵.

La angustia se halla tanto en la inocencia —donde el espíritu aún se encuentra soñando—, como en la culpa. En el principio de la inocencia el objeto de la angustia no es nada, pura posibilidad; pero, una vez puesto el pecado, la nada se torna más y más un algo, «en viva relación de reciprocidad con la ignorancia de la inocencia»⁶. Entre la inocencia y la culpa, entre el sueño y el despertar del espíritu, la angustia pone siempre de manifiesto la tensión en conflicto del devenir humano. Para el ser finito, entre el tiempo y lo eterno, tan pronto como es puesto el espíritu, surge el momento y, ahí mismo, comienza la historia, que es diferenciación e individuación de la posibilidad. Lo futuro así, en cuanto posibilidad de lo eterno, se convierte en el individuo en angustia. Y esta angustia cobrará un *carácter reflejo*, como predisposición, presentimiento, etc., que incide también en la *sensibilidad*⁷.

En definitiva la angustia es el vértigo de la libertad. Expresa la ambigüedad fundamental, inherente al individuo puesto enfrente de su destino, que reside no sólo en el abismo del destino, sino también, y sobre todo, en «aquel cuyos ojos son inducidos a mirar..., pues bastaría no fijar la vista en el abismo»⁸ para no sentir el vértigo que le suscita la inmensidad de la posibilidad de su libertad, tan inciertamente sostenida en la finitud.

Por lo que se refiere al contexto religioso cristiano en que Kierkegaard prosigue su reflexión, después de haberse detenido en el problema del pecado original, tenemos que

5 La *angustia animal*, si se la puede llamar así, es de otro orden completamente diverso, sobre todo porque hace referencia a «una estructura receptiva finita y cerrada». Cf. H. U. von Balthasar, op. cit., p. 113.

6 S. Kierkegaard, op. cit., p. 81.

7 Como señalamos más arriba, la fuente última de la angustia se encontraría en el espíritu, como indeterminación y apertura hacia lo infinito, aunque ciertas manifestaciones puedan redundar en la sensibilidad, o incluso partir de ella, siendo equiparables, a veces, a la *angustia animal*.

8 S. Kierkegaard, op. cit., p. 80.

la angustia se explicita «dialécticamente en dirección de la culpa⁹», culpa que descubre en sí el ser infinito vuelto hacia Dios, y que pone en juego, comprometiéndola, su libertad, que se angustia entonces de la posibilidad del pecado. En este ámbito, distingue la *angustia del bien* y la *angustia del mal*, siempre desde la psicología, a la que atañe el discernimiento de los estados que preceden a cada salto cualitativo, y en cada estado la angustia acecha como posibilidad.

La *angustia del mal* se revela ante la posibilidad del pecado que se manifiesta en el vértigo de la tentación, y en ese momento «lo único que puede armarnos caballeros contra los sofismas de la angustia es la fe, sin acabar por ello con la angustia, lo que hace más bien es arrancarse por la fuerza a su mirada mortal»¹⁰. La *angustia del bien* es lo «demoníaco», lo reservado, que se angustia, en su esclavitud, ante la posibilidad de la revelación. Siendo la libertad lo dilatativo, cuando la reserva entra en contacto con la libertad surge la angustia; es el conflicto entre querer la revelación y al mismo tiempo anclarse en la reserva. En este sentido subraya Kierkegaard el papel revelador de la palabra como salvación, la angustia sólo puede expresarse en la mudez o en el grito.

Como tensión fundamental, la angustia remite siempre al transfondo conflictual del proceso de hacerse individuo, de realizar su libertad. Pero el advenimiento del espíritu, como síntesis real, más allá de este vértigo, es en definitiva para Kierkegaard la fe. Porque el educado en la angustia, considerada como privilegio humano entre la finitud y lo infinito, sólo en la anticipación de la fe puede sustraerse a las falacias de la misma angustia. Sólo en la fe se abre el individuo verdaderamente a la infinitud y sólo en ella se resuelve su culpa. Por encima del vértigo se hace necesario el *salto de la fe* pues «quien llega a conocer su culpabilidad meramente por medio de la finitud, se ha perdido en ésta»¹¹.

9 Del mismo modo que fuera de la conciencia religiosa se explica la angustia en dirección del *destino*, en cuyo lugar aparece ahora la providencia. Cf. *ibid.*, p. 120.

10 *Ibid.*, p. 131.

11 *Ibid.*, p. 188.

b) *Juan de la Cruz o el ansia de amor*

Nuestro místico no aborda de manera explícita el fenómeno de la angustia, no existe dicha noción en su obra, aunque abunda el término mismo; angustia, junto a otros cercanos como aprieto, congoja, ansia, etc. *.

Sin predeeterminaciones conceptuales, la experiencia de la noche aparece, sin embargo, dominada por un trasfondo de angustia que se dice, a lo más, en el eco de los textos bíblicos aducidos por el autor.

Distinguímos tres momentos del movimiento nocturno que nos abren al sondeo de la angustia, en los textos de *Subida al Monte Carmelo* y *Noche Oscura*:

I. El primer momento se sitúa antes de la noche propiamente dicha. En el crepúsculo de los sentidos se propone «la privación del gusto e el apetito de todas las cosas, así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz...»¹². Entonces hay una desazón y frustración del ser-en-el-mundo¹³. La angustia está puesta en relación con el *apetito como movimiento ansioso del deseo*, fuertemente apegado a las criaturas y a la vez insatisfecho. Es decir, que la angustia, más propiamente ansiedad, aquí aludida proviene de la naturaleza conflictiva del apetito, de una cierta *sensibilidad*¹⁴ del hombre místico que en los umbrales de la noche anticipa ya su determinación por el espíritu.

