

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO EXISTENCIAL EN AMÉRICA LATINA.  
DEBATE ENTRE EL HEDOR, EL MIEDO Y LA ANGUSTIA

JEYSONN ENRIQUE LARA VELOZA

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE AQUINO  
FACULTAD DE FILOSOFIA

MAESTRIA EN FILOSOFIA LATINOAMERICANA  
2012  
APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO EXISTENCIAL EN AMÉRICA LATINA.  
DEBATE ENTRE EL HEDOR, EL MIEDO Y LA ANGUSTIA

JEYSONN ENRIQUE LARA VELOZA

Trabajo de investigación para optar por el título de Magister en Filosofía Latinoamericana

Presentado a Juan Cepeda H,  
Magister en Filosofía Latinoamericana

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE AQUINO  
FACULTAD DE FILOSOFIA

MAESTRIA EN FILOSOFIA LATINOAMERICANA  
2012  
AGRADECIMIENTOS

Le agradezco a Dios en primera instancia porque sin Él ningún fruto es posible de cosechar, porque sin Dios no se motivaría mi espíritu a la búsqueda del sentido que día a día he de encontrar con cada cosa que hago, digo y pienso. A Dios porque en cada instante en que mi pensamiento se nubló a la hora de plasmar las ideas en esta investigación, me iluminó cuando se lo pedí, a Dios también porque me proporciona la confianza en lo que pienso y creo, y la humildad necesaria para no pecar de soberbio cuando ingenuamente y de forma ilusa considero que todo lo que mana de mi mente es verdad universal. Agradezco también los dolores vividos que me acompañaron en el tiempo en que estuve cursando esta maestría que hoy estoy a punto de culminar, a las angustias y los miedos porque son ellos los que definitivamente me han hecho constatar que son estas emociones las que engendran mi pensamiento. Es a Dios a quien entrego este trabajo, lo pongo en sus manos, es de Él y para Él, yo tan sólo soy su instrumento. Agradezco a mis padres y hermanas que siempre han apoyado cada empresa que he asumido en mi vida, pues me han enseñado como latinoamericano que soy, que a este mundo vinimos a luchar, a ganar el pan con el sudor de la frente, a no dar contienda por perdida por más adversas que sean las circunstancias, también porque cada vez que uno se cae y se golpea ahí siempre estará la mano de Dios a través de ellos, para no desfallecer.

Agradezco a mis amistades más sinceras que desde la distancia me han venido motivando y acompañando con sus oraciones para que esta investigación prosperara, porque quienes desean éxitos y dichas para mi son quienes en verdad puedo considerar mis amigos, y qué mayor regalo que sus oraciones, pues tanto bien me han hecho en los últimos meses. También aprovecho a mis estudiantes más cercanos de los colegios y las universidades por donde he pasado, pues me inspiran a seguir investigando cada día, me hacen creer en que hay una sociedad a la cual se le hace mucho bien si se promueve un espíritu crítico e investigativo, también porque en cortas tertulias hemos podido demostrar que el pensamiento lo construimos cada día inspirados en el estudio y en la realidad. Agradezco a Dios nuevamente porque Él es quien me concede la experiencia del Amor que desde hace algunos meses me viene acompañando, pues, *es la mujer el sueño del hombre*, así Kierkegaard lo plasmó en el *Diario de un seductor*, y así lo creo yo firmemente, por eso cuando la felicidad se encarna en forma de mujer inspira a los artistas, por eso suenan los pianos, los violines, las cítaras, se inspira el poeta para hacer de su sublime presencia excelsos versos, y a los pintores los inspira a recrear monalises. A mí, Dios me ha dado esta muza para que me inspire filosofía, para este mi continente americano. Finalmente, agradezco a mis profesores de la Maestría en Filosofía Latinoamericana por esas clases y horas de formación para mi crecimiento profesional, pero de un modo muy especial agradezco al maestro Juan Cepeda H. quien creyó en la posibilidad de pensar la angustia para América Latina, y de ese modo me acompañó y apoyó en esta investigación que en el

futuro, está llamada a dar los frutos que nos permitan profundizar en el pensamiento existencial latinoamericano, por eso y por toda esa entrega, mil gracias estimado profesor.

*A Dios,  
A mis padres,  
A mi continente y mi patria,  
A la memoria de mis antepasados,  
Al amor que fue y al que es.*

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
1. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SÖREN KIERKEGAARD.....	6
1.1. ANÁLISIS DE LA ANGUSTIA DESDE LA ÓPTICA DEL PECADO ORIGINAL.....	6
1.1.1. Explicación sobre el primer pecado.....	9
1.1.2. El concepto de la inocencia.....	11
1.1.3. La caída en Kierkegaard.....	13
1.1.4. Análisis del concepto de la angustia.....	13
1.1.5. Angustia objetiva.....	21
1.1.6. La angustia subjetiva.....	22
1.2. REFLEXIÓN DE KIERKEGAARD ENTORNO AL TIEMPO Y LA ETERNIDAD.....	25
1.3. MANIFESTACIÓN DE LA ANGUSTIA ANTE LA ESPIRITUALIDAD AUSENTE.....	28
1.3.1 Angustia ante el mal.....	30
1.3.2. Angustia ante el bien.....	32
1.3.3. Vivencia de la Interioridad.....	33
1.3.4. Angustia y fe.....	36
2. EL MIEDO EN <i>AMERICA PROFUNDA</i> DE RODOLFO KUSCH.....	40
2.1. VISIÓN PANORÁMICA DE AMÉRICA PROFUNDA.....	40
2.2. MANIFESTACIÓN DE LA IRA DIVINA .....	45

2.2.1. ¿Maipin Canqui?.....	48
2.3. MUNDO DE LOS OBJETOS EN AMERICA.....	53
2.4. VISIÓN DE LA SABIDURÍA AMERICANA.....	60
3. TEMOR, TEMBLOR, MIEDO Y ANGUSTIA EN EL ESCENARIO LATINOAMERICANO.....	67
3.1. RELACIÓN DEL INDIO CON SU ENTORNO VITAL-SAGRADO.....	68
3.2. EL TEMOR Y TEMBLOR DE ABRAHAM ANTE DIOS Y OTROS PERSONAJES BÍBLICOS.....	73
3.2.1. La voz de Dios.....	77
3.3. ANGUSTIA Y HEDOR.....	80
3.3.1. Debate existencial entre el hedor y la pulcritud.....	84
3.4. VIAJE A LAS ENTRAÑAS DE AMÉRICA Y DEL INDIVIDUO.....	90
3.4.1. La melancolía como angustia en la raza indígena.....	93
3.4.2 Una Subjetividad doblegada.....	96
3.5 EL INDIVIDUO LATINOAMERICANO ENTRE EL MIEDO Y LA ANGUSTIA.....	98
4. CONCLUSIONES.....	102
BIBLIOGRAFIA.....	104

## INTRODUCCIÓN

Con el título *Aproximación al pensamiento existencial en América Latina. Debate entre el hedor, el miedo y la angustia kierkegaardiana* se pretende abordar el tema de la angustia como hilo conductor de esta investigación, cuya fuente conceptual emana de Soren Kierkegaard en el texto *El concepto de la angustia*. A la luz de esta obra, base del existencialismo que se desarrollaría en el siglo XX, en el periodo entre guerras, irradia la posibilidad de pensar un existencialismo para América Latina; con este propósito se pretende establecer una lectura del texto *América Profunda* del argentino Rodolfo Kusch para identificar las posibles similitudes o diferencias con el tema del miedo que en esta obra se desarrolla. El hedor es la categoría abordada por Kusch cuyo desarrollo devela una aproximación al tipo de angustia experimentada por el latinoamericano. ¿Es posible que el individuo latinoamericano experimente la angustia en el sentido kierkegaardiano? La propuesta nuclear de esta investigación consiste en remitir el horizonte del pensamiento existencial al contexto latinoamericano. Pensar a América Latina en términos existenciales, requiere un estudio previo a los eventos que generan las transformaciones de las sociedades latinoamericanas, ese estudio previo no es más que la angustia o el miedo que experimenta cada sujeto cuando debe enfrentar su propia realidad, de ahí que el individuo latinoamericano se constituya en el objeto de reflexión filosófica que oriente la mirada a la subjetividad, en medio de un contexto que ha sido pensado sobre todo desde la realidad social y política.

La angustia para Kierkegaard es la fuente de su reflexión filosófica, por tal motivo él exaltó la figura del individuo como la unidad básica de su desarrollo conceptual. Esta forma de ver la filosofía posee un matiz de oposición frente a los grandes sistemas del pensamiento occidental; en tiempos de Kierkegaard fue el desarrollo de la dialéctica hegeliana, en donde el autor danés no halló un asidero para el individuo o el sujeto de la angustia y por ello es muy importante generar una reflexión que resalte la figura del existente particular, pues al fin de cuentas es él quien experimenta el pensamiento, todo lo que implica pensar y ante todo tomar decisiones a la luz de lo reflexionado. Esta fue entonces la reacción del filósofo de Dinamarca ante la especulación del idealismo alemán a mediados del siglo XIX.

Aparentemente es una circunstancia del pensamiento filosófico que unos autores generen categorías tan abstractas en donde el individuo particular no tiene cabida, como fue el caso de Hegel, y una respuesta a esa actitud tan racional como resulta siendo el caso de Kierkegaard. Este episodio de la historia de la filosofía aconteció hace aproximadamente doscientos años en geografías europeas, distantes a las latinoamericanas. La distancia espacio-temporal de este debate entre el sistema y el individuo, deja una enseñanza particular que consiste en hacer giros en el pensamiento: Kierkegaard lo hizo pasando de los sistemas especulativos hegelianos o idealistas al individuo existente, con el fin de responder a las dinámicas históricas de su momento. Del mismo modo se propone hacer un giro en los albores del siglo XXI, ya no en Europa, sino para América Latina, y es por eso que en esta investigación no se desarrollarán como temas principales los horizontes de reflexión filosófica centrados en lo político, lo intercultural, la religiosidad popular, lo

económico, etc. El tema que nos atañe es el individuo latinoamericano, la propuesta de abrir un camino diferente en la forma de filosofar al interior de los pueblos de este continente. Filosofar para América Latina a partir del individuo existente implica indagar por la personalidad del latinoamericano y ante todo no desvincular al individuo de su historia, ni mucho menos de sus raíces; por tal razón este trabajo posee una orientación a la herencia que ha dejado el indio en la personalidad del latinoamericano con el fin de hallar esa emoción que lo lleva a filosofar mediante el miedo o la angustia.

Destacados autores del filosofar latinoamericano como José Vasconcelos, Rodolfo Kusch, e incluso Juan David García Bacca, han puesto de manifiesto que en América Latina un matiz concreto de su forma de filosofar es lo emocional; el existencialismo, sin importar su proveniencia europea, es de algún modo un rescate por lo emocional en el pensamiento. Por eso Chestov, comentarista de Kierkegaard ya lo decía: “El comienzo de la filosofía no es, como enseñaban Platón y Aristóteles, la admiración, sino la desesperación. En las angustias de la desesperación y del terror, el pensamiento humano se transforma y adquiere nuevas fuerzas, las cuales le conducen hasta fuentes de verdad que ni siquiera existen para los demás hombres” (1965, 35). La angustia es una realidad experimentada por cada ser humano y es intransferible el tipo de miedo o angustia que se vive en cada caso, no es un matiz exclusivo del pensamiento occidental europeo, ni tampoco latinoamericano, ni asiático, ni africano. Lo que sí se podría inferir para el caso latinoamericano son los matices y las causas que engendren la angustia en el individuo latinoamericano, lo cual se procurará hallar en Rodolfo Kusch, y en autores como Armando Solano o Jorge Martínez, entre otros filósofos del continente que de algún modo también se han inquietado por temas relacionados a la emoción, la melancolía, el hedor y lo existencial, es decir han tocado lo que el latinoamericano experimenta en sí.

El pensamiento existencial para América Latina es una propuesta que pretende orientar la reflexión filosófica hacia el individuo, pues en el continente también como en cualquier otro continente del mundo, es importante pensar el papel del individuo, el de la subjetividad. La historia del pensamiento latinoamericano ha tomado el camino de los discursos políticos y sociales, en donde se ha visto influenciado por las grandes corrientes del pensamiento de los últimos doscientos años tales como el positivismo, el marxismo, el panamericanismo y actualmente inmersos en el fenómeno de la globalización. Por ello rescatar la figura del individuo permite hacer un acercamiento diferente al filosofar desde ese carácter emocional del latinoamericano, y en esta investigación representada en la categoría de la angustia, lo que implica acercarse al pensamiento existencial.

Esta es una investigación que surge a partir de la necesidad de aproximar al estudioso del pensamiento filosófico universal a un camino reflexivo para el filosofar latinoamericano, cuyo problema surge a partir de la pregunta: ¿es posible que el individuo latinoamericano experimente la angustia en el sentido kierkegaardiano? Para encontrar un acercamiento a la solución de este problema es importante determinar qué tipo de angustia se experimenta en América Latina, como objetivo principal de este estudio. Pero para acercarse a dicho fin es fundamental centrarnos en el siguiente paso: conocer el concepto de la angustia trabajado por Soren Kierkegaard, en donde se realizará el estudio objetivo de lo que el filósofo danés



quiere decir con su categoría de angustia. La presente investigación también exige identificar las condiciones emocionales más próximas a la angustia abordada en el texto de *América Profunda* de Rodolfo Kusch, con el fin de determinar las similitudes y diferencias con respecto al filósofo de la lejana Dinamarca. En este proceso de identificación entre un horizonte y otro, no se puede dejar atrás el aspecto religioso, pues la figura de lo divino en lo humano, dentro del horizonte kierkegaardiano, es la mayor causa de interpelación, temor y angustia, por eso es vital para este trabajo establecer diferencias y semejanzas entre la relación que tiene el indio y el estereotipo de la fe occidental con la divinidad. Una vez profundizado en los horizontes religiosos de cada región expuesta, y el individuo ante todo allí situado, es importante indagar por la manera en que cada individuo se relaciona con su entorno y como éste le interpela, además de preguntarse qué ha heredado específicamente el latinoamericano; por eso es clave reflexionar sobre la categoría del hedor propuesta por Kusch, pues a partir de ella se nos propone comprender aquello que en sí engendra la angustia del individuo latinoamericano; y por último se podrán diferenciar las categorías angustia y miedo, si se logra comprender las características de cada tipo de emoción, y determinar cuál de ellas es predominante en la reflexión latinoamericana.

Como marco teórico de la investigación se buscará ir primero a las fuentes primarias. *El concepto de la angustia*, como texto clave y fundamental para comprender el problema como explícitamente lo planteó Kierkegaard. Para encontrar ese fundamento emocional del pensamiento kierkegaardiano en el contexto latinoamericano, la investigación se dirige en seguida a *América Profunda* de Rodolfo Kusch: en este texto se buscará encontrar las profundidades de la emocionalidad de los latinoamericanos a través del miedo, y sus acercamientos a la categoría de la angustia. En la profundización de las categorías de la angustia y el miedo, es fundamental remitirse a las fuentes de estas emociones: el sentimiento religioso que está expresado por parte del estereotipo de la fe occidental en Abraham y que juiciosamente estudia Kierkegaard en *Temor y temblor*. Con el fin de indagar otra posibilidad de la experiencia de la angustia en América Latina, podremos tomar los estudios del escritor colombiano Armando Solano quien hace su aporte a través del texto *La melancolía de la raza indígena*. Por último se pretende hacer la diferencia entre la angustia y el miedo por medio de las fuentes *Sartre, la filosofía del hombre* del autor latinoamericano Jorge Martínez, para poder evaluar si lo vivido por el latinoamericano es coherente con lo propuesto por Kierkegaard.

Para comprender la postura de Soren Kierkegaard se realizará un análisis de texto sobre su obra *El concepto de la angustia* que permitirá el desarrollo de la reflexión sobre los temas principales: análisis sobre el pecado original, el concepto de inocencia, concepción de la angustia en sí como categoría principal de la obra, la angustia objetiva, la angustia subjetiva, el tiempo y la eternidad, la angustia ante el mal y la angustia ante el bien. El análisis comprensivo de este texto será el primer capítulo de la investigación.

La presentación del texto *América Profunda* tendrá como objetivo manifestar el escenario geográfico e histórico que representa un viaje hacia las más remotas profundidades del espíritu americano. Kusch en su exposición proporciona los suficientes elementos reflexivos para pensar en términos existenciales a los latinoamericanos del presente. A

partir de *América profunda* se generan tres tópicos de reflexión: por un lado la reflexión sobre la *ira divina*, en donde se evidencian esas relaciones entre los hombres y los dioses, las cuales ilustran la experiencia del temor y la angustia en los incas. Posteriormente se tendrá en cuenta la reflexión sobre la influencia de la visión occidental sobre los objetos en América, y finalmente se expondrá lo propio de la sabiduría de [Latino]América. Estos análisis constituirán el segundo capítulo.

La investigación continuará con la intención de hallar puentes discursivos entre la antigua fe del hombre prehispánico y el estereotipo de la fe occidental, Abraham. Es otro desarrollo que vincula el pensamiento de Kusch y el de Kierkegaard. Para concretar este proceso de reflexión, es importante observar la relación que el indio tiene con su entorno, y la manera en que el indio asume las contingencias de su ambiente vital a través de la espiritualidad. Por otro lado, las figuras bíblicas de Abraham y Job referenciadas por Kierkegaard en sus diferentes obras, ratifican que anterior al auge de la modernidad, predomina la *ira divina* en ambos contextos. Este recorrido teológico-religioso de la fe antigua en el uno y en el otro, develan una de las vertientes espirituales que hacen parte de la reflexión existencial del individuo tanto europeo como latinoamericano. En ese desarrollo del pensamiento existencial, para América Latina se destaca la categoría del hedor, la cual devela desde otra perspectiva, la relación que los latinoamericanos han tenido con su historia y su vida cotidiana. El hedor implica un develamiento de las raíces profundas de América Latina. La búsqueda de la interioridad, lo que en el desarrollo de este trabajo se denominará *viaje a las entrañas*, exige un distanciamiento del mundo de los objetos que se han heredado de los europeos, pues son un paradigma que no han podido indagar por ese mundo tan rico y espiritual que es América, el cual es evocado en la figura del indio que añora su antiguo dios Viracocha. En los últimos tópicos de la presente investigación se encontrarán: el desarrollo del tema de la melancolía como una posibilidad para comprender la angustia desde el contexto latinoamericano, también la diferencia entre el miedo y la angustia para verificar la hipótesis que se ha pretendido demostrar: si la angustia propuesta por Kierkegaard corresponde a la del individuo latinoamericano.

El método de desarrollo de la presente investigación es el hermenéutico, por tal razón las fuentes básicas que darán el *corpus* a la presente investigación son los ejercicios hermenéuticos de *El Concepto de la Angustia* del filósofo danés Soren Kierkegaard, y por otra parte del texto *América Profunda* del argentino Rodolfo Kusch. Después de haber realizado una seria lectura y una minuciosa exposición (hermenéutica textual) de ambas obras, se ha encontrado una variedad de puentes de reflexión filosófica bajo la idea de que el pensamiento existencial podría inferirse en el interior de estas obras para hallar las herramientas necesarias de la comprensión de la angustia como categoría principal de esta investigación. El estudio de dichas obras posee el propósito de orientar el tema del existencialismo al contexto latinoamericano. El desarrollo del método hermenéutico de las obras principales de la investigación ha dejado un elemento común que hace posible el desarrollo del filosofar latinoamericano, el individuo, y es a partir del individuo de donde bebe todo su desarrollo de producción filosófica, generando categorías fundamentales como: la angustia, la fe, el pecado, la desesperación, entre otras que pertenecen al ámbito del pensamiento sobre este existente particular. Esta fuente servirá como instrumento para

pensar en la posibilidad de un “individuo latinoamericano” con el fin de ir a la experiencia vital del existente que se cierne entre el miedo y la angustia. El individuo latinoamericano nunca se aísla de su comunidad o de su grupo raizal, es propio del desarrollo de las culturas latinoamericanas pretender la convivencia, pero es el individuo latinoamericano quien está llamado a descubrir por sí mismo, sus más profundas emociones, el miedo, la angustia son emociones de las cuales todos podríamos hablar, pero su forma de vivirse posee los matices que en cada individuo se experimentan, es decir es una experiencia única e intransferible. Cuando el individuo se hace consciente de sus propias emociones no se separa de su comunidad, su propio discernimiento es formativo para otros, por eso en la presente investigación se hallará un apartado cuyo título es viaje a las entrañas, pues, cada latinoamericano es quien descubre la fuente de su más profunda emocionalidad.

El resultado que deja al pensamiento filosófico latinoamericano la presente investigación, es la consciencia ante el miedo que ha llevado al latinoamericano a someterse ante fuerzas exteriores que lo han dominado a lo largo de su historia. Vivir la experiencia de la angustia es una invitación a la decisión de transformar la realidad a fuerza de determinación, y dicha fuerza de determinación emana de lo interior para lo cual se hace indispensable viajar a las *entrañas* del pueblo latinoamericano para erigir la cultura milenaria que ha estado presente en este territorio, es el caso de lo indígena que cuenta con su propia cosmovisión, y es la base del quehacer reflexivo del pensamiento existencial latinoamericano que es propuesto a lo largo de la presente investigación. Si la experiencia existencial predominante para el individuo latinoamericano es el miedo, entonces al pensar en la angustia dará a luz nuevas formas de abordar la emoción y el sentir del latinoamericano a través de la melancolía o de su repulsión hacia el hedor. Por ello se espera que sea posible continuar la investigación de la angustia como una práctica existencial también propia de América Latina, desde la individualidad, y sea posible asumir el hedor con mayor disposición para abandonar los prejuicios y acercarse más a la identidad e interacción cósmica entre el latinoamericano y su entorno, pues en los albores del siglo XXI en donde experimentamos el desequilibrio ecológico y social, es fundamental acercarnos al ser singular que desde su interioridad pueda comprender la necesidad de convivir con su entorno para recuperar el camino que dinamice la existencia, que pueda salirse del sistema de objetos y paradigmas universales de comportamientos es fundamental, no para generar el caos, sino para comprender por sí mismo aquello que la naturaleza necesita de cada individuo.

## 1. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SÖREN KIERKEGAARD

En este primer capítulo se elaborará un estudio del texto *El Concepto de la angustia* del filósofo danés Soren Kierkegaard con el fin de identificar los rasgos fundamentales de la angustia como una experiencia vivida netamente por el individuo, con la cual se pretende conocer más al hombre específicamente en su dimensión subjetiva. Por tal razón temas como: pecado, inocencia, caída, angustia objetiva, angustia subjetiva, angustia ante el bien, angustia ante el mal, la visión de eternidad concebida desde el autor y la interioridad son las categorías principales del presente análisis.

### 1.1. ANÁLISIS DE LA ANGUSTIA DESDE LA ÓPTICA DEL PECADO ORIGINAL

El primer capítulo del *Concepto de la angustia* inicia con una profunda discusión sobre los orígenes del pecado original; por un lado Kierkegaard tiene en cuenta la reflexión teológica que sostiene el discurso sobre el pecado, no desconoce que el pecado ha sido objeto de estudio desarrollado por el pensamiento cristiano, y como tal se hace desde una posición dogmática, en donde la reflexión pura desde el pensamiento filosófico se ha hecho más difícil a través del tiempo.

¿Se identifica acaso este concepto con el del primer pecado, con el pecado de Adán, con la caída? Es indudable que la teología ha dado por buena muchas veces semejante identificación y que, en consecuencia, la tarea propuesta de esclarecer el pecado original ha venido a coincidir dentro de la misma teología con la tarea de explicar el pecado en Adán. Y como por este camino el pensamiento se tropezaba con no pocas dificultades, no se ha pensado en buscar expeditamente una salida (Kierkegaard, 1984, 49).

Kierkegaard hace una mención fundamental sobre los caminos desde donde se ha abordado la relación de Adán con el tema del pecado original cuestionando profundamente la idea de que en el mundo haya existido un estado de inocencia o una instancia en donde el pecado era impensable, desde la óptica cristiana y la dogmática se podrían identificar puntos de vista que no resuelven el problema del pecado desde una perspectiva natural o psicológica del mismo, simplemente la reflexión teológica se va a centrar en el abordaje de su origen, en tanto que es indispensable encontrar un primer culpable que haya introducido el pecado en el mundo. “Con todo esto la historia de de la humanidad llegó a alcanzar unos comienzos fantásticos. Adán quedó situado fantásticamente aparte y el sentimiento religioso y la imaginación obtuvieron lo que deseaban, es decir, un prólogo divino..., en tanto que el pensamiento no obtuvo nada” (*Ib.*,50). Según Kierkegaard Adán personifica un inicio divino de la historia, así como inician todos los mitos de la humanidad, pues al principio los pueblos pretenden explicar a través de la fantasía y la imaginación el origen del hombre mismo, lo cual hace de los personajes que participan de esos mitos seres en relación directa con su creador. Para justificar cualquier discurso religioso y teológico se hace necesario recurrir al mito, allí donde la explicación racional en el sentido occidental no puede intervenir precisamente porque la razón indaga, más el dogma ha de asumirse sin mayores cuestionamientos. Los personajes que intervienen en la etapa fundacional del

mundo, a través de la lectura posterior que hacen los pueblos, se convierten en el paradigma moral para el resto de la humanidad, por eso Adán queda aparte del resto de la historia de los demás hombres. Teniendo en cuenta que él cometió el primer pecado, carga con la culpa de haber traído el pecado al mundo.

Con la primera caída del hombre en el pecado a través de Adán, el sentimiento religioso tiende a ubicar al primer hombre por fuera de la historia, es decir, hay en el hombre una visión fantástica que necesita crear el mito para fundamentar los orígenes de la fe, quizás esta es la razón por la cual al compañero de Eva se le suprime arrojándole a un espacio de atemporalidad. El regalo divino conferido al primer hombre tiene que ver con un estado de gracia, un ser realmente privilegiado, ubicado en el paraíso, allí donde todas las especies vivían junto a él en perfecta armonía, con la caída ante la seducción de Eva y la serpiente, tal como lo describe el Génesis, Adán perdió esa condición privilegiada que Dios le había concedido. Esta es la visión heredada desde la óptica cristiana que al explicar los orígenes del pecado, soporta el peso de la culpa en un primer hombre. Dentro de la dogmática federal\*, en los tiempos del autor danés, sitúa a Adán como el primer representante del género humano, la historia inicia con él, pero es él quien rompe el pacto con Dios. Desde ambas perspectivas, la católica y la dogmática federal, pretenden situar a Adán como el portador de la culpa original. “Entonces el pecado de Adán es algo más que pasado, es un *plus quam perfectum*. El pecado original es lo presente, es la pecaminosidad, y Adán sería el único hombre en que no hubo pecaminosidad, puesto que ésta fue introducida por él” (*Ib.*,50). El despliegue del sentimiento religioso, según el análisis kierkegaardiano, se encamina a acentuar lo ético, puesto que entre más lejos esté el individuo de lo pecaminoso, más limpio, pulcro y correcto es. Se reafirma la idea de la perfección anhelada, que con el nacimiento de todo individuo ya está perdida, por llegar a este mundo con el pecado original.

La Iglesia griega llama al pecado original: *αμαρτεμα προτοπαρατορικον* (pecado del primer padre). Esto significa que aquella teología no cuenta en modo alguno con un concepto, ya que esas palabras no encierran más que una simple etiqueta histórica, una etiqueta que no señala lo presente como hace el concepto, sino sólo lo históricamente concluido. Tertuliano lo llama *vitium originis*, lo cual es sin duda un concepto, pero con la dificultad de que esa forma de expresión permite que lo histórico pueda seguir considerándose en última instancia como lo decisivo. (*Ib.*,51)

Kierkegaard da un paso más en su intento por demostrar que el discurso teológico no aporta en sí a la construcción racional sobre el pecado. La Iglesia, se queda con la idea del pecado del primer padre, pero más con el fin de señalar la aparición histórica del pecado, pero no hay aún un proceso de conceptualización. Al hablar del pecado del primer padre, tan sólo se ubica el origen de una historia, la de la humanidad que tiende por naturaleza al pecado. Es posible para Kierkegaard que la visión de Tertuliano sobre el pecado como *vicio original*

---

<sup>1</sup>\*Esta tendencia teológica apareció en Holanda a mediados del siglo XVII, por iniciativa de Cocejus. Se llama federal porque distinguía dos pactos –*foedus*– entre Dios y el hombre, el del *estado de inocencia* o justicia original, y del *estado de la gracia*, que vino a sustituir al primero una vez que Adán lo había cancelado todo con el primer pecado, y de este modo representando al género humano.

pretenda un intento de definición, pero a pesar de ello, se mantiene la idea de un instante concreto en donde el pecado nace, es decir, se realiza una auténtica ruptura entre ese primer momento y el resto de la historia de la humanidad. Kierkegaard utiliza una noción *elocuencia dolorida*, la cual explica la manera en que el dogmático y/o el moralista se entusiasman de tal modo que recurran a sinónimos que constituyan el concepto de pecado original. Dice Kierkegaard que para entender el pecado se llega al extremo de considerar lo siguiente: *quo fit, ut omnes propter inobedientiam Aade et Heave in odio apud Deum simus*. (Lo que hace que todos nosotros seamos odiados por Dios a causa de la desobediencia de Adán y Eva), esta fórmula *concordiae* el autor danés la recoge de un escrito confesional luterano que data de 1577, en donde indudablemente el dogmático según Kierkegaard, llega a tal estado de emocionalidad con respecto al tema del pecado que, se cae en el extremo de considerar que todos somos odiados por Dios, gracias a el pecado de Adán y Eva.

Mientras mantengamos a Adán situado aparte de un modo fantástico, siempre estaremos en una confusión total respecto de este gran problema, y esto cualquiera que sea la forma de plantearlo. Por tanto, la explicación del pecado de Adán será la misma del pecado original y no podrá valer para nada toda otra explicación que pretenda esclarecer el caso de Adán, pero no el pecado original; o al revés, que pretenda explicar el pecado original, pero no lo que a Adán atañe (*Ib.*,52).

Kierkegaard realiza una denuncia sobre la indiferencia ante la figura netamente humana, personificada en Adán, pues queda justificado por la historia que es el portador del pecado, pero no se examina qué tipo de angustia le acompañó en cada momento de su decisivo proceder. El tema del individuo para Kierkegaard es lo que va a cobrar una completa relevancia, modificando el curso de la reflexión teológica, por la reflexión existencial y filosófica sobre el individuo. “La razón de esto es muy honda y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie” (*Ib.*,53). La dimensión antropológica que el autor danés está aportando en una visión dialéctica del individuo mismo, pues por un lado, cada humano es *sí mismo*, pero por otro lado toda la especie humana está en dicho individuo, pues de este modo cada uno es humanidad entera a través de sí mismo, y no se puede dejar de exaltar la individualidad porque es en ella que reside todo el potencial que transforma el mundo, la emoción que se transforma en decisión y modifica el curso de la historia, más no como en el caso de Hegel que construía edificios conceptuales en donde el individuo no aparecía nunca. De este modo “Adán no es esencialmente distinto de la especie, pues en este caso no existiría la especie, ni tampoco es la especie, ya que también en este caso dejaría de existir la especie: él es sí mismo y la especie. Por eso lo que explica a Adán explica a la especie y viceversa” (*Ib.*,54). El filósofo danés confirma el carácter existencial del individuo que no está situado por fuera de la historia, más manifiesta la relación particular que tiene el individuo mismo con el resto de la especie en la historia y la manera en que la humanidad tiene que ver con el individuo. La historia está hecha por seres concretos, más no por instituciones y sistemas, cada hombre da su propio rumbo a la historia a través de sus decisiones e interacciones, por esta razón es viable considerar que Kierkegaard no busco aislar al individuo para poderlo

conceptualizar, más bien orientó su pensamiento sobre la unidad básica de la filosofía: el individuo que no solamente piensa, sino que también actúa y ante todo se angustia.

1.1.1. Explicación sobre el primer pecado. El concepto del primer pecado, desde la mirada Kierkegaardiana no se debe asociar de forma exclusiva al pecado de Adán, pues Adán no hace parte de la historia, pero si es un individuo, tal como los que fueron apareciendo después de él. Este filósofo critica que, de acuerdo a los conceptos dados por la tradición, la diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de cualquier otro hombre es la siguiente: “que el pecado de Adán tiene como consecuencia la pecaminosidad y cualquier otro primer pecado la supone como condición. De ser esto así, Adán quedaría realmente fuera de la especie humana y ésta no comenzaría con él, sino que tendría un comienzo fuera de sí misma, lo que es contrario a todos los sentidos” (*Ib.*,54). Para el filósofo de la lejana Dinamarca es un completo contrasentido ubicar a Adán por fuera de la historia, pues él es un individuo como cualquier otro, es sí mismo y la especie. La historia comienza dentro de la historia misma, no tiene sentido ubicarla por fuera de ella, como la tendencia mitologizante de la Teología lo pretende.

El primer pecado, es apenas el número uno, el cual se hace significativo por ser el primero, cuando algo aparece por primera vez genera el asombro, es un misterio que convoca, el cual resulta ser ajeno para los grandes sistemas de filosofía, como el hegeliano, por ejemplo, pues el ámbito del pecado pertenece según la visión sistémica del pensamiento de forma propia a la Teología, pero el filósofo danés quiere acentuar que no se puede concebir el pecado en el sentido numérico, es decir, que cada pecado pertenece a un tipo o clase del mismo. “Si el pecado significase numéricamente un pecado, entonces no habría historia correspondiente y el pecado no tendría historia ni en el individuo ni en la especie” (*Ib.*,55). De contar cada pecado, sería cada uno de manera distinta y no se podría hablar de la historia del mismo. Lo que constituye la historia del pecado es su presencia en la especie, el cual llega como *salto*, cual emerge del individuo mismo y le inclina a él.

Sin duda que representa una herejía lógica y ética el hecho de que se quiera como defender la pecaminosidad en un hombre se va determinando cuantitativamente durante un cierto periodo, hasta que al final, en un momento dado y mediante una generación espontánea, llega a engendrar el primer pecado en el hombre (*Ib.*,56).

En pocas palabras la pecaminosidad está presente en el hombre de por sí, no es que separemos un pecado del otro, o como el confesor cuando cuestiona al feligrés. ¿Cuéntame tus pecados?, no se trata de hacer un inventario de ellos, la tarea consiste en conocer que tan profundo está el pecado en el individuo, según Kierkegaard la existencia de la pecaminosidad en el hombre, el poder del ejemplo, etc, no son más que determinaciones cuantitativas, es decir que en cada caso en que se manifieste un estereotipo que represente la pecaminosidad, será contado como uno más de los pecadores que hacen parte de la historia. Kierkegaard critica con mucha fuerza la manera en que la Religión misma se ha quedado en la versión del mito fundante. Como la única forma de explicar algo que hace parte de la naturaleza humana, el pecado. El problema de la explicación sobre el pecado, es precisamente acaparar su conceptualización dentro de un esquema teologizante que evalúa

al mismo desde sus consecuencias, se entiende de hecho que el pecado ya está presente y de este modo se convierte en un estigma para la humanidad el hecho de que cada humano venga ya al mundo con él. Suponer que el pecado ya está presente de hecho en el hombre, obedece a creer que no hay individuo que se salve, por eso todos necesitamos del salvador para poder purificar nuestra naturaleza. Si se ubica al pecado como algo realmente fortuito, su explicación no sería posible, pues simplemente se asumiría como algo que acontece, pero no se haría objeto de reflexión teológica. Según el filósofo danés, el pecado, ingresa al mundo de repente, en otras palabras acontece lo que Kierkegaard llama salto del espíritu; ahora bien, este salto pone además la cualidad. Pero el hecho de que el pecado surja como un salto, es decir, de un modo espontáneo representa un escándalo para la inteligencia, que está acostumbrada a deducir lógicamente aquello que es posible dictaminar por la razón. Lo que este fuera de este esquema, simplemente es un mito.

En compensación, la misma inteligencia inventa un nuevo mito, negando el salto y haciendo del círculo una línea recta, y así todo marcha a las mil maravillas. Siguiendo este procedimiento, la inteligencia empieza por fantasear un poco sobre cómo sería el hombre antes de la caída y a medida que aquella más se desata a hablar sobre el particular sin ton ni son, insensiblemente se va convirtiendo la supuesta inocencia en pecaminosidad, y así hela ahí en escena (*Ib.*, 57).

La expresión del autor danés sobre el *salto* hace referencia a la condición antropológica. El carácter súbito del pecado hace referencia a su vinculación directa con la naturaleza misma del hombre. El mal asociado con una figura que encarna la pecaminosidad es reflexión de la teología, pues el individuo como tal al ir dentro de él se descubre débil y frágil, no por el poder del tentador, sino por su naturaleza misma. En Kierkegaard podríamos encontrar una crítica a la visión lineal de la historia que pretende situar el instante de la corrupción humana en una etapa mítica. No hay una explicación diferente sobre el origen del pecado, sino es por fuera de la historia misma. Se supone la inocencia como aquel estado inicial en donde aún no había pecado, como si de hecho no estuviese implícito en la naturaleza humana. La inocencia y el pecado están presentes en la misma naturaleza, no es que un día se era limpio, totalmente libre de pecado y después “otro” vino a corromper esa obra divina que Dios acababa de plantar en el Edén. La inteligencia del hombre occidental ha procurado explicar que antes del pecado había inocencia, un estado puro, la lógica pretende siempre establecer un antes y un después, lo cual no permite una posibilidad de coexistencia.

De haber algo en el mito de la inteligencia, ello sería lo siguiente: que la pecaminosidad antecede al pecado. Pero si esto es verdad es decir, que la pecaminosidad ha aparecido en el mundo mediante una cosa distinta del pecado, entonces quedaría anulado *ipso facto* el concepto. En cambio, si ha aparecido mediante el pecado, entonces es éste el que la ha precedido. Esta contradicción es la única que revela consecuencia dialéctica y guarda las riendas tanto en lo que se refiere a la inmanencia –queremos decir inmanencia posterior (*Ib.*, 57).