Se pone en marcha, pues, un proceso de negación y privación, que implica la indeterminación del apetito, la vuelta atrás, en desenganche, de la pulsión insertada en las

* En otro trabajo inédito, *Experiencia y expresión de la angustia en la noche mística* (Louvain 1983), hemos deslindado los términos y fenómenos afines, y hecho una confrontación con las teorías de Kierkegaard, Heidegger y Freud.

¹² Juan de la Cruz, 1 *Subida*, 3, 1.

¹³ Tomamos esta expresión en el sentido heideggeriano del *ser-ahí* («dasein») que instaura un mundo de cosas y significaciones a la mano, cosas y significaciones que empiezan a des-realizarse en los umbrales de la noche.

¹⁴ Cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2 ed. (Paris 1931) página 413. El autor habla de las heridas de las cosas, aludiendo a la particular ternura, en el sentido de vulnerabilidad del hombre místico: «Les âmes austères, et qui furent conduites parfois à leur austerité par une tendresse trop perméable aux blessures des choses...».

criaturas. Una vez desenganchada esta *com-placencia* de la sensibilidad, la noche se va haciendo más interior y apunta ya a la suspensión de la intencionalidad de las potencias espirituales.

II. En el proceso de negación de las potencias se hace difícil, por la prolijidad de la exposición, captar el palpito vivo de la experiencia que subyace al discurso de avisos y exhortaciones que ocupa casi todo el libro de *Subida*. El alma se encuentra arrojada a la noche y expulsada de la cotidiana familiaridad del «estar en su casa». Colocada en los límites inciertos de su conciencia intencional, toda seguridad quebrantada, sin asideros para la memoria, el entendimiento ni la voluntad, surgen diversas reacciones que evidencian otras tantas maneras de soslayar el vacío que se impone: Melancolía, narcisismo exaltado, fenómenos alucinatorios, escrúpulos obsesivos; son hitos que van marcando la sinuosidades de este caminar vacilante en pleno desierto afectivo e intelectual. En momentos críticos la vivencia de la *derelicción* se agudiza, y el mundo se hunde en una insignificatividad que, psicológicamente, presenta los trazos de la inhibición propia de la melancolía¹⁵. En cualquier caso el fondo de angustia se hace sentir en el recelo de andar perdido, y parece expresar aquella tensión propia del sujeto sostenido entre dos maneras de conciencia¹⁶.

El deseo, desasido de lo inmediato y lejos aún de la Presencia que funda tal desprendimiento, se debate entre la fascinación de la nada y el vértigo de la perfección, se repliega sobre sí defendiéndose de la amenaza de aniquilación psíquica y moral del yo¹⁷. Pero más allá de la auto-conciencia amenazada, en un olvido de sí que habrá posibilitado la esperanza, el alma se verá abocada a un momento crucial

15 Cf. Juan de la Cruz, 1 *Noche*, 9, 3.

16 Sobre la angustia como estado afectivo correspondiente a la tensión de una conciencia naciente, cf. D. Lagache, 'Les rapports de l'angoisse et de la conscience', en *Oeuvres II* (Paris 1979) pp. 150 y ss.

17 Cf. G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, 3 vols. (Paris 1961); Vol. II, páginas 92 y 104: Allí se refiere el autor al problema de la fijación en el vacío, así como a la posibilidad de desequilibrios y confusión, el riesgo de sucumbir moralmente ante el impacto más o menos deformante en el psiquismo de la Realidad.

de radical desamparo, extrema soledad y profunda angustia.

III. Llegamos así al corazón de la experiencia nocturna. El vacío abisal en que el alma se encuentra está afectado en su entraña por el impacto de la *Ausencia*. Anteriormente la angustia se manifestaba en referencia al mundo —o a su apartamento—, y a sí mismo, es decir, que venía agitando la superficie del espacio propio; ahora, sin embargo, emerge en su dimensión constitutiva por cuanto remite al espacio del *Otro*. Se trata del «pathos» propiamente místico, un padecer que Juan de la Cruz —más allá de las privaciones y carencias ya señaladas—, llama sobrepadecer, «pues no sólo padece el alma vacío y *suspensión* destos arrimos naturales..., mas sobrepadece grave *deshacimiento* y tormento interior»¹⁸. Aquí la angustia está fuertemente determinada en dirección de la culpa que recibe como compañera el genio religioso vuelto del todo hacia Dios y profundamente imbuído de su finitud¹⁹. Toda la ambigüedad de la angustia se pone de manifiesto, en cuanto que acontece tanto en la *distancia que separa*, como en el *contacto que desgarr*. En efecto, el alma siente una profunda impresión de abandono y rechazo (distancia) por parte de Dios a causa de sus miserias, que ve tan claras a la luz del «*rayo de tiniebla*». Pero bajo esta luz arrolladora sufre también el alma una violencia de contacto que incluso llega a exasperar las pasiones adormecidas, y así el gemido, el grito, hasta la blasfemia, se alzan a veces en lugar de la palabra. La angustia de contacto nos evoca lo «*demoníaco*», por cuanto sugiere las últimas resistencias que, más allá de la conciencia culpable, se ponen frente al bien²⁰.

Llegados al momento de suprema angustia, hacia el fi-

18 Juan de la Cruz, 2 *Noche*, 6, 5.

19 «Es como si se reuniesen las culpas del mundo entero para hacerlo culpable...», S. Kierkegaard, op. cit., p. 133. Esto correspondería a la idea de Baruzi sobre la purificación *supraindividual* en la noche del espíritu, cf., op. cit., p. 602.

20 Cf. S. Kierkegaard, op. cit., p. 149. En su libro *L'angoisse*, 3 ed. (Paris 1963) página 202, J. Boutonier, recoge la idea de éste sobre lo «demoníaco» y la pone en relación con la *resistencia* frente a la curación que tiene lugar en el psicoanálisis, concluyendo que la angustia nace de la posibilidad del cambio y del riesgo que éste representa.

nal de *Noche* la expresión cambia de signo, empieza a perder dramatismo para tornarse vehemencia apasionada en *ansia de amor*. La evolución de la experiencia ya no se entenderá en la clave de la angustia, sino de un amor creciente. Esta *ansia de amor*, que estaba ya presente en los primeros versos del poema, es el fondo último de verdad del deseo purificado, que habiendo pasado por la terrible angustia, ha llegado a tocar de raíz «*la afirmación originaria*»²¹. Nos encontramos en plena intensificación de la conciencia mística, un connato de vida absolutamente nuevo se despliega desde las intimidades del espíritu.

2. FINITUD Y CULPABILIDAD: EL NUCLEO DE LA ANGUSTIA

Teniendo siempre a la vista el horizonte religioso, es decir, el ámbito de fe en el que nuestros respectivos autores tratan el problema de la angustia, buscando el núcleo generador de la misma, nos encontramos con la *finitud* como experiencia radicalmente angustiante. ¿Qué significa esto? El texto de P. Ricoeur, al que aludimos en la nota precedente, puede ilustrarnos al respecto.

Cuando P. Ricoeur dice que la angustia significa una amenaza para mi totalidad²² está tocando el centro neurálgico de la cuestión que ha preocupado a Kierkegaard y que fondea la noche mística de Juan de la Cruz. Evidentemente la totalidad no es dada, recordemos la «*síntesis adviniendo en el espíritu*» del primero, o el «*des-hacimiento interior*» del místico. Esa totalidad, nunca del todo realizada, la percibimos, sin embargo, de manera acuciante en la angustia, en la medida que la vivenciamos como amenaza. Según continúa P. Ricoeur esta amenaza recorre toda la escala de manifestaciones posibles de la angustia, desde la vulnerabilidad más elemental del cuerpo físico, pasando por la desintegración y discordancia psíquica o social, hasta la dis-

21 Esta expresión la tomamos de P. Ricoeur, 'Vraie et fausse angoisse', en *Histoire et Verité* (Paris 1935) (317-35), página 318. El la toma, a su vez, de M. Nabert, en *Elements pour une Ethique*, para designar ese connato de vida que subyace a las honduras de la existencia registradas por la angustia.

22 P. Ricoeur, art. cit., p. 317.

continuidad y fragmentación de la libertad, o incluso el aparente sinsentido de la historia...²³.

Estas posibilidades de lo discordante, de lo vulnerable, de lo fragmentado remiten a la finitud como brecha abierta en el ser, o mejor dicho, en el *siendo*, del hombre, que todavía no es, pero se proyecta en base a la dimensión anticipatoria de su deseo. Deseo y angustia siendo correlativos, pues ambos remiten a la incompletud originaria²⁴. Finitud significa contingencia, acabamiento, posibilidad de no ser... «Manque-à-être» en la jerga lacaniana, «pasión inútil» en términos de Sartre, o aún «ser-para-la-muerte» según Heidegger. Finitud significa, además, posibilidad de ser erradamente, en el límite de la inocencia y al borde de la prohibición, pues «a las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: tu morirás»²⁵.

Hay que señalar que, si bien la experiencia de la finitud aparece como peculiar de la idiosincrasia del hombre moderno secularizado, es, sin embargo, una vivencia hondamente religiosa, de la que están imbuídos ya los textos de la Escritura²⁶. La experiencia de la finitud teñida de angustia en el ámbito religioso tiene connotaciones propias. En el ámbito religioso —que remite a la divinidad como alteridad irreductible—, la finitud se determina particularmente en la dirección de un ámbito (vacío) de separación y ausencia, en el que la *culpa* se cierne sobre el individuo como la posibilidad amenazante de abrir aún más la separación, es decir como posibilidad del supremo extrañamiento. Pues «aquello ante lo que se angustia el *espíritu* no es el vacío de la nada de su propia dimensión interna, sino el vacío que se entreabre donde la proximidad de Dios y su concreción dejan lugar a una *lejanía* y un *extrañamiento* de Dios, a una *relación abstracta* con un 'otro', con un 'frente a frente'»²⁷.

Esta trabazón finitud/angustia/culpa, es bien patente

23 Ibid. Son los diversos niveles que el autor va desarrollando en su artículo.

24 Para la ampliación de este tema y sus implicaciones de orden religioso remitimos a D. Vasse, *Le temps du désir* (Paris 1969).