La historia está constituida por humanos, para la mitología es muy común ubicar seres que no son del todo humanos, sino más bien de carácter sobrenatural antes de que se inicie



cualquier relato sobre las vivencias del hombre. Si se llegase a ubicar a un individuo que no es del todo humano, en el orden cuantitativo de los sucesos, entonces a partir de ahí no podría arrancar la historia del hombre, ni mucho menos la historia del pecado, pues al hombre no se le puede pensar sin el pecado. “Sin embargo, esta historia va avanzando según determinaciones cuantitativas, en tanto que el individuo participa en ella con el salto de la cualidad” (*Ib.*,58). Un individuo concreto en amanecer de los tiempos, comienza con la historia, si la inicia el número dos, el que figura como el número uno, pasaría a ser el número cero, lo cual sería un contrasentido, pues esta contradicción estaría enunciando que el origen del pecado que es histórico, nació por fuera de la historia misma. Cada individuo hace su aparición cuantitativa dentro del curso de la temporalidad, y su subjetividad constituye el *salto* que va configurando cada “presente” en la historia. Al interior de ese *salto*, el cual es netamente fruto de la subjetividad reside el pecado, no como esencia, sino como tendencia de la naturaleza humana que se inclina a la contradicción, a la deshumanización, realizar lo que no quiere. La relación de generación suele ser la que con más frecuencia engaña y ayuda a poner en marcha toda clase de representaciones fantasmagóricas. ¡Como si el hombre posterior fuera esencialmente distinto del primero en virtud de la descendencia! La descendencia no es más que la expresión de la continuidad dentro de la historia de la especie, la cual nunca deja de moverse según determinaciones cuantitativas, y por lo mismo de ningún modo es capaz de producir un individuo. Una especie de animal jamás producirá un individuo, por más que aquella se conserve por miles y miles de generaciones. Si el segundo hombre no descendiese de Adán, no sería segundo hombre, sino una repetición vacía y, en consecuencia, tampoco de ahí habría surgido la especie, ni el individuo (*Ib.*, 59).

1.1.2. El concepto de la inocencia. Hemos venido hablando de la inocencia como esa condición que antecede al individuo antes de la caída en el pecado, en ella ha estado situado el primer hombre de la historia, “Adán”. “El concepto de inocencia pertenece al de la Ética. Y, claro está, todo concepto ha de ser tratado en conexión con la ciencia a la que pertenece, ya sea que pertenezca a ella de tal manera que allí se lo desarrolle del todo, ya sea que se haga esto presuponiéndolo” (*Ib.*,60) . El concepto de la inocencia es desarrollado por la ética en tanto que la ética posee como principio universal “Haz el bien y evita el mal”, de este modo el inocente no conoce el mal, por lo tanto no hay posibilidad para la culpa, por lo tanto reina el bien. En una palabra, es inmoral afirmar que la inocencia tiene que ser abolida. Aunque fuera cierto que también ella quedaba anulada en el mismo momento de nombrarla, sin embargo, la ética siempre nos prohibirá el que olvidásemos que la inocencia no puede ser anulada más que por una culpa. La inmoralidad es el juicio que la ética imputa al individuo que pretende superar ese estado de inocencia, entonces hay cierta curiosidad allí que arroja a los individuos a pasar del estado de la inocencia al de la culpa, todo leído indudablemente desde la ética. Se “Todo hombre, en realidad, pierde la inocencia del mismo modo que la perdió Adán, es decir, mediante una culpa. Porque si no la perdiera por medio de una culpa tampoco sería la inocencia lo que se había perdido; y, por otra parte, el hombre jamás habría llegado a ser culpable si no hubiera sido inocente antes que culpable” (*Ib.*, 60).

Al decir que todo hombre pierde la inocencia, tal como ocurrió con Adán, se deduce que la caída llega como un *salto* que despertó el espíritu que dormía en Adán, el cual duerme en cada individuo antes de verse inquieto por la curiosidad que genera el mundo mismo y que trasciende cuando el individuo se lanza en pos de una nueva aventura. En palabras del autor danés: “Adán con mayor fantasmagoría, tanto más inexplicable se hacía el que pudiera pecar y tanto más horrendo resultaba su pecado. Lo cierto es que Adán había desbaratado para siempre toda aquella gloria y con ello se convirtió a los ojos de los hombres y por turnos en una figura sentimental o chistosa, melancólica o frívola, históricamente destrozada o fantásticamente jovial..., todo, menos una consideración ética que comprendiese lo esencial de la trama” (*Ib.*,61). Adán es el eterno culpable, a quien se juzga con toda la fuerza de los juicios éticos, Kierkegaard pretende esclarecer que no es cuestión ética lo acontecido con Adán, no es adecuada esta categorización moral, tal como se ha hecho ver al primer padre de la humanidad como esa figura que condenó al género humano a estar lejos de la gloria eterna. Aunque la ética se pueda aplicar perfectamente a la categorización que se ha hecho del Pecado, y lo teológico en cuanto reflexión se parezca a lo ético en acción, el tema del pecado en el autor danés se destaca desde la óptica eminentemente antropológica y/o existencial. “El rigorismo moral no tuvo ojos para ver los límites que imponía la ética, pero con todo fue lo bastante noble como para creer que los hombres no aprovecharían la ocasión de una desbandada total, sobre todo siendo tan fácil escabullirse; por su parte, la frivolidad no tuvo ojos absolutamente para nada” (*Ib.*,61).

La condición humana que hay en cada individuo está abierta al asombro, frente a lo prohibido, esta es la fuente del filosofar sobre el quehacer de la existencia misma, caer en este estado del preguntar, significa abolir la inocencia. “De ahí que la inocencia no sea, como sucede con lo inmediato, algo que ha de ser abolido y cuya definición es serlo; no, la inocencia no es algo que en realidad no existe, algo que incluso al ser abolido, cabalmente al serlo y por ello mismo, aparece existiendo como lo que era antes del hecho de su abolición, si bien ahora ya está suprimido” (*Ib.*,61). La inocencia resulta ser algo, por el hecho de ser suprimida, podría entenderse como el estado en que el espíritu carece de cuestionamientos, tal como el ámbito de lo ético prefiere. En el momento en que la inocencia desaparece es cuando realmente se es consciente de que se tenía, en el momento mismo de estar en este estado no es consciente del hecho de estar en este estado.

La contundencia de la inocencia es tan poderosa, que ni siquiera uno mismo es consciente de que se posee, si a un niño se le pide ser inocente, y este entendiera todo el sentido del término mismo, con todas sus implicaciones, quiere decir que esta ya está perdida. “También en este caso la narración del Génesis viene a darnos la explicación adecuada de la inocencia. La inocencia es ignorancia. La inocencia no es en modo alguno el puro ser de lo inmediato, sino que es ignorancia. Desde una perspectiva foránea se suele considerar la ignorancia como destinada al saber, pero éste es un asunto que en nada afecta a la ignorancia.” (*Ib.*,62). El autor danés, no sólo aclara el concepto de la inocencia, además define el de ignorancia, como una ingenuidad natural que posee el género humano. No necesariamente en dirección a la obtención del conocimiento, sino como una etapa que se debe distinguir de la siguiente, para poder entender en qué consiste la inocencia.

1.1.3 La caída en Kierkegaard. Ahora es menester explicar la naturaleza de la caída, ¿Por qué los hombres caen el pecado? Para la dogmática y la Ética prevalece el juicio, la evaluación de la obra humana desde las consecuencias del Acto, más no la fuente que genera la caída en sí. “Las meras determinaciones cuánticas, tanto más elevadas como las inferiores, no sirven de nada en la explicación propia del *salto cualitativo*; por esta razón, si yo puedo explicar la culpa en un hombre posterior, puedo explicarla igualmente bien la de Adán”(Ib.,63). No importa el nivel de gravedad del pecado, para indagar sobre su naturaleza, el hurto de unas frutas y un homicidio, evidentemente no son lo mismo, pero hay una tendencia a la caída, la cual se da a través de la pérdida de la Inocencia. No es necesaria la diferencia entre Adán y el hombre posterior, pues en cualquier caso se da el *salto cualitativo* que acontece en el individuo. “Solamente la costumbre y, sobre todo, la irreflexión y la estupidez ética han podido dárselas de que era más fácil explicar lo primero que lo segundo”(Ib.,63). Es decir, la Ética consideró en orden de importancia que es más importante ir al acto mismo, las determinaciones cuánticas, lo que se hace en sí merecedor de juicio, por encima del estudio de la naturaleza humana que se halla inclinada a la caída. “Es verdad que un hombre puede afirmar con la mayor seriedad del mundo que ha nacido en la miseria y que su madre lo engendró en pecado, pero no es esto lo que en realidad debe preocuparle en primer término. Lo terrible para un hombre empieza cuando en el momento en que él mismo introduce el pecado en el mundo y se echa toda esa carga sobre sus espaldas”(Ib.,63). Un individuo “X” posterior a Adán al comprender su inclinación hacia el mal, implica que ha quedado abolida en sí la inocencia en él, indaga sobre su propia naturaleza y puede reflexionar sobre ella, en contraste, Adán debe cargar con toda la culpa, por ser quien la introduce, a esto ha sido condenado el primer hombre, dada la tendencia moralizante de la Ética y la dogmática.

Cristo estaba llamado a contemplar la inocencia y aún así portar los pecados de la humanidad, suma pureza y sabiduría. La caída, entre tanto, es el punto de discontinuidad que separa la inocencia de la culpa, perder la inocencia no es ya conocer completamente la naturaleza humana, se sabe de forma progresiva lo tendiente del espíritu a la caída, más no siempre se entiende plenamente su razón de ser.

El juicio del pecado y el sentimiento de la culpa, nace de una prohibición preestablecida, una inquietud natural que genera el acto de trasgredir la dicha prohibición, un ente mayor que se configura en el juez de la conciencia del individuo, y sobre todo cuando la caída sale a la luz pública el juicio es más severo, pues es la multitud de individuos y la propia conciencia los que se encargan de ahondar la culpa. “Con esto se enerva el salto cualitativo y se hace de la caída algo sucesivo” (Ib.,65). El pecado está en lo más profundo del corazón humano y en la mente del hombre, ya que desde el principio se ha configurado de este modo la idea, la cual deriva en la experiencia de la culpa. Pues desde el instante en que llegamos al mundo existe la prohibición y la trasgresión de la prohibición engendra la culpa, la cual es acentuada en el ámbito de lo que no es permitido hacer.

1.1.4. Análisis del concepto de la angustia. Es clave entender el estado inicial en el que se encuentra el hombre para poder determinar con precisión el instante en el que la angustia aparece en el individuo. El autor danés en primer lugar hace referencia a un estado

cognitivo sobre la vida misma, el estado de inocencia, en el cual prevalece la ignorancia, pues aún no hay elaboraciones conceptuales, todo es novedoso, el mundo es contemplado. El espíritu humano está inmerso en la naturalidad, coexiste sin conflicto el mundo exterior y el individuo, en este instante todavía no se ha manifestado el espíritu humano, el de la inquietud y la pregunta por lo desconocido. El cristianismo no puede juzgar a aquel primer hombre, pues la falta de conocimiento no hacía posible el hecho de distinguir con claridad la presencia del bien y del mal, no había concepto de lo bueno, ni de lo malo, puesto que reinaba el individuo en el estado de inocencia, es decir en su estado de ignorancia. La culpa resulta ser un tema de interpretación posterior, sobre todo en el catolicismo, en donde predomina el dogma de la salvación dada por Cristo al vencer las tinieblas de la muerte y el pecado con su resurrección, más que un verdadero estudio de la condición humana, por tal motivo el pecado y la culpa resultan ser temas inevitables en el momento de consolidar la religión. Para el autor danés en este estado inicial, previo a la caída:

Hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay?. Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea la mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia (*Ib.*,67).

Es importante tratar de imaginar según Kierkegaard al Edén como un lugar tranquilo, en donde no hay disturbio alguno, ni llanto, ni dolor, ni guerra, ni confrontaciones de ningún tipo; tal como lo describe la Sagrada Escritura, un auténtico paraíso. Aquí es clave determinar en el autor danés un primer concepto el de la nada: al cual no se le puede asociar con ningún tipo de mirada cosmológica, ni fisicalista. No es cuestión de ausencia de átomos. La nada aquí es un estado de la vida en el que reina el reposo, la ausencia de combate, de retos, es como si se viviese en una perpetua tranquilidad, es un letargo en donde aún no se ha percibido la realidad, no hay distinciones entre una cosa y otra, no hay diferencia entre el bien y el mal. Pero lo realmente misterioso es que ese estado que acabamos de describir es el que engendra la angustia. El espíritu mientras sueña, proyecta su realidad, pero no hay conflictos, existe un absoluto reposo, nada está se manifiesta confuso, he ahí el momento en donde brota la angustia, de donde surgen las más hondas inquietudes del espíritu, aquí inicia el despertar.

La angustia es una categoría del espíritu que sueña, y en cuanto tal pertenece en propiedad temática, a la psicología. En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida; y, soñando, se convierte en una sugerencia de la nada. Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar (*Ib.*,67).

El autor danés es consciente de la categoría de la angustia, como objeto de estudio de la psicología, pero que explica el instante en que el espíritu despierta de su letargo, mientras se registra el paso del sueño a la vigilia. La categoría que vendría aquí a fundamentar la

angustia es el Yo, es decir, esa diferencia entre lo mío y todo lo demás. La inquietud que emerge como sugerencia de la nada, para cuestionar la realidad y establecer diferencias, acontece cuando el espíritu llega a su estado de vigilia, y por obra de la nada el individuo se angustia de su estado de sueño. El autor danés hace referencia a que:

casi nunca se ve tratado el concepto de la Angustia dentro de la psicología; por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia que es la realidad de la libertad de la posibilidad en cuanto a la posibilidad. Esta es la razón de que no se encuentre ninguna angustia en el bruto, precisamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu (*Ib.*,67).

El tema de la angustia, si bien atañe a la psicología, se le presupone, se le infiere, pero se ahonda en él. Para Kierkegaard la categoría de la angustia permite explicar el instante en que el individuo pretende superar la inocencia, precisamente porque la ignorancia que tiene ante la realidad es esa sugerencia de la nada, que le llena tanto de inquietud. Ahora una vez entendido que la nada engendra la angustia, entonces es fundamental explicar que la realidad de la nada sugiere que la libertad es absoluta, que el individuo va hasta donde quiera, si quisiera. Esa conciencia de la libertad la descubre el individuo que ha sido angustiado por la nada, en la vigilia, en el despertar del espíritu, por tal motivo no se puede pensar en la angustia de alguien que esté aún en el reino de la naturalidad absoluta, mientras el espíritu aún duerme.

La angustia es *una antipatía simpática y una simpatía antipática*. Pienso que no hay que tener ojos de lince para ver que ésta es una definición psicológica en un sentido completamente distinto que el que entrañaba la definición de la concupiscencia. Por cierto que el lenguaje corriente nos viene a confirmar lo mismo de un modo perfecto, ya que suele decirse: una angustia suave, una dulce ansiedad..., y también se dice: una angustia extraña, una angustia tímida, etcétera (*Ib.*,67).

La ambigüedad psicológica en la que se sumerge la angustia se refleja en los estados de ánimo del individuo, cuando este gusta de algo, pero ya entiende que le es prohibido y no debe acceder a aquello que no le es permitido. Pero por otro lado también puede ocurrir que existan situaciones o cosas de libre acceso, pero por ausencia de deseo se evitan llegar a ellas. Esa disyuntiva está presente en el individuo que ha experimentado el despertar de su espíritu. Para entender la expresión *dulce ansiedad* es importante comprender a un niño cuando sabe que hay algo que le han prohibido hacer y sin embargo está tentado a atravesar la frontera de lo prohibido. “La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia” (*Ib.*,67). La angustia que se manifiesta en la inocencia, no es todavía ninguna carga pesada, ya que la inocencia misma no percibe diferencia entre el bien y el mal. “Por ejemplo observando a lo niños atentamente, nos encontraremos esta angustia señalada de la forma más precisa como una búsqueda de aventuras monstruosas y enigmáticas” (*Ib.*, 67). Sobre un niño recae un orden aparente, una estructura que permea la vida entera, entonces es cuando su ansiedad lo lleva al anhelo de la aventura, he ahí la dulce ansiedad. El hecho de que se den niños en los que no se

encuentra esta angustia, no prueba nada; tampoco se da en los animales, y cuanto menos espíritu, menos angustia. La angustia no llega al despliegue de la culpa en un niño, porque reina el estado de inocencia, y se dará paulatinamente ese desarrollo de la angustia, entre más espíritu se vaya desplegando en él. “Esta angustia pertenece tan esencialmente al niño, que éste no quiere verse privada de ella; aunque le angustie, la verdad es que también le encadena con su dulce ansiedad”(Ib.,67). Es decir, es natural que el niño desee experimentar la frontera entre lo permitido y lo prohibido, lo prohibido le atrae, le genera inquietud por su propia naturaleza, y es por ello que a un niño no se le puede desligar de ello.

Esta angustia existe en todas aquellas naciones que han conservado los rasgos de la infancia como típicos de la ensoñación del espíritu; y las naciones serán tanto más profundas cuanto con mayor ahínco conserven ese tesoro. El creer que esto es una desorganización no pasa de ser una burda tontería. La angustia tiene aquí el mismo significado que el que encierra la melancolía en un momento muy posterior, a saber, cuando la libertad, una vez que ha recorrido las formas imperfectas de su historia, está a punto de alcanzarse a sí misma en el sentido más profundo (Ib.,68).

Kierkegaard realiza un análisis de la presencia de la angustia en el mundo, y aunque no es del todo explícito, se podría inferir que las naciones que aún conservan rasgos de infancia, son aquellas que se han ido descubriendo en los últimos siglos, por ejemplo: América. Pues antes de la llegada de los conquistadores no hay visión dogmática de lo bueno y lo malo, no hay visión de culpa, ni de angustia al máximo grado de la tentación. Cuando el autor danés se refiere a la melancolía como angustia, quizá es el sentimiento de aquellas naciones que al querer contemplar sus rasgos aborígenes ya se dan cuenta que están plenamente dominados, y al ser conscientes de ello, la añoranza de lo que fueron suscita la melancolía, es decir, la angustia. Para el autor danés es posible que estas naciones que aún conservan esos rasgos de infancia, posiblemente tengan que ir madurando al ritmo del mundo dominante, por eso conservar el estado de inocencia en esos nuevos países, resulta ser una experiencia más exótica y llena de misterios, ese es el gran tesoro escondido. Es probable que estas nuevas naciones se dirijan al despliegue de la libertad, es decir a un estado en donde se es consciente de ella y se convierte en un objetivo conseguirla.

Del mismo modo que es totalmente ambigua la relación de la Angustia con su objeto, es decir, a algo que no es nada –cosa que el propio lenguaje corriente tampoco deja de destacar con mucha exactitud: angustiarse por nada-, así también el tránsito que aquí pueda tener lugar entre la inocencia y la culpa ha de ser dialéctico que ponga de manifiesto que explicación es, ineludiblemente, psicológica (Ib.,68).

A simple vista la expresión *angustiarse por nada* puede considerarse como un contra sentido, puesto que debe ser “algo” lo que suscita la angustia, pero en sí es la Nada como “algo” que la engendra. Aunque sea la Nada la que suscite la angustia, una vez dada la caída viene la culpa, por lo cual se entiende que la “Nada” es realmente algo. Así como la inocencia también es algo y como la ausencia de aventuras y emociones, también son “algo”.

El salto cualitativo está fuera de toda ambigüedad, pero el que se hace culpable a través de la angustia es sin duda inocente. Porque no fue él mismo, sino que fue la angustia, es decir, un poder extraño el que hizo presa en él; no fue él mismo, fue un poder que él no amaba, un poder que llena de angustia..., y no obstante, él es indudablemente culpable, pues sucumbió a la angustia, amándola al mismo tiempo que la temía (*Ib.*,68).

El *salto cualitativo* es la expresión más clara entender el pecado. Es una reacción netamente humana, cuando el espíritu está en ese proceso del despertar, y se debe decir *proceso*, ya que el espíritu no está maduro una vez por todas, cuando se viven las primeras angustias. La inocencia permanece, no desaparece del todo, cuando se dan las primeras caídas, pues aún no se comprende que un poder extraño, el cual no tiene otro nombre que angustia. Y como se decía páginas más atrás, la Angustia en el estado de inocencia es deseada y temida a la vez por los niños, cuando el individuo ha crecido lo suficientemente apartado del mundo de las contingencias y se ha visto inocentemente inmerso en la nada, es decir cuando el espíritu despierta un poco más tarde, el *salto cualitativo* se imputa de un modo más fuerte, pero hay Angustia por lo acontecido, por el mal cometido, he ahí una Angustia lo dominó y lo absorbió, sin ser del todo consciente de ello, aunque la amase. Cualquier representación del asunto sobre la base de que la prohibición incitó al hombre a pecar o que el tentador le engañó, no encerrará la suficiente ambigüedad sino para aquellos que lo estudien con una aplicación superficial. En realidad, semejantes representaciones tergiversan la ética, introducen una mera determinación cuantitativa como factor decisivo y pretenden halagar a los hombres con ayuda de la psicología y a costa de la ética; sin embargo, todos los que lleven una vida seriamente moral, han de rechazar tales halagos, convencidos de que representan una nueva y más profunda tentación.

Kierkegaard se refiere en este apartado a que los halagos que se pueden proferir de una vida moralmente buena, se convierten en una tentación también, pues de algún modo, niegan el *salto cualitativo*, niegan la condición humana. “El hecho de la aparición de la angustia es clave de todo ese problema. El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu” (*Ib.*,68). Durante el presente trabajo, hemos estado hablando del espíritu, como aquello que está en sueño, cuando aún permanece en la inocencia, y aquello que está en vigilia cuando pierde la inocencia o cuando su angustia es mayor, y es consciente de su procedencia. En este instante diremos que el espíritu es algo netamente humano, algo que sostiene el alma y el cuerpo humano que van madurando con el tiempo, y lo que permite esa maduración es la presencia es el espíritu que va haciendo progresivamente el paso de la inocencia o ignorancia al conocimiento de la ciencia del bien y del mal, o la absoluta conciencia que se pueda poseer de la libertad. Es importante aclarar que: “en el estado de inocencia no es el hombre un animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuando, entonces jamás llegaría a ser hombre. Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando” (*Ib.*,69). El espíritu es lo que diferencia al hombre del animal.

El espíritu es en cierto modo un poder hostil, puesto que continuamente perturba la relación entre el alma y el cuerpo. Esta relación, desde luego es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere. Por otra parte, el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere construir la relación. Ahora salta la pregunta: ¿Cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia (*Ib.*,69).

El espíritu es la síntesis del alma y el cuerpo, el que construye la relación entre ambos y lo que permite que el hombre se diferencie del animal, pues en el hombre no prevalece el alma vegetativa, ni la motora, existe algo más elevado, el espíritu, el cual permite la relación, y la evidencia del trabajo del espíritu está en el capacidad que el individuo tiene de angustiarse. El hecho de que el individuo esté determinado como espíritu, hace que el individuo ame la angustia y a la vez huya de ella, en páginas más atrás se expresó como *antipatía simpática y una simpatía antipática*, el individuo ama la angustia y a la vez pretende huir de ella. El espíritu concibe a su inocencia como una etapa preliminar de la angustia, y al ser el espíritu que actúa, la ignorancia reinante durante la etapa de la inocencia no se da en un ser que sea bruto, pues el hecho de angustiarse por la nada, es porque hay un nivel de reflexión y esto hace exclusivo al hombre, diferenciándolo del animal. En el instante en que la ignorancia reina auspiciada por la nada, no hay distinción entre el bien y el mal, pero sí toda realidad del saber se proyecta en la angustia como fondo inmenso que sostiene la nada. Esta declaración es contundente, el principio del acto del filosofar, en vez de la curiosidad o el asombro griego, es la angustia el salto que el espíritu realiza hacia el conocimiento de todas las cosas. ¿Cómo comprendió Adán la distinción entre el bien y el mal si antes de él la distinción no había tenido protagonismo?

Si se supone, pues, que la prohibición es la que despierta el deseo entonces tenemos ahí un saber en vez de ignorancia, ya que Adán, necesariamente, tuvo que poseer un saber acerca de la libertad desde el momento en que había experimentado el deseo de usarla. Por consiguiente, ésta es una explicación a destiempo. No, la prohibición le angustia en cuanto que despierta en él la posibilidad de la Libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la Angustia, se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es la angustiosa posibilidad del poder (*Ib.*,69-70).

Es clave comprender en primer lugar que en el caso bíblico, Adán desconocía la distinción entre el bien y el mal, de lo cual se infiere que en Adán no hay conceptos que lo hagan responsable de la desobediencia, pero el hecho de comprender que hubo una prohibición, refleja que está en un estado preliminar de la angustia, naturalmente invadido por la nada. He aquí el punto más álgido, por el cual se puede comprender la angustia de Adán, pues es la angustia del primer hombre, el que descubre la libertad como posibilidad de la posibilidad, en donde a pesar de lo prohibido todo se puede, esta es la suma manifestación de la angustia, que llevará al conocimiento del bien y del mal, posteriormente a padecer la culpa. Kierkegaard alude que después de las palabras que connoten la prohibición siguen vienen luego los términos de sanción: “ciertamente morirás”. Adán, no tenía idea alguna de la idea de la muerte; sin embargo, dando por supuesto que esas palabras le fueron dirigidas



a él, pero a su pesar causaban temor. A este respecto digamos que incluso el animal puede entender muy bien la expresión mímica el movimiento en la voz del que la prohibición es la que incitó al deseo, entonces también tenemos que admitir que las palabras del castigo dieron lugar a una representación que suscitaba miedo. Este espanto no es más que angustia, porque Adán no ha entendido lo que se le ha dicho, y por ende, es otra vez ambigüedad de la Angustia la única que domina la situación.

La idea del morir transmite horror, espanto, es efecto es causa de la angustia misma, pues a pesar del espanto, hay deseo por pasar la frontera de lo prohibido, aunque ya con un temor infundido. Las posibilidades entre lo que hay que elegir, sin conocer de fácticamente las consecuencias de lo que puede ocurrir, es lo que sustenta la angustia, la situación de la disyuntiva, ¿obedecer o desobedecer?, esta es la cuestión, y sobre todo aún desconociendo lo que significa morir, pero sí lleno del temor y de la angustia. “De este modo la inocencia ha sido conducida hasta sus linderos extremos. La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y el castigo. No es culpable, y sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida” (*Ib.*, 70). La inocencia cuando está condicionada por la prohibición y el castigo, comienza el individuo a actuar como si estuviese en cámara lenta, pues hay una indecisión inicial, sobre todo de índole corporal, todo ese tesoro que es la inocencia está por perderse, algo nuevo vendrá a la vida, prevalece la expectativa, que no es otra cosa que la Angustia misma en este caso. Al existir inocencia, no puede haber culpa, pero aún así la Teología Cristiana y en general la religión se ensañó con el pobre Adán.

La inocencia es la que puede hablar muy bien aquí. ¿Acaso no está lleno el idioma de expresiones para todo lo espiritual, expresiones que son propiedad de la inocencia? En este punto lo único que se necesita es suponer que Adán habló consigo mismo. Con esto desaparecerá la imperfección que hay en la narración, a saber, que otro hable a Adán de lo que éste no entiende. Porque del hecho de que Adán pudiese hablar no se sigue estrictamente el que también pudiera comprender lo dicho. Esto hay que tenerlo muy en cuenta a propósito de la distinción entre el Bien y el Mal: sin duda que esta distinción se asienta en el mismo lenguaje, pero sólo existe para la Libertad. La inocencia puede muy bien tener en sus labios tal distinción, más en realidad ésta no existe para ella, o no encierra otro significado que el que acabamos de señalar en lo que precede (*Ib.*, 71).

De este modo podemos concretar el origen de la Angustia en la experiencia de Adán. Pues se ha entendido que Adán, según Kierkegaard, no comprendía la distinción entre el bien y el mal, lo cual, lo ubica en el reino de la inocencia. La angustia lleva al individuo a entablar el diálogo interior, consigo mismo, pero no siempre se comprende lo que se habla, por eso se medita y se piensa tanto, de ahí florece la indecisión.

La experiencia de la angustia no se reduce a multiplicar los miedos de unos sujetos a otros, la angustia es una exigencia personal, que al tener que decidir, implica absoluta autonomía. “La angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre, una vez que el individuo, al ingresar en la historia de la especie, tiene la obligación de apropiarse ese supuesto de la pecaminosidad en el que está implicada su propia vida individual” (*Ib.*, 79).

La angustia es connatural al individuo, y la asume de por sí debido a su inclinación al pecado. Esa angustia se hace más original en tanto el individuo se hace más consciente de su condición de pecador, profundiza en la angustia, no autoflajelándose, pero sí confrontando su vida. “El que se den hombres que no sientan en absoluto ninguna angustia es un hecho que hay que interpretar partiendo de la idea de que tampoco Adán habría experimentado ninguna angustia si hubiera sido meramente un animal” (*Ib.*, 79). La angustia es lo que nos hace realmente humanos, pues un individuo particular es capaz de preguntarse por el pecado, es capaz de sentir el vértigo de la libertad cuando esta se manifiesta ante el espíritu, precisamente porque lo hay. “No obstante, la angustia correspondiente no es angustia por el pecado, puesto que todavía no existe la distinción entre el bien y el mal, distinción que sólo aparece con la realidad de la libertad” (*Ib.*, 80).

La angustia por el pecado no aparece de repente en el hombre, pues en el estado de inocencia reina la ignorancia frente al bien y el mal. “El pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo una Angustia consigo. Porque la realidad del pecado es tal que no tiene consistencia. De un lado, la continuidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustias; de otro, una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad” (*Ib.*, 80). Es posible que la Libertad como manifestación de la Nada exprese la Angustia, y que por otro lado, con el pecado surja otro tipo de Angustia; es decir, una Angustia que surge en el reino de la inocencia y otra que se da en medio de la distinción entre el bien y el mal. También es importante analizar que el temor que el individuo posee ante la salvación consiste en el hecho de que existe y a la vez quedarse sin ella y le ama con profundo anhelo porque entiende que es necesario luchar para alcanzarla, este punto es clave porque no es un debate moral el que se cierne de un modo exclusivo, la visión soteerológica inunda completamente la existencia misma, y este es el punto que genera la confrontación o relación consigo mismo. “La nostalgia del hombre y de la creatura no es, según se ha solido afirmar con no poco sentimentalismo, un dulce anhelo. Para esto sería necesario que el pecado estuviese desarmado del todo. Sin duda que me darán la razón en lo que estoy diciendo todos aquellos que intenten situarse de verdad en el estado de pecado, al mismo tiempo que toman nota del modo de manifestarse en sus almas la correspondiente esperanza de salvación” (*Ib.*, 80). Quienes realmente han vivido el pecado y poseen una profunda conciencia de él, son quienes también reconocen la necesidad de la salvación, la buscan porque sienten necesitarla. Cuando el individuo se ubica en la dinámica de la salvación entonces es posible que la Angustia pase a un estado de protección de la misma, pues, podría decirse que quien no se angustia, no percibe la salvación, y si esta no ha sido percibida pues no se alcanza, porque no se busca.

La Angustia en síntesis significa dos cosas:

En primer lugar, la Angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente el pecado por medio del salto cualitativo. Y en segundo lugar, la Angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado; esta angustia, consiguientemente, también viene al mundo -si bien de un modo cuantitativo- cada vez que un individuo peca (*Ib.*, 81).

1.1.5. Angustia objetiva. La Angustia objetiva está relacionada con “aquella angustia peculiar de la inocencia, que por cierto no es otra cosa que la reflexión de la libertad en sí misma y sin salirse de su posibilidad” (*Ib.*,83). Este es el estado por el cual, según Kierkegaard, atravesamos todos los hombres, en el instante que antecede al pecado cuando el individuo se cuestiona por el esplendor natural de su propia libertad. Existe una diferencia notable de este tipo de angustia, de la angustia subjetiva. “La angustia subjetiva, entendida en el sentido más estricto, es la angustia instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado” (*Ib.*,84). En este aspecto hacemos referencia a la categoría que el autor danés ha exaltado a lo largo de toda la investigación, la de individuo, pues es necesario situarlo en relación consigo mismo, cada individuo en su particularidad experimenta la angustia de un modo íntimo, aunque cuente con una previa objetividad. “La distinción entre angustia objetiva y subjetiva pertenece a una nueva consideración, en la que precisamente se tiene en cuenta el mundo y el estado de inocencia del individuo posterior” (*Ib.*,84). Es decir, esta distinción hace referencia a la condición humana desde la perspectiva del autor danés. “Con esta división que hacemos aquí, queremos designar como angustia subjetiva aquella que acompaña la inocencia del individuo y que corresponde a la angustia adamítica, pero con la particularidad de que se diferencia cuantitativamente de ella en virtud de las determinaciones cuánticas de la generación” (*Ib.*,84). La experiencia de Adán es una experiencia más, aunque se le señale como el número uno en el momento de la experimentación de la angustia, pues la subjetividad se manifiesta en cada individuo particular. Cada inocencia se experimenta de forma distinta en cada humano. “La pecaminosidad en la especie nunca pasará de ser una aproximación cuantitativa, la cual, desde luego, comienza con Adán. Aquí radica la enorme significación, mayor que la de ningún otro individuo, que Adán representa dentro de la especie humana; y, también, en esto consiste la verdad que hay encerrada en aquella expresión” (*Ib.*,85). El hecho de que la pecaminosidad comience con Adán no significa que él la hubiese entronizado en el mundo. Fue el primero que experimentó el estado de inocencia y por eso se le menciona.

Una vez el individuo ha estado consciente de la pecaminosidad, a través de la fe inicia una proyección hacia una acción redentora, la angustia se ve reflejada también cuando el lenguaje humano es eminentemente vocativo aspirando la salvación.

El estado en que se encuentra el que está a la espera no es un estado en que aquél se halle metido por casualidad o algo por el estilo, de suerte que el que espera lo encuentre completamente extraño; no, es un estado que él mismo produce en tanto espera. La expresión de una nostalgia semejante es la Angustia; pues en la Angustia se anuncia aquel estado del cual el individuo desea salir, y precisamente se anuncia porque el solo deseo no basta para salvarlo (*Ib.*, 85).

La angustia en este caso, frente al asunto soteriológico se ocasiona dos efectos: por un lado se da un estado de conciencia en el individuo de la salvación no obtenida todavía, y por otra parte la angustia pretende convertirse en acción. Es importante señalar aquí la vinculación existente entre angustia y nostalgia, pues se evidencia en primer lugar que la angustia se puede expresar de múltiples maneras y que la nostalgia es una representación de la misma, anhelar la salvación en este caso podría remitir al lector a una condición inicial de paraíso,

algo que en el devenir del tiempo cambió drásticamente para el hombre, o el filósofo platónico que podría asociar esa nostalgia como la angustia que le produce el hecho de no recordar con claridad el mundo ideal que abandonó cuando el alma cayó al mundo de las apariencias. Recordar, añorar, desear, anhelar son términos que en este contexto apuntan a lo mismo, aunque desde el punto de vista de la existencia humana es la necesidad de una salvación mesiánica que representa la dimensión religiosa en cada individuo.

Esta angustia desparrramada en la creación puede llamarse con todo derecho angustia objetiva. No la produjo la misma creación, sino el hecho de que sobre ésta viniera a reflejarse el resplandor de una luz muy distinta, precisamente porque con el pecado de Adán, y otro tanto acontece siempre que el pecado se introduce en el mundo, quedó degradada la sensibilidad hasta convertirse en pecaminosidad (*Ib.*, 86).

La angustia objetiva, aquella demarcación de la condición humana se instaló en el mundo al mismo tiempo que se apareció el pecado sobre la faz de los hombres. El pecado posee una asociación con la degradación de la sensibilidad, pues quedó condenada a una mala reputación, vinculada ante todo con la sexualidad. “En la progresión cuantitativa de la especie— es decir, de una manera que no toca a la esencia misma —la sensibilidad es pecaminosidad; en cambio, no lo es en relación al individuo, sino hasta el momento en que éste, pecando personalmente, vuelve a hacer de la sensibilidad pecaminosidad” (*Ib.*, 86). Es decir, necesariamente la pecaminosidad está vinculada al hecho de que cada individuo venga al mundo, precisamente porque ese canal necesario es la sensibilidad, de este modo se refleja el avance cuantitativo de la especie. Por otro lado, la pecaminosidad no es en relación con el individuo por el hecho de venir al mundo, aunque haya una intervención necesaria de la sensibilidad, es diferente cuando cada individuo de un modo personal decide hacer de la sensibilidad pecaminosidad en el momento de un acto sexual voluntario.

La Angustia nunca jamás volverá a ser lo que fue en Adán, puesto que por él entró la pecaminosidad en el mundo. Aquella Angustia ha llegado a tener hoy una doble analogía en virtud del último hecho señalado: la de la Angustia objetiva en la naturaleza y la de la Angustia subjetiva en el individuo, de las cuales esta segunda contiene “un más” con respecto a aquella Angustia adamítica, y la primera un menos (*Ib.*, 87-88).

Ese de *más* que contiene la angustia, es el que de un modo posterior ha invadido el espíritu de un modo distinto a los hombres posteriores, y ese *menos* es la particularidad y singularidad de la experiencia adamítica, a la cual es menester sustraerle toda nuestra especulación e imaginación frente a un hecho tan meramente íntimo y exclusivo.

1.1.6. La angustia subjetiva. Hemos desarrollado el tema de la angustia objetiva, la cual ha de entenderse como una experiencia menesterosa de la condición humana. En el caso de la angustia subjetiva hay referencia al *salto*, el evento interior de cada sujeto que vive su angustia de un modo muy propio. La fuerza de la angustia subjetiva se centra en la honda reflexión que suscita el hecho mismo de vivir, este punto es fundamental para la presente investigación porque he aquí la tarea filosófica de quien se angustia. El componente adicional con el que cuenta esta honda reflexión acerca de la Angustia para el autor danés

es la categoría de la *culpa*. “Por más que la angustia se torne cada vez más reflexiva, no por eso deja de conservar la culpa -que brota en medio de la angustia con el *salto* cualitativo- el mismo grado de responsabilidad que la de Adán, continuando la angustia en el mismo grado de ambigüedad que la caracteriza desde el principio” (*Ib.*, 88). La culpa hace parte de la constitución de la angustia, no porque Adán haya sido el causante, sino porque la angustia emerge de una tensión interior del sujeto que debate la existencia entre lo uno y lo otro, decidir, *saltar* ciegamente al vacío de la vida implica renunciaciones, dolores, elecciones, desapego, tristeza, felicidad, todo un complejo de circunstancias que evoca la sensación de llevar una carga a cuestas a modo de cruz, por eso la culpa está presente. La reflexión sobre la angustia del momento puede hacer consciente al individuo de la posibilidad, la variedad de salidas que puede tener su propia decisión, pero eso no resta la afección emocional en el sujeto que piensa y re-piensa una elección. Pues dejar, aceptar, renunciar, obedecer, contradecirse, olvidar, odiar, ignorar, abandonar, desobedecer, buscar, son verbos que hacen referencia a elecciones acompañadas de algún grado de culpa. En el caso de Adán fue por un lado aceptar un ofrecimiento, ignorar la petición de Dios de no comer del fruto prohibido, como puede ser en el caso de una madre tener que mentirle a su hijo para evitarle sufrir, en verdad no terminaría nunca de ejemplificar esta situación porque tendría que hablar de cada hombre que ha poblado la tierra desde el primero hasta el actual.

La Angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la causa de tales vértigos?. La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la Angustia el vértigo de la libertad: un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse (*Ib.*,88).

La relación que el autor danés le da a la angustia con el vértigo se sostiene en una ejemplificación que grafica la existencia y ante todo el hecho de tener que decidir. Imaginarse a un hombre desde lo más alto de un precipicio, ubicarse frente al arrollo del Tequendama produce cierto placer y a la vez vértigo, inevitablemente la idea del riesgo que se corre al estar en la orilla del abismo tensiona, en algunas personas produce un pánico, una fobia a las alturas *acrofobia*, pero en personas más tranquilas no pasa de unos nervios naturales. El asunto está en la profundidad de la experiencia, observar mucho el precipicio, que analógicamente corresponde al hecho de reflexionar excesivamente sobre una decisión. La posibilidad es una especie de cascada, las piedras, el río, los árboles, el aire contaminado, es decir el infinito conjunto de variables y los pies o el puente de donde se agarra el espectador son esa finitud que lo sostiene, una “seguridad” ante la angustiada labor de analizar cada derrotero de la posibilidad. “En este vértigo la Libertad cae desmayada...En ese momento todo ha cambiado, y cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable” (*Ib.*,88). Después de contemplar el precipicio de la vida la libertad se desvanece precisamente porque no tiene otra alternativa que ejercerse así mismo, cuando recobra el sentido es en el instante que descubre su culpabilidad por el hecho de contemplar las alturas del precipicio, es decir he aquí un profundo sentido de la

responsabilidad existencial ante el hecho de tener que elegir. Mirar en exceso la posibilidad develará la culpa porque la opción no muestra otro trasfondo.

“La culpabilidad del que se hace culpable en medio de la Angustia es ambigua hasta más no poder. La angustia es una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad. La caída, hablando en términos psicológicos, siempre acontece en medio de una gran impotencia” (*Ib.*,89). La debilidad emocional propia de una mujer que Kierkegaard cita pretende asirse de analogía para darle una mayor explicación al desvanecimiento de la libertad misma. “En el individuo posterior a Adán, la angustia es más refleja. Esto se puede expresar de otro modo, diciendo que la nada- que es el objeto de la angustia- parece que se torna más y más un algo. No decimos que de hecho se torne algo, o que realmente signifique algo; ni tampoco afirmamos que el puesto de la nada lo haya venido a ocupar el pecado u otra cosa cualquiera” (*Ib.*,89). A partir del Concepto de la angustia surge la pregunta por el contenido de la categoría de la Angustia misma. Para el autor danés la nada es una especie de contenido de esa Angustia, aunque ese algo es la nada misma. “La angustia es aquí un complejo de presentimientos que se auto reflejan y aproximan insistentemente al individuo, si bien consideramos de una manera esencial todavía siguen significando una nada dentro de la angustia” (*Ib.*,89). La nada es un no hallar el contenido fijo de la angustia, por lo pronto se concentra en la definición de una sensación vertiginosa que ocasiona el infinito esplendor de la libertad que al ser comparada su inmensidad dialécticamente se convierte en algo semejante a la nada. Es como cuando en una noche estrellada un individuo se para en lo alto de una montaña y contempla inmensidad del cosmos, desde donde se percibe la totalidad del universo y a la vez esa noche siempre oscura suscita la sensación de estar ante la nada.

Kierkegaard realiza a lo largo de este capítulo una explicación sobre las diferencias entre la Angustia de Adán y la de los demás hombres con el propósito establecer relaciones entre la Angustia misma con otras realidades que se dan de modo simultáneo en el individuo, este *plus* que hay en la Angustia es la sensibilidad. “En el momento de engendrar es cuando el espíritu está como más lejos y, en consecuencia, cuando la Angustia es máxima. En medio de esta Angustia se crea al nuevo individuo” (*Ib.*,100). Bien, desde esta perspectiva el individuo es convocado a la vida en un instante de Angustia, el Espíritu está distante porque es la expresión máxima de la sensibilidad. Si Adán de algún modo aparece por fuera del devenir histórico, no es por ser el introductor y único culpable del pecado, sino porque su origen no pasó por la Angustia de la procreación, en este orden de ideas cada individuo nuevo, siendo él mismo y la especie entera cuentan con un origen distinto con respecto a Adán, ese es el plus de la sensibilidad. “El cristianismo por su parte, nunca ha reconocido en ningún individuo particular el privilegio de que éste comenzara desde un principio en el sentido de la exterioridad. Porque todo individuo empieza en realidad dentro de un nexo histórico y, en este aspecto, las consecuencias naturales siguen teniendo hoy el mismo valor que siempre tuvieron” (*Ib.*,101). De este modo el autor danés también ratifica que el individuo es sí mismo y la especie, se encarna la historia de la humanidad en cada nacimiento ahí raíces únicas que vinculan a cada hombre con un tiempo y un espacio determinado, enlazado a través de infinitas relaciones con el mundo mismo.

La sensibilidad es fundamental en el desarrollo de la angustia humana, es menester aclarar que *sensibilidad* en este contexto hace referencia a la sexualidad, la cual ha sido objeto de las reflexiones sobre el pecado desde el marco de la religión, especialmente la cristiana. El autor danés hace una crítica al moralismo exagerado que se da en torno al pecado. “En cambio si se empieza suponiendo que en el individuo son innatos los malos apetitos, la concupiscencia, etc, entonces no se obtiene esa ambigüedad en la que el individuo se hace a la vez culpable e inocente” (*Ib.*, 102). El hecho de que el individuo deba cargar con la culpa de lo pecaminoso, acrecienta la Angustia, lo hace inocente y culpable. El autor danés destaca que ha lo largo del tiempo se ha esencializado tanto el pecado, el cual resulta ser algo que contagia o mancha a los individuos, es más se nace con la mancha original, es menester aclarar que la pretensión del filósofo es hacer hincapié en la naturalidad de la pecaminosidad, no hay un ambiente que corrompa los niños, tampoco hay malas compañías que contagien de su mal a un niño tenido por sano y bueno. Todos estamos expuestos al pecado, en este sentido para Kierkegaard “la sensibilidad no es pecaminosidad; pero siempre que se pone el pecado, tanto al principio como en lo sucesivo, éste nunca deja de convertir la sensibilidad en pecaminosidad...La diferencia entre el bien y el mal surgió en el mismo momento de comer el fruto del árbol prohibido; y junto con esa diferencia apareció también la diversidad sexual en cuanto impulso” (*Ib.*, 105). Gracias al modo en que se abrieron los ojos de los primeros hombres es que se comprende el poder que ejerce esa distinción del bien y el mal para aumentar el vértigo existencial de la responsabilidad, que sería lo ético, de la misma forma ingresa en el imaginario de la religión occidental proveniente del remoto judaísmo la confusión entre sensibilidad y pecaminosidad.

El propósito del autor en el cierre de este abordaje sobre la Angustia subjetiva es precisar que la sexualidad debe pasar al ámbito del espíritu y no considerarla en su absoluta lejanía. “La verdad es que de nada sirven todas las abstracciones que una vez que lo sexual ha sido puesto como punto culminante de la síntesis: la tarea consiste, naturalmente, en incorporarlo a la esfera del espíritu” (*Ib.*, 109). La razón de este movimiento radica en una complementariedad en la visión occidental del individuo que trae consigo una herencia griega que se fusiona con la cristiana, en donde esta última eleva la necesidad de lo espiritual, pero que al beber de las fuentes helenísticas también es menester involucrar la sensibilidad, la cual fue manifestada en el esplendor de la jovialidad erótica. El puritanismo judío, el cual asocia la limpieza con la ausencia de pecado, la sexualidad con la caída es el tronco principal del cual bebe el cristianismo en su horizonte moral, pero por otro lado es innegable la presencia del helenismo en la tendencia a la exaltación de la figura humana, en este sentido Dios encarnado es el fundamento de la fe Cristiana. El hombre concreto de carne y hueso que siente la Angustia frente al hecho mismo de decidir si salvar su vida particular o salvar la de la humanidad entera muriendo en la Cruz.

## 1.2. REFLEXIÓN DE KIERKEGAARD ENTORNO AL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

“La Angustia, repito, era el *instante* en la vida del individuo” (*Ib.*, 111). Es menester entender que el devenir de la historia es el resultado de instantes de Angustia, en el momento en que se convoca un nuevo ser a la existencia hay un nuevo comienzo que crea

todo de nuevo. Esa novedad es resultado del *salto* de la libertad de cada hombre. “La transición es un estado en la esfera de la libertad histórica. Sin embargo, para entenderlo con rectitud, es menester no olvidar que lo nuevo surge con el *salto*. Porque de no tenerse esto muy en cuenta, la transición alcanzaría una preponderancia de tipo cuantitativo sobre la elasticidad del salto” (*Ib.*, 114). La elasticidad del *salto* hace alusión a la subjetividad misma, que al estar en el tiempo busca tocar lo eterno a través del instante. “El hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis de lo *temporal y lo eterno*” (*Ib.*, 115). El individuo está en la temporalidad, pero en ella misma busca lo eterno, incluso sin tener el presente el concepto de lo eterno mismo, pues más que una cuestión meramente intelectual, es una acción del espíritu en el individuo.

Kierkegaard había postulado que el individuo es una síntesis de cuerpo y alma, sostenida por el espíritu. En el caso de la segunda síntesis *tiempo y eternidad*, no se halla el tercer elemento que sostenga la síntesis, lo cual obedece a una necesidad por indagar la esencia del tiempo.

La visión del tiempo que se ha tenido a lo largo de la historia se ha reducido a la sucesión de momentos catalogados: pasado, presente y futuro. Pero al analizar en profundidad la naturaleza del tiempo es posible encontrar no hay ni pasado, ni presente, ni futuro, en primer lugar porque la división tripartita obedece a una necesidad de señalar lo que ha ocurrido, lo que está ocurriendo y lo que ocurrirá, pero en sí el autor danés trasciende la visión del tiempo, siendo más objeto del pensamiento que de la mera representación. En este orden de ideas, el tiempo como categoría del pensamiento, al ser indagado devela la inexistencia de ese pasado, ese presente y ese futuro, precisamente porque cuando hacemos referencia al presente estamos en medio de sucesiones indetenibles, sólo hay detención cuando el individuo se sumerge en el instante y pone como en cámara lenta un episodio que no es meramente temporal, sino de carácter trascendente que determinó el curso de las sucesiones hacia otras direcciones. “Los indios hablan de una dinastía que reinó setenta mil años. De los distintos reyes no se sabe nada, ni siquiera, según supongo, sus mismos nombres. Si tomamos este ejemplo como un símbolo del tiempo, esos setenta mil años son para el pensamiento un infinito desaparecer; para la representación, en cambio, se extienden y se dilatan hasta convertirse en la ilusoria intuición de una nada infinitamente vacía. Por el contrario, tan pronto como se haga que lo uno suceda a lo otro, quedará puesto el presente” (*Ib.*, 116). Posiblemente los indios que se refieren a la dinastía de setenta mil años, estén sumergidos en el *instante*, pues lo de menos será averiguar de que año a que año va el reino citado, lo realmente importante es la presencia de la dinastía con toda la intensidad, vitalidad y trascendencia que pudo haber tenido para esos indios a los que se refiere el danés. “El presente no es concepto del tiempo, a no ser que se le piense como infinitamente vacío y, por añadidura, como típico e infinito desaparecer” (*Ib.*, 116). El presente al estar asociado con el instante, no es concepto del tiempo, y en ese orden de ideas se acerca más bien a lo otro, es decir el concepto de lo eterno. “Lo eterno, en cambio es el presente” (*Ib.*, 116). Lo eterno es lo contrario a la sucesión de episodios, en el presente no hay sucesión, hay más bien suspensión de episodios. “En lo eterno tampoco se da ninguna discriminación del pasado y futuro, pues el presente está puesto como la sucesión abolida” (*Ib.*, 116). La vida que se desarrolla en el tiempo, no posee ningún presente, la plenitud de la



vida, un acontecer maravilloso es el que se manifiesta en el instante. La inexistencia del pasado y futuro en el instante representa la perfección de la eternidad, en otras palabras hay momentos en la existencia que son únicos, irrepetibles, muy íntimos, muy subjetivos, muy esos instantes, los cuales hacen que el evento se suprima del tiempo y roce la eternidad. “Si, en definitiva, se pretende emplear el instante para designar el tiempo, haciendo que el primero signifique la eliminación puramente abstracta del pasado y del futuro y que así sea el presente, entonces hemos de afirmar taxativamente que el instante no es en modo alguno el presente, por la sencilla razón de que semejante intermediario entre el pasado y el futuro, concebido de un modo meramente abstracto no existe en absoluto” (*Ib.*, 117). Es menester entonces no usar la categoría presente, ya que está salpicada más de temporalidad que de eternidad, es básico referirnos entonces al *instante*. Precisamente porque “el instante no es una mera determinación temporal, ya que ésta sólo consiste en pasar, de tal suerte que el tiempo no será más que tiempo pasado si para definirlo no tenemos otras categorías que las que se descubren inmediatamente en él. En cambio, si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto, ello tiene que acontecer en el tiempo y henos aquí ante el instante” (*Ib.*, 117). El término danés que hace referencia al instante es *oieblikket*, que quiere decir: ¡un momento!. “Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno” (*Ib.*, 117). Una mirada profunda, devela lo que es eterno, puede ser la mirada con amor la que expresa los sentimientos y realidades más sublimes que un individuo pueda imaginar, su duración a nivel temporal puede durar una milésima de segundo, pero el contenido de lo visto es perpetuo e incommensurable, con cualquier otro que haya tenido la experiencia de la mirada. Si se mira a los ojos a una mujer con la concepción de estar bajo la temporalidad en un presente equivocadamente concebido, la profundidad de esa mirada está llamada a esfumarse en el tiempo, pero si el individuo que contempla dicha mirada no se ciñe a la temporalidad y percibe la profundidad de lo contemplado, trascenderá el tiempo lo que ha sido visto en ese instante. “El instante, así entendido, no es realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo” (*Ib.*, 118). Kierkegaard profundiza sobre la naturaleza del instante:

El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad –con lo que queda puesto el concepto de *temporalidad*– y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro. (*Ib.*, 119).

El punto de encuentro entre la temporalidad y la eternidad es el instante, cuya experiencia, la que brinda el *instante*, es sin duda alguna el puente que va desde el tiempo a lo eterno, irrumpiendo el devenir permanente de los sucesos. “El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo –aquello que lo renovó todo– es la plenitud de los tiempos. Ahora bien, esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y sin embargo esta eternidad es también el futuro y el pasado” (*Ib.*, 121). La eternidad a la que hace alusión el término *plenitud de los tiempos*, significa que el dios humanado es la presencia definitiva de lo eterno en medio de la temporalidad.

En el tiempo hay una continua relación entre el pasado y el futuro. La experiencia de estos estadios del tiempo están íntimamente ligados a la angustia. “Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia” (*Ib.*, 122). La angustia se da por lo posible y futuro, en el caso de la angustia por el pasado es importante tener en cuenta que lo pasado debe tener en esta caso una íntima relación con lo futuro, pues en el caso de las desgracias, es probable que al ocurrir éstas estén en la posibilidad de repetirse en el futuro.

La temporalidad es pecaminosidad desde el momento en que el pecado queda puesto. No decimos que la temporalidad sea pecaminosidad, como tampoco decíamos que lo fuese la sensibilidad. Sin embargo, con la introducción del pecado empieza la temporalidad a significar la pecaminosidad. Por eso peca todo aquel que, haciendo abstracción de lo eterno, sólo vive en el instante. Si Adán no hubiera pecado –permiéndome otra vez y sólo por unos instantes el empleo de un lenguaje acomodaticio y mediocre-, sin duda que habría pasado instantáneamente a la eternidad. Por el contrario, una vez introducido el pecado de nada sirve el que se quiera hacer abstracción de la temporalidad, como tampoco vale de nada abstraer de la sensibilidad (*Ib.*, 124).

La significación de pecaminosidad de la temporalidad y la sensibilidad es el resultado de una actitud de conciencia. Pues cuando se comete algún pecado carnal, especialmente el pecado sexual probablemente se sobrevalore el instante de pasión y deseo efusivo, pero en un plano meramente temporal, carente de trascendencia y espiritualidad, lo cual lleva a que el instante en este caso se reduzca a un acto pecaminoso. Este marco existencial de la pecaminosidad obedece al mundo meramente cristiano, porque posiblemente en el mundo pagano, el no contar con una categoría de pecado, no genera los elementos de análisis propios para entender el tacto entre tiempo y eternidad o entre pecaminosidad y temporalidad.

### 1.3. MANIFESTACIÓN DE LA ANGUSTIA ANTE LA ESPIRITUALIDAD AUSENTE

La conciencia del Pecado devela también la existencia de lo espiritual de un modo dialéctico, puesto que al caer en profunda conciencia por el pecado, se genera a la vez el anhelo por buscar lo opuesto, el bien o la salvación de ese estado de pecado. Pero en el caso de quienes no cuentan con una visión profunda del pecado, pueden a la vez carecer de espiritualidad. “El hombre sin espiritualidad puede decir absolutamente lo mismo que haya dicho el espíritu más rico, con la sola diferencia de que el primero no lo dice en virtud del espíritu” (*Ib.*, 125). La Angustia ante la falta de espiritualidad se manifiesta cuando no hay siquiera conciencia de que se es pecador y sin embargo se sigue sumergido en el pecado mismo. Pero para ser más precisos el autor danés acota que “el hombre sin espiritualidad puede decir lo mismo que haya dicho el espíritu más rico, con la sola diferencia de que el primero no lo dice en virtud del espíritu. El hombre sin espiritualidad se ha convertido en una máquina parlante” (*Ib.*, 126). En este punto es preciso aclarar que no necesariamente el espíritu se debe entender como el don preciado de la fiesta de pentecostés, aunque esté

incluido dentro de las nociones pneumatológicas. Es posible que un hombre cualquiera esté hablando con espíritu porque siente que hay una fuerza superior que no guía para pronunciar las palabras emitidas, pero por otro lado también pueden haber hombres que al hablar en nombre del espíritu memorizan un discurso, construyen un conjunto de premisas y conclusiones perfectamente elaborado, incluso toda una obra de arte, pero en el fondo no está la presencia del espíritu, precisamente porque el emisor carece de dicho elemento tan trascendental.

Por otro lado, ¿cuál es el elemento que nos permite identificar que un individuo cuenta la suficiente espiritualidad? La respuesta es su capacidad de angustiarse. “En el hombre sin espiritualidad no hay ninguna Angustia; es un hombre demasiado feliz y esta demasiado satisfecho y falto de espíritu como para poder angustiarse” (*Ib.*,126). El autor danés es muy claro es su respuesta, la capacidad del individuo para angustiarse, es la presencia del espíritu en él. Es importante precisar que el filósofo del país nórdico no desprecia la felicidad, pues cuando hace referencia a la *excesiva felicidad* se está refiriendo más a un adormecimiento del espíritu, en donde el mundo va y viene, las decisiones están por tomarse y no hay reflexión, se tiende a confundir la serenidad y la paciencia con la indiferencia y pasividad.

Kierkegaard hace hincapié en la estrecha relación entre la espiritualidad y la angustia. Y la constitución de la cultura occidental la Angustia estuvo presente. Presente en el ámbito judío, cuando a través del pecado el individuo encontró la nada ante la cual queda expuesta su Libertad. “El concepto de pecado y de culpa pone cabalmente al individuo en cuanto individuo” (*Ib.*,129). Son las categorías de pecado y culpas, vivas en el interior del individuo mismo lo que permiten que este ahonde en él. Pero la herencia pagana de la cultura Occidental va a traer como objeto de la angustia, otro tipo de nada, el destino. “En el destino, pues, encuentra la Angustia del pagano su objeto, su nada. El pagano no puede entrar en relación con el destino, pues éste tan pronto es lo necesario como es lo casual. Y, sin embargo, está en relación con él, y esta relación es la angustia” (*Ib.*,129). Ante el destino, en el remoto imaginario griego, ni los dioses escapaban del imponente poder del destino, de ahí la importancia del oráculo para saber que podría advertir a dioses y hombres y aún así reinaba la sensación de la incertidumbre, lo que se podría traducir por la categoría de *nada*, el objeto de la Angustia del mundo pagano.

Por otra parte es importante señalar que para el desarrollo de la reflexión sobre la angustia, es menester entender que hombres que han representado grandes episodios de la historia universal, se han visto envueltos por la angustia. “El genio y el talento sólo se legitiman en su sentido más profundo cuando uno reflexiona religiosamente sobre sí mismo” (*Ib.*,134). La legitimidad de los hombres más grandes de la historia es del tamaño de la profundidad de sus reflexiones, esto constituye la personalidad religiosa de estos personajes.

Seguir las categorías de la pura inmediatez siempre es una cosa fácil en la vida, séase grande o pequeño; claro que la recompensa también es proporcionada, lo mismo para el grande que para el pequeño. Y el hombre que, falto de la suficiente madurez espiritual, no comprenda que tales cosas –cuya búsqueda mantiene a tantas almas humanas sin poder

conciliar el sueño, acuciadas por el deseo y por el ansia de ellas- son también miserables en comparación a la verdadera inmortalidad que está destinada a todo hombre, y que si solamente estuviese reservada a uno solo sería lo bastante como para que todos los demás sintiéramos razonablemente una auténtica envidia..., ese hombre, desde luego, no llegará muy lejos en su explicación del espíritu y de la inmortalidad (*Ib.*, 134).

Si se pudiera hacer una distinción entre la inmediatez y la profundidad, se podría afirmar que los hombres que son inquietados por las realidades más profundas y menos superficiales son aquellos que se hallan en mayor presencia del espíritu. Los hombres de madurez espiritual no evaden la Angustia entienden de por sí de su profunda necesidad para ahondar en los misterios y complejidades que la vida misma ofrece. Dentro del marco de una categorización epistemológica *lo profundo* hace alusión a capacidades como la de introspección, confrontación y búsqueda incesante de respuestas, aunque no todas las preguntas contengan la respuesta. Para ese nivel de interiorización es clave la Angustia, tópico fundamental de la presente investigación, debido a que ella es la que hace posible la conciencia de la libertad, la confrontación ante el mundo, ante los conceptos habidos sobre la *nada* que se tengan de antemano. Es cierto que ante la superficialidad también hay todo un desarrollo epistemológico subyacente, por ejemplo el sufrimiento causado por la intranquilidad en las pérdidas del orden de lo terrenal, perder una herencia, un salario, una oportunidad laboral; también son Angustias válidas, pero dentro de la interpretación se pudiera hacer a partir del autor danés, serían en más en términos un poco más contemporáneos, meras preocupaciones, las cuales no son tan hondas cuando dejan de ser preocupación, cuando con los bienes terrenales se suplen las necesidades, ahí las angustias se detienen y si continúan desarrollándose, es un impulso a conservar lo obtenido o a aumentar esos bienes. Pero en este caso la presencia del espíritu ya no sería tan envolvente, pues gastar tiempo en preguntarse cómo obtener mayores ingresos?, no es lo mismo que pasar toda una vida cuestionándose en el hecho del por qué la muerte nos hace sentir tan frágiles?, vemos entonces como el horizonte de las preguntas da testimonio de la categorización epistémica, la profundidad y la superficialidad.

1.3.1 Angustia ante el mal. Durante el texto *El concepto de la Angustia*, se ha comprendido que la angustia surge cuando aparece la libertad ante *sí misma en la posibilidad*. Es decir, cuando el individuo descubre que es necesariamente libre. Pero en el decurso de la investigación sobre el concepto de la angustia se ha llegado a una segunda instancia, pues no hay angustia solamente ante el hecho de tener que elegir como tal, sino también hay angustia cuando el individuo se enfrenta ante nuevos objetos de la misma, el bien y el mal, la culpa y el pecado. “Más ahora el objeto de la angustia es algo determinado, su nada es algo real, pues ha quedado establecida *in concreto* la diferencia entre el bien y el mal” (*Ib.*, 143). Conocer la distinción entre el bien y el mal ahonda la capacidad individual del hecho de angustiarse, porque la Libertad sigue existiendo como condición indispensable, la libertad está en el vértice de elecciones muy concretas, consciente de lo bueno y lo malo, lo cual acrecienta la angustia cuando ve en lo malo algo atractivo, a pesar del deber por evitarlo.

“El pecado, una vez cometido, es ciertamente una posibilidad abolida, pero también es una realidad injustificada. En este sentido la angustia puede muy bien relacionarse con él. El mismo negado a su vez, puesto que se trata de una realidad injustificada. Este es el trabajo que aborda la angustia”(Ib.,145). Popularmente se dice que el pecado acobarda y delata, pero si esto es así es precisamente por la Angustia que reside en el individuo se manifiesta cuando este le invade al sumergirse en el terreno de empresas prohibidas. La defensa frente a la situación del pecado, es la negación del estado para no sentirse desnudo ante los ojos de los demás.

El pecado, una vez cometido, trae consigo su consecuencia, por más que ésta sea una consecuencia extraña a la libertad. Esta consecuencia se anuncia a sí misma y la angustia se relaciona con su llegada, que constituye la posibilidad de una nueva situación. Por mucho que se haya hundido un individuo, todavía puede hundirse más y este *puede* es el objeto de la angustia (Ib.,145).

La angustia de un individuo sumido en la más honda pecaminosidad reside en el hecho de que aún puede tocar un fondo más bajo, la posibilidad dentro del pecado se manifiesta cuando hay consciencia o angustia ante el mal. En el desarrollo de la angustia ante el mal es importante entender el pecado más relación a la angustia y a la noción abordada algunas páginas atrás *salto cualitativo*, pues la caída no es tanto una falta ante la realidad ética, sino más bien una condición de la subjetividad pura. “El pecado, hablando en términos éticos, no es ninguna situación. Por su parte, toda situación es siempre la última aproximación psicológica con respecto a la situación inmediata. Ahora bien, la Angustia nunca deja de estar presente como posibilidad de una nueva situación” (Ib.,147). La ética se queda corta cuando se trata de abordar el tema del pecado, pues una norma podría fácilmente enmendar otra, o un castigo, enmendar una falta y al final todo seguiría igual, el individuo que asesina, pasa tiempo en prisión y luego sale de ella y al final se superaría la falta. Pero evidentemente no es así, no es tan simple, el pecado lleva a las postrimerías de la existencia al individuo y lo pone ante la pared de las posibilidades, el trata de resarcirse, mientras la culpa lo agobia. Lo ético también se queda corto cuando se limita a juzgar un acto que ha violado cualquier tipo de ley, pero jamás se preocupará por indagar las causas de lo sucedido y en general todas las razones antropológicas que rodean el hecho. Ante el pecado reside sobremanera el sentimiento de la culpa. “El pecado, una vez cometido es una realidad injustificada. Es realidad y como tal es incorporada por el individuo a la esfera de los remordimientos. Sin embargo, el remordimiento no se torna libertad del individuo, sino que en relación con el pecado queda reducido a mera posibilidad; con otras palabras, el remordimiento no puede abolir el pecado, lo único que puede es entristecerse por él”. (Ib.,147). Es fiable en este sentido el discurso cristiano cuando proclama que el pecado entristece, indudablemente así es, puesto que el pecado no se enmienda tan sólo con las palabras y el propósito de cambio, el daño hecho, queda ya. Es posible que las acciones futuras rediman lo ocurrido, pues todos tenemos derecho a una segunda oportunidad, pero aún así la tristeza y el remordimiento son inevitables, por su puesto cuando realmente dentro del individuo el espíritu le lleva a angustiarse por el mal. Cuando el individuo no osa de la capacidad de la restauración, el autor danés con un tono casi apocalíptico lo describe:

La angustia va delante y descubre la consecuencia antes de que ésta sobrevenga. Es como si uno mismo notase por todo su cuerpo las señales de la tormenta que se avecina. Sí, la tormenta cada vez está más próxima. El individuo se estremece hasta los huesos, igual que el caballo que con grandes resuellos se encabrita en el mismo lugar en que otra vez se espantó. El pecado triunfa. La Angustia se lanza desesperada en los brazos del remordimiento, el cual osa hacer un último esfuerzo. Para él la consecuencia del pecado es una pena aflictiva y, por su parte, la perdición viene a ser la consecuencia del pecado. Todo está perdido para él, su sentencia acaba de ser pronunciada, su condenación es segura y el gravamen punitivo de su sentencia consistirá en el que el individuo sea arrastrado durante toda la vida entera hasta el lugar de la ejecución. En una palabra, que el remordimiento se ha vuelto loco (*Ib.*, 148).

El remordimiento no limpia el pecado, es precisamente el extremo de la angustia, pero cuando se ahonda en el remordimiento mismo, no hay angustia que valga para hallar las soluciones redentoras, pues el remordimiento ha estrangulado el espíritu llevándolo al individuo a la perdición misma, pues al ser más hondo no hay perdón de sí mismo y así se congelan las posibilidades de salvación. “Lo único que de veras puede desarmar los sofismas de los remordimientos es cabalmente la fe, o sea, el coraje de creer que esa misma situación es un nuevo pecado y el coraje de renunciar a la angustia sin angustia” (*Ib.*, 149). Es otras palabras, la fe es la única que puede redimir al individuo, lo cual implica que el coraje y la fortaleza logra al individuo distanciarse del pecado y que este movimiento lo hiciera sin remordimiento alguno, sin temor alguno, sino con decisión implacable.

1.3.2. Angustia ante el Bien. El hombre que se angustia por el bien se halla en la instancia de lo demoniaco. “La esclavitud del pecado es una relación forzada con el mal, pero lo demoniaco es una relación forzada con el bien” (*Ib.*, 151). Angustia por el mal es cuando un individuo siente profunda pena de su pecado y busca a toda costa evitarlo, prefiere alejarse de él. En el caso de la Angustia por el bien pasa todo lo contrario, se está sumido en una postura netamente demoniaca en el sentido en que el mal ya lo ha invadido y cuando siente que se está dejando desvanecer por el bien que se manifiesta siente angustia. “Por eso, lo demoniaco sólo aparece debidamente cuando es acosado por el bien, el cual se le acerca por fuera de su límite. En este sentido es muy digno notar cómo en el Nuevo Testamento lo demoniaco sólo llega a manifestarse cuando Cristo hace acto de presencia en su contorno” (*Ib.*, 152). La presencia de Cristo en el Nuevo Testamento significa para todo el reino del mal una confrontación y fastidio, porque el bien los exacerba y los pone contra los límites de su propia naturaleza.

Lo demoniaco es Angustia ante el bien. En el estado de inocencia no estaba puesta la libertad en cuanto libertad y su posibilidad constituía la Angustia en la personalidad. En el estado de endemoniamiento se ha invertido esa relación. La libertad ha quedado establecida como no-libertad, pues se ha perdido la Libertad. La posibilidad de la libertad es aquí nuevamente Angustia. La diferencia no puede ser más absoluta, ya que la posibilidad de la libertad se manifiesta aquí en relación con una esclavitud que es aquí exactamente lo contrario de la inocencia, pues ésta es una categoría en dirección de la libertad (*Ib.*, 156).

La inocencia es un estado previo al de la realización de la libertad, pero quien está en esta posición está en dirección a la libertad, es decir con la posibilidad de angustiarse. Lo demoniaco se apodera de la inocencia y desvirtúa el camino hacia la libertad, precisamente porque el individuo se hace presa absoluta del mal. De un modo antagónico la lucha interior de un sujeto sumido en lo demoniaco encuentra en su confrontación interior la esclavitud que lo rodea con la posibilidad de la libertad, esa condición de enfrentamiento es generado por la Angustia misma que nunca abandona al hombre.

La libertad es siempre comunicativa por cierto que no hay ningún inconveniente en que aquí se tenga también en cuenta la significación religiosa de este término. La no-libertad, por el contrario, se encierra cada vez más dentro de sí misma y no desea tener ninguna comunicación. Indicios de este se pueden observar también todas las esferas. Ello se revela en la hipocondría, en el afán antojadizo; también se revela en las grandes pasiones, cuando éstas en su profundo desconcierto introducen la táctica del silencio (*Ib.*, 157).

La libertad se constituye en esa expresión del espíritu que irradia la luz de la verdad frente a los demás, por el contrario el silencio de un espíritu sumido en el pecado ensombrece de culpa todo su ser, es de este modo en que la no-libertad se manifiesta, puesto todo ocurre en la penumbra de la vida, a eso hace referencia el autor danés con la expresión *táctica del silencio*. “El ensimismamiento es cabalmente mutismo; el lenguaje y la palabra son, en cambio, lo salvador, lo que redime de la vacía abstracción del ensimismamiento” (*Ib.*, 157). La libertad está en el desarrollo natural del lenguaje, en la comunicación de todo lo que reside en el exterior y en el interior del hombre. “Un criminal empedernido no quiere confesarse reo por nada del mundo; en esto estriba precisamente lo demoniaco, en que no quiera comunicarse con el bien a través de los sufrimientos del castigo” (*Ib.*, 158). La táctica del silencio no es tan fuerte, su solidez se desvanece en la medida en que el individuo una vez cometida la falta y quizá viendo todas las repercusiones de la misma, le da paso al remordimiento, hay que estar demasiado sumido en lo demoniaco para no confesar nunca el mal cometido. “Lo demoniaco es reserva cerrada y angustia por el bien” (*Ib.*, 160). En síntesis la Angustia por el mal podría definirse como un encantamiento cuasi-pleno del mal y una estrecha irradiación del bien que fastidia y asecha, cuyo mecanismo oficial podría ser el silencio u ocultamiento de la falta. Y la definición de lo demoniaco es Angustia ante el bien.

1.3.3. Vivencia de la Interioridad. La angustia por el bien podría agotar la interioridad, pues cuando se ejerce una presión de la interioridad por callar situaciones es un distanciamiento de la libertad que ejerce el individuo. “La certeza y la interioridad –que sólo se dan en la acción y sólo se obtienen por medio de la acción– son las que deciden si un individuo está o no está endemoniado” (*Ib.*, 173). La certeza y la interioridad se evidencian en el tipo de acciones que ejecuta el sujeto, ahora bien, no es sólo la acción por la acción sino también la intencionalidad de la acción que es realmente de donde se deriva el tipo de interioridad que se está manifestando.

Tanto la superstición como la incredulidad son formas de la no libertad. En la superstición se le concede a la objetividad un poder similar al de la cabeza de Medusa, es

decir, el poder de petrificar la subjetividad. En este caso, la propia esclavización no quiere que se deshaga el hechizo de la objetividad por nada del mundo. En cambio, la más alta y también, aparentemente, la más libre expresión de la incredulidad es la burla (*Ib.*,174).

Hay una especie de indicadores que acercan a un sujeto indagador por el tipo de interioridad de un individuo. Si por un lado cuenta con una serie de supersticiones que cobijan de velos la mente, sin que esta pueda contemplar la realidad tal cual como es. Y por otro lado una interioridad que niegue las realidades trascendentes y se refugie en la burla a las manifestaciones de lo sagrado en el hombre. “Claro que, también aquí, la interioridad puede faltar en la dirección opuesta. Los llamados devotos suelen ser con frecuencia un objeto de burla para el mundo. Ellos mismos lo explican diciendo que el mundo es malo. Sin embargo, esto no es del todo verdadero” (*Ib.*,175). La interioridad no depende no puede llevar a los hombres a caer en una actitud maniquea, negar el mundo y limitarse con considerarlo solo vanidad. La interioridad tampoco se reduce a un realismo exagerado y negar todas las realidades metafísicas sobre las cuales cada religión pueda reflexionar. A través de la reflexión se acerca un individuo a la interioridad y es cuando posee la capacidad de descubrir cuanto le hace falta. Entre más se viaje a través de la interioridad, más matices se hallan a partir de ella. “La interioridad es un entender; pero, en concreto, se trata de cómo ha de entenderse este entender. Entender un discurso es una cosa, y otra muy distinta entender aquello en que el discurso hace hincapié; entender lo que uno mismo dice es una cosa y entenderse a sí mismo en lo dicho es otra bien distinta”(*Ib.*,177). Es importante entender que la interioridad es un camino boscoso que busca la verdad y razón de ser cada árbol que está puesto en la inmensidad del bosque, por esa razón cuando un individuo se inclina por llegar a puntos muy concretos en temas que por naturaleza no pueden serlo es un síntoma de apaciguamiento de la interioridad. “Así, cuando un ortodoxo rígido emplea toda su diligencia y toda su erudición en demostrar que cada palabra del Nuevo Testamento proviene de tal o cual Apóstol, da muestras con ello de que su interioridad va desapareciendo poco a poco, hasta que en definitiva acaba por entender algo completamente distinto de lo que quería entender”(*Ib.*,177). Cuando el pensamiento se contagia de actitudes netamente pragmatistas o científicas con el afán de hallar un dato o corroborar una hipótesis, el ancho y profundo mundo de la interioridad se reduce a la cuantificación de una verdad. Por otro lado, cuando la ortodoxia es tan rigorista y se ensalza lo expresado por la Sagrada Escritura de un modo más literal que realmente reflexivo, el dogmático cae puede caer en una devoción exagerada o un rigorismo moral a partir de las lecciones que proporciona la escritura misma. Ambas actitudes dejan ver el mar de la interioridad sólo por encima desconociendo de este modo toda la magnificencia que existe en sus colosales profundidades.

El autor danés se acerca a una definición de interioridad del siguiente modo: seriedad. “Esta es una palabra que la entiende cualquiera. Pero, por otra parte, no deja de ser una cosa bastante curiosa que ésa sea precisamente una de las palabras en las que menos se medita” (*Ib.*,181). Interioridad es seriedad en la medida en que quien capta la profundidad de la interioridad capta lo esencial de la vida, es probable que matar a alguien se convierta en una actividad hasta cómica en la medida en que se vuelve cotidiana y ha perdido absoluta



seriedad. “Porque la interioridad es cabalmente el manantial que salta hasta la vida eterna, y lo que brota de ese manantial es precisamente seriedad” (*Ib.*, 181). Cuando se ahonda en la interioridad, entre más pronunciada es en un sujeto más cercana a la eternidad se halla, precisamente porque encuentra en ella su alimento y sostenimiento, no puede vivir sin ella. Lo serio de la existencia se halla en este punto, por eso cuando se pierde la costumbre de ir en pos de lo eterno todo evento, inclusive asesinar se convierte en algo común y poco digno de seriedad. Toda esta reflexión Kierkegaard la ve reflejada en las obras de Shakespeare: “... *from this instant, There’s nothing serious in mortality: All is but toys: renown and grace is dead; The wine of life is drawn...*” que quiere decir: “... desde este instante no hay nada serio en el destino humano: Todo es juguete; gloria y renombre han muerto. ¡El vino de la gloria se ha esparcido!” (*Ib.*, 181). Bueno es la manera literaria en que el autor danés ha declarado de la obra teatral de Macbeth la muerte de la seriedad. Resonó en la expresión del danés *todo es juguete*, muy posiblemente le inspiró para definir la interioridad.