25 Kierkegaard; p. 62.

26 Cf. H. U. von Balthasar, op. cit., particularmente el cap. 1.

27 Ibid., pp. 128-29.

en la obra de Kierkegaard, y particularmente relevante en las últimas páginas, donde la tensión no resuelta del trinomio apunta dramáticamente al *salto de la fe*. En efecto el peso agobiante de la finitud y de la culpa parece frustrarlo, o al menos restarle impulso. El horizonte de la *caída*, de la enfermedad mortal (desesperación) o incluso del suicidio²⁸ se abren como la otra posibilidad aterradora ante el pretendido «caballero de la fe»²⁹. El problema lo plantea el hecho, o mejor, la posibilidad de que en el espacio (vacío) del salto el individuo se quede prendido por el vértigo en una especie de sombría fascinación por la nada, o de autocontemplación racionante. Aquella inminencia angustiante, que decimos más arriba, de la posibilidad de la abstracción de la relación con un 'otro' parece obsesionar, en los trasfondos de su espíritu, a Kierkegaard, tan difícil se hace la determinación confiada del salto, frente al fantasma de un «Dieu méchant»³⁰, del que parece que no consigue desembarazarse³¹.

No es extraño, pues, que en la recuperación que posteriormente se ha hecho del *concepto de la angustia* de Kierkegaard, ese espacio de vértigo se haya dilatado y vaciado aún más, y el salto hecho casi imposible. Heidegger pondrá de relieve el *anonadamiento* diciendo que «en la angustia hay un retroceder ante... que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud», y un poco más adelante que

28 S. Kierkegaard, op. cit., p. 185.

29 En *Temor y Temblor* (Madrid 1976), donde se hacen diversas variaciones sobre el tema de la fe y el salto, el propio Kierkegaard parece confesarnos su incapacidad: «...se muy bien que mi valor no es el coraje de la fe... porque no puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y, lleno de confianza, arrojarme en el absurdo...» p. 45.

30 La expresión está tomada de Ricoeur en el mismo artículo. El autor considera que la idea de la bondad de Dios es una difícil conquista, lejos de ser espontánea, justamente aún se vería puesta en juego, más allá de la angustia de culpa, por la desesperación en la experiencia del justo sufriente. Cf. art. cit., p. 332.

31 Amante desgraciado, creyente angustiado, poeta de lo religioso, enamorado de su propia desesperación frente al Absoluto, Dios permanece como el temible, más allá de cualquier categoría intermedia de reconciliación. Ver J. Wahl, *Etudes kierkegaardienes*, 4 ed. (Paris 1974) particularmente el capítulo XI «La croyance et la vie».

existir es, en definitiva «estar sosteniéndose dentro de la nada»³².

La problemática tensión finitud/angustia/culpa, se encuentra también en las honduras de la noche mística de Juan de la Cruz. Ya la ansiedad del apetito pone de manifiesto la tensión de un deseo indefinido e insatisfecho y su determinación culpable en el consentimiento de la voluntad libre a los bienes finitos. También la razón evidenciará su «rudeza natural» al ser desnudada de categorías y esquemas por el «*rayo de tiniebla*» que esclarece y deslumbra, que asombra angustiosamente las profundidades del espíritu³³.

Pero lo más sorprendente es ver cómo el fantasma del «Dieu méchant» tampoco es ajeno a nuestro místico. Ciertas expresiones doloridas lo atestiguan: «...de lo que está doliente el alma aquí y lo que más siente es parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas (...) como esta oscura noche la tiene impedida las potencias y afecciones, ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar; pareciéndole lo que a Jeremías: que ha puesto Dios una nube delante porque no pase la oración»³⁴. Sin embargo, el abismo del extrañamiento será salvado con una *gracia*³⁵ que contrasta fuertemente con el salto violento de Kierkegaard. Veamos esto más despacio.

3. DEL SALTO DE LA FE AL VUELO ABSORTO EN EL AMOR

En una lectura seguida de la *Noche* de Juan de la Cruz sorprende el viraje súbito de expresión y experiencia que

32 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Buenos Aires 1974) p. 49.

33 A este propósito habría que distinguir entre *admiración* y *asombro*, como acertadamente ha subrayado Von Balthasar en op. cit., pp. 107-8. Sólo así se podrá hacer una valoración real de la angustia en el ámbito religioso (así como en el metafísico) y de sus límites como fenómeno en sí negativo.

34 Juan de la Cruz, 2 *Noche*, 6, 2 y 8, 1.

35 Decimos *gracia* en el doble sentido que tiene en español, de gracioso, o atractivo, por una parte, y de don gratuito. En el último sentido concluye Wahl en su capítulo sobre la angustia que Kierkegaard parece un místico al que hubiera faltado en ciertos momentos la gracia, permaneciendo sobre todo en estado de *aridez*. Cf. op. cit., p. 256.

tiene lugar hacia el final del libro 2, cuando el autor se pone a comentar el segundo verso del poema:

«con ansias, en amores inflamada».

En efecto, en un cierto momento el alma, que se encuentra en los abismos de la más terrible angustia, empieza a remontar con inusitada vehemencia, y la noche deja de ser oscuro «rayo de tiniebla» para tornarse *ardorosa inflamación de amor*. «Es aquí de ver cómo el alma, sintiéndose tan miserable y tan indigna de Dios..., tenga tan osada y atrevida fuerza para ir a juntarse con Dios»³⁶.

Si el giro resulta sorprendente, más aún lo es la impresión de que dicha vehemencia y ardor se han ido fraguando en el seno de la «horrenda noche de contemplación», suscitados en la entraña misma del padecimiento. El autor se encarga de puntualizar al respecto «que no se piense que por haber en esta noche y oscuridad pasado por tanta tormenta de angustias, dudas, recelos y horrores, como se ha dicho, corría por eso más peligro de perderse, porque antes en la oscuridad de esta noche se ganó»³⁷.