Los conceptos que evoquen la interioridad ya de antemano son serios de por sí, por tal motivo la seriedad de algo evidencia su identidad, la capacidad de relación consigo mismo, tal como ocurre con el individuo, en el cual prevalece la relación consigo mismo cuando su personalidad ha alcanzado el grado de máxima seriedad. “La seriedad significa en este sentido la misma personalidad, y sólo una personalidad seria es una personalidad real, y sólo ella puede hacer algo con seriedad, puesto que para hacer algo con seriedad es necesario, sobre todo, que sepa cuál es el objeto de la seriedad” (*Ib.*, 184). El objeto de la seriedad es una personalidad real, precisamente porque ella concibe las actividades de la vida la posibilidad de conocerse más e ir más a su interior. Por otro lado capta las dinámicas subyacentes a cada cadena de hechos de su contexto. “Tan pronto como falta la interioridad, cae el espíritu en lo finito. Por eso la interioridad es la eternidad o, dicho con otras palabras, es la determinación de lo eterno en el hombre” (*Ib.*, 186). Cuando un espíritu de un individuo deja las preocupaciones trascendentes de su vida por las más terrenales, olvidando las trascendentes cae en el devenir de la finitud, todo es cada vez más contingente y carece de seriedad para hallar lo profundo de cada hecho. Por ejemplo: cuando un sujeto que usualmente por temor de Dios solía actuar con honestidad en todos los casos, y un día dejó de vivir en la honestidad y poco a poco se acostumbró a dicha práctica, es porque su espíritu ha caído en la finitud y la vida ha perdido la seriedad que tenía. Es menester comprender el sentido de lo eterno, recordar la noción trabajada en hojas anteriores como la manifestación el instante concreto, con el fin de evitar la pérdida de la interioridad. “Pues carece de interioridad y de seriedad todo el que no haya entendido lo eterno de una manera adecuada, es decir, de una forma absolutamente concreta” (*Ib.*, 186). Es necesario entender lo eterno como una *auténtica repetición*, es decir hay que percibir la presencia de lo eterno en cada instante por más reiterativo que parezca. “Se introduce la eternidad en el tiempo, doblegándola por medio de la fantasía. Así interpretada produce un efecto mágico. No se sabe si es un sueño o una realidad, y se tiene la impresión de que ella misma se ha puesto a jugar dentro del instante, clavándole sus ojos de una manera melancólica y soñadora, algo así como el rayo de luna que flota tembloroso en el bosque o la sala por ella iluminados” (*Ib.*, 188). Captar la presencia de lo eterno es de por sí una realidad que obedece necesariamente a la profundidad de la interioridad, pues de otro modo lo fantástico y mágico se desvanecería ante los ojos del hombre, volviéndose todo caótico y

sin-sentido. “En cambió en la eternidad queda eliminada toda contradicción y lo temporal es traspasado y conservado por la eternidad. Pero en ella no hay ninguna huella de lo cómico” (*Ib.*,190). Es decir lo eterno se concibe como la infinitud y la fuente que mana a la interioridad y la vivifica; cuando entra a la frontera de la temporalidad es para reafirmar el sentido de su presencia en la existencia misma, pues es en la temporalidad a través del instante en donde el individuo se gesta una idea de ella y le invita a vivir con seriedad su existencia. “No obstante, no se quiere meditar seriamente en la eternidad, sino que se siente angustia ante ella y la angustia busca cien escapatorias. Mas esto es cabalmente lo demoniaco” (*Ib.*,190).

1.3.4. Angustia y fe. El autor danés en el cierre del texto *El Concepto de la angustia* deja en claro que la angustia “es una aventura que todos los hombres tienen que correr, es decir, que todos han de aprender a angustiarse. El que no lo aprenda, se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo” (*Ib.*,191). La angustia es un asunto absolutamente humano, necesario, vital de experimentación y ante todo un evento que forma el espíritu. Aprender a angustiarse es la máxima divisa que podría derivarse del solitario de Dinamarca, por eso es tan contundente en el momento de afirmar que quien no se haya angustiado nunca ha caído en la ruina, esas palabras tan fuertes obedecen precisamente a que el individuo mismo debe ser auténticamente humano, angustiarse es el evento más natural dentro de la naturaleza humana, pues la angustia está presente en el pecado, en la gracia, en el bien y en el mal. El individuo que experimenta la angustia conoce las fronteras de su propia libertad, es hábil para demarcarla. Por eso quien ha aprendido a angustiarse ha alcanzado el saber supremo, porque una vez los hombres desde inicio de los tiempos descubrieron la diferencia del bien y el mal, el saber supremo es precisamente ese, que los habilita en el manejo de su propia libertad. “El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor sea la profundidad de su angustia” (*Ib.*,191). La perfección del hombre no consiste en una noción escolástica del sumo bien, sino la capacidad de vivir intensamente, es decir en la capacidad de angustiarse, de conocer los límites entre lo demoniaco y la salvación. Un hombre que es capaz de llevar a lo más hondo del corazón la melancolía y la alegría. No hay que entender la vivencia de la angustia por situaciones netamente exteriores, es necesario llevarla al extremo de los dolores más hondos e interiorizados. De tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia.

Sólo en este sentido ha de entenderse lo que se dice acerca de Cristo: *que se angustió hasta la muerte*; y también así se ha de entender lo que el mismo Cristo dice a Judas: “*lo que has de hacer, hazlo pronto*”. Ni siquiera las terribles palabras: “*Dios mío, Dios mío, ¿Por qué me has abandonado?*”, que a Lutero tanto le horrorizaban cada vez que predicaba sobre ellas., ni siquiera estas palabras, repito, expresan el dolor con tanta fuerza como las anteriormente citadas. La razón es bien sencilla, ya que con las últimas palabras se designa la situación en que Cristo se encontraba, mientras que con las primeras se designa la relación a un estado todavía inexistente (*Ib.*,191).

El estereotipo de la angustia que el danés cita es la de Cristo, pues como la Teología ha dicho Cristo *verdadero Dios y verdadero hombre*, pero lo importante en el discurso filosófico del danés es ahondar en la profundidad de lo humano en la figura del redentor cristiano. La declaración de Jesús en el contexto de la última cena a Judas *lo que haz de hacer hazlo pronto*, devela el profundo sentimiento de dolor que manifiesta la Angustia de Jesús. Y la angustia está presente porque Jesús hubiese podido evitar que Judas fuera a hacer lo que debía hacer, entregar al maestro en manos de sus inmediatos opositores, los sumos sacerdotes. Se evidenció la honda angustia de Jesús, fluyendo su libertad, conociendo de antemano lo que le iba ocurrir una vez fuese entregado por uno de sus discípulos. “La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias” (*Ib.*, 192). La fe aparece en el horizonte discursivo de la angustia como el *plus* de la libertad. “El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud” (*Ib.*, 192). Los fines a los que se dirige la angustia humana, tienen como horizonte el toque con lo eterno, la búsqueda de lo profundo, de la trascendencia dentro del tiempo y la huída de la exterioridad, por eso aparece la fe como la posibilidad que arroja al individuo, en virtud de su propia libertad, en virtud de su propia Angustia al inalcanzable terreno de la razón, es decir a la fe. Antes de hablar de la fe, es propicio tocar un tema netamente existencial, el de la categoría de *posibilidad*. En la posibilidad es todo igualmente posible, y quien haya sido educado de veras por la posibilidad, habrá llegado a comprender con no menor perfección las cosas que nos infunden espanto como las que nos hacen sonreír. Dice Kierkegaard:

Cuando uno de estos hombres haya pasado por la escuela de la posibilidad y sepa, con mayor seguridad que el niño conoce su abcdario, que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que el espanto, la perdición y la ruina que lo habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano; cuando por añadidura, uno de estos hombres haya comprobado a fondo que cualquier Angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado, no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente..., entonces sin duda, este hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que lo era la posibilidad (*Ib.*, 193).

La existencia humana está rodeada de posibilidades, y aunque la categoría parezca tan etérea, es la primera realidad que percibe el sujeto, posibilidad de seguir viviendo, posibilidad de morir, posibilidad de amar, posibilidad de abandonar, posibilidad de viajar, posibilidad del triunfo, posibilidad de la derrota, posibilidad de enfermar, posibilidades que se pueden presentar una vez, una o un grupo de ellas no hayan sido posibles, para lo cual en el sentido más crítico del término es otra posibilidad. Kierkegaard hace consciente de algo a sus lectores, definitivamente la realidad en sí es manejable, moldeable por el individuo mismo, lo que es realmente impredecible y se escapa de las manos son las infinitas posibilidades que rodean cualquier realidad. La angustia de un hombre de veinte años, por ejemplo sobre la dimensión afectiva, sus relaciones con el sexo opuesto, puede transferir una angustia al futuro, por ejemplo a los treinta años de edad, precisamente

porque ha comprendido que más allá de la realidad de la mujer hay infinitas posibilidades de encontrar respuestas a su inquietud, así como hay variedad de posibilidades en el momento de hallar una respuesta y el horizonte cambie de punto cardinal, aún sin olvidar la Angustia primera, la inquietud sobre los afectos. “Para que un individuo sea educado de un modo tan absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que él, por su parte, sea honrado respecto de la posibilidad y que tenga fe” (*Ib.*, 193). Estar educado por la *posibilidad*, quiere decir que es ante todo que ella está por encima de la realidad, que es menester estar abierto a esa infinitud de las posibilidades, tener fe en este caso significa estar abierto a la máxima expresión de la *posibilidad*, sin ánimo de fanatismo y religiosidad, la presencia de lo inconmensurable, o dicho por el autor danés mismo en *Temor y temblor*, esperar lo imposible (*Kierkegaard, 2008*). Si veo las nubes grises indudablemente la señal lógica es la de un día lluvioso, lo que nadie esperaría la cabo de unos pocos minutos sería un sol radiante, pero lo imposible aquí es posible. No me detendré a citar innumerables casos en donde lo imposible se podría manifestar, precisamente porque no puedo negar que hay detrás de estas palabras una frontera penetrable entre la filosofía y la teología, pero esta investigación es netamente filosófica, por tal motivo prefiero por ahora expresar tan poco del tema de la fe.

La Angustia con ayuda de la fe, educa al individuo par que descansa en la Providencia. Y lo mismo acontece con la culpa, que es la otra cosa que la Angustia nos descubre. Está perdido en la finitud quien solamente por la misma finitud llegue a conocer su culpabilidad. La cuestión de si un hombre es culpable no se puede resolver finitamente, a no ser de un modo externo, jurídico y sumamente imperfecto. Por eso, quien llegue a conocer su culpa sólo por analogías con sentencias policiacas o de los tribunales de justicia, nunca comprenderá propiamente que él sea culpable (*Kierkegaard, 1984, 198*).

Para cerrar este capítulo quisiera subrayar que el tema de la culpa, perteneciente a la dogmática, al igual que el tema de la fe. Son ese complemento que contribuye a la comprensión de la categoría de la angustia, en su sentido más oscuro, como lo fue su relación con la culpa, y la fe que cierra siendo el *plus* de la angustia, la cual no podría ser comprendida sin haber explicado la dinámica de la *posibilidad*. Es posible enlazar en esa síntesis que es el hombre: cuerpo y alma, sostenida por el espíritu, que un hombre sumergido en la culpa también puede asirse en la fe, en la más honda experiencia de su angustia. Por tal motivo quien se limita a resolver de un modo finito una culpa cometida y queda absuelto jurídicamente hablando, no se ha angustiado lo suficiente para redimir su culpa, por eso caer en culpas y ser absuelto por medios judiciales se convierte en costumbre para el hombre que no va más allá de su caída, es imposible que se entregue en los brazos de la providencia. Indudablemente la culpa va más allá de la sentencia jurídica, es tema del pecado y el pecado es una realidad que más allá de ensombrecer la naturaleza humana, nos ayuda ante todo a comprenderla.

La angustia no es una categoría etérea, su realización se concreta en el individuo. Bajo el principio de que la angustia es lo que diferencia al hombre del animal, es importante comprender que en cada hombre acontecía una dialéctica existencial, esta no puede explicarse buscando en los grandes sistemas de pensamiento, sino profundizando en el

interior humano para analizarlo. Kierkegaard en el individuo, bajo la determinación de espíritu, sostenía la síntesis corpóreo-psíquica pre-ordenada a ser en espíritu. El cuerpo y el alma son una serie de opuestos, los cuales se realizan en el individuo cuando el espíritu los pone a interactuar entre sí. El espíritu es por tanto la fuerza superior que unifica los extremos de la síntesis. Esa condición intelectual y espiritual es lo que diferencia al hombre de otras creaturas, y el espíritu de cada hombre se manifiesta en la angustia. La presencia del espíritu distingue al hombre del animal ya desde el primer momento de su existencia. Según Kierkegaard, incluso en el estado de inocencia el hombre no sólo es animal, como no lo es en ninguna instancia, pues caso que en cualquier momento de la vida lo fuese, jamás llegará a ser hombre. Y la razón de la humanidad en cada individuo radica en la presencia de la capacidad que tienen todos para angustiarse. Kierkegaard creía que el hombre en tanto es ante todo espíritu, no puede tener equilibrio en sí mismo, pues como síntesis es una relación que está en capacidad de relacionarse consigo mismo, a través del equilibrio que proporciona el espíritu. La libertad en la elección del espíritu constituye la diversidad del individuo en relación con el mundo exterior, esa elección que hace el espíritu se constituye en la misión de trasladar al hombre de la inmanencia a la trascendencia. El hombre, que posee una conciencia de lo eterno, y a éste las categorías de lo temporal no son capaces de contenerlo. Aquí viene el choque con la realidad de lo inmediato, pues el espíritu aspira a la forma del infinito. El hombre fuera de ser una síntesis corpóreo-psíquica, también lo era eterno-temporal, y precisamente estos contrarios generan la búsqueda de lo trascendente. Por eso la experiencia vital del pecado constituía la angustia del individuo que desesperaba ante la pérdida absoluta del espíritu.

*El Concepto de la angustia* deja como enseñanza principal que la angustia se constituye en el elemento diferenciador entre el hombre y el animal. En cuanto al pecado, según la visión kierkegaardiana, es la categoría aclaratoria que pone de manifiesto la presencia de la angustia en el individuo. Pues el pecado no es la degeneración de la especie humana, es el producto del salto del espíritu que pretende encontrar la trascendencia. He aquí las profundidades del individuo por las que el filósofo danés Soren Kierkegaard viajó para contemplar las dinámicas existenciales que no son del todo visibles a la luz de los sistemas omniabarcantes del pensamiento, tales como el idealismo hegeliano, como el positivismo u otros grandes forjadores del pensamiento universal.

## 2. EL MIEDO EN *AMERICA PROFUNDA* DE RODOLFO KUSCH

América Profunda es una obra que pretende transportarnos a un viaje por las entrañas de América, cuyo epicentro es la ciudad peruana del Cuzco, antiguo fortín del Imperio Inca, el cual floreció, previo a la llegada de los españoles en el siglo XV. Ir al Cuzco, implica retroceder en el tiempo, para identificar lo más profundo de las raíces de un pueblo que en los albores siglo XXI se ha reducido a una simple pieza arquitectónica de la antigüedad aborígen.

### 2.1. VISIÓN PANORÁMICA DE AMÉRICA PROFUNDA

El autor argentino Rodolfo Kusch realiza una exposición referente a su experiencia como transeúnte por el Cuzco. La descripción de sensaciones y evocaciones acerca de su peregrinaje describe una especie de retrato de algunos lugares latinoamericanos que despiertan todo tipo de emociones, las relacionadas con la añoranza de olores, sabores, colores, sonidos, que parecen que quedaran impresos en la memoria y en el sentir de aquellos que sienten lo inmensamente profundo de América, aquello que está ya bajo las capas del tiempo, pero que fantasmagóricamente se manifiesta ante el corazón de quien se siente profundamente latinoamericano.

Todo parece hacerse más tortuoso, porque no se trata sólo del cansancio físico, sino del temor por nuestras buenas cosas que hemos dejado atrás, allá, entre la buena gente de nuestra gran ciudad. Falta aire y espacio para arribar a la meta y es cómo si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades. Más aún, se siente resbalar por la piel la mirada pesada de indios y mestizos con ese su afán de segregarnos, como defendiendo su impermeabilidad (*Kusch, 1975, 9*).

Las miradas de los indios y los mestizos del lugar expresan la añoranza de lo que fueron en el pasado como cultura, me refiero al peregrinar durante el ascenso a la Iglesia de Santa Ana en el Cuzco. Ese aire melancólico encierra un deseo todavía vivo por defender su territorio. Al llegar a la Iglesia de Santa Ana, “como quien se refugia en ella, siempre nos queda la sensación de que afuera ha quedado lo otro, casi siempre tomando la forma de algún mendigo que nos vino persiguiendo por la calle” (*Ib., 10*). Kusch con la expresión “lo otro”, se refiere a esa realidad que con el pasar de los siglos se ha dejado atrás, ese pasado aborígen, las raíces de un pasado que se olvidan porque ya hieden, hacen parte de un imaginario menos escrupuloso.

La mirada del niño mendigo, confronta al visitante que siente el palpitar por sus venas la profundidad de América, el escenario que no es simplemente el continente que ha abandonado su condición aborígen entrar en la dinámica de la modernidad. El visitante, al ser de América percibe una cierta inseguridad, cuando al acercarse el mendigo se le da una limosna, lo cual no genera la paz en el corazón que produce un hecho profundamente cristiano del dar al que lo necesita, es más bien una conciencia que acosa, dice el argentino. “No sabemos si esa limosna es un remedio para una mala situación o es sólo una manera de obligarnos a realizar un gesto” (*Ib., 10*). Esa situación sentida es la lejanía de ese mundo

que clama y hiede, pero que haciendo parte de la propia historia, resulta desconocido y misterioso, otro mundo. Se pregunta el autor argentino:

¿Serán los cerros inmensos, los paisajes desolados, las punas heladas, las chicherías?  
¿Serán las caras hostiles y recelosas que nos contemplan de lejos como si no existiéramos  
y que nos tornan tan fatigoso este trajín y este ascenso hasta Santa Ana y nos sumergen  
en este lento proceso de sentirnos paulatinamente e infinitamente prisioneros, en medio  
de una exterioridad que nos acosa y nos angustia? (*Ib.*, 11).

La exterioridad abruma, porque se es consciente de la pérdida de la profundidad. El Cuzco produce en el individuo una sensación de ubicación en un paraje adverso, muy posiblemente en otros lugares de América Latina aún no transitados con el mismo espíritu susciten la misma sensación de suma adversidad ante la pérdida de lo evidentemente perdido. Pero ¿cómo definir la exterioridad?, este concepto desde Kusch es interpretado como *pulcritud*. “Un remedio exterior que se concreta en el fácil mito de la pulcritud, como primer síntoma de una negativa conexión con el ambiente” (*Ib.*, 11). En este sentido lo pulcro obedece a una forma estar en el mundo, que ante todo evade la condición más natural y silvestre, es una constante decoración de la exterioridad, lo que ahonda la angustia del visitante al cuzco, le angustia porque percibe que lo que ve hiede. “Porque es cierto que las calles *hieden*, que hiede el mendigo y la India vieja, que nos habla sin que entendamos nada, como es cierto, también, nuestra extrema pulcritud” (*Ib.*, 11). Ese contacto con ese mundo extraño, el mundo que hiede es que confronta y atemoriza, el mundo de la pulcritud ha producido entornos embellecidos con el fin de ocultar un estado silvestre, que ya se pretende olvidar, pero que al contemplar el retrato de ese mundo que hiede, genera cierto choque existencial que desinstala el espíritu aburguesado de aquellos que a pesar de sus comodidades se confrontan por el mundo que han dejado atrás, un mundo que el hombre en América ha ido ocultando importando las maravillas del viejo continente, los artefactos de lo pulcro.

A pesar de la confrontación existencial en medio de la contemplación del mundo hediento, “hay cierta satisfacción de pensar que efectivamente estamos limpios y que las calles no lo están, ni el mendigo aquel, ni tampoco la vieja quichua. Y lo pensamos aunque sea gratuito, porque si no, perderíamos la poca seguridad que tenemos, aunque sea seguridad exterior, manifestada con insolencia y agresión, hasta el punto de hablar de *hedor* con el único fin de avergonzar a otros” (*Ib.*, 11). La satisfacción de estar limpios, al ser confrontada es cuando realmente ese mundo extraño, el que hiede atemoriza, pero a pesar de ello la limpieza da la seguridad de no estar del todo marginados por el mundo de las comodidades y los artefactos. Cuando la angustia no es tan profunda, se busca el mundo de la pulcritud con el fin de avergonzar y juzgar a otros.

“El vaho hediento es un signo que flota a través de todo el antiplano, como una de sus características primordiales. Y no es sólo el hedor, sino que es en general, la molestia, la incomodidad de todo ese ambiente” (*Ib.*, 11). La percepción de un ambiente incómodo genera angustia, es importante saber que podrían darse dos tipos de incomodidades: por un lado el fastidio del turista que odia que un niño harapiento se acerque a pedir una moneda,

piensa en el hecho de estar de paseo, de conocer el mundo y coleccionar lugares visitados. Por otro lado está el que se confronta existencialmente, el que en su interior siente el palpar de la profundidad de una tierra y una raza que clama un lugar, un *estar* que el mundo exterior, el que la pulcritud ha ocultado. Ahora es importante saber ¿qué es el Hedor?, pues en el pensamiento del argentino Rodolfo Kusch el *hedor* es la categoría fundamental que va a desarrollarse a lo largo de toda la obra que se exponiendo acá. “El hedor es un signo que no logramos entender, pero que expresa, de nuestra parte, un sentimiento especial, un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular. El hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad” (*Ib.*, 12). Es como si el hecho de percibir a América con ese rostro sucio suscitase en algunos de sus pobladores una especie de temor a identificarse como hedientos, y en la necesidad de lavarse el rostro se intente construir una historia basados en el mito de la pulcritud.

Lo mismo pasaba con nuestros próceres, también ellos levantaban el mito de la pulcritud y del hedor de América, cuando una educación abundosa y variada, ciudades espaciosas y blancas y ese mosaico de republiquetas prósperas que cubren el continente. La categoría de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado (*Ib.*, 12-13).

Las ideas de la Ilustración Europea sobre la buena educación, el estilo burgués de las ciudades y la tendencia al progreso, que consiste en ir dejando atrás la vida rural o más emparentada con la suciedad que provoca la tierra, para construir un mundo completamente moderno, imponente, sobre la base de la pulcritud. Ese es el paradigma a imponerse sobre aquellos hombres como Bolívar, Nariño, San Martín, O'Higgins, entre otros, pretendieron formar Estados Nacionales a imagen y semejanza a los modelos europeos, bien sea, siguiendo el modelo francés, el inglés, sostener la visión española, la portuguesa o seguir el modelo de la naciente república de los Estados Unidos para ese entonces.

A lo largo de la historia de lo que reconocemos como América Latina, personajes de la talla de Tupac Amarú, Pumacahua, Rozas, Pañaloza, Perón, entre otros llegaron a significar anarquía para la visión convencional sobre un “verdadero líder”, pero estos protagonistas de la historia del continente se dedicaron a la revelación de sacar a la luz, la versión hedienta de América Latina. “Esta es la dimensión política del hedor, que pone a este en evidencia y lo convierte en un antagonista inquietante. Quizá sea la única dimensión que se le conozca. Pero ¿qué pasaría si se tomase en cuenta su realidad, el tipo humano que lo respalda, su economía o su cultura propias?” (*Ib.*, 14). Desde la perspectiva política sobre la historia latinoamericana es evidente la búsqueda permanente de la pulcritud, ignorando el hedor, anulándolo porque ese rostro de suciedad no es atractivo para la sociedad, pues se vende imagen, la continúa imitación de los modelos occidentales, no sólo en lo político, sino también en lo cultural. Ahora bien, es tanto lo que se ha discriminado todo lo hediento, hasta el punto de invisibilizar lo pre-hispánico que queda en América. Pero ¿qué Angustia lleva a los individuos a invisibilizar el hedor? ¿cuál es el temor frente a este?, “Es un miedo antiguo como la especie, que el mito de la pulcritud remedió con el progreso y la técnica,



pero que repentinamente se aparece en una iglesia del Cuzco, provocando, entre otras cosas, por un mendigo que nos pide una limosna para humillarnos” (*Ib.*,15). El temor es también, la pérdida de las seguridades existenciales que nos hemos fabricado basados en el mito de la pulcritud.

En el Cuzco nos sentimos desenmascarados, no sólo porque advertimos ese miedo en el mismo indio, sino porque llevamos adentro, muy escondido, eso mismo que lleva el indio. Es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor, en ese punto en donde se da el hedor original o sea esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres (*Ib.*,15).

La angustia del hombre que se confronta con la imagen del indio cuzqueño consiste en el hecho mismo de identificar su propio origen, su sangre aborigen, que aún corre por sus venas, pero que se resiste a reconocer, debido a las seguridades heredadas del mundo de los conquistadores. Dicha herencia se sustenta en la majestuosidad de las ciudades que brinda la protección y el control de la sociedad, a la cual le corresponde. “Pero este miedo de ser primitivos en lo más íntimo, un poco hedientos, no obstante nuestra firme pulcritud que nos asalta en el Cuzco, comprende también el temor de que nos aparezca el diablo, los santos, dios o los demonios” (*Ib.*, 15). Hay una asociación del mundo primitivo, con la divinidad, la cual en lo más interior atemoriza, precisamente porque confronta, en este caso como herencia cristiana un peso que ejerce la culpa y frente a las divinidades aborígenes el olvido de ellas, este sincretismo de culpas y creencias encontradas configura el Temor. “Tenemos miedo, en el fondo, de que se nos tire encima el muladar de la antigua fe, que hemos enterrado, pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedia aldea” (*Ib.*, 15). Ese miedo a la manifestación de esos antiguos dioses olvidados son lo que nostálgicamente refleja el rostro del indio, que ahora hiede, pero que a la vez atemoriza. “En ese plano, el planteo del hedor y la pulcritud se ensamblan con ciertos residuos cosmogónicos, algo así como el miedo a una antigua ira de dios desatada en la piedra, en los valles, en los torrentes y en el cielo con sus relámpagos y sus truenos” (*Ib.*, 15). El individuo que se ha adherido a la cosmovisión del conquistador, suplanta la fe, y esa nueva fe, la cristiana se erige sobre la pulcritud, Dios está en el pan blanco su cuerpo, en el exquisito vino su sangre, que se sirve en el cáliz dorado. Pero aún así ese mundo majestuoso no oculta del todo las divinidades antiguas porque están presentes en los indios que hieden y se convierten en mendigos del nuevo mundo. “El miedo actúa desde nuestro inconsciente, en la misma manera como cuando los antiguos hablaban de la ira de dios, esa misma que Lutero creyó haber superado con su postura religiosa en la misma medida como también lo había hecho San Pablo con la ira de Jehová. Y en nuestro caso el temor ante la ira de dios es el temor de quedarnos atrapados por lo americano” (*Ib.*, 16). He aquí una visión de la Angustia latinoamericana, estar en un presente de fe, impuesto pero finalmente asimilado y en algunos pueblos fervientemente cristianizados, pero huyendo de esas antiguas creencias que recaen al nivel de superstición que hiede hondamente

Es el miedo al exterminio de un Jehová iracundo, quien en el Antiguo Testamento, exigía el sacrificio de un hijo para afirmar la fe del creyente. Es el miedo a la Ira de dios

desatada como pestilencia y desorden, que en América se nos muestra a nuestras espaldas con toda su violencia y que nos engendra el miedo de perder la vida por un simple azar. Por eso nos sentimos pequeños y, en cierto modo mezquino pese a nuestras grandes ciudades. Es como si nos sorprendieran jugando al hombre civilizado, cuando en verdad estamos inmersos en todo el hedor que no es el hombre y que se llama piedra, enfermedad, torrente, trueno (*Ib.*, 16).

El pasado aborígen, el cual está genéticamente inserto en los latinoamericanos, es la raíz de muchos temores inconscientes que muy a pesar de la protección de la majestuosidad de las ciudades se siguen manifestando en los hombres que tienen un pasado que se dedican a ocultar. Hay un punto común entre el hombre aborígen y el proveniente del viejo mundo, el temor que infunde la ira divina. “Y esa vivencia, ya profundizada, no puede tener otra expresión que la que tuvo Jehová cuando descendió sobre el Sinaí y ‘vinieron truenos y relámpagos, y graves nubes sobre el monte... porque Jehová había descendido sobre él en fuego: y el humo de él subía, como el humo de un horno, y todo el monte se estremeció en gran manera’ ”(*Ib.*,16). Así como los antiguos indios temían las manifestaciones de viracocha en la América prehispánica. Los hombres del Antiguo Testamento bíblico experimentaron el mismo temor frente a la imponente columna de humo y el estruendo de los truenos. “Y en el juicio aquel sobre el hedor de América y sobre la afanosa pulcritud, se halla implícito el afán de encubrir una ira que nadie quiere ver” (*Ib.*,17). El mundo moderno, es indiferente frente al carácter de lo religioso por tal motivo esa herencia de los conquistadores se impone, niega el pasado aborígen. “Por una parte, los estratos profundos de América con su raíz mesiánica y su ira divina a flor de piel y, por la otra, los progresistas y occidentalizados ciudadanos” (*Ib.*,17).

El mundo profundo de América es el que no niega la ira divina, él que está bajo las capaz de una modernidad que se ha erigido sobre una tierra que cuenta con un pasado místico. “Pero esta misma oposición, en vez de parecer trágicamente, tiene una salida y es la que posibilita una interacción dramática, como una especie de dialéctica, que llamaremos fagocitación”. Es decir, la absorción de la modernidad imperante sobre el mundo profundo. “Se trata de las pulcras cosas de occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras”(*Ib.*,17).

El término fagocitación es un término de la biología que quiere decir absorción de una sustancia sobre otra, también adquiere la connotación de un contaminante e invasor de nuevas bacterias. “La fagocitación se da por el hecho mismo de haber calificado como hedientas a las cosas de América. Y eso se debe a una especie de verdad universal que expresa, que todo lo que se da en un estado puro, es falso y debe ser contaminado por su opuesto”(*Ib.*,18).

## 2.2. MANIFESTACIÓN DE LA IRA DIVINA

Kusch nos narra que hacia 1600 el padre Ávila se encontró con el indio Santa Cruz de Pachancuti yamqui Salmayhua a unos cuantos tramos del Cuzco, no muy lejos del templo de Viracocha y donde se desarrollaban luchas entre los quechuas y aimares. Se narra que el Dios Viracocha quien había creado a los hombres, el sol y la luna a orillas del lago Titicaca fue recibido con hostilidad, entonces: “levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajo fuego de lo alto (...) y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja” (Kusch, 1999, 31). Ante el miedo presentado por los habitantes, Viracocha compadecido, fue al lago y con el bordón lo mató: Luego vinieron los incas y construyeron el templo aquel para conmemorar el hecho.

En ese entonces, el padre Ávila estaba interesado por reprimir las idolatrías y es allí donde Salcamayhua redactó un manuscrito sobre las creencias de los incas. En estas crónicas se manifiesta la actitud del indígena frente a su pasado, sus creencias más íntimas, y sus temores frente a la inquisición. Kusch muestra cómo la fe indígena apuntaba a algo más que el simple hombre, algo que estaba afuera, lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible. En este panorama, se da un juego antagónico entre el hombre y la naturaleza, es allí donde surgen sus raíces religiosas o éticas.

Se muestra, según Kusch además cómo el yamqui (tomado entre ojos por el padre Ávila por hablar demasiado) en uno de sus himnos se pregunta refiriéndose a Viracocha: ¿dónde estas?. Esta pregunta iba más allá de las imágenes y del bien y del mal, según lo expresa Kusch, yamqui era: “sólo un pobre indio y sólo se limitaba a tener miedo” (Ib.,34). Sin embargo, en el fondo todo podría ser dios para yamqui, menos ese dios de la iglesia; podría ser el trueno que anuncia la lluvia, Kusch plantea: “Dios tiene que ser como ese mismo mundo que lo rodea y que se expresa a través de la violencia, como la ira divina que se convertía en granizo o lluvia” (Ib.,34). En el mundo del indígena este Dios era diferente al dios del sacerdote; en el fondo, el yamqui sólo creía en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijos y en su llamita porque le llevaba la carga. No le interesaba rezar padrenuestros.

La ira de dios se refleja en la exposición de las cualidades de Viracocha y están consignadas en el altar coricancha. El yamqui transcribió los cinco signos a saber: 1. Viracocha es el maestro. 2. Es la riqueza 3. Es el mundo 4. Es la dualidad y 5. Es el círculo creador. El maestro: Viracocha debía ser el maestro que necesitaba la tierra, encauzar los ríos etc, era necesario enseñar para salvar la vida. Viracocha más que un maestro es el *artífice del mundo*, ese mundo ajeno y rebelde que debe manejarse a través de una ciencia con una actitud determinada: el mundo era un *hervidero espantoso* tal como decían los himnos aborígenes. La perspectiva de la realidad caótica en Kusch obedece precisamente a esa tendencia del imperio incaico a la organización de la producción de alimentos y en sí las actividades agrícolas. La Riqueza: este es el segundo signo referente a la visión de viracocha. Lo inhumano era la escasez de frutos; por eso el dios debe ser fundamentalmente rico. La presencia de Tunupa: El tercer signo que llevaba Viracocha era Tunupa, la fórmula ritual expresa: “Tunupa que va siendo en el mundo”. La dualidad: La mención del tercer

signo lleva directamente al cuarto. El *yamqui* vincula con él la esencia del dios y la del mundo: “Todo era monótono hasta que el macho poseía la hembra y luego venía la huahua o niño a modo de fruto” (*Ib.*, 39). Dios transformándose crea el mundo, por eso es necesaria la imagen de Tunupa en esta realidad, precisamente porque se integra con el mundo y su proceso de gestación constante sin dejar de ser dios. El Círculo: Los cuatro signos contienen cierta dialéctica interna que apunta directamente al quinto, son momentos de la realización de Viracocha una especie de dialéctica lineal que en la que se alteran los signos agrupados en pares. El primer grupo asocia a Viracocha y a su desdoblamiento, Tunupa, y el segundo a la riqueza y a la bisexualidad.

Los signos de Viracocha adquieren su sentido cuando se examina la llamada “marcha de dios sobre el mundo” o sea cuando se explica la cosmogonía y la creación, o la manera como adquiere sentido el mundo. Viracocha según los himnos es el superior y primero (caylla) el grande (hatun), el señor (apu) además el maestro e inteligente (*Yachachiy*); por el contrario, el mundo, es el hervidero espantoso (*manchay ttemyocoa*) y la distancia entre ambos es grande. El mundo es ajeno y frustrador porque engendra ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el desplome del río, entre otras calamidades. Ello implica la indeterminación de no saber nunca que puede ocurrir, las contingencias en su máximo esplendor, al parecer el hombre está a merced de las fuerzas espontáneas de la naturaleza, tales como el agua, el fuego abrazador y el ímpetu del viento. Por ello, se hace necesario complementar el agua inundante con el valle que emerge de la formación de la tierra, la cual entrega sus frutos. En este sentido la fe es la que mantiene la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar “una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina” (*Ib*, P. 46). Afirma Kusch que mediante el “mecanismo de todo mito, según el cual ésta aflora en ese margen en donde el inconsciente pasa sus signos a la consciencia y ésta domina a aquel mediante los ritos....Todo ello no es más que una consecuencia del llevar el inconsciente a flor de piel con una intensidad angustiosa que el ciudadano no conoce” (*Ib.*, 46-47). Por otra parte, afirma Kusch en Occidente que el montaje de la cultura de la ciudad responde a esa necesidad de cubrir el inconsciente, encubre la angustia, mediante toda clase de elementos inconscientes. El indígena en cambio, no cuenta con estructuras que puedan evadirlo psíquicamente y está como inmerso en un mundo de angustia. Pero esto mismo constituye una ventaja, porque el indígena toma de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito.

El enfrentamiento de los opuestos se da en el *yamqui* como una agresión de lo malo contra lo bueno. Viracocha es el principio de orden e inteligencia pero esto implica una lucha. En el plano conceptual es la oposición de la conciencia y la inconsciencia, sin embargo; de lo bueno se puede pasar a lo malo y viceversa, con gran facilidad así: un buen sembrador puede sufrir la alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado desde esta visión se plantea: “el mundo es puro azar y la labor humana es insignificante” (*Ib.*,48). Sin embargo la marcha del mundo es realizada por los héroes. De ahí la leyenda de los héroes gemelos que representa una materialización de la andanzas de dios sobre el mundo.

Aunque los héroes son dos, se habla siempre de Tunupa héroe agrario pobre que llega a los Andes de Carabaya para predicar la *doctrina del Señor*. Se trata de ser enviado de

Viracocha que constituye la cruz cósmica de los Andes y con ella avanza sobre el caos. El caos aparece en forma de diablo rodeado por sus discípulos. En estas circunstancias, se genera una atroz lucha, triunfando Tunupa. Luego éste es acusado de tener relaciones con la hija del *caudillo* o sea el caos y es despedazado por el caos. Sin embargo y por ser hijo de *Pachayachachic* es liberado en *nombre de la matrona*. Como Tunupa tiene como aliados al agua y al viento extiende su manto sobre el lago Titicaca. A su vez el caos intenta destruir el orden cósmico encarnado en la cruz dejada por Tunupa. Éste es el héroe de la humanidad y contiene el orden cósmico, pero encarna también la época de la escasez. Aunque el yamqui no lo mencione nos dice Kusch. “ es natural y probado que Tunupa se convierta en la luna y el otro héroe en el sol una vez concluida su tarea en la tierra” (*Ib.*, 52).

El significado de los héroes gemelos es lograr el equilibrio de las fuerzas cósmicas especialmente entre el orden y el caos. Ello se traduce en el domino de la flor cósmica, la que por su parte, tiene su origen en una especie de *iluminación*. Aunque toda la cultura precolombina esté montada sobre la base estética del signo de la cruz sin embargo, el caos tampoco deja de existir. El indígena creía que en la cruz residía el orden cósmico, se aclara que esta cruz no es la del cristianismo sino que era un exorcismo del caos y podía romperse a la menor irritación de los dioses.