Para mejor comprender el proceso de cambio que aquí tiene lugar, detengámonos todavía en la angustia, para ver las implicaciones espaciales que conlleva la expresión de tal experiencia.

La propia angustia es expresión de un conflicto que remite tanto al exterior como a la estructura interna del sujeto. En su indeterminación, es previa a la diferenciación sujeto/objeto y, como vivencia espacial, remite ya al nacimiento, primera experiencia de separación. Como la separación nunca es total, del mismo modo que tampoco es total la fusión con el mundo o con *otro*, se origina así una dialéctica espacial, en la que, justamente, se inscribe la angustia como expresión de la tensión de la conciencia naciente. Así pues, la angustia acontece en cada caso ante un nuevo campo de significación que requiere la separación del que lo proyecta³⁸.

A partir de esto se comprende que los autores coincidan, a la hora de proponer una transcendencia o supera-

36 Juan de la Cruz, 2 *Noche*, 13, 9.

37 *Ibid.*, 15, 1.

38 Cf. D. Lagache, art. cit., p. 156.

ción de la angustia, en el término de *salto*, pareciendo este movimiento el más indicado para romper la fascinada quietud, tensión irresuelta, de la angustia.

Por lo que se refiere al ámbito religioso, Von Balthasar coincide con Kierkegaard al conferir a la fe esa dimensión espacial de ruptura que es el salto³⁹.

En Juan de la Cruz, sin embargo, la simbólica del salto no aparece, a pesar de la intensidad espacial y dinámica del lenguaje en el que se expresa la noche, y de que la realidad espiritual que simboliza se considera como tránsito, andadura. A pesar, incluso, de la orientación vertical y ascendente de muchas de sus metáforas, pues la *noche* misma es *subida*. Y, si bien hay un descender a los abismos de la angustia, no remonta el alma con la brusquedad del salto, sino en una suave ascensión (después se tornará vuelo), que es inflamación de amor.

Entre el movimiento del salto (sobre el vacío), y la ascensión (en inflamación de amor) hay notables diferencias que, desde el orden psicológico-simbólico, nos ilustran sobre las profundidades de la vivencia espiritual. El movimiento del salto es unívoco, expresa ruptura, tenso impulso sobre un vacío que sigue siendo vertiginoso y angustiante. Esa tensión se encuentra bellamente expresada en *Temor y Temblor*: «El verdadero arte en este orden de cosas consiste en aterrizar de tal modo que en el mismo momento parezca que se está detenido y en marcha, transformando constantemente en marcha acompasada el salto hacia la vida y expresando absolutamente el sublime impulso alado en el mismo caminar a pie sobre tierra firme»⁴⁰.

La concentración de fuerzas, necesaria para el salto, por parte del sujeto, que en tal coyuntura sigue produciendo angustia⁴¹ se hace patente en las últimas páginas de *El concepto de angustia*, a pesar de que la trascendencia gratuita de la fe sea reconocida de manera explícita por Kierkegaard, por ejemplo cuando afirma que «El hombre puede llegar por *sus propias fuerzas* a ser un héroe trágico, pero nunca un caballero de la fe»⁴².

39 H. U. von Balthasar, op. cit., p. 138.

40 S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, p. 57. Subrayar la alusión, de orden exclusivamente poético, creemos nosotros, al «impulso alado».

41 S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 181.

42 S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, p. 95.

Pero volvamos al análisis simbólico. Lo unívoco del salto contrasta con la ambivalencia que, en la dinámica nocturna, presentan los movimientos de trascendencia de la angustia. La simbólica de la inflamación conlleva la dimensión de des-hacimiento y destrucción (combustión dolorosa), y al mismo tiempo sirve para expresar la regeneración por el amor en la iluminación y hermosa ascendencia de la llama⁴³. Por lo demás, la ascensión en inflamación de amor se torna finalmente *vuelo*. La simbólica del vuelo, contrariamente a la del salto, ha eliminado ya toda connotación de pesantez, es decir, de tenso esfuerzo subjetivo en sí limitado, e incapaz de acceder al otro (lado)⁴⁴. El que vuela pierde pie, pero mientras levita otro espacio ingravido lo sostiene, es el espacio del amor, que abre ante sí el movimiento de abandono y confianza. Este movimiento de abandono y confianza que permanece absolutamente problemático para Kierkegaard, pues se sitúa explícitamente en contra de las consideraciones que aproximan lo religioso —como movimiento—, al orden del amor, contraponiendo el riesgo esforzado de la creencia⁴⁵.

Siguiendo a Juan de la Cruz, una vez que accedemos a la simbólica de la inflamación de amor y del vuelo, la experiencia que expresa la nueva intensidad de conciencia no es ya la angustia, sino el *ansia de amor*. A pesar del parentesco, los dos fenómenos son muy diferentes. La evolución que hay entre ambos ilustra justamente el éxtasis y la purificación del deseo que tienen lugar en la noche. En Juan de la Cruz la angustia no llega a trascenderse o vencerse por un esfuerzo más o menos subjetivo, sino que, por un acceso confiado a la Alteridad fundante, se remonta hasta sus fuentes originarias y se ve absorbida en ellas, renaciendo ya como vehemencia de unión en *ansia de amor*.