Posteriormente, Tunupa desaparece y no sólo se convierte en luna sino que se integra al calendario. El calendario vuelve a fundir lo masculino y lo femenino y todo es como si viracocha volviera a ser bisexual o semilla. Es una realización en la que participa el hombre, como *círculo fundamental creador*. Según Kusch es “una conjuración porque indica el orden de la siembra y la cosecha. Es en verdad una lección que dios da a la humanidad” (*Ib.*,56). La verdadera enseñanza del yamqui está en el esquema que hace de su mundo. Es la consecuencia de la marcha de dios sobre el mundo y registra las huellas de las andanzas de los héroes. El yamqui reproduce los elementos de su propio valle y sus antepasados. Existe cierta sensación de añoranza por ese viejo mundo que ya no está presente, por eso el recurso que ahora queda es recordar lo que un día fue el esplendor del mundo que lo rodeaba.

El secreto de todo lo que existe en el cosmos consiste en la dualidad. Ella tiene dos manifestaciones: la que se refiere al orden de la vida y que se traduce como macho (orco) y hembra (china) y la que separa el mundo en dos grandes capas horizontales: el mundo de arriba (hanac-pacha) donde se sitúa el orden y el mundo de abajo (hurin-pacha o cay-pacha) o tierra *como suelo de abajo*. La división entre lo masculino y lo femenino parece darse con anterioridad a la decisión de cielo y tierra. La prueba está en que el cielo viene a vincular la idea de macho y la tierra la de hembra, como opuestos dinámicos: “El primero tiende a tener una actitud más activa frente al segundo y ambos logran explicar la acción divina en la tierra” (*Ib.*,57). Kusch considera que probablemente habían dos formas de dualidad: una absoluta, que desembocaba de modo inmediato en la división entre macho y hembra, y una segunda derivada, que es la que oponía al cielo y a la tierra. El cosmos yamqui surge del entrecruzamiento de dos pares opuestos: el primero, es decir, el sexual entra en la esencia de Viracocha, puesto que él es tanto varón como hembra. El segundo par de opuestos establece ya una diferencia puesto que vincula a Viracocha con el cielo, Kusch anota al

respecto: “Se diría que cada uno de los integrantes del par de opuestos cielo-tierra tiene distintas cualidades, porque el segundo posee una mayor contaminación con el caos, ha perdido su pureza” (*Ib.*, 58). Por tal razón, no parecen conceptos puros sino elementos mas vivos como el *runacay* o humanidad, dibujada como un varón y una mujer en el centro del esquema. La oposición entre los dos suelos, el de arriba y el de abajo, se da entre lo diáfano y lo oscuro, es decir remotamente entre el orden y el caos. Los héroes que crearon el mundo son los rastros que dejaron para luego volver al cielo. Los rastros dejados por Imaymana se vinculan a la *abundancia de las cosas*, otro rastro se asocia al término *malqui*, que además de árbol significa plantar y por lo tanto se asocia con la actividad agraria.

El rastro dejado por lo héroes gemelos es una labor de ordenación y creación del cosmos. Tunupa y el demonio son héroes gemelos y mantienen cada uno una estrecha vinculación con los cuatro elementos, por ejemplo: el demonio hostiga a Tunupa mediante el fuego y la tierra. Persigue a Tunupa en Sica-sica e incendia la paja sobre el cual duerme el santo, y acude a la tierra para enterrar la cruz dejada por Tunupa el santo por su parte, cuenta como aliados el agua y el cielo. De esta manera, el yamqui consigna los cuatro elementos que constituyen el cay-pacha, “este suelo” bajo la forma de antiguas símbolos pero de profundo sentido folclórico.

Conjuración del mundo ara el amauta no hubo creación del mundo *sino una conjuración*. Desde esta óptica, el mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino que es el orden de *Pachayachachic*, es decir el calendario. Cuando el amauta crea el calendario ya obtiene un típico *mándala o círculo mágico* puesto que el orden establecido por Viracocha sobre el caos es precisamente una consecuencia del *Yachachi* o enseñanza que consiste en una *conjuración de fuerzas del cosmos para obtener el fruto y el alimento para la comunidad*.

2.2.1. ¿Maipin Canqui?. Kusch nos muestra cómo aparte de los signos, es preciso examinar los himnos que transcribe el yamqui y reflejan el deseo de *controlar la naturaleza mediante la preparación espiritual*. Dado que el amauta no creía que Viracocha fuera visible, surge el ¿maipin canqui? (¿dónde estás?) de los poemas referidos a Viracocha, de ahí se desprende la doctrina esotérica del yamqui cuando se refiere a que: “conocer sólo con el entendimiento”. Para Kusch la verdadera doctrina debe estar contenida en los himnos quechuas que cita el texto, la incorporación de dios como teofanía o como mística apuntan a la posibilidad de adquirir la fuerza necesaria para conseguir el *dominio mágico del mundo*. El creyente busca a dios entre las cosas del mundo y no lo encuentra. Las preguntas por el dios son concretas en el *arriba* y en el *abajo*. Según Kusch: “el creyente sospecha que esa dualidad sea regida por el dios o sea que el sol, la luna, el día, la noche, el verano, el invierno no en balde caminan al lugar señalado, a su término llegan cualquiera que sea doquier su centro real llevas” (*Ib.*, 76).

Según Kusch, todo parece referirse a la exterioridad de Viracocha, o sea es la búsqueda de un dios que está fuera, sin embargo, en otra parte del poema sospecha que la forma de incorporarlo es la vía interior en la intimidad de uno mismo así: “El dios se revelará en la soledad se realizará dentro de uno mismo cuando se produzca la identificación de dios con el creyente, para que este anticipe en la vida divina” (*Ib.*, 78). Finalmente se destaca que la

visión misma del dios es temible, puesto que está comprometido con esa ira que aliente el mundo. La flor cósmica o sea la cruz, constituye un grave peligro porque significa entrar en el juego de los cuatro elementos creados por Viracocha: el agua, la tierra, el fuego y el aire, ellos son los principales vínculos de su ira.

Es posible que desde la perspectiva indígena se denomine Ira divina, lo que el pensamiento occidental pudiera calificar como desamparo, la clave es que la idea de Ira divina hace consciente al indígena actual de su relación con la naturaleza de América. Al indio americano se le comprende en relación de su entorno desde la Ira divina, una manifestación de la divinidad iracunda cuando genera el caos, y ese efecto psicológico que produce ese temor en el inconsciente colectivo de aquellos que han ido olvidando las antiguas divinidades. De este modo en los himnos citados por Salamayhua se reflejan los niveles de mística y de reflexión de los creyentes.

De esta manera el primer y segundo himno se refieren a la búsqueda del dios. Esto ocurre especialmente con el segundo, donde se detalla el camino que debe seguir el iniciado. El tercer himno se refiere directamente a la revelación a la revelación, mientras que el cuarto, ya nos indica una adquisición de poderío espiritual logrado por el creyente. Por su parte, la leyenda de Tunupa debió ser el ejemplo hagiográfico de este itinerario interior indicado por los himnos primero y segundo. El himno tercero es el enfrentamiento con el caos, o sea todo lo que va desde el descenso de Tunupa a Carabaya, hasta su partida de Carabuco hacia la isla de Titicaca, y el cuarto, daría el confortamiento espiritual que resulta de esa acción de Tunupa (Kusch, 1975, 87).

La mística que encierra este tipo de himnos es el reflejo de una visión propia de pueblos protohistóricos que se han encargado de analizar la realidad más desde la relación fecundación germinal-fruto, más que desde una perspectiva de la causalidad como tal vez lo pretendieron los europeos. “Viracocha es entonces, la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular, que depositada en el mundo o caos da el fruto, el cual por su parte, es su maíz” (Ib., 88). La visión de la realidad cósmica para indio se recrea en el decurso de los acontecimientos de la naturaleza, el cultivo de las semillas, la tierra que provee y el hombre que recoge los frutos de la cosecha. “Todo el obrar y sentir del indígena parece seguir esta inmersión de lo seminal en una totalidad antagónica. De ahí las conjuraciones mágicas o la magia en general, que apunta a que lo seminal se convierta en fruto. En torno a estos tres elementos tira el mecanismo intelectual del indígena” (Ib., 88). Se podría develar que la personalidad del indígena que tan profundamente religiosa, cree en el poder y la transformación de la realidad circundante a partir de las palabras, las cuales acompañan el acto de la siembra o la esparción seminal con el propósito de cosechar el fruto. En este sentido podríamos hallar una diferencia capital con respecto a la visión occidental de la evolución de la naturaleza que sólo es posible de explicar desde las nociones causa-efecto, un entorno mecánico carente del afluente de la religiosidad, por pertenecer más al ámbito de la cientificidad. De este modo en el caso del indígena es posible una mayor compenetración del individuo con su entorno vital.

La reflexión del “estar” como categoría desarrollada por el pensamiento kuschiano se concreta en la historia imponente del Cuzco. “En el Cuzco residía el inca, quien era el desdoblamiento de Viracocha en la tierra. Cuzco era el centro germinativo, la gran semilla, el corazón que engendraba al imperio y también era el punto donde el imperio se reencontraba con la divinidad” (*Ib.*,89). Desde el Cuzco algunas comunidades de los incas estaban encargadas de salvaguardar los telares sagrados, que significan precisamente el lugar desde donde la divinidad tejía y organizaba el mundo. Era el lugar desde donde se fijaba el orden del cosmos y el calendario.

El imperio inca se dividía en regiones. Todas parecen agruparse de acuerdo con las cuatro regiones o *suyus* del imperio, formando grupos relativamente autónomos, con un orden interno determinado, con repetición de algunas huacas y, simultáneamente, con diferenciación de otras. Así, por ejemplo, las *huacas* del *chinchaysuyu* son más elaboradas, porque abundan los ídolos, los palacios, los templos; muchas de ellas se vinculan a conceptos típicos de la religión amauta, como ser un templo dedicado al *Pachavachachi*, pero también abundan las citas de algunos incas, en especial la del Inca Yupanqui. Todo este *suyu* o sector, lleva un ritmo inverso al de los restantes o, al menos, Cobo y, por lo tanto Ondegardo (a quien copia), lo enumera en un orden inverso al de los otros. Plantea Kusch que el análisis de los ceques confirma la categoría de cuaternidad o tetrametría que el aborígen utilizaba en todo su quehacer. Todo se dividía en cuatro segmentos, y llevaba a un quinto el último que hacía las veces de fruto. Con respecto al tiempo, todo pasaba por cuatro formas de dispersión, y una quinta de concentración. En el fruto se encontraría el *si mismo* o sea consigo mismo, en el tiempo o en el espacio o en ambos a la vez. La manera positiva para conseguir el *si mismo* o la revelación era la fuga del espacio y del tiempo, o sea la fuga del mundo de los objetos naturales, evitando los cerros, los demonios y la muerte. Para ello era necesario *el ayuno* porque así evitaba la *gravidez* del mundo que pesaba sobre el hombre. Kusch afirma que había que “encontrar la fusión con lo divino, aunque esta fuera la empresa antihumana, como la de los *huan caquili*, los ascetas que se perdían en los cerros para encontrar el dios del sufrimiento” (*Ib.*,95). Lo importante era evitar la gravidez del mundo mediante la conjuración mágica. Es común en casi todas las manifestaciones de la espiritualidad humana la práctica del ascetismo para poder encontrarse con lo auténticamente divino.

Lo importante para el hombre medio era evitar la pesadez del mundo mediante la conjuración mágica. Más que la pesadez, era la ira de dios la que estaba a la puerta de la conciencia y, desde ahí, condicionaba todo el instrumental de la conjuración, dándole una forma peculiar al mundo incaico que condicionaba las mismas raíces de su cultura.

La prueba está, que esa prevención o defensa ante la ira de dios, se refleja incluso en la gramática quichua. Ahí se advierte que es una cultura que tiene un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo (*Ib.*,96).

Es importante develar aquí un aspecto conocido por la visión cristiana de la relación del hombre con Dios. Es precisamente el elemento de la conciencia, pensar que la *ira de dios* estaba a su puerta, tal vez no sea equiparable totalmente por la visión del pecado de la



religiosidad occidental, pero posiblemente permanece la creencia de que en el mundo incaico también existe una visión temerosa de dios, el cual no se reduce al miedo terrorífico de un ser aniquilador, sino también una necesidad de hallar una especie de paz interior ante la divinidad.

La defensa ante la ira de dios se encuentra en la gramática quechua: en se muestra que ésta es una cultura que tiene un sujeto inmóvil, que recibe pasivamente las cualidades de su mundo: “En quechua el verbo copulativo *cay* es equivalente a los verbos castellanos ser y estar, pero con una marcada significación al *estar*” (*Ib.*,96). El sujeto no se altera en la acción sino que “cambia de tonalidad o colorido según la cualidad que lo tiña” dice Kusch.

La pasividad del individuo en el mundo incaico se refleja en una visión ciertamente fatalista del entorno mismo. “El inca controlaba la producción y el consumo de alimentos porque el margen de vida disponible era mínimo y en cambio era grave la adversidad, ya que en cualquier momento podía frustrarse una cosecha y producirse la consiguiente hambruna para varios millones de habitantes” (*Ib.*,97). Toda la gravedad del mundo es evitada de un modo constante por eso la conciencia de la adversidad es fundamental, clave para encontrar una manifestación de la experiencia de la Angustia en los antepasados latinoamericanos. “La lucha contra el mundo era la lucha contra el fondo oscuro de su psique en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente, vencía al mundo. Esta es la clave de la actitud mágica” (*Ib.*, 97). Por un lado se devela una personalidad religiosa en el indio, por otro lado la visión de que la adversidad sufrida es equivalente a la oscuridad que está presente en el inconsciente de cada hombre por eso es necesario practicar ascetismo o los rituales propios de la fe para buscar la purificación, para hacer frente a la adversidad. “Por eso la cultura quichua era profundamente *estática*. Sólo como tal, podemos entender ese refugio en el centro germinativo del mándala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en este una fuerza ajena y autónoma” (*Ib.*, 97). La fuerza ajena que contemplaba el indio no es más ni más que la *ira divina* que tanto le atemoriza y la fuerza autónoma es la manifestación del Dios mismo que deviene con plena libertad. La actitud del quichua “era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno *al estar* en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza” (*Ib.*, 97). Se aprendía a convivir con la hostilidad de la naturaleza, en ese caso puede haber una clara diferencia con la visión occidental de la naturaleza a la cual se pretende exprimir o manipularse.

La cultura quechua era estática, como si respondiera a la regla de girar en torno del estar en el sentido de estar aquí, aferrado a la parcela y a la naturaleza. Es el *estar yecto* en medio de los elementos cósmicos, lo que engendra una cultura eminentemente pasiva con una economía de amparo agrario. Desde Kusch todo lo europeo es opuesto al quechua, porque es dinámico, lo cual: nos aventura a calificarlo como una cultura del ser, en el sentido de *ser alguien* ya sea como individuo o como persona. El sujeto que se encuentra así mismo en el mándala, mediante la contemplación. Por otra parte, *el arte* precolombino es mandálico, es decir posee una estructura circular que genera un centro energético, hacia donde gravita el mundo. “El quichua busca una mayor seguridad frente al mundo exterior y encuentra

verdades que brotan en medio de un juego franco entre el hombre y lo que llamábamos *ira divina* o naturaleza. El occidental, en cambio, encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita a la naturaleza” (*Ib.*, 101). La presencia de lo religioso está íntimamente ligada al hombre prehispánico, Dios se manifiesta constantemente, no hay lugar a exclusión de la divinidad, porque la fe del indio es constante. El occidental aísla la presencia de lo divino en el desarrollo de su cultura, pues Dios se convierte en convención social, objeto de sacro culto que se reduce a lo que dura el oficio religioso, se convierte obra de arte, razón para hacer la guerra y conquistar nuevos pueblos, para expandir imperios. “Mientras occidente crea la ciudad técnicamente montada, como único medio de contrarrestar el miedo, el quichua se mantiene en su magia, conservando frente a la naturaleza el viejo juego del miedo”. (*Ib.*, 103). Desde el terreno de la psicología se podría decir que para el Occidental un mecanismo de defensa ante la ira divina, fue precisamente ignorarla, construir un mundo netamente humano, un mundo artificial que asegura la vida por lo menos lejos de ser objeto del iracundo carácter de Dios. En Occidente prevalece una visión en donde:

el mundo del *ser* es dinámico, porque las referencias que exige esa dinámica está en la teoría. Un mundo estático se inmoviliza en el esquema mágico que se ha hecho de la realidad, mientras que el dinámico traslada su acción y la confía a su teoría, la que, por su parte, se explaya sobre un suelo esmeradamente escamoteado. La teoría del mundo que se ha hecho un ciudadano occidental es móvil y trasladable, mientras que la del quichua no lo es (*Ib.*, 104).

En Occidente la necesidad expansiva es necesaria porque prima la idea del Ser sobre el *estar*, es decir no hay un matrimonio sagrado con el territorio por parte del europeo, quizá en el aborigen si pudiéramos captar esa vinculación, no solamente terrenal sino también espiritual. “Quizá por razones estáticas cabe entender que las culturas indígenas de Sudamérica se hayan quedado en la meseta. Y también por el mismo motivo, se entiende lo occidental como dinámico y propio de las llanuras euroasiáticas” (*Ib.*, 104). Cuando nos atrevemos a escudriñar las dinámicas históricas europeas descubrimos vemos como los hombres de las mesetas asiáticas se desplazaban de oriente a occidente siguiendo la ruta del sol. Resumiendo, diremos que la cultura quichua es la consecuencia de una actitud estática, de un mero estar que se aferra a la meseta para perseguir el fruto. Y como solución espiritual de esa situación, se priva de un mundo azaroso mediante el ayuno, para encontrar en la intimidad el fundamento de su existencia. En esto último radica la sabiduría de la vieja América (*Ib.*, 106).

En el tema sobre la sabiduría hay una referencia a la Tragedia del fin de Atahualpa; drama quechua traducido al castellano por Jesús Lara. En esta obra, el Padre Valverde ofrece la Biblia al indio y éste la rechaza diciendo: “no me dice absolutamente nada”; (el texto emplea el verbo quichua *niy* que significa *expresar o manifestar*). La intención de Valverde era que tomara conocimiento de la Biblia, *escuchando* mejor. Se explica de este modo que las expresiones escuchar y expresar pueden darse como una burla por parte del indígena para poner en evidencia la mala intención del Padre. Finalmente Valverde procede a ordenar el asesinato de Atahualpa.

Frente a este hecho Kusch piensa que España era aún una nación salvaje y estaba obstinada en ese momento en castigar su propia imperfección en los pueblos que en lo sucesivo iba descubriendo. Así entendemos que mientras *el dios indígena mantenía una expresión física que hablaba a través del trueno, el relámpago y el rayo, el dios de Valverde, es el dios de la culpa y del pecado original, es decir un dios moral e intelectual*. Finalmente, se plantea que el dios de los conquistadores era un dios incomprensible porque ejercía su ira en el vacío, así la palabra de dios no era más que un vocablo, algo que implicaba un deber para el indio y una obligación dada por la Santa Inquisición.

### 2.3. MUNDO DE LOS OBJETOS EN AMÉRICA

La dinámica del texto sigue apuntando a ese distanciamiento intencionado del hombre latinoamericano con respecto del aborigen. El distanciamiento al que hacemos referencia aquí es cierto complejo de superioridad que provoca incluso que nuestro pasado aborigen se pierda en el tiempo. Como tema de la presente investigación, podría desarrollar una aclaración exhaustiva entre *ser y ser alguien*, pero en este caso me limitaré a decir que el *ser* en una categoría que hace referencia al ser del pasado aborigen, o cuando se piensa en la condición indígena previa al proceso de colonización española, mientras que el *ser alguien* hace referencia al sujeto que asume ya su condición de colonizado, porque basa su estatus de *alguien* en su proceso de hispanización.

Dice el pensador argentino que la visión del *ser alguien* es una idea contraria a la de la Ira divina. Precisamente porque la búsqueda del *ser alguien* tiende a distanciarse del pasado, en donde tácitamente el individuo hispanizado asociaba al *no ser alguien*. En efecto la ira divina es ese pasado manifiesto en la creencia de Viracocha, el temor infundido por el poder del trueno. Pero esa pérdida de la visión sobre la *ira divina* ya se había perdido desde hacía bastantes siglos al otro lado del Atlántico. “Debió ser cuando el cristianismo se introduce en Roma a fin de ganar una vigencia universal a través del imperio romano. En Roma el cristianismo se convierte de religión oriental en otra para esclavos y dentro de un imperio encabezado por hombres ricos” (*Ib.*,113). Bueno en este momento no vamos a realizar un barrido histórico de cómo fue que el cristianismo se fue convirtiendo en la religión oficial del imperio romano por allá hacia el S IV de nuestra era, pues lo que nos ocupa particular atención en este momento es lo que para Kusch está significando el cristianismo, en particular una religión proveniente de oriente, pero con el *plus* de convertirse en la religión universal en occidente. Se podría acotar un abandono de los dioses previos al cristianismo que estaban asociados al curso de la naturaleza en Europa y que con el advenimiento de la fe cristiana se institucionaliza la fe, dejando de la lado el tema de la ira divina, pues ya la religión la va a encarnar unas élites y es en ese sentido que el cristianismo al institucionalizarse se convierte en una fe que somete a los hombres más sencillos. “El esclavo es siempre humilde. Debe privarse de las cosas del poderoso y adaptarse a la pobreza. Y el cristianismo le enseñaba al que no tenía nada, la posibilidad de conformarse con su condición” (*Ib.*,113). De este modo es entonces en que la religión cristiana va a conservar el estado de esclavitud, por su parte generando una gravitación

moral y espiritual hacia el mismo hombre de condición humilde, a cuentas de que alcance su salvación. “A antiguas tribus ganaderas, se dedicaba a crear el imperio y a gozar de él, mientras que el esclavo y el pobre debían quedarse en la ciudad. Con ello se beneficiaban los esclavos porque debían conformarse con su condición y prescindir de las cosas materiales y también de las otras, de las cosas del mundo, de la montaña y de los ríos, los relámpagos y los truenos o sea de la ira de dios” (*Ib.*,114). Poco a poco en cuanto es desplazado de manera forzosa el humilde del campo a la polis, va quedando atrás ese vínculo natural con el dios que manifiesta su ira a través del lenguaje de la naturaleza, el relámpago, la lluvia, el viento huracanado, etc. “El cristianismo llegó a ser una religión razonable. Adquirió luego su solidez mediante la estructura germánica de la familia. Todo apuntaba a tolerar un orden de razón para evitar la irracionalidad del mundo con su ira divina, sus rayos y sus truenos” (*Ib.*, 114). Cuando la razón proveniente de la remota Grecia se encuentra con la fe naciente, la cristiana configuran un matrimonio ideológico que ante todo pretende abolir todo signo de irracionalidad frente al surgimiento de la nueva religiosidad, por tal motivo la *ira divina* como la entiende Kusch inevitablemente queda relegada, pues Dios, según el cristianismo de la Iglesia militante, se dirige al hombre sí y sólo si a través de la institución eclesiástica, por tal motivo quienes la dirigen son quienes tienen la potestad de decir qué es la voluntad de Dios y qué no lo es. El trueno es un grito irracional de dios que será silenciado por la magnificencia del Dios encumbrado en la cúspide de las catedrales y puesto en medio de los cálices dorados que hacen pensar en un Dios ante todo limpio y puro. “La verdad era que Roma incitaba a la conducta y esa conducta echó a dios, porque ahora los mismo hombres podían gobernarse cómodamente con los preceptos de aquella, y sin el auxilio divino. El cristianismo preparó a os humildes de Roma a vivir cómodamente en la ciudad” (*Ib.*,115). Una vez los hombres aprendieran a someterse a los dictámenes de la nueva religión y vivieran según ellos no habría necesidad de remitirse a ese dios que hablaba a través de la naturaleza, porque las normas de conducta cristiana lo han desterrado. “De esta manera se perturba el camino interior, preparado por Cristo, y todo se subordina al sentido exterior que trae la ciudad” (*Ib.*,115). Cristo vino al mundo a invitar a los hombres a emprender un viaje hacia su interior, ir al corazón, ir a las entrañas, sentir con el otro, buscar la pureza de corazón, perdonar a los enemigos, en fin tantas enseñanzas en que en el fondo se sintetizan en Amor; dicho camino de amor se convierte fácilmente en un instructivo de conducta moral, que sirve para aprobar o reprobar los actos humanos, a esto queda reducido ese camino interior. “El cristianismo en Roma pierde su contacto con el mero *estar aquí*, que tiene toda religión, y se compromete con el nuevo afán de *ser* alguien lo cual crea la dinámica que habrían de llevar a la práctica los burgueses del norte de Europa” (*Ib.*, 115).

Ser *alguien* es la dinámica que obedece a una profunda necesidad de instalarse en el mundo sin depender de dios, si se es *alguien* se puede sobrevivir y defenderse ante las adversidades que se le manifiestan al individuo que busca ser *alguien*. “Roma no era sólo una ciudad sino también, una experiencia profundamente anhelada. No era una simple circunstancia histórica y social, sino también una estructura que servía de instrumento de salvación. Era el triunfo del hombre al cabo de una larga brega, porque era el triunfo de la vida en el recinto amurallado” (*Ib.*,116). El individuo de la época imperial anhelaba llegar a la ciudad con la idea infundida de que allí podría hallar esa salvación existencial, alejándose de la *ira*

*divina*. “Afuera de la ciudad estaba la vida sumergida en el azar de lo fasto y lo nefasto, el maíz y la maleza y todo ello era mezclado con una muerte inoportuna e imprevista” (*Ib.*,116). Si esta era la visión de la vida rural, se debía renunciar a ello, dándose la oportunidad de llegar a un entorno que hace sentir más seguro al hombre. Dicho entorno, la ciudad, aleja al hombre de su confrontación ante la *ira divina*, siente el temor de enfrentarla y por ello se refugia en las murallas de la gran ciudad.

Cuando se examina esa marcha de la historia humana, desde Asia a Europa, se advierte que paulatinamente se va perdiendo la conciencia de una ira de dios. En oriente la ciudad era una simple administración del agro, como lugar de concentración de la autoridad. Se diría que la especie vivía expuesta a la ira y la sabía administrar. El temor se alambica en los ritos mágicos del *yin y del yang* chinos, que equivalen al *cari y uarmi* incaicos. El emperador chino construye su palacio, ordenado y dividiendo su planta de acuerdo con las estaciones del año y los puntos cardinales (*Ib.*,117).

La *ira divina* ha padecido un progresivo abandono histórico, el cual se dio en América hasta hace quinientos años. Es muy significativo que en la antigüedad las construcciones tenían ante todo un simbolismo cósmico-religioso. Es el caso del emperador chino que representaba en la construcción de su palacio la totalidad y control cósmico al ubicar los puntos cardinales y las estaciones del año. El individuo que va paso de lo rural a lo urbano invadido por una sensación de imitación divina de la creación a la creación de ciudades y de magnas construcciones reflejando la imponencia de la naturaleza. “La historia de la especie humana es un juego de la porción de humanidad que se sustrae a la ira para encerrarse en las murallas” (*Ib.*,117). El temor a la *ira divina* es lo que al hombre le hace huir de la mirada de dios, refugiarse tras las murallas, pero no significa que el temor desaparezca o no esté en el inconsciente del hombre, huir del mundo de la *ira divina* al mundo de los objetos “es en el fondo el escamoteo de la humanidad al miedo de vivir” (*Ib.*,118).

Las grandes religiones se erigen históricamente porque la estructura de la ciudad es la que les da su solidez. “Durante el feudalismo, el cristianismo mantiene su antigua ira de dios y su conciencia del mero *estar*, porque se funde al trasfondo primitivo de los bárbaros que infiltran sus propias creencias” (*Ib.*,120). El cristianismo de la Edad Media aún se sostiene en la dinámica de la *ira divina*, puesto que todo el encanto la majestuosidad de lo que fue el imperio romano se había ensombrecido, aún existía entonces una vinculación directa con el ámbito rural, la conciencia de la *ira divina*. Pero el mundo de la técnica que poco a poco fue creciendo vertiginosamente, se constituía en el reemplazo de la *ira de dios por la ira del hombre*. “En cierta manera se jugaba la vigencia del mercader, que es representante directo de la ira del hombre y del triunfo de la ciudad. Así quedaba definitivamente superado el mero *estar* como forma de vida. Y, así, también se marcó la distancia que luego iba a mediar entre el inmigrante, por ejemplo, y el americano” (*Ib.*,120). De este modo queda al descubierto el mundo del mercader quien representa a imagen y semejanza de la *ira divina, la ira del hombre*. “El mercader y la ira de dios eran ahora una misma cosa, porque tenían un rasgo en común que consistía en que ambos podían crear un mundo” (*Ib.*, 121).

“El mercader y el *ser* se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparece la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán de ser alguien” (*Ib.*, 123). En síntesis ser alguien es el objetivo del mercader y su devenir en la ciudad exige que el individuo se dedique a hacer proyecto, pues ya no puede quedar a la intemperie de la vida. Con la ciudad empezaba a surgir un campo libre para los objetos, sólo materiales, sino también ideales como las economías nuevas o las ideas políticas que jugaban también a la creación de una segunda naturaleza. Se fue reemplazando el viejo mundo de compromiso de la sangre y de la vida por compromisos en el contrato o en el acuerdo de voluntades. De modo que el mercader nuevamente triunfaba y segunda vez creaba el mundo.

En su anhelo de *ser alguien*, el hombre niega el espacio como fuerza sagrada; lo extenso, lo espacial es un “lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos, para lo cual ponemos muebles, es decir, las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Y la ciudad crea esa posibilidad, por eso ella es un patio de los objetos”(*Ib.*, 129). Esta ciudad-patio es gobernada por el hombre con el afán de convertir el espacio que lo rodea en una ciudad total.

Para Kusch, la distancia que media entre los utensilios y los objetos es dada únicamente por los arqueólogos que han puesto a los primeros en la prehistoria, lejos de lo que es la ciudad. Por el contrario, la técnica y la historia nacen en la ciudad y los arqueólogos están a su servicio. Por ejemplo, el hacha de piedra y la máquina a vapor son dos formas de relación entre el hombre y el mundo, y responden a una forma de limitación de lo humano frente a la naturaleza. Las dos indican una clase enfrentamiento contra la naturaleza. La diferencia es que con la máquina de vapor el enfrentamiento se esquivo a la naturaleza. Pero ambos son los intermediarios entre lo vivo y lo muerto. De manera que el utensilio completa la posibilidad de subsistencia, y con él el hombre supera su condición animal porque con él ya puede modificar a aprovechar el medio. Lo mismo hace el objeto-máquina.

El utensilio tiene otro carácter que lo hace más importante aún, y es que marca una división entre lo que está más acá y lo que está más allá del hombre, entre el hombre y el mundo, es decir que expresa al hombre frente al mundo. Por eso lleva en su estructura los sellos de un miedo de vivir. Cuando se convierte en objeto y cuanto más grande y complicado sea, el miedo crece. Por tanto, nuestro autor afirma que: “las grandes maquinarias no reflejan más que un inmenso y muy reprimido miedo” (*Ib.*, 133). De manera que, los objetos nuevos no son más que los antiguos utensilios, que responden ahora a otro orden de necesidades. Han variado las condiciones y el medio, pero la necesidad es la misma, aunque en distinto grado. Entre la prehistoria y la historia media la misma urgencia proporcionalmente, sólo son utensilios estructuralmente más complicados porque ya no son aplicados a un medio natural sino a una ciudad. “Lo único que ha variado entre la prehistoria y la historia del siglo XX es la influencia de la especie a la ciudad” (*Ib.*, 134).

Esta asimilación de los objetos por los utensilios lleva a otra conclusión. Se refiere a la historia. “Ella surge cuando el hombre se siente amparado por su utensilio y, en cierta manera, cuando éste se interpone entre mundo y hombre” (*Ib.*, 135). Es el camino que el

hombre transita agarrado del utensilio, sin dios y sin mundo, es algo puramente humano que nada tiene que ver con la naturaleza. En este sentido, la historia también apunta al patio de los objetos como si quisiera ver al hombre como un objeto entre otros; y más allá del patio de los objetos no se puede ver porque está la ira de dios, la negación de la historia, la anticuidad.

La única historia que ven los historiadores europeos es la de cuatrocientos años atrás, lo demás está impregnado de prehistoria. Por esta razón, Kusch propone que se estudie la historia dividiéndola en dos partes: la primera, la *gran historia* que va desde los primeros utensilios hasta ahora y que simplemente está ahí y supone la sobrevivencia de la especie, y la segunda, la pequeña *historia* que relata sólo los últimos cuatrocientos años y es la de los que quieren *ser alguien*, y surge de la complicación del hombre, detrás del utensilio grande. La historia menor lleva como una carga a la historia grande. Es la carga irracional que hace que la historia tuerza de pronto sus rumbos en forma imprevista y avance a ciegas en medio del asedio de la gran historia. Las masas representan la gran historia, el personaje que siguen esas masas crea la pequeña historia que desemboca en una historia élite:

El secreto está en que la pequeña historia conduce directamente a la experiencia de la ciudad occidental; por eso es, en suma, una historia de élite (...) Pero la historia real, la gran historia, demuestra lo contrario. El verdadero ritmo de vida de la especie está dado por la masa, ese residuo que va al margen de la élite y que los historiadores de oficio sólo registran a través de alguna revuelta anodina y sórdida (*Ib.*, 139).

Por eso la masa, en el rincón del mundo dónde se encuentre, mantiene su significado prehistórico, en el plano del utensilio pulimentado. Por el contrario, la élite dispone soberbiamente de su patio de los objetos y para ello se sujeta detrás del utensilio, porque sólo así puede mentir acerca del poderío humano. Prehistoria e historia, masas y élite no son sólo contiguas sino que están vinculadas, Hay necesidad de ajustes históricos como los movimientos sociales: el planteamiento del comunismo de origen burgués, se hizo a partir de la mala distribución de las riquezas. El *residuo* o de la masa usa su dogma a partir de los conceptos acerca de la riqueza que la masa élite utiliza. Eso no significa que la *especie*, la de la gran historia, tenga como objetivo sólo la riqueza, pues supone toda una serie de conceptos vitales que la élite ha sacado de su lenguaje oficial como el amor o de la religión. La masa supone muchas más elementos que la élite, porque ella representa el *mero estar* en el sentido del *estar* aquí del indígena nuestro o del anónimo de la ciudad. Ambos sobreviven en la misma dimensión de la especie. Y esto es fecundo, porque encierra un mayor margen de posibilidades que la élite. La élite, por estar concretada, carece ya de originalidad. “De ahí, entonces, la crisis. En el sector residual se juegan las verdades estables del *estar*, en el plano de la pura planta que crece, y en la élite las verdades inestables del ser, en el plano del objeto acabado” (*Ib.*, 140).

De manera que la ira de dios, es decir, la conexión del hombre con la naturaleza, fue reemplazada por la *ira* del hombre, con las verdades inestables de la sociedad civil, alejadas de toda fuente de seguridad. El reemplazo de dios por el hombre llevó a una dinámica sin contenido, pues la búsqueda de una vida en absoluto a cargo de la élite y hoy

de las clases medias, ha perdido su patrón y ha reemplazado hechos profundos de la vida por sucedáneos como la técnica, la cultura y la economía, de modo que se ha perdido de vista al hombre, quien sólo aparece cuando se lo toma desde el ángulo de la gran historia, una historia de la especie que aún no ha resuelto sus problemas profundos porque sólo se han beneficiado determinadas capas sociales que ha hecho la pequeña historia. El hombre ha quedado como residuo. “Quizá la manera de concretar esta oposición entre gran historia y pequeña historia, ira de dios e ira del hombre, masa y élite o residuo y casta no encuentren mejor significado que éste, cuando opusimos el *estar* al *ser*. En cierta manera es como si justificáramos eso que Occidente nunca quiso justificar y es el residuo, la masa, el indio, el proletariado” (*Ib.*, 142).

El afán de *ser alguien* se sitúa en el antiguo problema de encontrar lo inmutable en medio del devenir, el cual consiste en una búsqueda de permanencia que va constituyendo las historias mínimas de los acontecimientos humanos individuales en la pequeña historia, no como especie. En este sentido, para nuestro autor, el patrimonio que nos ha llegado de occidente consiste en la búsqueda de esa inmutabilidad sobre la base de la técnica y de los objetos dado en el lapso de 1789 a 1939, época en que se dio el gran aporte europeo, la revolución técnica, es decir, la creación de objetos, por medio del cual pudo mantener su expansión cultural. Los objetos permitieron crear colonias, que después dieron naciones que formaron un mundo nuevo con nuevos objetos. “Quizá no hubo otra herencia que esa materialidad del bienestar físico, amparado por uno de los pertrechos más importantes de la cultura europea: la ciudad” (*Ib.*, 143). Ese hacer constante, se traduce en la pequeña historia como una constante para *ser alguien*, que permanece en la posesión de los objetos y persigue una identificación con ellos.

Al finalizar el apartado del *ser alguien*, Kusch afirma que “el análisis de lo europeo nos sirvió sólo para rebajar el mito de ser y advertir, en cambio, el mero *estar*, incluso en los suburbios de las ciudades europeas. Y un ser, así visto, a penas pasa de un simple afán de *ser alguien* una manera de destacarse en la competencia” (*Ib.*, 145).

Después de analizar el carácter del *ser alguien* Kusch desarrolló la reflexión de los *profetas del miedo*. En esta parte el autor argentino se dirige a América y a lo que los europeos trajeron con la conquista.

La importancia del descubrimiento estriba en el hecho de que es el encuentro entre dos experiencias del hombre. Por una parte, la del ser, como dinámica cultural, cuyo origen se remonta a las ciudades medievales y que adquiere madurez hacia el siglo XVI. Por la otra, es la experiencia del *estar* como sobrevivencia, como acomodación a un ámbito por parte de los pueblos precolombinos, con una peculiar organización y espíritu y esa rara capacidad de cimentarse a través de una radicación de varios milenios en las tierras de América (*Ib.*, 146).

Parece un encuentro predeterminado que une las dos experiencias, hay algo que une el lapso entre las tribus indígenas y la llegada de los conquistadores, que están ligados por la vida misma más que por el espacio y el tiempo, pues se considera desde la gran historia que



las dos experiencias tuvieron un mismo punto de partida. América no es un lugar de conquista, sino un espacio en donde se da un balance de los elementos adquiridos por la especie, balance que se resuelve casi siempre por la fuerza como lo hicieron *Colón y Pizarro*, los profetas del miedo, que buscaban la parte del *ser*, un poco para *ser alguien* y otro poco porque les inquietaba el *estar aquí en América* y, además porque querían estar comprometidos con la dinámica europea, al precio que fuese.

Colón fue la consecuencia de la madurez del mundo occidental, de su nuevo criterio de vida, basado en una visión intelectual y técnica, más ciudadana, del mundo que se había gestado en las ciudades medievales. Trató de establecer su experiencia de ciudad como forma exclusiva de vida, en el plano de la pequeña historia. Su historia era en el fondo la historia del mercader que ampliaba su territorio más allá de Europa, pretendiendo trasladarla al mundo descubierto para crear una nueva ciudad, sobreponiendo la realidad europea a la realidad del indio, ignorando lo que quedaba debajo.

La historia de la conquista también nos presenta la figura de Pizarro quien pasó de ser un chanchero a conquistador, que se olvidó de la ira de dios, de la del hombre y sólo se aferró a su propia ira. Pizarro pertenecía al residuo histórico que constituía España, que necesitaba con urgencia de la conquista de América para superar su situación de atraso de casi dos siglos frente a los países del norte de Europa y tomó a América como un simple objeto de explotación, pues ella no podía crearlos por estar todavía en el plano de la *ira de dios*, aunque simulara lo contrario.

Por esto, crearon ciudades teóricas sin una dinámica interna que las sostuvieran. De manera que los conquistadores carentes de madurez social, se convirtieron en profetas del miedo; miedo que los llevó, incluso, a simular la apariencia de la ira de dios con la Inquisición para poder mostrar una personalidad y poder llevar mejor el compromiso con la dinámica nueva de la Europa de su siglo. Así, andaban como señores cumplidores de la historia con el apoyo del rey de dios, simplemente para cubrir el miedo de pasar inadvertidos. “Fingían ser un pueblo nuevo, pero no habían superado la gran historia en la que aún se hallaban” (*Ib.*, 151).

Hubo profetas que disimularon mejor su miedo. Los inmigrantes que ingresaron a Norteamérica venían dispuestos a crear un mundo sin miedo, inclinándose hacia abajo la forma de empresas comerciantes, mercancías o instituciones, en donde ellos creían ser los verdaderos profetas de una nueva forma de vida. Para ello descartaron la ira de dios y la reemplazaron por la ira del hombre, que creía en su conducta y en su trabajo. “Querían construir un mundo a la manera de como lo hacía dios, pero con el criterio humanísimo del mercader veneciano, aunque ya sin el heroísmo de la experiencia del *ser que había realizado Europa*” (*Ib.*, 152). La consecuencia de esta dinámica fue el planteamiento de formas liberales e individualistas en las colonias inglesas y la economía apuntó al mercado librecambista. Como testimonio de que su mundo sustituía a la naturaleza y usurpaba sus leyes en beneficio de la ira del hombre. Indudablemente ya no era la búsqueda del *ser sino la cruda búsqueda del objeto*. A fin de llenar los vacíos que este proceso iba dejando, se crearon sucedáneos a modo de narcóticos como el cine y la novela, pues la vida urbana

había despertado instintos primarios que antiguamente en la prehistoria se solucionaba con la religión:

Sólo aquí se advierte que la historia de occidente es la historia de la sustitución de las cosas de la vida por la de los objetos y el triunfo de la ciudad como forma exclusiva. Se reemplazó a dios en el plano de la actividad creadora y nos encomendaron la responsabilidad de continuar y mantener lo creado. Pero en el fondo no es más que la creación de los sucedáneos de dios, porque buscamos sólo el mundo del hombre y éste necesita compensar su debilidad mediante la creación de objetos. Pero mientras pensemos que estamos en América únicamente para continuar con ese proceso, no haremos más que vivir la consecuencia de un proceso, en el cual nunca seremos causa (*Ib.*,156).

La clase media ha continuado este proceso y se ha convertido en el comerciante que cree en su negocio y expande su actividad. Así mismo, se ha encargado de crear universidades, el estado, las cámaras, haciendo sucedáneos de un mundo divino, reemplazando la ira de dios y amplificando la ira del hombre, sin darse cuenta que el afán de crear un mundo, hacen al hombre más violento que el mismo dios. De manera que la clase media arrasa con el resto de la especie que no tiene ciudad y que vive en los suburbios. Este orgullo de esconder la miseria y el miedo del mero *estar*, fue heredado de los profetas del miedo. Por eso seguimos siendo en parte profetas, pues el miedo a las pequeñas cosas que vamos haciendo nos vuelve iracundos. “Es una cualidad que en Sudamérica asoma con exagerada evidencia. Somos pura ira, por eso somos puro gesto y es puro el vacío en que nos hallamos” (*Ib.*,157).

#### 2.4. VISIÓN DE LA SABIDURÍA AMERICANA

Kusch inicia este apartado haciendo un análisis sobre el concepto de aculturación, como término dirigido a explicar el contacto entre culturas y que para el caso de América permite demostrar que hubo un paso de la cultura de Europa ciudadana del siglo XV a una América agraria y que el asunto se reducía a que los objetos pasaran de un continente al otro. La tesis del autor la viene presentando desde otra óptica, donde afirma “que la aculturación solo se produce en un plano material, como la arquitectura o vestimenta en cambio en otros ordenes puedo haberse producido inverso diríamos de fagocitación de lo blanco por lo indígena” (*Ib.*,158). Además plantea que lo más probable es que siempre se hayan presentado simultáneamente los dos procesos, pero ese afán de querer ser o de implantar el desarrollo nos ha dificultado develar el segundo. “La fagocitación se en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respeto de lo europeo, es ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional” (*Ib.*,159). Es de este modo que comprendemos la esencia que genera que no logremos ser totalmente occidentales. La fagocitación nos ocasiona una ceguera que no nos permite ver lo auténticamente nuestro.

Desde la óptica del autor argentino, desde el *mero estar* la evolución de América, se torna particular, pues la visión de la vida o de la historia deja de ser lineal, desde las categorías

puras de occidente. En efecto, episodios como la conquista, la independencia están enfocados especialmente en el proceso evolutivo de la Argentina donde hay una influencia de lo geográfico y lo indio. “Belgrano encarna indudablemente, el momento dialéctico, en el cual la antítesis, es decir lo europeo, enfrenta la tesis que es lo indígena y la geografía americana” (*Ib.*, 159). Belgrano era el representante de una pequeña élite de Buenos Aires, que estaba empeñado en incorporarse al tráfico de Occidente en cuanto a la creación de objetos, lo que llamamos en síntesis como *ser*. Puesto que este burgués gaucho pretendía *ser alguien*, porque hacía parte del mundillo de grandes ciudades en donde se habían dejado atrás las creencias y a dios mismo.

Kusch nos expone la paradoja del *ser alguien* el desarrollo de la infraestructura para el desplazamiento de los objetos que buscan fluir en el patio de los objetos; la aplicación del modelo liberal en la creación de naciones sistematizadas en la producción de objetos y en la reducción del hombre a productor, abandonándolo al desamparo de la economía y a la libre competencia para entrar al estadio de *ser alguien* para que de este modo pudiese acceder al poseer. “Hacia 1900, las facciones liberales consiguen imponerse en toda América y pasa a primer plano la aculturación como proceso periférico y exterior, consistente en el traslado de objetos y en la fuga geográfica que le especial importancia a las ciudades costeras” (*Ib.*, 162). Para que los objetos continúen su flujo de lo regional a lo global y de lo global a lo regional en una permanente dinámica de retroalimentación.

La utopía inicial del modelo era replicar en forma pura la dinámica económica social occidental, “basada en el individuo como fundamento de la sociedad y se abandonara una doctrina de la economía del desamparo, con un mercado de valores, y crease un mundo ciudad como imitación de la naturaleza” (*Ib.*, 163). Pero al no tener en cuenta la realidad, el pasado y la vida misma el modelo tenía que entrar en contradicción con el hombre mismo, porque solo se pensó al hombre desde la dimensión del hombre comprometido con los objetos y no en contexto de unidad.

Kusch presenta la ubicación cartográfica del *estar y del ser* en el Perú, la estructura del amparo y el desamparo; la agresión frente a la pasividad; la libre competencia frente a lo comunitario, de lo hediondo frente a lo pulcro, de la vida frente al objeto, lo natural frente a las grandes construcciones. “La división de Costa y Sierra que es típicamente peruana reproduce a las claras este problema esencial de América: el que se refiere al distanciamiento del *ser y el estar*, y también el enfrentamiento dialéctico entre ambos” (*Ib.*, 165). El *ser* que se ha dado paso a través de la agresión desde la germinación del pensamiento occidental en Grecia, y el *estar* por la pasividad, fruto del sentir de la especie y el paisaje. “El sentido profundo de la oposición entre Costa y Sierra en Perú es una conjugación de dos ritmos de vida que encarnan dos experiencias de la especie y luchan sordamente por prevalecer” (*Ib.*, 166). Donde la cultura ancestral se sedimenta o subyace en la otra, con su espíritu comunitario y colectivo, con una energía propia que le permite resistir la imbatida de la cultura del *ser* con relativo éxito.

“Una de las características de la cultura indígena consiste indudablemente en que deben subyacer a las estructuras republicanas. Y este subyacer o estar debajo es lo que la mantiene

en un estado relativamente puro, incluso como una especie de última solución en el caso de conflicto con los de arriba” (*Ib.*,167). Demostrando un querer de no emparentar con la dinámica de su cohabitante que la cataloga como inmoral, que ataca su ciclo vital. Ese permanecer de la cultura del *estar* se da gracias a su estructura en el mismo *estar* que “se da en ese plano del mero darse en el terreno de la especie, que vive su gran historia comprometida con su *aquí y ahora* o, como ya dijimos, en ese margen donde se acaba lo humano y comienza la ira divina de los elementos” (*Ibid.*,168). Por otro lado encontramos su antagonista la cultura de costa la del mero ser, como simple *ser alguien*, que no hace otra cosa que conjurar su pulcritud para alejarse del hedor. “La característica inmediata de la cultura de la costa es, entonces, una simple paradoja del ser, antes que el ser mismo. En general, es paradoja consiste en exceso de forma y falta de contenido en las estructuras” (*Ib.*,168). Esto se evidencia en afán de aparentar una relativa armonía, pero que en la realidad no se da como se aparenta. La armonía se queda en apariencia debido a “la imposibilidad de expresión y la necesidad de buscar medios ajenos, debido a que no hay una comunidad que no agrupe y nos brinde un lenguaje común” (*Ib.*, 169).

La fagocitación se puede enmarcar como una yuxtaposición de la pequeña historia sobre la gran historia, o viceversa pero que siempre se quiera o no van a subsistir los sedimentos de ambas en mayor o menor proporción. En expresión popular *pobre pero feliz*, se denotan las dos, pobre referente a los objetos y feliz a la vida. “La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización”(*Ib.*,170). Lo que hoy se determina como cultura subterránea que está aflorando constantemente pero huye hacer codificada porque es propia de la vida en esos momentos de vacío. “Precisamente por ello hemos hecho especial hincapié en el análisis del manuscrito de Santa Cruz Pachacuti. Sólo así las páginas de un cronista, que se mantiene por debajo de aquel umbral, podían servir para llevar a la conciencia el sentido profundo y la cualidad esencial de lo americano” (*Ib.*,174). Es decir poder encontrar e segmento primario sobre el cual se han ido soslayando los motivantes del *estar* americano, según el yamqui, Viracocha surgía de una tensión entre orden y caos, casi como una necesidad de imponer aquél a éste. Si no hubiera habido esa dualidad tensa, quizá no habría nacido Viracocha. Es dualidad de opuestos originales engendra una desgracia de “estar en el mundo y, por lo tanto. El dios debe buscar el remedio. Por eso Viracocha se desdobla en los héroes gemelos y éstos imponen el orden” (*Ib.*, 174). Proceso que se da en una eternidad como simple crecimiento, donde todas las cosas se gastan incluso la eternidad. El mundo quechua no trasciende sus cosas a un mundo de esencias inmutables sino que les da un sentido vital o con características propias de su vida a sus conceptos. “Viracocha no crea, entonces, un mundo a modo de murallas, ni tampoco de elementos para ello sino que simplemente remedia la desgracia original del *estar en el mundo* esbozando un orden que se equilibra con el caos, de tal modo que los opuestos sobreviven en medio de una relativa armonía” (*Ib.*,175). Una ley moral es sólo una conjuración del caos, pero no la destrucción de éste. Por eso mismo es una solución subjetiva. Una ciudad en cambio, es una solución exterior u objetiva. “La actitud cultural del quichua en ningún momento apunta a un orden total si así fuera el indígena sería el perfecto ciudadano. Pero también en occidente sería un absurdo apuntar a la ciudad total, como la piensa el ciudadano corriente, porque siempre queda un margen para algo que no

es ciudad” (*Ib.*,175). Desde el indígena es natural la fagocitación dado que está dado a la transitoriedad. “pero eso el *ser alguien y el estar aquí* tienen una relación como de hijo a madre. Y evadiéndonos del plano indígena, diremos ya en un terreno ontológico si se quiere que esa fagocitación ocurra en la misma medida en que la gran historia, es decir, la del *estar* distorciona hasta engullirla, a la pequeña historia la del *ser*” (*Ib.*, 176). El estar aquí es previo al ser alguien, porque el estar aquí es un estado de ayuno, de preparación, de silencio, de acumulación, de posibilidad, de desgaste frente al ciclo del pan o desarrollo del caos.

El retorno al ciclo biológico, al mero estar fagocitado o mutado el ciclo mecánico del mercader que desconoce u oculta al primero como si este fuera vergonzante. Pero afortunadamente los problemas ambientales ocasionados por la depredación sin límite, nos ha llevado a valorar el primero y verlo como tabla de salvación. “El verdadero secreto de la fagocitación está en nosotros mismos, en la trampa de nuestra intimidad y en tanto somos los anónimos o, mejor, el pueblo de América” (*Ib.*,177). Ese ser un número más, pero el cual no es necesariamente prescindible para los otros, hace que ese sentimiento del mero *estar*, fluya pero con la firme esperanza de llegar ser fruto, no tanto con el propósito de salir del anonimato sino disfrutar del sentimiento del armonizar en sí y son el entorno es decir volver a la vida como un estadio superior a la inteligencia. “Ser anónimo o pueblo consiste en estar siempre por debajo del ciclo de mercader, en ese punto donde se retorna al antiguo ritmo biológico y prehistórico. Es el ciclo del pan, que se traduce esa condición profunda del mero estar aquí, que no solo se da en la campaña sino en el fondo de la ciudad que se vuelve a tender un puente con la especie” (*Ib.*,186). Ese es el anonimato que impone el número de la ciudad que nos lleva a sacrificarlo todo por nuestro pan diario encubiertos en una máscara de aparente seguridad codificada, pero que en realidad es una mera cicatriz que ha sanado en falso y con el primer roce se desmadra.

En la reflexión sobre la *Sabiduría de América* se resalta en este aparte el ocultamiento de la subjetividad colocando la objetividad como un tapiz que cubre nuestras falacias y angustias, por otro lado el turismo espiritual. “Así retornamos a Santa Ana del Cuzco, donde nos topamos con el mendigo y nos encontramos otra vez en el punto de todo turista: buscamos un sentido a esa distancia que media entre nosotros y todo aquello que sentimos tan lejos” (*Ib.*,189). La mirada objetiva se vuelve un interlocutor entre lo que quiero percibir, con respecto a los que permito a mi subjetividad percibir, sin descolerizar mi *mundo objetivo*. Esta objetividad es propio de quien está en el patio de los objetos y se cataloga además como un objeto más y además se mecaniza para percibir lo que quiere percibir.

“Pero en Occidente, como en el patio del conventillo, la objetividad cumple además otra finalidad: permite la salida de sí mismo y fijarse en el mundo exterior, casi como si uno se dedicara a pasear para no estar preocupado. El mundo exterior, y su culto, nos permite distraernos a nuestra intimidad” (*Ib.*,189). Metafóricamente cabe la expresión *pan y circo*; donde nuestra subjetividad busca una fuga para invernar en el ayuno, no en una forma de meditación sino el dejar que las cosas fluyan y esperar que pasa, pero ese esperar que pasa dentro de un determinismo mecánico predecible, donde ya tenemos establecidas las

variables de lo que posiblemente puede suceder. “¿Será que la objetividad ha servido para cancelar la importancia del sujeto? Algo de esto debe haber, porque el occidental necesita recurrir a oriente o al psicoanálisis para hallar su subjetividad” (*Ib.*,190). Pero sin que lo determinemos nos movemos en el plano de la subjetividad, y subjetivamos los objetos hasta tal punto que lloramos y nos entristecemos cuando una de nuestras pertenencias es afectada o deja de existir y experimentamos el duelo de la pérdida. “¿Pero cómo hacer para revalidar el margen de la subjetividad que necesitamos para reencontrarnos y tratar de despojarnos de esta concreta y práctica objetividad en la que nos hallamos embarcados y que nos da ese tinto endemoniado de un pueblo exclusivamente mercader?” (*Ib.*,192). Para esto hay que comprender que el problema del mero *estar* comprende la pura vida de un sujeto, por eso mismo el verbo que exprese a América distará mucho de ser pulcro. “Más que sentimiento volcaría una filosofía de la vida nacida en el quehacer diario del pueblo, como la vive el indio que sorprendemos en las callejuelas del Cuzco o la del campesino de nuestra pampa o, más aún, la del paria que habita al amparo de nuestra gran ciudad, olvidado de todos y con su miedo atroz de perder su sueldo o de que lo lleven preso injustamente” (*Ib.*, 194). Es decir una filosofía así con tintes de híbrido de mecanismo y de organicidad, que recree lo que posiblemente somos. “Así lo haría el viejo yamqui y haría muy bien, porque solo así volveríamos a tomar esa antigua savia de la que nos han querido separar” (*Ib.*, 194). Donde el ayuno y el silencio se vuelquen hacia el fruto y maleza.

El argentino en su reflexión sobre el *mero estar para el fruto* postula la oposición entre las leyes de la vida frente a las leyes de la racionalidad o el sentimiento de estar inmerso en la unidad frente al aprovechamiento de esa unidad u objetivación de esta. “Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se desprende del árbol, para reintegrarse al suelo. Está es una verdad y quizás la primera” (*Ib.*,194). Esto propio de un mirar afectivo donde siguen las leyes de la vida, donde la vida atrae no arroja. “pero eso ocurre porque madura y muere. Por eso Newton es un mentiroso. Vio caer una manzana y creyó descubrir las leyes de la gravedad. Mintió porque dijo que la realidad no es un animal sino un mecanismo. Pero al menos en América no tuvo razón” (*Ib.*,194). Es preciso ser pura inteligencia para ver las cosas mecánicamente y sustraernos de la mesiánica del fruto y de la divinización.

Kusch hace referencia a la experiencia del *exterminio* en tanto que propio a la cosmovisión quichua orgánica-vegetal, el dejar de estar es latente y posibilitante de que el ciclo continúe, “entra el juego de los opuestos donde se juega la vida o la muerte. Ahí es donde advertimos que todo lo que hagamos o construyamos está, en realidad, como una piedra en el agua, igualmente rodeada por el elemento agua y próxima siempre al exterminio” (*Ib.*, 200). Pero el exterminio puede propiciar que la semilla germine y continúe posiblemente el ciclo para llegar al fruto. En la cosmovisión sistémica-mecanizada el patio de los objetos solo sirve para cubrir el miedo a la vida misma. “La verdad sabia es que aún en la ciudad, subsiste el mismo miedo que el indio tiene al granizo, pero esta vez disfrazado bajo el miedo de perder el empleo” (*Ib.*, 202). Estamos en un constante jugarnos la vida, aquí emerge el reino de la posibilidad.

Kusch, resalta un *dios* que está en la frontera del orden y el caos, donde los antagónicos son prácticamente inseparables y que uno prima cuando hay el desgaste del otro. “Cuando Viracocha crea el mundo lo hace pariendo del orden y avanzando sobre el caos. Posteriormente, crea el mundo, pero coloca el orden junto al caos y no destruye ni descarta totalmente a este” (*Ib.*, 211). El indígena tiene claro que no puede darse un mundo en el puro orden. “En la mentalidad indígena hay una evidente conciencia de que los opuestos sobreviven siempre y que el orden consiste en una débil pantalla mágica como los ceques del Cuzco, o los ritos mágico de los hechiceros de Chucuito en el Perú actual” (*Ib.*, 211), siempre los opuestos serán hermanos perennes, dios junto al diablo, la vida junto a la muerte.

Este equilibrio se da gracias a la existencia de la leyenda de un dios que gravita ente los opuestos buscando armonizarlos. En el caso de nosotros Kusch hace la analogía de ese dios con al política populachera con constituciones para montoneros o para descamisados como una manera primaria de yuxtaponer el orden al caos tolerando los opuestos y por lo tanto, invalidando la perennidad del orden, o la política como un marinaje entre orden y caos, hecho que se reflejo en el peronismo argentino. Desde el precepto de los historiadores liberales “El caudillo enarbola la constitución para emprender un itinerario divino al único efecto de ordenar el caos para haya vida y no más bien muerte. Y eso al margen de su ambición” (*Ib.*,212), como si el caos, el diablo o la muerte pudieran ser extirpados totalmente, solo el migrante o el ciudadano creen que pueden hacerlo. En el caso latinoamericano la organización o construcción de país o nación ha sido más fruto de las influencias exógenas que las endógenas.

El americano ve la vida como un tanteo. “El fruto es el único término común entre vida y mundo, aunque siempre en el plano del azar. Puede haber fruto o no y eso depende del mundo del caos o, como decía el yamqui, de la cruz o de la chacana, que caía en maíz y maleza” (*Ib.*,214). Este itinerario divino que busca torcer el cuello al azar surge vegetativamente. “Por todo ello la ciudad no es más que una solución material a modo de cápsula, en la cual se encierra una parte de la especie precisamente para forzar al azar. Pero no deja de ser un juego de hormigas o de niños angustiosos que quieren hacer la vida un objeto más, a modo de máquina controlable, a fin de no tener miedo” (*Ib.*, 215).

En las raíces del miedo y de la tristeza se halla un mundo interior que indio conoce, más sabe que no controla. Lo opuesto a ese camino es el orgánico y el mecánico propio del mercader de la objetivación que desdice de lo subjetivo e interior. ¿Cómo lograr la reconciliación de ambos sabiendo que son propiamente latinoamericanos?, o ¿cómo conciliar con el mundo del fruto?. “Todo está en volver a vivir los grandes temas como si fueran un nuevo advenimiento, incluso la muerte. Eso sería obrar *como si* la muerte fuera una amiga, y esto sería conversar no solo con ella, sino con el caos que está detrás y nos la envía” (*Ib.*, 217). Donde orden y caos se vinculan como si fueran a luchar contra un drama.

Para finalizar este análisis del texto *América Profunda* es menester cerrar con la reflexión sobre el Hedor y la Sabiduría, pues he ahí que Kusch aporta una categoría propia de la visión latinoamericana, la del *Hedor*. La ira de dios dentro de la mística de los hedientos.

“Ese es el pueblo que tiene la mística de sobre llevar ese trajín de estar simplemente y desde siempre en ese ritmo de no ser nadie más que alguien sentado en una plaza de la gran ciudad, sorbiendo lentamente su vida y esperando que se lo lleve la muerte” (*Ib.*, 218). Esa ira de dios que se da en la selva en el indígena se traslada a los hedientos anónimos de la ciudad, que se sienten desposeídos y cobijados por el miedo que produce la incertidumbre de no tener garantizada una existencia con un mínimo de armonía. “Un camino que va del orden al caos y que supone la santidad del diablo es ante todo un camino hediento, que carece de todo beato” (*Ib.*, 218). Esa mística resalta “que la creación del mundo responde a un juego entre lo que es humano y lo que es el mundo, y que considera que el ser de la humanidad es como lo dibujara el yamqui, nada más que un macho y una hembra colocados en el corazón del cosmos, jugando en el terreno del azar de la posibilidad de que haya copulación y luego fruto” (*Ib.*, 219). Ese conocimiento indígena que surge como expresión oral de ese orden descubierto en la intimidad y que debe ser superpuesto al caos en forma de equilibrio. “ El hecho mismo de que Viracocha descubra el orden para marchar sobre el mundo indica una conducta y sobre entiende un mandamiento. Es que apunta a que sobre el caos se tienda el orden para obtener el fruto”(*Ib.*,219). Es un mandamiento que apunta al equilibrio posibilitando la vida sobre la muerte. Que tolera los contrarios, que tolera el diablo porque este posibilita que el maíz fructifique en vez de la maleza.“Es un mandamiento tácito, porque se da en una equiparación total entre la vida y la muerte, entre orden y caos, como hecho universal. Pertenece a la gran historia y no tiene nada que ver con la historia menor de próceres afanosos ni con el ciclo del mercader mantenido por el inmigrante” (*Ib.*, 220).



### 3. TEMOR, TEMBLOR, MIEDO Y ANGUSTIA EN EL ESCENARIO LATINOAMERICANO

Después de aproximarnos a los textos *El concepto de la Angustia* del pensador danés Soren Kierkegaard y *América Profunda* del pensador argentino Rodolfo Kusch, es el momento de continuar la investigación con el propósito de encontrar aspectos concordantes entre el autor danés y el autor argentino. Para el inicio del presente capítulo es fundamental entender que la categoría de la angustia es el centro de toda la investigación, pues no se puede perder de vista que la reflexión que el tema ha suscitado y suscitará durante el trabajo, tiene como finalidad comprender el entorno latinoamericano, no con el fin de soslayar otras erupciones emocionales del espíritu mestizo que caracteriza a los hombres de este pueblo, sino para enriquecer la forma de entender las dinámicas existenciales que necesariamente identifican a América Latina porque además del discurso político está el tema de lo religioso, lo emocional, lo vital y lo existencial que apelan al ámbito de lo profundo que también identifican a esta tierra constituida de diversidad cultural y natural. En el texto del maestro colombiano Santiago Castro-Gómez, se evidencia una de las características del pensamiento latinoamericano, entorno a lo político y a lo social.

Si hay algo que caracteriza al pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX es su estrecha vinculación al acaecer de la vida política y su preferencia por temas relacionados con la reflexión socio-analítica. Se trata en realidad de un fenómeno que desborda los límites de la filosofía y abarca la vida intelectual latinoamericana en su totalidad. A diferencia de lo que ocurre en Europa, donde la vida intelectual goza de un grado de independencia con respecto a los cambios intempestivos del *clima social* lo cual permite que las disciplinas científicas se desarrollen en base a la lógica interna de sus paradigmas (Castro-Gomez, 1998, 66-67).

Fuera de la dirección político-social que ha tenido el análisis del pensamiento latinoamericano, la reflexión existencial también cobra la suficiente relevancia, precisamente porque las realidades políticas y sociales tocan necesariamente al individuo. Posiblemente es el miedo el que nos hace gritar por medio de los pensamientos, las críticas y los textos. Es decir, es una emoción la que nos acompaña a lo largo del proceso de nuestro filosofar, aunque en lo personal pensaría que ese miedo es un manto gigante que cobija a todos los que escriben y reflexionan sobre la realidad, pero también cubre a quienes no lo hacen, pues las manifestaciones de ese miedo son infinitas. Y el filósofo latinoamericano está llamado a reflexionar sobre el miedo que identifica a los individuos que tejemos la historia de este continente.

Cuando en líneas anteriores decía que el discurso filosófico no se reduciría a la discusión político-social en América Latina, es porque ha llegado el momento de hacer un movimiento filosófico con dirección al individuo como *existente*, el hombre concreto, el sujeto de carne y hueso que vive esta realidad que nos hemos dedicado a criticar y a reflexionar a lo largo de nuestra historia. ¿Quién es el individuo latinoamericano?, es el indio de carne y hueso que dice a través de su mirada cuan olvidado está nuestro antiguo

mundo, aquel que fue borrado del imaginario cuando los conquistadores nos llamaron nuevo mundo. Es menester resaltar la figura del indio, pues es la que se va a mantener durante la presente investigación, sin el ánimo de invisibilizar a los negros o a los europeos transterrados que también hacen parte de la historia de todo el continente americano. La razón de la preferencia del indio en la presente investigación es por las raíces emocionales predominantes en algunas tribus, especialmente en torno al tema del miedo y la relación íntima que se halla entre el indio y su entorno. Es decir, el indio adquiere la preferencia porque es el hombre original de América, por lo menos el que los conquistadores hallaron.

En la presente investigación se propone hacer un giro de la reflexión político-social a la del individuo. Por eso los temas relacionados con la angustia, el miedo, la desesperación, el temor, la libertad y el pecado son categorías insoslayables para abordar el tema del individuo, el cual se adjetivará en adelante como *el individuo latinoamericano*. El filósofo danés Kierkegaard, hizo un giro dentro del pensamiento filosófico, pues paso del sistema idealista hegeliano, predominante en su tiempo, al individuo existente dentro de toda su metodología para hacer filosofía. “Para Kierkegaard el racionalismo hegeliano era la antípoda precisamente de su propio pensamiento” (Jolivet, 1950, 38). La relación entre la intención de la presente investigación y el giro establecido en el pensamiento kierkegaardiano es el rasgo epistémico que caracteriza este trabajo.

Además del solitario de Dinamarca, Kierkegaard, acompaña el argentino Rodolfo Kusch en el desarrollo de la presente investigación, el cual configura la presencia de América Latina. Kusch invita al lector de su obra *América Profunda* a reflexionar en torno de la *profundidad* misma, es decir los lentes espirituales con los que se hace necesario contemplar la vida de América como continente desde sus raíces milenarias, de igual modo la antigua fe occidental que penetró en la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos y la fe autóctona de América en el caso concreto de Viracocha. El punto de encuentro entre el filósofo argentino y el filósofo danés estuvo marcado por esa necesidad de no olvidar que la naturaleza y el trueno son la voz divina, en otras palabras, la manifestación de la *ira divina*. Lo cual es un avance en el extenso viaje de relaciones y asociaciones que se podrían hacer desde ambas miradas tan distantes en el tiempo y en el espacio. Kierkegaard con su reflexión sobre el concepto de la *Angustia*, convoca al individuo y Rodolfo Kusch con su mirada de América clama por la *profundidad, emocional-espiritual* que permea este continente.

### 3.1. RELACIÓN DEL INDIO CON SU ENTORNO VITAL-SAGRADO

Para iniciar el viaje hacia a las profundidades de lo que ha sido el individuo latinoamericano es necesario analizar un fenómeno típico: la relación del indio con su entorno vital-sagrado desde lo expuesto por Rodolfo Kusch en su texto *América profunda* apoyados por la exposición que hace el autor suizo Josef Estermann sobre el abordaje que hace de la visión cósmica de la región Andina en su célebre obra *Filosofía Andina*.

Más allá de hacer una exposición de las deidades prehispánicas, es menester comprender que la vida del indio gira en torno a su relación con la divinidad, es complejo conocer la personalidad del Indio si no se percibe desde su relación con el entorno y la presencia de la divinidad en él. Desde el entorno Inca “se encuentra que el dios Viracocha, después de crear a los hombres y al sol y a la luna a orillas del lago Titicaca, había pasado por ahí y fue recibido con hostilidad por parte de los habitantes. Entonces Viracocha levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajo fuego de lo alto.... Y abrazo todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja, se asustaron mucho los habitantes y movido viracocha a compasión, fue al lago y con el bordón lo mató” (Kusch, 1975,9). Desde los orígenes de los Incas quisiera exaltar el entorno vital, el lago Titicaca, lugar donde los antiguos Incas experimentaron el poder de la divinidad, lago que ante todo era el lugar en donde, *ellos estaban*, Incas, Aimaras y Quichuas. El lugar se hizo sagrado posterior a la manifestación de la divinidad que en primer lugar baja el fuego del cielo y posteriormente siente compasión de los hombres. En síntesis está el lugar sagrado que se hace sagrado por la experiencia primera vivida por los hombres que sintieron temor ante la *ira* de Viracocha representada por el fuego. Y en segunda instancia la experiencia de lo divino en la furia y en la compasión, una dialéctica experimentada en el entorno, allí donde la paz y la furia se pueden fundir allí en donde el viento impetuoso y la serena noche es ante todo *posible*.

El indio se cuestionaba por el por qué de todas las contingencias experimentadas en su entorno, por los movimientos estrepitosos de las montañas, los lagos, los mares, el sol, la luna, las estrellas, el viento, los desiertos, el calor, el frío que personificaban la ira divina. En realidad el indio asumía cada uno de esos espacios como auténticos templos sagrados, lugares en donde se manifiesta la divinidad. Para el indio que se halla en medio de la conquista de la fe cristiana en los antiguos territorios incaicos, siente la necesidad de comunicar la verdad que aún permanece en su corazón: la naturaleza de Viracocha.

El indio comprendía que dios era ante todo un educador que formaba al hombre, ante todo en la comprensión de su propio entorno. “Viracocha debía ser el maestro (*pachayachachic*) porque era preciso arar la tierra, contener la erosión con los andenes, encauzar los ríos y velar por la vida de los *huahuas*. El mundo ejercía una acción inhumana y rebelde, y era preciso introducir una argucia –una serie de modificaciones para se hiciera habitable” (Kusch P. 27). El Indio no desconocía su entorno, indudablemente asociaba la naturaleza a una especie de *lógica divina*, sin determinaciones causa-efecto, tal como lo sugeriría la racionalidad occidental, pero sí es pertinente una noción de orden como respuesta a una dinámica que surge a punto caos y la furia del mundo mismo. Por otro lado se identifica en el indio una asociación entre el orden y la protección, es el maestro el que enseña esta lección. Así es que el mundo se hace habitable y es posible que los *huahuas* crezcan, por eso es menester aprender a relacionarse siempre con la naturaleza para que el río esté en su cauce y la acción de la naturaleza sea cada vez más humana. Es evidente la idea de que el *caos* está presente ante que todo orden y solo la armonía sacral entre el indio y la naturaleza mantiene el mundo habitable, esa es la lección del gran maestro Viracocha. En efecto, el indio entiende que el caos antecede la realidad que aparentemente se manifiesta ordenada, el indio de igual modo está expuesto a la implacabilidad de su entorno por eso

busca ante todo una relación armoniosa con él, y en dicha relación emerge una mirada sagrada del mismo.

El maestro Viracocha enseña la sabiduría que hace rico al mundo; el mundo hostil, caótico o rebelde es opuesto a la sabiduría de dios por eso en la relación con el entorno es fundamenta la búsqueda de esa paz y armonía que proviene de dios y suaviza el mundo. “El problema más importante, que tornaba inhumano al mundo, era la escasez de frutos. Esto le da realidad al mundo o sea lo convierte en algo contundente y definitivo. Por eso el dios debía ser rico y, más aún fundamentalmente rico (*ticci capac*), Esta es por otra parte la condición natural de todo maestro, especialmente si la riqueza es potencial” (*Ib.*, 28).

El mundo es en su modo más básico carente de fruto, inhumano por naturaleza, pero el paso de la divinidad lo hace rico, porque la riqueza es consecuencia de la sabiduría. Por tal motivo el indio en su entorno ha de buscar ante todo habituarse, incluso ante las condiciones extremas, con el fin de generar la siembra y la presencia del fruto que prolongue la vida de los hombres. Esa riqueza del fruto es producto de la sabiduría de la divinidad que sabe adaptar el mundo caótico en un mundo de frutos, de igual modo el indio debe aprenderlo.

El indio no era un hombre ingenuo, era profundamente consciente de que al mundo del fruto se le oponía un mundo caótico, temible y estrepitoso. El indio en su sabiduría procuraba la armonía con la naturaleza, porque amándola, respetándola era como realmente se humanizaba. Al humanizarse el entorno natural a través de la constante sacralización o respeto de un modo progresivo comprendía el indio que las dinámicas antagónicas de la naturaleza pertenecían a la lógica del *todo*, es decir del *todo que es posible*.

Un sembrado bueno puede sufrir la doble alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado. Puede haber años de gran abundancia y también de gran escasez. El año mismo que contiene un ciclo que impone un ritmo infatigable de hambre y saciedad. Y eso hace impotente al indio –pensaría seguramente en el *yamqui*– porque el hombre era pequeño y el juego de las fuerzas enorme. Un mundo así deja una gran ansiedad con su ritmo incesante de frustración y satisfacción (*Ib.*, 41 ).

Es importante destacar la noción de “ciclo-vital”, pues hace parte de la percepción básica del indio, sobre su entorno que al procurar comprenderlo hace analogía entre el caos y el orden cósmico o natural con la frustración y la satisfacción personal. Una vez es asumido e interiorizado el ciclo vital en el indio, la posibilidad de reflexión se hace más profunda, porque la inestabilidad que ofrece el entorno no reduce a un pesimismo existencial, sino a un constante asumir, una búsqueda incesante de la armonía con la naturaleza ritualizando cada instante de contacto con ella. En el indio el miedo no es quietud, es posibilidad de compenetración con su entorno, es resistencia anta la inclemencia del mismo. El indio sabe que la posibilidad de sucumbir ante la fatalidad de la muerte es inminente, por eso hace parte del entorno un territorio sagrado, una puerta de tránsito a un panorama trascendente. Esa búsqueda es dinamismo puro, fruto del miedo engendrado por el mundo mismo. Todo a la vez acontece, el cóncavo y el convexo, el amor y el odio, desde esta perspectiva el

filósofo griego Heráclito estaría más vivo que nunca en esta idea. En Occidente el término dado a esta dinámica tan natural es el *devenir*, pero si nos centramos en la autenticidad de la idea profundamente latinoamericana, se diría que el indio capta, no sólo a los opuestos, sino que también los asumió, convivió con ellos, no separó la noche del día para limitarse a decir que son contrarios naturales; más bien se dedicó a encontrar en el mismo río, en el mismo cielo, las contrariedades. Por eso dios puede ser macho y hembra a la vez y no existe dentro de su cosmovisión un dios que es sólo macho y otra que sería sólo hembra. Pero Kusch diría: “Parece que la oposición es más bien cosa del mundo que de Viracocha” (*Ib.*, 42). Pues es Viracocha quien une todos los opuestos, entre tanto el mundo genera la separación. Viracocha erige una estructura del mundo que implica orden y unidad. Para que fluya el orden cósmico Tunupa es enviado por Viracocha. El orden cósmico de los indígenas es siempre cuadrangular.