El *ansia de amor* expresa el deseo purificado que, habiendo remontado hasta su origen, se reconoce como provocado y convocado por el Otro que ha amado primero. Y

43 Cf. Juan de la Cruz, 2 *Noche*, 10, 1.

44 Da la impresión de que en el salto de Kierkegaard la atención se vuelque sobre el acto mismo, en lugar de hacia el Otro al que apunta.

45 Cf. J. Wahl, op. cit., p. 307, nota 2.

allí el deseo se acrece, de más amor, o de amar «tanto como es amada», habiendo experimentado hasta la raíz la potencia regeneradora de ese Amor. De ahí que este resurgimiento se exprese bien en los términos de P. Ricoeur como «*afirmación originaria*», nueva vehemencia o connato de vida más original que cualquier angustia⁴⁶. Si el ser finito por sus propias fuerzas no puede ni siquiera ponerse ante la nada⁴⁷, por su esfuerzo subjetivo sólo, tampoco podrá superar el vértigo angustiante de la misma, «...pero el amor solo que en este tiempo arde, solicitando el corazón por el Amado, es el que guía y mueve al alma entonces, y la hace volar a su Dios por el camino de la soledad, sin ella saber cómo ni de qué manera»⁴⁸.

El vuelo no tiene, pues, la violencia del salto, que arrastra como un lastre el peso mortal de la angustia, el vuelo sólo es posible llevado «en las alas del amor»⁴⁹, en un cierto olvido de sí, espacios desplegados de esperanza, en donde la memoria doliente del pasado y de la culpa no se ancla sobre sí. La fe angustiada permanece, sin embargo, presa de sus propias falacias: disarmonía entre entendimiento y voluntad, entre conocimiento y deseo, que se podrán entender a la luz de una confrontación psicológica.

4. INTERPRETACION PSICOLOGICA

a) *Opacidad entre las dos noches*

Cuando Juan de la Cruz habla del paso entre la noche (pasiva) del sentido y la noche del espíritu, y de algunos que «ni bien están en la noche, ni bien fuera de ella», nos parece adivinar de algún modo los sufrimientos y contradicciones de Kierkegaard, prendido por la tensión de su

46 P. Ricoeur, art. cit., pp. 318 y 334-35.

47 M. Heidegger, op. cit., p. 50.

48 Con estas palabras termina el libro de la *Noche*, quedando inacabado el comentario al poema.

49 «El hombre... llevado en las alas del amor, siente un *temblor*, que precisamente como tal temblor le concede confianza para no asentarse en sí mismo o en la tierra, sino para volar con nueva fuerza». La simbólica del vuelo viene a completar la del salto también en H. U. von Balthasar, op. cit., p. 132.

personalidad demasiado fantasiosa y demasiado reflexiva⁵⁰. Entre la angustia paralizadora y el salto de la fe, el «*spiritum vertiginis*» interpone una misteriosa opacidad, que «de tal manera les oscurece el sentido, que los llena de mil escrúpulos y perplejidades tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada ni arrimar el juicio a consejo ni concepto»⁵¹.

Hay en Kierkegaard una abundante profusión de categorías, estadios, paradojas, etc., para explicarse el movimiento de la fe, que hacen de la propia tentativa de *racionalización* un obstáculo irracional, el cual viene a bloquear, en definitiva, dicho movimiento. No en vano en algún momento de su vida esta racionalidad se habría aplicado a una crítica del cristianismo⁵², a partir de la cual se habría acercado a sus núcleos de verdad que, no obstante, permanecerán para él problemáticos, en una especie de fijación recurrente sobre la *paradoja*⁵³. El anclaje en la contradicción y la paradoja parece desembocar, por momentos, en una mistificación psicológica, que reemplazaría la vida psíquica —por lo demás perfectamente analizada en su rica complejidad— por un saber crítico sobre la vida⁵⁴. Esta es la opacidad de un racionalismo especular que, mirándose constantemente en cada movimiento, con la pretensión de expurgar la fe de contagios afectivos u otros, permanece presa de sí mismo, doblemente aherrojado por el desgarramiento narcisista subyacente.

El grito desamparado de la subjetividad hacia aquello que la trasciende⁵⁵ parece no encontrar acogida, y por momentos la angustia que genera viene a resolverse en ironía, novelesca mistificación tipológica, o pseudonimia..., accediendo así a una especie de substitutivos que alivian exteriormente de la crispación interior⁵⁶. En medio de este

50 Cf. J. Wahl, op. cit., pp. 447-48.

51 Juan de la Cruz, 1 *Noche* 14, 3.

52 Cf. J. Wahl, recogido en los *Extraits du Journal*, op. cit., pp. 467-68.

53 La paradoja y la ironía pudiendo ser la expresión de una cierta perversión racionalista. Cf. D. Vasse, op. cit., pp. 72-73.

54 A. Vergote, *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique* (Bruxelles 1983) página 240. El autor pone de relieve la «pasión narcisista de dominio» que anima tal empresa hipercrítica.

55 J. Wahl, op. cit., p. 256.

56 Según el fenómeno de *proyección*, descrito por Freud; la re-

desgarramiento, el propio Kierkegaard, «tan reflexivo como un pronombre», justifica su obra como una larga explicación consigo mismo⁵⁷, suscitada y a la vez bloqueada por su enorme lucidez y capacidad crítica.