La *chacana* entonces es el punto de transición entre arriba-abajo y derecha-izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la racionalidad del todo. La línea vertical no indica la polaridad entre lo grande (makron) o lo pequeño (mikros); es oposicional relacional de la correspondencia (tal en lo grande, tal en lo pequeño). La línea horizontal es la escala que indica la polaridad entre lo femenino (izquierda) a lo masculino (derecha); es la oposición relacional de la complementariedad. El espacio por encima de la línea horizontal es la región de lo que la pachasofía llama *hanap pacha* (espacio de arriba; estrato superior) y el espacio por debajo de esta línea es lo que se suele llamar *kay pacha* (este espacio; espacio de aquí y ahora). El estrato inferior de *uray pacha* (espacio de abajo) (*Estermann, 1998, 156*).

El aporte del pensamiento andino a la presente investigación consiste en la constatación de la estructura cósmica que el autor argentino Rodolfo Kusch menciona en *América Profunda* y que se evidencia en la noción del orden cósmico. Pero si bien el orden es claro dentro de la cosmovisión andina, no se niega el caos. La cruz de la *chakana* es más bien un puente celestial desde donde se puede referenciar al mundo caótico, o como se denomina en el texto de *América Profunda, el hervidero espantoso*.

Tunupa, el enviado de Viracocha aparece en el texto de Kusch, según la versión de Carabuco como el héroe que salvaguarda al mundo del caos. Tunupa es como una doctrina interiorizada en el sentir natural del mundo de cada indio, casi como un *a priori* de la mentalidad del hombre prehispánico. Tunupa no hace sólo el trabajo de mantener el orden cósmico, se habla también de su gemelo con quien tiene el objetivo de:

Lograr el equilibrio de las fuerzas cósmicas, especialmente entre el orden y el caos. Ello se traduce en el dominio de la flor cósmica la que por su parte, tiene su origen en una especie de iluminación. Claro que es una iluminación peculiar que resulta del afán de encontrar un dominio mágico sobre el mundo y a este sólo se lo obtiene para la vía interior, en ese filo en que se rozan la vida y la muerte, la luz y las tinieblas o, lo que es lo mismo, la consciencia y la inconsciencia. Es un ámbito propicio para encontrar la fuerza mágica y espiritual para perder el miedo al mundo y conjurarlo (*Kusch, 1975, 47*).

Es evidente que el indio esté invadido por este miedo natural, pero es gracias a ese miedo que el indio interioriza los opuestos de la existencia para tener dominio sobre ellos desde el interior, por lo menos para ir superando ese miedo original. Ir al interior no es aislarse del mundo, es ver desde dentro los opuestos que rodean la existencia, ver el precipicio de una terrible muerte ya a la vez captar la posibilidad de salvarse a través de un movimiento inesperado de la naturaleza misma, he aquí esa espiritualidad que profesa una fe que tiene como horizonte el hecho de conjurar el mundo para superar el miedo, aunque nunca sea estirpado del todo, precisamente porque es un opuesto necesario que engendra la necesidad de conjurar al entorno mismo. El miedo no se limita a ser el contrario de la valentía, es la eventualidad interior más necesaria posible que requiere el individuo para alcanzar la valentía, pues la cobardía no consiste en el simple hecho de tener miedo, cobardía es no enfrentar ese miedo, y lo enfrenta quien lo vive, por tal motivo el objetivo del indio no fue en absoluto abandonar del todo su miedo, prefirió asumirlo, vivir con él para enfrentar el caos, el trueno impetuoso que iluminaba la noche oscura mientras el dios se enfurecía.

La vida moderna se ha encargado de eliminar miedos, desde hace siglos el hombre ha centrado su actividad en la edificación de grandes construcciones con el objetivo de no estar a merced de los embates de la naturaleza, los vientos huracanados, las tormentas, el inclemente sol, un mundo de resguardos como si el entorno cósmico fuese su enemigo. Se podría decir que esos hombres que venían del otro lado del Atlántico, en el origen de la conquista tuvieron un temor hondo, más hondo que el habitual en el indio, porque América era aún con respecto al punto de vista europeo un escenario prehistórico que al apropiárselo se debía urbanizar al modo del viejo continente con el pasar de los últimos quinientos años. El conquistador prefirió ignorar la Ira divina del indio, y en vez de asumir la ira emanada del Dios católico, utilizó esta fe para entrar en su nombre a evangelizar hombres que presuntamente se hallaban inmersos en el pecado, de ahí la autoridad del europeo a nivel moral dejó ver a la del indio en un rango primitivo o animalesco.

La primera imagen que el español se hizo del indio, previo al proceso evangelizador fue una total ausencia espiritual, pues el europeo vio en el indio a un ser inferior, carente de alma, y esa extrañeza tan exótica que provocaba el indio no sedujo como tal al común de los conquistadores, pues el indio era un animal más. Al europeo en sí le impactó el entorno del hombre americano, al verlo tan cercano a los orígenes de la humanidad, es decir tan carente de espíritu civilizatorio y a la vez tan pecaminoso para inspirar absoluta mendacidad.

Ese miedo natural que poseía el indio fue ignorado desde los albores de la Conquista, miedo que tal vez aún no ha abandonado del todo al latinoamericano del presente. Ese miedo era el impulso al conjuro de la naturaleza, el motor que producía la inmensa necesidad de equilibrar desde el interior los opuestos que se revelaban cada instante, era el encanto de un mundo de dolor y regocijo que fue desaparecido poco a poco en la medida en que el hombre del viejo continente decidió extirpar esos miedos que también poseía frente al entorno -pero que *odiaba* dejar ver para no manifestar debilidad, ni inferioridad, pues más bien ostentó grandeza, poder y capacidad de absoluto dominio. La *Ira divina que fue suplantada por la ira del hombre* ahondó el miedo del indio que al mezclarse con el

español siguió con el mismo miedo, y en vez de conjurar la naturaleza fue llevado por circunstancias históricas a urbanizar el continente americano, lo cual oculta el miedo más no lo extingue.

En síntesis el entorno vital-sagrado es una imagen pretérita que se recrea en el imaginario del indio actual que aún considera a las montañas, a los bosques, a las selvas, a los ríos, a los valles y a las cascadas como verdaderos templos.

### 3.2. EL TEMOR Y TEMBLOR DE ABRAHAM ANTE DIOS Y OTROS PERSONAJES BÍBLICOS

Ahora nos remitimos a un tiempo aún más pretérito que el del yamqui que describe Rodolfo Kusch en América profunda, quien evocaba una fe apenas recién transcurrida para los tiempos de la conquista, la época que en cuestión es la del estereotipo de la fe Occidental: Abraham. Y así como el Argentino evocó al yamqui salcamaghua, quien conservaba la *ira divina* profesada a Viracocha, el danés Soren Kierkegaard pretende a partir de su pensamiento hacer un viaje al pasado y escudriñar otra experiencia de fe, *el temor y temblor* en la vida del patriarca Abraham pues este es el caballero de la fe que tanta devoción suscitó en el interior del solitario de Dinamarca.

Pero ¿quién era Abraham?, ¿qué grandeza histórica rodeaba a este hombre de la remota Ur de Caldea?, ¿Por qué a alguien como Soren Kierkegaard le causaría tanta inquietud?, y ¿qué tipo de fe era la de ese hombre?, ¿tendría similitudes con la fe del yamqui suramericano? Abraham fue quien recibió el mandato divino de salir de la tierra de Ur de los caldeos para emprender el camino a Canaán, fue el hombre que escuchó desde lo más profundo la voz de Dios, en la tónica de una fe ciega, pues en principio fue un hombre que siguió a un dios sin nombre, un dios impersonal que no tenía ningún tipo de representación visual, ni pictórica, lejos de asemejarse a los ídolos de madera o de mármol de la antigua Babilonia o de Egipto. Pero como diría el oriundo de Jutlandia: ni los paisajes del lejano Oriente, ni la robusta figura de Abraham, ni la inquieta juventud de Isaac fueron lo más impactante en la historia que vamos a rememorar sobre la fe evidenciada en el patriarca, citada en el famoso pasaje bíblico en donde se narra el sacrificio pedido por Dios a Abraham-el su hijo Isaac. Kierkegaard fue narrando evento por evento el camino de Abraham hasta el monte Moriija: un buen día al amanecer Abraham se levantó, preparó los asnos, salió de casa con Isaac bajo el brazo, y desde la ventana, su esposa Sara, los vio descender por el Valle hasta que los perdió en el horizonte. Caminaron silenciosamente durante tres días y hasta en la mañana del cuarto, Abraham no pronunció palabra alguna, pero levantando sus ojos, algo llorosos, vio en la distancia los Montes de Moriija. Despidió a sus servidores y tomando a su hijo de la mano trepó la montaña. Abraham se decía *pero no puedo ocultarle y más tiempo a donde le conduce este andar*. Se detuvo, apoyó su mano sobre la cabeza de su hijo, lo bendijo, e Isaac se inclinó para recibir su bendición. Y el rostro de Abraham era el de un padre, miraba al muchacho con dulzura, y su voz exhortaba pero Isaac no lo entendía. Abraham seguía el camino, lo tomó a su hijo de la mano y su voz exhortaba y consolaba. Más Isaac nada que podía comprenderle. Abraham trepó por la

montaña de Morija. Entonces se apartó Abraham por un momento del lado de su hijo, y cuando de nuevo miró Isaac la faz de su padre ya no era igual, porque el mirar se le había hecho feroz y temibles sus facciones. Entonces, Abraham agarró a Isaac por el pecho, lo arrojó por tierra con violencia y gritó:

¡Estúpido! ¿crees que soy tu padre? ¡soy un idólatra! ¿crees que obedezco al mandato divino? ¡Hago lo que me viene en gana!. Entonces Isaac se estremeció y exclamó en su angustia: ¡Dios del cielo! ¡ten piedad de mi! ¡Dios de Abraham! ¡Ten piedad de mi! ¡sé mi padre, ya no tengo otro en esta tierra!. Pero Abraham se dijo muy quedo: Dios del cielo, yo te doy las gracias: vale más que me crea un monstruo antes que perder la fe en ti (Kierkegaard, 2008, 15).

Es importante destacar que la fe es la posibilidad que Kierkegaard exaltó en elección de Abraham, como respuesta al infinito en medio de la infinitud de las posibilidades, he ahí la grandeza que tanto cautivó al autor danés. La inquietud y el asombro experimentados en Kierkegaard obedece a un sentimiento religioso que no escapa de su reflexión filosófica, pues no se trata de un sistema teológico-filosófico sofisticado al modo de Hegel, sino al rescate del individuo. Por eso en Abraham se encuentra el estereotipo de la fe, porque superó el ámbito de lo ético para entrar en relación con Dios.

Abraham desde su sentido común, razón o lógica natural comprendía lo anti-ético que podría resultar atentar en contra de la vida de su propio hijo, pero la fe en su propio Dios estaba por encima de lo que la convencionalidad de las normas dijeran, porque prima el deber ante Dios, que ante el hombre mismo, por eso es importante exaltar que: “Abraham atravesó las fronteras de la ética. Su *telos (finalidad)* se cernía a mayor altura, más allá de la ética; frente a su *telos* suspendió la ética. Y luego: Nos hallamos ante una paradoja: o el individuo como tal puede encontrarse en una relación absoluta con lo absoluto, y en este caso lo ético no es la realidad suprema; o bien Abraham está perdido” (Chestov, 1965, 66). Aquí se resalta la exaltación que Kierkegaard hizo de Abraham, en el instante en que el filósofo danés superó el estadio de lo ético, paso a ser protagonista la fe en la figura del patriarca Abraham, quien no obedece a estatutos morales, sino más bien prefiere superar la admiración suscitada por lo ético para otear por las regiones de la fe, respondiendo más a una convicción interior y personal que al parecer de la opinión general de su tiempo. Abraham fue puesto a prueba y fue Dios quien a través de su petición sacrificial llevó al patriarca a su elección por lo absoluto.

La escena del sacrificio es un retrato del acercamiento del hombre a Dios, es la historia de un abandono de la razón terrestre para asumir la razón infinita o eterna. Obtener dicha consciencia implica ser una especie de soldado fronterizo, el cual es capaz de pasar cerca de los elogios y las glorias terrenas para hallar el absurdo ámbito de la fe. Y si se denomina absurdo el sentido de la fe, es porque la razón humana difícilmente lo comprende, precisamente porque no se ha angustiado lo suficiente, y en el caso de Abraham la Angustia se manifiesta en el hecho de tener que elegir entre: obedecer el mandato de Dios o desobedecerlo y aferrarse ciegamente a su hijo-igual sigue inmerso en el ámbito de las *posibilidades*. Pero el hombre se hace grande de acuerdo al tamaño de su elección y



Abraham eligió amar a Dios, obedecer a Dios. Abraham fue uno de esos hombres grandes, lo fue porque no se limitó a sus energías terrenales, ni sus conocimientos de la vida cotidiana, el patriarca fue el más grande de todos: porque su fuerza es debilidad, porque su sabiduría es su discreta locura; pero ante todo porque su esperanza en forma de demencia cree en el amor, que no es más que odio de sí mismo. La grandeza de Abraham es inconmensurable a la de otro mortal, porque el objeto de su grandeza, la fe, el cual implicó un movimiento interior, angustia.

La Angustia fue el elemento que Kierkegaard descubrió en Abraham y que llenaba de mayor contenido el episodio bíblico. “La Angustia es lo que se omite en la historia del patriarca. Porque si bien no tengo ninguna obligación moral hacia el dinero, el padre está ligado con el más noble y sagrado vínculo con su hijo” (*Kierkegaard, 2008, 33*). Kierkegaard en temor y temblor exaltó la Angustia vivida por el patriarca por el hecho de tener que decidir entre el deber a Dios o aferrarse obstinadamente a la vida de su hijo.

La fe de Abraham es algo incomprendible para la Filosofía, pues no es fruto de la reflexión racional, es en mejores términos una espera de lo absurdo. Este absurdo es lo imposible. Dice el Solitario de Dinamarca: La grandeza de Abraham radicó en la espera de lo imposible, pues superó su temor, que es pura inmovilidad, optando por la angustia, es decir que el patriarca abriendo el corazón a Dios le dio apertura a la infinitud de la posibilidad, porque fue grande esperando sin detenerse en la pena, ni en el dolor. Abraham fue capaz de comprender lo incomprendible mediante la fe, es decir a través de la angustia misma.

¿De qué manera llega la historia de Abraham a América? Tal vez en términos políticos, esta magnífica historia se puede reducir a otra forma de colonialismo. En verdad no importa en este instante saber cómo llega la historia del fundador del pueblo hebreo al entorno americano, pues al darse la conquista del cristianismo en el Nuevo Mundo, necesariamente viene consigo todo el mundo bíblico.

El mundo bíblico del Antiguo Testamento y más específicamente el del Génesis, allí en donde se relata la historia del patriarca es el objeto de otras reflexiones por parte del filósofo danés Soren Kierkegaard. Otro estereotipo valioso en los referentes del mundo bíblico es la figura del paciente Job. Del cual se deriva la referencia del pensamiento existencial. “La grandeza de Job no se manifiesta cuando dijo: ‘El Señor me lo dio, el Señor me lo quito: ¡loado sea el Señor!. Esto lo dijo sólo al comienzo y ya no volvió a repetirlo. La significación de Job reside en el hecho de que su lucha lo ha conducido hasta las regiones de la fe’ y acto seguido añade: ‘la grandeza de Job se basa en el hecho de que no consintió en reducir y ahogar por una falsa satisfacción la pasión de la Libertad’ ” (*Chestov, 1965, 62*). Job para Kierkegaard es un claro ejemplo de la fundamentación del pensamiento filosófico en la existencia particular, pues son las plegarias clamorosas del personaje bíblico, lamentaciones, las que constituyen el desgarramiento de la existencia que produce la reflexión y la pregunta por el hecho mismo de existir.

Así como Kierkegaard elogió en su libro *Temor y Temblor* a Abraham por su fe y su gran capacidad para entregar lo que más amaba: también es elogiado el proceder de Job, porque

él, a pesar de las desgracias, se mantuvo firme ante Dios, y su fe lo llevó a comprender que los males venidos de Él son una realidad necesaria para ser aliviado y reconfortado por el mismo Dios. Job es un hombre fiel a Dios, lo cual no quiere decir que él no haya reclamado a Dios por su condición de hombre sufriente; Job se lamentó ante Dios y maldijo el día de su propio nacimiento en señal de la insatisfacción por la vida, lo cual no quiere decir que dichos lamentos vayan en contravía de la fe, todo lo contrario: los lamentos, que son preguntas desesperadas, persiguen una verdad privada que no se consuela con consejos convencionales que pretenden confrontar el corazón de Job como si los consejos valiesen para todas las situaciones de la vida. Dijo Job:

¡Maldito el día en que nací y la noche que me dijo: Ha concebido un hombre. Conviértase ese día en tinieblas, Yavé allá arriba lo ignore para siempre; que ningún rayo de luz resplandezca sobre él. Lo cubran las tinieblas y sombras, se extienda sobre él la oscuridad, y haya ese día un eclipse total. Que esa noche siga siempre en la oscuridad. Que no se añada a las otras del año, ni figure en la cuenta del mes (...) ¿Por qué no morí en el seno y no nací muerto? ¿Por qué hubo dos rodillas para acogerme y dos pechos para darme de mamar? O ¿Por qué no fui como un aborto que se esconde, como los pequeños que nunca vieron la luz? (Job 3, 3-6; 11-13).

La maldición de Job al día de su nacimiento no debe tomarse como un acto de maldad ni de poca fe; es por el contrario, el afán de resolver sus preguntas más clamorosas, el fruto de una vida difícil que pare gemidos de lamento, que no están entre paréntesis, sino entre interrogantes. Esa explosión de interrogantes clamorosos surge a partir de una personalidad netamente religiosa pero con oficio filosófico, la autoconfrontación y la búsqueda del sentido último de lo que Job era y hacia, esta rigurosidad acentúa una estrecha relación con Dios, y este es otro estereotipo Job, también tocará las entrañas del filósofo danés. Kierkegaard en sus fragmentos *Diapsalmata*, también se hizo preguntas de orden existencial, siguiendo el modelo Jobsiano. “¿Por qué no morí de niño pequeñito? Mi padre me hubiera metido en un pequeño ataúd que tomándolo bajo su brazo, llevaría al sepulcro un domingo en la mañana. El mismo echaría tierra sobre la caja al tiempo que, a media voz, daría un par de palabras que sólo él comprendería” (Kierkegaard, 1964, 31) Si Job hubiera lanzado maldiciones a Dios cuando su esposa se lo insinuó, no haríamos ningún elogio a Job, porque éste, de haber atendido a la voz de su esposa, no hubiera comprendido que la vida lo confrontaba y que allí Dios se hacía presente. La proeza de Job se erige dentro de la historia del pensamiento filosófico en Kierkegaard debido a la experiencia individual del sufrimiento humano y a la vez a la experiencia de la esperanza; a ese reconocimiento de que Dios es la infinitud de la cual es necesario sostenerse para que la vida tenga algún sentido.

En relación con el indio suramericano existe una mayor similitud con Job frente al tema del sufrimiento. Pues como ya había mencionado páginas más atrás, el Indio era plenamente consciente del dolor y del desastre, de ahí su íntima compenetración con la naturaleza. El indio interioriza y asume el dolor; Job por su parte manifiesta su aceptación de la voluntad divina. “Si se acepta de Dios de bien, ¿no se ha de aceptar el mal?” (Job 2, 10). Es importante aclarar que en el caso del Indio suramericano es menesteroso el ritual para

controlar esa *ira divina*, pero aún así el desastre era plenamente asumido, porque en el entorno natural reina la contingencia. Lo mismo captó Job al expresar: *¿si de Dios recibimos el bien, por qué no aceptar los males?*. Cada uno de ellos: el Indio y el lejano Job se sostuvieron en una fe antigua para los ojos de la actualidad occidental, en donde se comprendía la existencia de las bondades divinas y su *ira, como* parte de un entramado llamado *existencia*.

3.2.1. La voz de Dios. El trueno como punto de encuentro entre el Dios occidental y el dios indígena, Kusch resalta que si el antiguo dios nos sorprendiera jugando al hombre civilizado, cuando en verdad todavía estamos inmersos en todo el hedor que no es el hombre, pero si es la naturaleza representada en la piedra, las enfermedades, los torrentes y los aterradores truenos. Es decir, que es posible que la modernidad nos haya absorbido y alejado del grito del trueno, es decir de la voz de Dios. Recordando mi niñez sentía mucho temor al oír el gran estruendo que provenía del cielo que alumbraba la noche oscura, pero aún así sentía que un ser más grande que los hombres se comunicaban desde el infinito.

En las lejanas tierras del Antiguo Testamento acontecía una misma lógica, la asociación del trueno con la voz de Dios.

Y esa vivencia, ya profundizada, no puede tener otra expresión que la que tuvo cuando Jehová descendió sobre el Sinaí y vinieron truenos y relámpagos, y grave nubes sobre el monte... porque Jehová había descendido sobre él en fuego y el humo de él subía como el humo de un horno, y todo el monte se estremeció de gran manera. La Ira de Jehová se mostraba a Moisés para dictar una ley a un pueblo miserable y humilde que quisiera salvarse en medio del desierto. Pero ese pueblo utilizó la Ira para encontrar un camino interior y para toparse en su confín con una ley moral que lo sostuviera para llegar a tierra prometida. El milagro consistió en convertir la violencia exterior en un camino interior (Kusch, 1975, 16).

¿Cuál es el contenido de la Ira Divina? Una primera respuesta, podría ser una interpretación que es fruto de la religiosidad popular del mundo Antiguo en el instante en que el hombre se hallaba más cercano al entorno natural, y dicho encuentro, no fue sólo cuestión de los pueblos de la América Indígena, como hemos señalado otros pueblos del mundo; europeos también, africanos, asiáticos, etc, vivenciaron la Ira Divina. “El dios indígena mantenía una expresión física que hablaba a través del trueno, el relámpago y el rayo. Pero el dios de Valverde era un dios de culpas y pecado originales o sea un dios estrictamente intelectual o, mejor, moral y lo que era peor, se lo esgrimía como un tabú o un axioma para tapan la *ira de dios*, el de los relámpagos, los rayos y los truenos” (Ib., 108).

El Dios de Valverde era el dios cristiano que sobre los altares de las Iglesias resplandecía como un sol, la figura del sacerdote representaba el adoctrinamiento moral, y legislador, un dios que heredó el manto y el cetro del antiguo Imperio Romano. Un Dios distante del personificador en la *Ira divina*, un dios que fue llevado a las cúspides de la formación de la civilización, un dios moderno sólo en los templos más suntuosos, de arquitectura gótica o románica, lejos ya de los templos de la naturaleza, del río, del la montaña, del desierto.

Kierkegaard, el solitario de Dinamarca o de la región natal de Jutlandia. Llamo la atención de la necesidad de invocar al dios que hablaba a través del trueno, la faceta del mismo dios veterotestamentario y cristiano. En sus palabras declaraba: “¡Quéjate! Dios no te teme.... ¡Habla, levanta tu voz, aúlla! Dios puede hablar todavía más fuerte: ¿no dispone acaso del trueno?. El trueno es también una respuesta, una explicación fidedigna, sólida, de primera mano. Una respuesta dada por el mismo Dios, respuesta que, aunque pulverice al hombre, es más bella que todas las habladurías de la sabiduría y de la cobardía humana sobre la justicia divina” (Chestov, 1965, 17). Comprender el lenguaje de Dios implica retomar el sentimiento del Antiguo pueblo judío que transitó por el desierto de la mano de Moisés, es un viaje a los lejanos países de Medio Oriente en espacio y tiempo, pues la montaña fue el escenario del pronunciamiento verbal de Dios al escribir su ley.

La voz de dios a través del trueno es escuchada por un corazón dispuesto a oírla, una subjetividad que como la de Abraham el patriarca hebreo es capaz de creer en lo imposible, capaz de abandonar su conciencia terrenal con el fin de tomar conciencia eterna. Pero además de la fe y la grandeza del patriarca del pueblo hebreo, Kierkegaard exalta otras emociones que se manifiestan en la comunicación entre Dios y el hombre, por eso es de resaltar los términos: ¡quéjate! ¡Levanta la voz!, ¡aúlla! Expresión que nos hace pensar que el solitario de Dinamarca, desde la lejana Jutlandia hace de su filosofía un grito de la subjetividad. Este desarrollo del pensamiento exalta otras realidades del mundo interior del sujeto: emociones, lamentaciones, denuncias o reflexiones. En el texto que Kierkegaard escribe bajo el pseudónimo Anticlímacus la categoría de la desesperación\*

Como no existen personas, al decir de los doctores, podría también decirse, conociendo bien al hombre, que no existe uno exento de desesperación, en cuyo fondo no habite una inquietud, una perturbación, una desarmonía, un temor o algo que no se atreve a conocer, un temor a una eventualidad externa o un temor a sí mismo; así como dicen los médicos de una enfermedad el hombre incuba en el espíritu, un mal, cuya presencia interna por relámpagos, en raras ocasiones un miedo inexplicable le revela. Y en todos los casos, nadie ha vivido nunca y no vive fuera de la cristiandad sin estar desesperado, ni dentro de la cristiandad, si no es un verdadero cristianismo; pues si no lo es íntegramente, quedó siempre en él un grano de desesperación (*Kierkegaard, 2005, 25*).

¿Cuál es el matiz de *ira divina* en la reflexión sobre la desesperación? Es evidente que para Kierkegaard es fundamental ser conscientes de las inquietudes interiores que emergen de la carencia de autenticidad en lo que usualmente se hace, y especialmente dentro del contexto cristiano hay un temor y temblor natural que ha de restablecerse con el fin de vivir en búsqueda de una comunicación con Dios mismo. Quien busca a Dios tiene fe, quien anhela encontrarse con Él y no lo halla se desespera, por esta razón el cristianismo ha de ser ante todo una búsqueda. La desesperación emerge cuando el espíritu está invadido de pura inestabilidad a merced de: sensaciones y búsquedas inmediatas que dejan a flor de piel la experiencia del vacío interior y que le refriegan constantemente desde la consciencia cuán

---

<sup>2</sup> \*Anticlímacus es el pseudónimo bajo el cual está firmada la obra el tratado de la desesperación o la enfermedad moral de Soren Kierkegaard. Este filósofo danés acostumbra a usar pseudónimos para firmar la autoría de sus obras.

lejos se encuentra de Dios y que tan negligente es para buscarlo. Para el hombre de cualquier punto cardinal, no sólo de América o Europa puede acceder a la experiencia de la *ira divina*; es decir a la voz del trueno para entablar una relación con lo divino, pues quien en el relámpago ve la manifestación de Dios estremece la existencia, se confronta y se pone en búsqueda interior, en el sentido de la sed de plenitud.

En la presente investigación no se pretende ahondar en aspectos teológicos, aunque me sirva de alguna terminología relacionada. Pero más que hacer la delimitación entre la Filosofía y la Teología para hacer la reflexión sobre la existencia particular, lo más importante es seguir la lógica kierkegaardiana de centrarnos en el existente particular, que en efecto es necesario hacer consciencia de que en este entorno la Filosofía está presente, pero también lo están sus límites, por lo menos en el sentido netamente racional-occidental. “El hombre moderno, enajenado de su propio yo, lucha para volver a encontrarlo. La Filosofía puede iluminarle el camino, pero la última palabra es de la libertad humana. La filosofía puede hacer luz sobre la opción, pero es incapaz de realizar un acto de elección por cuenta del hombre” (Copleston, 1959, 267). El pensamiento filosófico es una herramienta de orden intelectual que contribuye a la formación del criterio de la personalidad, pero encuentra su límite en el instante en que el individuo opta, porque allí puede estar presente un temor, un temblor o una Angustia, una respuesta instintiva que clama supervivencia, una razón inconmensurable, quizá como la experimentada por el patriarca Abraham.

En el contexto del indio en América prehispánica era cotidiano encontrar individuos que buscaban la comunicación con el dios a través de fenómenos naturales y que implicaban *temor y temblor* al interior de la existencia de cada individuo. El indio andino con fe en Viracocha nos hace pensar en la cercanía del individuo a la divinidad, pues cada paso de Viracocha por el mundo, en la figura del maestro, de la dualidad, del caos, de la dicha y la desdicha manifiestan que la divinidad interviene constantemente en la existencia particular, por tal motivo cuando el indio teme el desastre o la escasez y cosecha sus frutos, dios está con él. Es un dios materializado en la naturaleza en el lago desbordante, en el trueno y en el sol radiante. Kierkegaard vio en la experiencia del trueno la posibilidad de sentir la cercanía entre dios y el hombre.

La angustia y la ira divina permearon de algún modo a esa América prehispánica en esos entornos sagrados, allí en donde los individuos aún no conocían la distinción entre el civilizado y el no civilizado, una raza con sentimiento religioso vehemente algo similar al de los estereotipos bíblicos del mundo vetero testamentario. Ahora la presente investigación se dirige a la reflexión. ¿Cómo se ha de experimentar la Angustia en el entorno posterior a la conquista europea?, pues es posible que haciendo paralelos entre las diferentes cosmovisiones universales encontremos razones para conocer nuevas regiones de nuestro espíritu latinoamericano, tal como Rodolfo Kusch lo hizo en América Profunda, viajando a las remotas emociones del indio, pasando por las intrépidas carabelas que despuntaron por el Atlántico y toda una historia de mestizajes, dolores y pueblos extintos. Pues con la desaparición de la mayoría de los indígenas durante los últimos quinientos años, no mueren

las emociones que de algún modo nos identifican fluyendo por las venas cósmicas de la tierra americana.

### 3.3. ANGUSTIA Y HEDOR

En esta investigación no existe la intención de aislar al individuo de América Latina de su entorno político-social, ni mucho menos de su sentido comunitario, ni de su relación con la semilla y el fruto, como la lógica vital que familiariza al individuo latinoamericano con el que siempre ha sido su entorno, pues las circunstancias históricas que rodearon al indio, al mestizo y al actual latinoamericano describen un alejamiento progresivo del verdadero espíritu del sujeto latinoamericano de sí mismo. El camino evocado desde aquí transita por el orden emocional, el temblor existencial que permea al individuo latinoamericano, invadido de miedo y de dolor por la historia que ha tenido que vivir; pues los ojos de un indio chichero o harapiento es una vía espiritual-emocional y reflexiva, un viaje al pasado, para comprender la dinámica del Hedor latinoamericano.

Rodolfo Kusch a través de su viaje ilustrado en *América Profunda* hizo explícita la realidad del Hedor a base de ejemplos y narración de historias que tocan el corazón del transeúnte o turista que se enfrentan al pasado a través de la mirada del indio y toda la escenografía del pasado que retrata lo que para los colonizados es invisible, el pasado indígena. Pero ¿qué es el hedor? Una definición que se acercaría a lo que pretende significar consiste en: el rechazo escrupuloso de todo aquello que avergüenza a los seres humanos, materializado en el mal olor de las calles, las tiendas llenas de personas harapientas y borrachas; en fin es la imagen contraria al paradigma estético de cada momento histórico; lo que significaría que la naturaleza opuesta a la magnificencia de los templos de la modernidad, también hiede. Esta conceptualización es progresiva porque el hedor es todo aquello que no corresponde al parámetro de lo estético y plausible por el común de los hombres, pero dicho parámetro es ante todo dinámico, por lo tanto la conceptualización del hedor es ante todo contingente, dependiente de su contexto espacio-temporal.

El contexto geográfico que ilustra al hedor es la ciudad prehispánica del Cuzco. “Ahí se suceden las calles malolientes con todo ese viejo compromiso con verdades desconocidas que se pegotean a las caras duras y pardas con sus invertebrados chancros y sus largos silenciosos, o se oye el lamento de algún indio, el grito de algún chiquillo andrajoso o ese mirar que nos acusa, no sabemos de que, mientras todos atisban, impasibles, la fugacidad de nuestro penoso andar hacia la cumbre. (Kusch, 1975, 9). El viaje de Kusch ha sido su ascenso al Cuzco, allí donde a través de las imágenes descritas en las palabras del autor argentino retratan el verdadero rostro de América Latina, un rostro que hiede. Posiblemente el lamento del indio es un elemento que hace parte del conjunto universal de todo lo que hiede y más si por alguna razón ese lamento causa espanto, fastidio, incomodidad a aquel transeúnte del lugar que va cerca. El grito de un chiquillo molesta: pues su causa puede ser el hambre, el frío, dolor físico, abandono, maltrato o simple rebeldía del infante. Todas estas realidades confrontan y hacen sentir desnuda el alma de quien transita por el lugar. Ir por América, caminar sus valles, montañas y desiertos puede es un camino interior, más

que exterior. Y su sentido consiste en la integración cósmica con la atmósfera que clama el hecho de ser de estas tierras. Esa mirada acuciante del indio se penetra en la del espectador o transeúnte, de ahí que no pueda el turista sostenerla. “Falta aire y espacio para arribar a la meta y es como si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades. Más aún, se siente resbalar por la piel la mirada pesada de indios y mestizos con ese su afán de segregarnos como defendiendo su impermeabilidad” (*Ib*, 9). Si me fuera permitido tomar de la psicología el término *mecanismo de defensa*, clasificaría la actitud del indio con su punzante mirada como un caparazón cultural que no se resiste abandonar, y que a la vez es un grito en contra del olvido al pasado aborígen. Un grito-mudo expresado con los ojos es la voz de un espíritu ancestral, que ha quedado vivo en aquella raza no mezclada que mira con tristeza y melancolía ese episodio de la historia del mundo que llegó prácticamente a extinguirse, el majestuoso mundo prehispánico.

Esa mirada es la que al europeo, o al europeizado tanto le hiede. La que le confronta hondamente, y ante esa confrontación unos deciden confrontarse realmente, ver en esos rostros el de la desesperanza ante la pobreza, la injusticia social y el miedo; otros simplemente sienten tan incómodo su confrontación que prefieren ignorar e invisibilizar esas miradas llenas de dolor y temor ante la *ira del hombre*.

Este recorrido hacia el Cuzco devela la posibilidad de confrontación del transeúnte ante su pasado, es el caso del latinoamericano que se ha ufano de parecerse biológica y culturalmente a los europeos. El autor danés Soren Kierkegaard decía que la *nada* engendra la angustia, y que esta es el vértigo de la libertad, es sin más ni más la necesidad imperiosa ante el hecho de tener que decidir. La relación entre el ascenso al Cuzco con la referencia kierkegaardiana pretende constituirse en el núcleo de la presente investigación. ¿Qué tipo de angustia experimenta el individuo latinoamericano? Los latinoamericanos sienten angustia ante lo que son y les cuesta aceptar, no aceptan el pasado aborígen, el hecho de ser mezclados racialmente- jalona de forma ambivalente a la imitación del pensamiento occidental en la búsqueda imperiosa de una filosofía netamente latinoamericana, podría sonar contradictorio, pero el hecho de buscar una pregunta, una idea u horizonte epistémico que sea propio del filosofar exclusivamente latinoamericano, devela la honda angustia por no contar aún con una sistematización de grandes edificios ideológicos que suplican autenticidad ante los sistemas del pensamiento occidental que han trazado ya una historia de veinticinco siglos. Ir al Cuzco y sentir la confrontación del indio con mirada punzante, es el hedor que engendra la angustia del individuo latinoamericano. El vértigo latinoamericano, no es la libertad absoluta ante la nada, pues para Latinoamérica el objeto de dicho vértigo es el *hedor*. El hedor engendra nuestra angustia, podría decirlo como individuo latinoamericano que soy.

El proyecto de una república, cualquiera que sea, en su etapa de nacimiento durante las primeras décadas del siglo XIX en América Latina, sigue la lógica impuesta por el mundo occidental, para lo cual el desarrollo, la modernización y autonomía política se convierten en la carrera a emprender en la infinita lucha por no quedarse atrás. La búsqueda de estas metas históricas han puesto en la tarea a los filósofos latinoamericanos el *pensamiento propio*, buscar lo cual a mi modo de ver refleja la necesidad de llevar a la cúspide del

pensamiento occidental al pensamiento que emerge del territorio latinoamericano. La *necesidad* de ascender al cielo teórico para ser contemplados como estrellas en el domo infinito del conocimiento filosófico, esta pretensión devela el mismo espíritu emprendedor y orgulloso de la Grecia Antigua de donde se declara el nacimiento de la filosofía, como *amor a la sabiduría*. Ante esta inquietud de la búsqueda de la filosofía netamente latinoamericana, tanto el europeo, como el hombre prehispánico, el africano, el latinoamericano o el asiático está en capacidad de *amar la sabiduría*, generar un pensamiento que sobre todas las cosas ahondan en la reflexión sobre el hombre, por tal motivo en el caso de este trabajo se hace menesterosa la categoría de la angustia, planteada por Kierkegaard hace menos de doscientos años para entender a un hombre concreto, el individuo latinoamericano.

La angustia ha estado presente en el mundo prehispánico y latinoamericano por una simple razón; el hecho de ser humanos. Se pretende observar un desarrollo de la Angustia en el contexto de América Latina, a lo largo y ancho de los últimos cinco siglos. Kusch nos remitió a Santa Ana del Cuzco, el lugar donde nos topamos con el mendigo y nos encontramos otra vez en el mismo punto de todo turista buscando un sentido a esa distancia que media entre nosotros y todo aquello que sentimos tan lejos, como el indio y en general ese escenografía prehispánica que retrata todo aquello que inspira el hedor del individuo latinoamericano. En este desarrollo discursivo no se pretende ir en línea recta o hacer cronológica, porque es necesario remitirnos en varios casos al ascenso al Cuzco. Pues he allí el retrato latinoamericano del hedor, las chicherías mal olientes, el indio que nos recuerda un mundo pretérito, el cual se quiere olvidar. La ciudad es el mundo del visitante al Cuzco. La visión objetiva del mundo antiguo imprime la comodidad de sentirnos turistas en cualquier lugar, de antemano se toma distancia sin la posibilidad de dejarse confrontar por ese pasado. El indio pasa ante nosotros y lo vemos como un objeto-indio, que ya nada tiene que ver con nosotros. El turista del Cuzco ve al indio como una pieza exótica que distancia totalmente al turista que puede ser un latinoamericano, de Venezuela, Colombia, Brasil, Chile o México de la Angustia del indio, lejos de ver en él al sujeto que alguna vez fue en misterioso fluir del tiempo.

El montaje de la cultura de la ciudad responde a la necesidad de cubrir al inconsciente mediante toda clase de elementos conscientes. El indígena en cambio, no cuenta con estructuras que puedan evadirlo psíquicamente y está como inmerso en un mundo de Angustia. Pero esto mismo constituye una ventaja, porque el indígena sorbe de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito o sea la cave de la andanza de dios por el mundo en ese margen en que lindan hombre y mundo, vida y muerte, luz y noche, conciencia e inconsciencia. Es un dios que ejerce un poderío mágico sobre el mundo, siendo este lo maldito, la pesadilla o como piensa el yamqui, el *hervidero espantoso*. Por eso la marcha del dios sobre el mundo se da como una pesadilla (*Ib.*, 40).