Pero en estos caminos oscuros de la fe lo que más conviene, según Juan de la Cruz, «es no querer aplicar su juicio para saber lo que sea lo que en sí tiene y siente»⁵⁸. La incurvación reflexiva sobre sí es peligrosa por su ambigüedad. En el mismo sentido puntualiza Von Balthasar: «En la reflexión sobre su fe ('¿cómo haré?') ya se ha vuelto a hacer incrédulo San Pedro, y se hunde, y dentro de la trascendencia se descubre lo que se había enredado a su paso: la angustia. No se puede a la vez soltar y querer aferrar el acto de soltar»⁵⁹.

b) *Del narcisismo y la imagen del padre*

A estas alturas de nuestra reflexión podríamos consignar la clave de una real trascendencia de la angustia (en la fe) bajo el lema: prohibido mirarse. La imposibilidad de superar la angustia, con la consiguiente crispación, patente no sólo en la obra a que nos hemos referido, sino en tantas páginas de Kierkegaard (particularmente en el *Diario*), esta imposibilidad, decimos, podría remitirse a un sentimiento de culpa exacerbado. Esta culpabilidad es de orden psicológico antes que religioso; por eso, a pesar de ser reconsiderada y comprendida en el ámbito de la fe, no llega a ser decantada de sus influjos morbosos, de ahí la presencia constante de la angustia. El acceso a una creencia sosegada se hace imposible para quien se encuentra tan afectado por el sentimiento de indignidad, pues las estructuras intrapsíquicas del sujeto, aún en el movimiento de la fe, permanecen presas de sus propias limitaciones y debilidades⁶⁰.

presentación exterior substituiría al modo del *sintoma*, un cambio interior que permanece bloqueado, dado que, además la posibilidad del cambio produce angustia.

57 J. Wahl, op. cit., *Extraits du Journal*, p. 455.

58 Juan de la Cruz, 3 *Subida* 8, 5, referido a la purificación de la memoria.

59 H. U. Von Balthasar, op. cit., p. 132.

60 A. Vergote, *Dette et Désir* (Paris 1978) páginas 104 ss., se

El acento apasionado puesto en la subjetividad, la desesperación frente al desdoblamiento del yo abatido por la culpa, la violencia y constante *reflexión* de ese desdoblamiento, el dilema de los estadios con la tensión inconciliable entre lo ético y lo religioso, así como la depreciación de lo estético, son tremendas contradicciones mantenidas y alimentadas sobre un fondo vertiginoso de angustia, con las que Kierkegaard nos fascina a fuerza de ser dolorosamente él mismo.

A la luz de la psicología profunda estas contradicciones podrían remitirse a un fondo común: el de un narcisismo exaltado por la idea de la perfección⁶¹, y extremadamente matizado por las categorías de culpa y pecado que le confieren las determinaciones de la existencia religiosa.

En el límite de la posibilidad, en el salto de la fe, el sujeto ha de volverse sobre sí para aferrar (racionalmente) su propia acrobacia. Sólo en ese movimiento reflejo cualquier acto de la existencia parece cobrar consistencia... Pero en definitiva se trata de una consistencia falsa, porque especular e imaginaria. Una angustia de conciencia —entre el ser y la apariencia—, impregna ese deseo de corresponder el deseo del *otro* —Dios, el padre, frente al cual el sujeto se pone y se mira—, que está a la base de este desdoblamiento. El deseo de correspondencia al ideal propuesto por esa autoridad, cuyo amor nunca se merece, mientras que uno podría hacerse siempre reo de culpa, es lo que hace que la máxima expresión de la existencia religiosa se formule para Kierkegaard en un «delante de Dios», donde el individuo se busca idéntico a sí mismo y a salvo de la disarmonía propia de la espontaneidad vital y emocional⁶².

En el «delante de Dios» la angustia expresaría la persistencia de la distancia insalvable de sí a sí mismo, y frente al *otro*. Narciso herido por el espejo roto de una perfección imposible reaviva constantemente esa distancia como herida y como vértigo a fuerza de mirarse en ella y consta-

explica ampliamente sobre las trampas del saber *reflexivo* en la búsqueda de Dios.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., pp. 98-103.

tar la imposibilidad de colmarla con el poder de su razón o de su deseo. Sólo mirándose en el Otro que llama y convoca a través de la distancia, puede superarse el vértigo; sería necesario un acto o movimiento de confianza enamorada, posibilitado a su vez por la esperanza que, rompiendo la fijación sobre sí, desplegaría espacios libres de olvido y acogida ⁶³.

c) *En la fuente: la mirada entrañal*

Es interesante constatar que en la purificación del deseo que tiene lugar en la *noche* de Juan de la Cruz, aparecen muchas de las tensiones manifiestas en las páginas de Kierkegaard: La tentación del racionalismo, la incurvación narcisista ante el vértigo de la nada, la fijación doliente de una memoria que arrastra el peso muerto del deseo no colmado... Pero la opacidad del racionalismo se disuelve en la luz cegadora del profundo «*rayo de tiniebla*» y la angustia de saber en el silencio de la escucha amorosa. Contra el afán de una razón que quiere conocerse en todo y todo conocer se alza la noche del entendimiento. La noche de la memoria, que embebe al alma en «grande olvido» retrotrae la angustia de poseerse a un tiempo prístino de esperanza y atención de amor ⁶⁴.

La purificación de las potencias, que culmina en la voluntad desasida, donde la angustia queda trastocada en *ansia de amor*, nos habrá conducido hasta la clave de la noche. Esta clave se encuentra en la fuente evocada en la estrofa 12 del *Cántico*:

*«¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!»*

La fuente es el centro de sentido y el hogar de luz de la noche. Habiendo pasado por la negación de visibles

⁶³ Es el tema de Juan de la Cruz en los capítulos sobre la purificación de la memoria.

⁶⁴ Juan de la Cruz, 3 *Subida*, 2, 4-5.

(cuantas representaciones el entendimiento pudiera comprender), y por el olvido del propio reflejo proyectado en una búsqueda ansiosa a través de las criaturas, habiendo aceptado la distancia y el silencio, los apetitos dormidos y suspendidas las potencias, el alma se despierta al borde de la fuente con la sed de una mirada. Ya no busca en sus aguas pristinas su propio rostro o identidad —como Narciso, ahogado en el encantamiento reflectante de sus espacios psíquicos—; el alma busca aquí la mirada entrañal, aquella de los ojos deseados que han mirado y amado primero, y por eso están como esbozados en sus entrañas espirituales. En ellos accede el alma al reconocimiento del origen del propio deseo. Así pues, más allá de los fantasmas generadores de ansiedad de las criaturas, de los reflejos fragmentados de sí que, en la aniquilación de la noche producían angustia, el reconocimiento de la fuente retrotrae toda pasión a esta vehemencia de amor, que «por la grande presencia que del Amado siente le parece la está ya siempre mirando»⁶⁵.

Pero aquí ya no se siente el alma mirada como «*frente a frente*», o «*delante de*», sino convocada en una mirada que vivifica y regenera desde su interior. La brecha insalvable de extrañamiento angustiante se ha tornado herida de amor que sólo con más amor se cura. Y por eso la angustia reabsorbida y reconocida en los orígenes del deseo se convierte en *ansia de amor*⁶⁶.

La fuente que, en definitiva, es la fe, transforma colmando en una cierta anticipación, los espacios de vértigo que aterran con la posibilidad infinita. En la fuente el alma reconoce su intimidad última reflectante, más allá de los espacios psíquicos, como «*imago Dei*», re-creada y acogida en esta mirada de amor que sostiene, de modo que se hace superflua aquella incurvación vacilante sobre sí.

⁶⁵ Juan de la Cruz, *Cántico* B, 12, 5.

⁶⁶ Cf. G. Morel, op. cit., vol. III, p. 75: *C'est l'aspect négatif du désir que nous nommons angoisse, tout désir supposant absence. Lorsque cet aspect négatif revient à son origine, c'est à dire, lorsque il s'éprouve fondé dans l'amour et comme amour, il est appelé par Sant Jean de la Croix ansia... Tandis que l'ansia ne peut que grandir, l'angoisse au contraire, doit peu à peu s'abolir au cours de l'expérience.*

«Pues, como esta palomica de el alma andaba volando por los aires de amor sobre las aguas del diluvio de las fatigas y ansias tuyas de amor..., no hallando donde descansase su pie, a este último vuelo que habemos dicho extendió el piadoso padre Noé la mano de su misericordia y recogióla...»⁶⁷.

CONCLUSIONES

Llegados al final de estas páginas queremos poner de relieve algunos puntos, a modo de conclusiones.

En primer lugar querríamos señalar la dimensión paradigmática de la angustia en el orden religioso, ya que ésta remite la existencia a los núcleos últimos e íntimos de la configuración de su ser. Siguiendo a P. Ricoeur consideramos que esta angustia última, de carácter «metafísico», engloba de algún modo todas las otras manifestaciones o niveles fragmentarios.

Así lo ha percibido seguramente Kierkegaard cuando propone el salto de la fe como la única salvación posible de la angustia. El problema es que, a pesar de su enorme penetración y lucidez, o a causa de una cierta perversión hipertrófica de la misma, Kierkegaard se queda aún prendido en la fragmentación inherente a los espacios psíquicos. A pesar de la intuición del misterio, su actitud respecto a la fe es con frecuencia la de «frente» al problema. Demasiado racionalismo, oponiendo sus resistencias frente a la «*dilatatio*»⁶⁸ del alumbramiento de la Vida. El mismo del que fue prisionero durante largo tiempo, como atestigua el libro VII de las *Confesiones*, un espíritu tan lúcido y sensible como Agustín de Hipona; el racionalismo sin piedad

67 Juan de la Cruz, *Cántico B*, 14-15, 1.

68 Cf. H. U. von Balthasar, op. cit., p. 135. Es interesante señalar lo femenino, como «modo de estar», de la actitud de acogida y disposición «pasiva» para el alumbramiento, por contraposición a la disposición viril de conquista de la razón. En este sentido habría una femineidad en la mística de la noche que contrasta fuertemente con la polarización de Kierkegaard sobre los aspectos religiosos dominados por la imagen del padre: ley, culpa, deuda, «frente a», etc.

del hombre moderno, pero que es tan antiguo y tan humano...

Muy otra es la actitud que propone Juan de la Cruz que, sabedor de la finitud y contingencia de la razón, propone el camino ignoto de la noche, y «en este camino, dejar su camino es entrar en camino», pero quien «a alguna luz suya se quisiere arrimar, tanto más se cegará y se detendrá en el camino de la unión»⁶⁹.

SAGRARIO ROLLAN

Facultad de Psicología.

Universidad Pontificia de Salamanca

69 Juan de la Cruz, 2 *Subida*, 4, 5 y 7.