El hombre de ciudad no ha perdido totalmente el mido, ni mucho menos la angustia natural que se manifiesta en todo hombre. Se ha desarrollado a lo largo del tiempo desde el siglo XVI en América una urbanización del continente, que ha imitado el poderío imperial y la



estructura de las ciudades europeas. Este ciudadano ha trasladado inconscientemente su miedo a la inclemencia de la naturaleza, lo cual denominó Kusch en *América Profunda*, la *ira divina*, y que por miedo ahora se transforma en la *ira del hombre*, pues los hombres en sociedad son desconfiados los unos de los otros, sobre todo aquellos que en apariencia se perciben muy distintos, por ejemplo: el ciudadano de a pie que observa prevenidamente a un indio desplazado por la violencia, esta desconfianza ilustra la mirada hedienta que el latinoamericano heredó de sus conquistadores y ha desarrollado a lo largo del tiempo.

El indio antes de la conquista estuvo expuesto a las inclemencias de la naturaleza, aprendió a enfrentarse a ella y la explicación mítica de los sucesos fue un impulso existencial, ante el adverso mundo, cuyo fundamento son ante todo innumerables angustias particulares y concretas. Esa misma Angustia declara que el indio fue un hombre de fe. Decía Kierkegaard: “El mito exterioriza siempre lo que es interior” (*Kierkegaard, 1984, 72*). El mito es la expresión de la Angustia de los hombres que deciden explicar el entorno-vital, cuando el mundo se cierne sobre ellos, por momentos a través de las bendiciones de la cosecha, pero también a través del desastre y la desazón *la ira divina* que en ningún momento deja de ser la expresión de los hombres que también tuvieron fe.

El indio dio a luz mitos que reflejan las lógicas del mundo prehispánico, un fruto de la Angustia, precisamente porque ella actúa en el escenario antropológico cuando hay ante todo una decisión, y el indio también optó por recrear su mundo del mismo modo que lo ha hecho cualquier otro pueblo sobre la faz de la tierra, a través del mito.

Ese *hervidero espantoso* al que hacía referencia, el yamqui suramericano, es el mundo caótico que oponía el orden del desorden, pero donde este último también hacía parte y se asumía. Por este motivo los estilos de vida anti-urbanísticos o anti-arquitectónico que asume el indio del pasado y el del presente realmente hieden porque el individuo de la ciudad privilegia el orden, la comodidad que proporciona el bienestar y cierta seguridad en los objetos describen el patio de los objetos que Kusch describe en *América Profunda*: Dios creó el mundo y el hombre creó la ciudad. Hacer la ciudad implica alejarse de la *ira de dios*, erigir la *ira del hombre*, por lo cual deja cierto vacío moral, es el destierro de innumerables valores que identificaron a los pueblos prehispánicos. Debe haber una relación entre el vacío engendrado por la moralidad y la creación de los artefactos provenientes de los conquistadores. Los objetos llenan en cierta manera el vacío obtenido moralmente, ya que una vez destituida la antigua fe en Viracocha, el mundo material se convierte en consuelo, pues para sobrevivir es menester adherirse a él. Para el conquistador y posteriormente, para el indio mestizado las antiguas creencias, rituales y prácticas de la América aborígen suscitan el hedor, por lo tanto, el mundo de los objetos provenientes de occidente, es el bastón sobre el cual se aferra el actual latinoamericano porque ha sido un mundo de necesidades autogeneradas, ilustradas en los innumerables bienes y servicios que produce la sociedad misma.

El vacío moral genera también la experiencia del hedor. La explicación de esta dinámica existencial se centra en la evasión de la fe antigua, la prehispánica, que ahora hiede en: Los rituales, las creencias y sobre todo en las costumbres cotidianas que se alejan del mundo de

los lujos y la exquisitez de la cultura occidental, de ahí la necesidad de analizar la confrontación entre el hedor y la pulcritud.

3.3.1. Debate existencial entre el hedor y la pulcritud. “Cerca del 1600, el Padre Ávila se topó con el indio Joan de Santacruz Pachacutti yamqui Salcamaghua. Eso ocurrió en *cacha* a unas cuantas lenguas al sur del Cuzco y no muy lejos del templo de Viracocha” (Kusch, 1975, 19). Este encuentro entre el indio y el Padre Ávila refleja la interacción religiosa entre la fe del conquistador, que es la que se impone y la fe del indio, que se esfuma poco a poco, durante el contacto cultural entre la fe del Dios occidental, resplandeciente en el altar, y la fe en Viracocha. Para el cristiano conquistador en tierras americanas, la representación del dios Viracocha, hiede. Los conquistadores traen consigo una categorización implícita en la entronización de su cultura en América: pureza, pecado, pulcritud, orden, moral y salvación. Pero por ahora es menester oponer la categoría de pulcritud al lado de la de hedor. Los buenos ciudadanos creen que lo que no es ciudad, sinónimo de civilización, ni autoridad, caudillo u héroe nacional, ni pulcritud, es decir la limpieza, la cortesía y/o urbanidad no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño sucio de las calles, o el de la selva, el olor de la chichería, el indio rezador o el mendigo desplazado por la violencia, será cosa de omitirlos de la vía pública, pues darían mal aspecto contrario a la pureza de la percepción a la que aspiran los hombres, hacer limpieza en la calle e instalar baños públicos alejaría todo aquello que en verdad hiede, y hiede porque no está a la vanguardia de los sistemas de limpieza internacionales, quizá porque va en contravía de los estándares de salubridad pública. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud, aunque no sólo por la limpieza en sí misma, sino por mantener la apariencia de una sociedad equilibrada, es decir sistematizada a imagen y semejanza de las naciones del primer mundo.

Kusch ejemplificó el hedor en los términos del: indio rezador, en el mendigo o en el borracho de chicha. Si fuera posible categorizar el hedor se podría realizar con base en los ejemplos que el mismo autor argentino dio. El indio rezador personificaría el hedor que expresaron los conquistadores ante la antigua fe del indio. La religión, la ritualidad indígena y las interpretaciones morales que el conquistador hacía sobre los comportamientos habituales del indio. Otra categoría que ilustra el hedor hacia el pueblo americano es el mal-olor, por esta razón los europeos van a privilegiar, el mundo de los objetos y la limpieza *pulcritud* por encima de la precariedad doméstica en la que vivía el indio asociado por el europeo con el hombre en su etapa primitiva. Por ahora es posible sintetizar en dos grandes categorías al hedor. El hedor ante lo religioso y ante lo civilizatorio. Dentro del hedor ante lo religioso se infieren dos categorías: el hedor ante los rituales no cristianos y ante la moral no cristiana, y en el hedor ante lo civilizatorio las dos subcategorías son ante la raza y el desarrollo económico. A partir del desarrollo de la reflexión sobre el hedor, Kusch describe a América de la siguiente manera:

América con rostro sucio debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad. Un juicio de pulcritud se da en Ezequiel Martínez Estrada expresa que, todo lo que se da al norte de la pampa, es algo así como los Balcanes. Y lo mismo pensaba con

nuestros próceres, también ellos levantaban el mito de la pulcritud y del hedor de América, cuando creaban políticas puras y teóricas, economías impecables, una educación abundosa y variada, ciudades espaciosas y blancas y ese mosaico de republiquetas prósperas que cubren el continente (*Ib.*, 12).

La noción de pulcritud es el resultado del desarrollo de una visión derivada de la urbanidad, de la blancura, del resplandor, o de lo inmaculado. La idea de lo puro subyace desde una genealogía conceptual que es antecedida por la de lo *bueno*, emparentadas desde los filósofos griegos con la *belleza*, desde el desarrollo epistemológico también podría darse un parentesco con la idea de *verdad*, y la sumatoria de todos estos conceptos que equivalen al de la idea de *perfección*. Por tal motivo el mundo occidental ha tenido que emparentar la civilización al ideal de lo perfecto, forjado desde el nacimiento de la era cristiana y su matrimonio posterior con la razón de los griegos. El carácter teológico en la administración del mundo y la vida cotidiana es el motor inmóvil que impulsa al movimiento todo el desarrollo de la cultura que denominamos lo occidental. La razón como el máximo estandarte de la cultura griega, desde los pensadores milesios en el lejano siglo VI a.c., configura el carácter civilizatorio en occidente, de ahí se cuestiona si lo que realizan otros pueblos, lo que al pensamiento refiere, es filosofía o no. La razón occidental se encuentra con el cristianismo y juntas constituyen un marco intelectual, sostenido por dogmas que poco a poco contribuyó a la unificación del Imperio Romano. Ese imperio que dejó en los hombres la idea de ciudad dominante e imperante, el reino terrenal o, la ciudad terrena que San Agustín opuso a la Ciudad de Dios, la cual se convierte en la meta y destino de los hombres occidentales y posteriormente los occidentalizados, es decir, los conquistados evangelizados, los oriundos de América. La salvación, depende del recibimiento del evangelio y la cercanía al ritual católico y la eucaristía. El ingreso a este estilo de vida contribuye a visión que se tiene de la *limpieza* del mal y del pecado, lo cual constata una vez más la necesidad de la *pulcritud*, como el sumo bien necesitado por los hombres.

Los españoles y en general los europeos consideraban la necesidad de evangelizar, de civilizar, de formar y sobre todo de enseñar a los indios a trabajar, a quienes a regañadientes se les consideraba *seres humanos*, aunque en términos prácticos, se les dejaba de considerar creaturas inferiores. El “salvajismo” es una condición en el indio, de ser que hiede. Es en este sentido que el europeo equiparaba al indio con los hombres primitivos, prehistóricos y pre civilizados. La Angustia experimentada en el *individuo latinoamericano* es su condición de primitivo, bajo la pseudo-creencia de que ser indio, era lo mismo que ser primitivo. Los conquistadores en su afán de expandir el patio de los objetos, es decir el territorio para el desarrollo de la civilización occidental, promueve la defensa de los Derechos de indios en el siglo XVI. “La reivindicación de esta dignidad humana radicaba en el reconocimiento de que también los indios por fuerza de su naturaleza eran seres racionales y libres, creados a imagen de Dios, con su destino personal y trascendente. Los indios eran capaces de salvación de condenación. Tenían derecho a ser bautizados. El retraso o subdesarrollo de los indios, su denunciada *bestialidad o incapacidad*, se debe más bien a la falta de educación” (*Pereña, 1992, 212*). Dicha defensa se hizo para suavizar el trabajo forzado, por lo menos era lo que las leyes de indias proclamaban, pero igual los indios al ser catalogados como *no-educados*, hieden, por tal

razón eran tratados con fuerza y utilizados para los trabajos duros que contribuyeron a la explotación de recursos que los conquistadores requerían para pagar sus deudas, y las guerras religiosas en Europa contra los protestantes. El indio, hombre mal-educado, en realidad, tenía un aspecto vergonzante para el conquistador, en ese orden de ideas el español creía que al mezclarse con el indio comienza a purificar su sangre. Los próceres que Kusch menciona en América profunda, fueron los forjadores de la *pulcritud*, profundamente angustiados por estar cerca en el tiempo y espacio del universo aborigen o primitivo, pues el espíritu de estos grandes hombres tenían ideales del progreso, propios de la cultura occidental. Un progreso que forjaba una nueva civilización, la que heredó de la religión católica y la inspiración en la Revolución Francesa. Pero ¿cuál es la Angustia que se generó a partir de estas dinámicas históricas que describen la independencia? Una Angustia clave es la del estancamiento económico y cultural con respecto a occidente, que podría experimentar cada individuo que tuvo que adherirse a la lógica occidental de la acumulación de las riquezas. No estar a la vanguardia del desarrollo económico y cultural engendra la Angustia, porque la pobreza y la ignorancia hieden. En la presente investigación los datos históricos que son citados no tienen como objetivo hacer cronología o análisis económicos y/o políticos, por esa razón no podemos perder de vista que hay una Angustia concreta que permea la vida de los hombres. Una Angustia que impulsa a tomar decisiones desde la perspectiva kierkegaardiana y que esos angustiados particulares son las células de la historia. “Cada individuo comienza de nuevo con la especie” (*Kierkegaard*, 1984, 58). Recordemos que en el primer capítulo de la presente investigación se decía que la sensualidad era el punto máximo de la Angustia, allí donde la Angustia va aumentando proporcionalmente con la sensualidad, en donde prevalece el poder de la sensación y emoción sobre la razón, en término de Kierkegaard, es cuando el espíritu esta en periodo de sueño, pero donde el individuo sigue siendo sí mismo. Por lo tanto, la consecuencia de la relación generacional tiene de antemano el carácter de la sensualidad que está presente en el instante de máxima angustia, mientras que el individuo convoca a otro ser a la existencia. Esa sensualidad que va creciendo proporcionalmente con la angustia en el contacto entre los hombres y las mujeres, son el impulso que hace posible la perduración de la especie humana. ¿Qué ha pasado con el individuo latinoamericano? Su condición de fagocitado, en terminología kuschiana está abierto a una angustia, en el sentido netamente kierkegaardiano, pues el hecho de estar significa *estar* como posibilidad, no siempre se está en acto puro. Es posible que *estar* y decidir *estar*, es dedicarse a adaptarse a su entorno, compenetrarse con él y buscar allí su realización a partir de los entornos natural y cultural que la identidad privilegia la condición del mero *estar*. Kusch en el pasaje del mero estar para el fruto nos dice: “Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Esta es una verdad y quizá la primera. Pero eso ocurre porque la realidad es un animal monstruoso, en donde todo lo que ocurre, sigue las leyes de la vida: nace, madura y muere” (*Kusch*, 1975, 194). Aunque el *estar* desde el contexto de América signifique pasividad, simple reintegración con el mundo natural, es menester resaltar que para el *individuo latinoamericano*, encontrarse en la dinámica del *estar*, le implica, o exige, decidir, porque lo que la sociedad occidental le ha creado como absoluta necesidad es la noción de *ser alguien*, que el autor argentino desarrolló en *América Profunda*.

Para el *individuo latinoamericano*, la angustia puede experimentarse en una doble dirección. La dirección positiva de su angustia está encaminada a asumir libremente el hecho de *ser alguien*, pues no se resigna a las imposiciones del mundo moderno europeo u occidental. Cuando el *individuo latinoamericano* supera la imposición que le ha sido conferida durante quinientos años, se ubica en un *buscar-estar*, reasume su entorno con sus características intrínsecas, de un modo progresivo. El sentido negativo de la angustia, se manifiesta cuando el individuo, acriticamente, asume la actitud de la *pulcritud* y experimenta el hedor ante lo que es por naturaleza y no quiere aceptar, es decir cuando no reconoce su propio *estar*. El juicio que podría representar el tipo de angustia que experimenta el individuo latinoamericano que se debate entre el hedor y la pulcritud es: “el hedor engendra la angustia”. El latinoamericano difícilmente acepta lo que le ha correspondido ser como collage de razas e imaginarios culturales de prevalencia indígena. Pero en la presente investigación se ha descubierto un nuevo camino de la angustia, la cual se emparenta con la de Kierkegaard, que es pura decisión; y en sentido latinoamericano significa elegir el estar correspondido, también implica estar-buscando, por lo tanto *estar eligiendo*. Estas categorías en progresivo explican la constancia exigente de la experiencia de la angustia, con el fin de invitar al *individuo latinoamericano* a la auto aceptación de su propia historia, superando poco a poco el hedor. La auto aceptación implica la búsqueda de un viaje interior que lo lleva a dirigirse más allá de la superficialidad del mundo de los objetos que vinieron a anunciar como el nuevo paraíso existencial los profetas del miedo: Colón, Pizarro, Cortés, entre otros, citados por Kusch en *América profunda*. Elegir el *estar*, implica disputar la existencia ante el mundo de los objetos, por eso el debate existencial del indio, el yamqui suramericano, ante la magnificencia de la pulcritud del cáliz sagrado y los manteles blancos y resplandecientes en el altar de la Iglesia de Santa Ana, se hace profundo porque confronta el tipo dios que provenía de Europa y el que tenía. El dios de la iglesia estaba muy adornado y distante del hombre, y más de él que se auto-reconocía sucio y harapiento, mientras que el dios Viracocha había sido ya olvidado y desterrado de la vida, el cual era más cercano a la condición humana. El indio en su condición de *querer-estar* tiene como recurso el recuerdo de la *ira divina*, la cual riñe con la idea de un dios moralista, legislador y encumbrado en las cúspides de la existencia, lejos del hombre mismo. Dice Kusch: “El problema del mero estar comprende la pura vida de un sujeto. Pero nosotros nada sabemos oficialmente de la vida” (*Ib.*, 192). El desconocimiento que Kusch pregona sobre el conocimiento de la vida, es la expresión de un hombre que ha descubierto a nivel conceptual, pero más aún a nivel espiritual que el *individuo latinoamericano* se ha alejado de su propia esencia, estaría cayendo en la dinámica occidental que tiende a separar lo meramente accidental, de lo que se denomina esencia. En el caso latinoamericano existe una unidad entre nuestros sucesos cotidianos y lo que realmente somos, por esa razón es necesario ir a las profundidades de América, y para ello se hace fundamental que el individuo latinoamericano haga consciencia de que a lo largo del tiempo, en la formación del pueblo latinoamericanos, se ha dedicado a repudiar lo que es raizal y esencial:

América es un mundo de opuestos rotundos y evidentes. El indio se ve a sí mismo frente al trueno y el ciudadano culto se ve así mismo frente al comunismo, y el rico frente al pobre y la mujer honorable frente a la prostituta, siempre se trata de una realidad escindida. El mal está en que cargamos el opuesto que más nos conviene en la justicia, en

la bondad y ocultamos al otro. Pero la verdad está en buscar el opuesto perdido por debajo de la ciudad, en cierta manera cuando nos vamos al suburbio, a un prostíbulo o a una chichería (*Ib.*, 196).

El *individuo latinoamericano* ha estado sumergido en el hedor y ha sentido la repulsión de sí mismo. Si nos remitimos páginas más atrás se ha dado un hedor religioso, ante lo ritual y lo moral. Para hacer el viaje emocional hacia el entorno más íntimo y privado de cada individuo, su moral, su intimidad. La categoría del pecado desarrollada por Kierkegaard en el concepto de la Angustia, es la realidad más humana y esclarecedora de nuestra propia naturaleza, pero aún así la clasificación del pecado: somete, humilla, discrimina, crítica destructivamente al otro. Lo más cercano al pecado desde una conciencia rigorista cristiana hiede. El pecado desde el universo bíblico posee la connotación de mancha original, de perdición y de alejamiento de Dios. Me detendré en la visión de *mancha original*. El salmo 51 de las Sagradas Escrituras expresa: “Pues mi pecado yo lo reconozco, mi falta sin cesar está ante mi. Contra ti, sólo he pecado, y lo malo a tus ojos cometí. Así eres justo en tu sentencia, sin reproche en tu juicio. Mira que en la culpa nací, pecador me concibió mi madre” (*Sal 51, 5-8*).

La mancha original hiede, de ahí que culturalmente sea tan importante el sacramento del bautismo dentro de la fe cristiana. Kierkegaard nunca habló del hedor, pero sí hizo la crítica a la visión peyorativa que se tiene del pecado. “La existencia de la pecaminosidad en el hombre, el poder del ejemplo, etc, no son más que determinaciones cuantitativas que no explican nada, a no ser que se suponga que un solo individuo es la especie entera, en vez de admitir que cada individuo es él mismo y la especie” (*Kierkegaard, 1984, 56*). Kierkegaard no comparte la idea que sobre las espaldas de Adán esté el peso de todo el género humano, pues como cree el individuo es sí mismo y la especie. Es decir que ante todo el individuo es sí mismo y la pecaminosidad surge en él como *salto cualitativo*, es decir, en razón de su subjetividad y naturaleza. El pecado visto de este modo, como esa cruz talla la espalda que la porta, hasta el punto de astillar la carne, es como lo describe también Unamuno: “El pecado más bien algo que soporta el existente en la existencia, algo que le deprime y agrava” (*Collado, 1962, 112*). Si el pecado se aísla esencialmente de la vida humana y se tipifica como el más horrendo peso que un individuo puede portar, es como un cáncer o la enfermedad mortal. Para los que presumen estar *limpios* del pecado, el pecador hiede, tanto como el pecado. “La narración que el Génesis hace del primer pecado ha sido considerada con no poca insolencia como un mito, sobre todo en nuestros días. Para ello, naturalmente, no deja haber buenas razones, puesto que cabalmente un mito, por cierto bien mediocre, ya que cuando la inteligencia cae en lo mítico difícilmente se puede esperar otra cosa fuera de la charlatanería” (*Kierkegaard, 1984, 56*). Desde una mirada crítica a la orgullosa *racionalidad occidental* centrada en la lógica, y una mirada geométrica y multi-causal del mundo, se podría decir que el aporte transmitido al indio americano no fue esa racionalidad que ha transformado al continente americano y al mundo, el aporte del occidental fue ante todo espiritual en sentido negativo, la idea de pecado, en un sentido de mancha original. En todas las historias de los orígenes de los pueblos, diversas cosmovisiones tienen el elemento de la culpa como un rasgo casi fundacional, pero en el contexto del indio recién conquistado, recibió también el carácter peyorativo del pecado. Por ejemplo cuando

muchos misioneros, frailes y demás religiones provenientes del viejo continente asociaron la desnudez corporal del indio con la inmoralidad. El juicio de *pecado de la carne* como la ausencia moral que presuntamente justificaba la necesidad de impartir la fe cristiana con el fin de limpiar la mancha original de los indios que ante todo debían ser evangelizados. “Seguramente el yamqui debió ser un indio, silencioso y tímido. A veces tomaría su chicha, cuando el cura hacía la fiesta al santo. Sólo entonces se tornaría locuaz y volvería, seguramente, tambaleando a su casa, satisfecho y con el cuerpo que parecía una paloma. Así debió haber conocido al padre Ávila. El yamqui hablaría demasiado y el padre lo tomó entre ojos” (Kusch, 1975, 22). La expresión *entre ojos* implica juicio condenatorio o en nuestro contexto lingüístico significa: “estar-fichado”. Esta expresión connota una actitud hedienta. La distinción entre el deber-ser o el deber-actuar ante lo no-debido representaría el pecado. El yamqui bajo el efecto de la chicha es el borracho maloliente que hiede, es sinónimo de pecado porque su actuar representaría en el imaginario del Padre Avila, una especie de poseído por el demonio.

Para que el indio pudiera exteriorizar su subjetividad ante la implacable misión evangelizadora de la cristiandad en América, sólo le quedaba buscar a través de preguntas desesperadas su antigua fe, la que con tanto hedor borró del mapa espiritual al conquistador y al misionero. El yamqui suramericano repetía en uno de sus himnos: ¿dónde estas? *Maipin canqui*, era su invocación a Viracocha. “La pregunta se le vendría desde muy dentro y afloraría en sus labios como un susurro, mientras la cara se le arrugaba en su gesto escéptico. Lo diría quizá, y eso era peor, ante alguna Iglesia, mirando del portal hacia adentro con ojos vidriosos” (Ib., 23). La melancolía del Indio se manifestó ante la añoranza de un Viracocha que ya no se impone, porque ha sido desterrado por el dios de la Iglesia que ya pretende desterrar del imaginario colectivo al dios que expresaba la *Ira divina* en el antiguo Imperio Inca, el Cuzco. “¿Dónde estas?, ¿dónde está dios? En verdad haría la pregunta en general, más allá de las imágenes, como una manera de dar por cerrada una cuestión. Al fin y al cabo no hacía lo que el padre, que todo lo dividía entre el bien y el mal, porque para hacer eso había que ser muy docto. El no era más que un pobre indio y solo se limitaba a tener miedo” (Ib., 23). Kusch da la pauta para inferir una característica del *hedor conceptual*, pues evidentemente los hombres civilizados y doctos están en la capacidad de distinguir el bien del mal, quizás haciendo una inferencia al estilo kierkegaardiano, el indio en su estado de inocencia no tiene la capacidad de distinguir el bien del mal. Pero de igual modo, el Yamqui suramericano, lejos de tener la capacidad discursiva para distinguir conceptualmente el bien del mal; sí comprendía su diferencia, precisamente porque el discurso moralizante del Padre Ávila era lo suficientemente contundente para suscitar el desprecio de sí mismo por parte del indio. El pobre indio puede que recitara los himnos sólo por vergüenza, porque él se sentía pobre y sucio, mientras que todo eso, que había en la Iglesia era demasiado suntuoso. Su dios no podía ya habitar allí. El indio experimentó el desprecio de lo que era porque el mundo occidental que se imponía ante sus ojos era muy pulcro y esa pulcritud se hacía difícil de alcanzar porque ante todo el indio hiede, y en el caso del indio, desde su angustia particular aflora en sus preguntas existenciales su debate interior, siendo consciente de su propio hedor, lo que culturalmente transmitió a los mestizos y a los posteriores latinoamericanos, de ahí que nuestro hedor engendre la Angustia del individuo latinoamericano.

Con el hedor que engendra la angustia en el individuo latinoamericano, también se erige la melancolía como el sentimiento ante un dios que ya no está presente en la vida de los hombres. “¿Dónde estas? Estaría muy lejos dios y seguramente no necesitaría de tanta palabra. Estaría en las trastiendas de alguna chichería, en las callejuelas tortuosas y añejas, detrás de las cortinas de algunos cuartos malolientes o en esa cueva extraña, debajo del altar de Santo Domingo. Pensó el yamqui con picardía que su dios tendría vergüenza de ser dios y lloraría ese tiempo en que la gente lo había olvidado” (*Ib.*, 23). El indio vivió realmente la muerte del dios de su antiguo mundo, un apocalipsis de su propia fe y después de toda su debacle ante todo al nivel interior se sembró la melancolía y la resignación ante un mundo que hay que aceptar y asimilar por encima de todas las cosas, la cultura occidental.

### 3.4. VIAJE A LAS ENTRAÑAS DE AMÉRICA Y DEL INDIVIDUO

Kusch inició un viaje a la profundidad de América, en su obra se devela un espíritu realmente místico en el sentido de recobrar la verdadera naturaleza de lo que es América, una tierra que de principio indígena, contó con una fe condensada en al *ira divina*, en el estar kuschiano, en ese entorno natural que era templo de los dioses. El viaje a las entrañas de América implica ir del mundo de la exterioridad (mundo de los objetos) al de la interioridad (pasado ancestral y el espíritu subjetivo). El viaje es emprendido ante todo por un sujeto situado en una condición del *estar* implica ser conscientes de dos condiciones básicas: un entorno y una temporalidad, una Angustia y un miedo, un temor y un temblor. Kusch hizo el viaje a las profundidades de América a través de su reflexión sobre el Cuzco, y por otra parte Kierkegaard hizo el viaje al interior, a las profundidades más remotas de la emoción humana como la Angustia. El espíritu de la tierra y el espíritu humano, en una profunda correlación es el resultado de esta comparación entre ambos autores, centrados en un único fin. “Ir de afuera hacia adentro”, de lo exterior a lo profundo por eso es fundamental percibir con ojos de lince lo que significa *estar* en un tiempo y en un entorno determinado. Ir de lo exterior a lo interior, significa de antemano situar al sujeto en su respectivo *estar*. El tiempo y el espacio son las dos condiciones de existencia que son el punto de partida que hacen posible el conocimiento de la existencia singular. Para Kierkegaard esa existencia singular es:

El hombre que nace para sí mismo como yo individual, saliendo de la inocencia originaria de la pura sensibilidad, cuando el desvelarse de la ley moral, trascendente y divina, señala sus límites arrojándolo al mismo tiempo a merced de la tentación de superar y romper los vínculos. La Angustia es este sentimiento que penetra hasta el fondo de la sustancia singular de cada hombre que descubre como una individualidad *ante Dios* y se siente agarrado por la garganta por el vértigo de la propia e infinita libertad de negarse y de ser él mismo como Dios (*Prieto, 1992, 44*).

La reflexión que el individuo realiza de sí mismo permite pensar más en el *estar*, que en el mismo *ser*. La diferencia radica en que sí bien el individuo es individuo es su sentido más íntimo e inconmensurable, no se desvincula de su entorno socio-cultural y natural, por tal razón no es posible pensar al *individuo latinoamericano* en su estado de soledad. La



Angustia penetra las entrañas del individuo, Angustia que no se reduce a la inspiración de la nada como Kierkegaard lo planteó desde su texto: *El concepto de la angustia*, para el caso latinoamericano es una Angustia que pretende enfrentarse a su propio hedor, es una Angustia con contenido, con olor y con sabor, lo cual dista de la lejana Jutlandia cuya *nada* fue la categoría inspiradora de la Angustia kierkegaardiana. El individuo latinoamericano es su *estar* está abierto a viajar hacia su propia interioridad cuando cuestiona su propio *estar*, cuando indaga todo lo que le rodea con tal de encontrar las raíces del tronco que lo sostienen. “El individuo pertenece a un organismo monstruoso, en el cual forzosamente se convierte en una simple partícula. En vez del individuo hay comunidad y ella es la responsable de ampararlo y de sostener su vida” (Kusch, 1975, 197). El individuo no es una simple partícula que hace parte de una comunidad, es un sujeto de carne y hueso en relación con otros seres de *carne y hueso* que en dicha relación se vinculan sin dejar de ser ellos mismos. Ir al *individuo latinoamericano* implica abordar en su propia individualidad sus relaciones que le vinculan al tronco que lo sostiene. En el viaje hacia el interior, el individuo está llamado a encontrar en sus relaciones con el *entorno* y los otros individuos las raíces de lo que es.

En el viaje que Kusch realizó al Cuzco como *individuo latinoamericano* halló el hedor como la experiencia propia del *estar* en América, y en una interpretación actualizada vincula la búsqueda de la América Profunda con el existencialismo naciente, como la fuente que halla su Angustia en el latinoamericano. Por otra parte Kierkegaard experimenta en las alturas del monte de su natal Jutlandia el estremecimiento de su propia existencia, su propio temor y su propio temblor y la necesidad de ir a lo más profundo del ser personal. En palabras del autor danés: “La interioridad es cabalmente el manantial que salta hasta la vida eterna” (Kierkegaard, 1984, 181). El solitario de Dinamarca comprendió que en su viaje interior hallaba la vida eterna, el culmen de la vida del cristiano en su búsqueda por un cristianismo auténtico. En el caso del indio que hiede, el maloliente, el borracho de la chichería se representa el anhelo por encontrar las raíces perdidas, las preguntas desesperadas del yamqui suramericano por la presencia de Viracocha, el emblema de su antigua fe. Kusch en su interés por encontrar profundidad y/o interioridad de sí mismo y de América viaja hacia el Cuzco y describe la experiencia así: “¿serán los cerros inmensos, los paisajes desolados, las punas heladas, las chicherías? ¿serán las caras hostiles y recelosas que nos contemplan de lejos como si no existiéramos y que nos tornan tan fatigoso este trajín y este ascenso hasta Santa Ana y nos sumergen en este lento proceso de sentirnos paulatinamente e infinitamente prisioneros, en medio de su exterioridad que nos acusa y nos angustia?” (Kusch, 1975, 11). Dice que el autor argentino que no hay otro lugar en América, como en el Cuzco se percibe un mundo adverso que invade de hostilidad a sus transeúntes. Pero ¿por qué acosa tanto la exterioridad?, precisamente porque se ha abandonado el mundo de lo profundo. Y ¿qué es eso profundo que tanto motiva la búsqueda de Kusch? Ese mundo profundo es aquel que subyace al mundo de las superficialidades que rodean de objetos el entorno de los individuos latinoamericanos. Con la objetividad tratamos de tapar lo que no queremos ver. La necesidad de construir fábricas impide ver los potreros que hay debajo. En la misma forma evadimos la mirada a lo esencial que nos comunican las calles del Cuzco, es decir el pasado prehispánico, representado en la imagen del indio que hiede. La arqueología y la etnología convierten al

indio en una cosa mensurable que situamos en el patio aquel de los objetos, el indio no es más que una imagen para postal o la causa de innumerables textos sobre antropología. El indio es el ser que al latinoamericano mismo lo ha de conducir a lo más profundo de sí, porque no sólo es ir al pasado lo que el indio evoca, sino también la posibilidad de entenderse como individuo latinoamericano que ha heredado ese miedo que surge a partir del mundo exterior, el occidental que trae los objetos que se imponen constantemente en la sociedad de consumo actual y la invasión al entorno natural de América con la llegada de los conquistadores. El mundo de los objetos genera un olvido del hombre hacia su propia tierra. La tierra y el individuo en búsqueda unidos constituyen la relación más íntima y profunda que el hombre puede experimentar en el mundo. Cuando más separados están el hombre y su entorno, es mayor el nivel de su exterioridad, pues el territorio se reduce a una panorámica visual, una imagen del mundo, una apariencia, un tráfico, centros comerciales, iglesias y puertos marítimos que representan eventos y objetos, ajenos al individuo que se constituye en una capa que aísla al sujeto de su entorno natural.

Los abordajes del argentino Rodolfo Kusch sobre la difusión de los objetos y la visión pulcra del mundo denotan un distanciamiento entre el individuo y su tierra, y el entorno natural permitía esa unión entrañable entre el individuo pre-conquistado con el templo de la naturaleza que era la naturaleza misma. El mundo de la profundidad implica volver a ese remoto pasado prehispánico, no a través de una máquina del tiempo, sino en dirección a una integración mística y espiritual con ese mundo americano que desde siempre ha tenido una vocación eco-cultural, es decir, el desarrollo de la cultura en relación cordial con el medio natural, hasta autores de la lejana India en las remotas tierras del Asia septentrional se extraña la vocación natural y mística de América:

En América, el hombre no supo leer ningún sentido profundo en las majestuosas catedrales vivientes que le ofrecía la naturaleza; no vio en ella sino una fuente de riqueza y poder. A veces sus afanes, estéticos, hallaron allí la satisfacción, inspirando a algún poeta aislado; pero el corazón de los hombres no supo venerar jamás en aquella naturaleza el lugar de una gran reconciliación espiritual, en que el alma humana podía juntarse con el alma del cosmos (*Tagore, 1999, 23*).

Esa fuente de riqueza y poder vista en América es heredada de los conquistadores a los indios que se obsesionaron con el oro y la diversidad de productos extraídos de la extensa naturaleza de América. Estos sucesos que evidencian la conquista de los objetos y sus imposición sobre la naturaleza suscitaron la angustia porque le fueron inculcando al mestizado y al latinoamericano posterior que ese entorno del pasado hiede.

Junto con ese patio de los objetos, también se impuso una moral que los indios en principio no comprendían. Pues en América antes de la llegada de los conquistadores no hay una visión dogmática que divida lo bueno de lo malo, no hay una visión de culpa, ni de angustia al grado máximo de la tentación, contemplada como caída en la oscuridad del pecado. La culpa en sentido bíblico es vista como mancha y pérdida, era la causa de la *ira de dios*. Por el contrario *la ira divina* en orden viracochismo no era causada por la mala conducta de los hombres, era una consecuencia de la contingencia del entorno que el indio asumía

con mayor disposición. Kierkegaard asoció la categoría de la Angustia con la melancolía para describir la experiencia de las naciones pre-civilizadas o en proceso de civilización, tal como lo eran en el siglo XIX los países latinoamericanos que pretendieron conservar su pasado aborigen. Estos entendieron con tristeza que estaban profundamente dominados por sus colonizadores. Kierkegaard en el *concepto de la angustia* señala que estas naciones aún conservan rasgos de infancia que deben adaptarse al ritmo acelerado que lideran las naciones dominantes. El término *infancia* que se usa en la presente investigación es para hacer referencia a la categoría de inocencia que Kierkegaard aborda en el concepto de la angustia, con el fin de señalar que posiblemente los pueblos prehispánicos, estuvieron en un estado de inocencia. Estos pueblos no llegaron a la experiencia de la angustia en términos de tentación, tal como se describe en los inicios de la presente investigación como la angustia de Adán. Los indios experimentaban el miedo ante la hostilidad y contingencia del entorno. La angustia en términos de tentación fue traída por quienes portaban el imaginario de ello, los misioneros evangelizadores que denunciaban el pecado en todas sus formas y distinguían tajantemente el bien del mal, en donde el mismo yamqui suramericano se limitaba a tener miedo. Los conquistadores con su llegada aportaron la visión de la salvación y la eternidad. El indio recibió el peso de la moralidad que pretende hombres perfectos, hombres que ante todo busquen ser como Dios. Con la moralidad asumida por los hombres progresivamente mestizados, comprendieron que debían evitar el pecado y acercarse a la salvación del alma.

A lo largo de estos quinientos años América ha asumido la fe cristiana, en algunos casos impuesta como quizá fue al principio de la conquista con la imagen del yamqui añorando a Viracocha resistiéndose a asumir la nueva fe; pero también es una realidad que los pueblos de América latina han asumido en términos de identidad de la fe cristiana, es el caso de la advocación de la virgen de Guadalupe en México. Esa aceptación de la fe proveniente del viejo continente. En Latinoamérica una categoría como la de pecado es una expresión del *hedor*; pues el pecador hiede, es rechazado, evitado, merecedor de juicio porque el pecado es una mancha de la cual el indio debe limpiarse. El pecador es una mancha que se opone a la pulcritud del espíritu. El hedor hace su aparición cuando se exalta el moralismo y se asocia lo ético con la dirección de la especie hacia lo perfecto. Esta fase de la reflexión filosófica especulativa es criticada por Kierkegaard cuando dice que “el rigorismo moral no tuvo ojos para ver los límites que imponía la ética” (*Kierkegaard, 1984, 61*).

En el viaje reflexivo que hasta el momento se ha realizado a las profundidades de América Latina y el individuo se ha encontrado esa necesidad de contemplar el entorno natural de América, que expresa la espiritualidad del indio en su relación con la naturaleza, y la invitación al individuo latinoamericano a encontrarse consigo mismo en relación con el cosmos, y otro resultado del viajes a las entrañas es la profundización en la categorización del hedor.

3.4.1. La melancolía como angustia en la raza indígena. Kierkegaard creía que la angustia era la expresión de la perfección de la naturaleza humana, y que la melancolía es una expresión que representa la Angustia en los que se hallan en un proceso de madurez existencial. Este es quizá el proceso que según el filósofo danés atraviesan las naciones que

no son tan poderosas como las que han dominado a lo largo de la historia. Esos pueblos a los que él se refiere estuvieron bajo el yugo de la conquista y la colonia, estos son los latinoamericanos.

El escritor colombiano Armando Solano hace un análisis de la melancolía indígena frente a la desaparición progresiva de la de sí misma. Si en páginas anteriores se analizaba a partir del pensamiento kuschiano que el *hedor* es la experiencia que permea al latinoamericano como aquella tendencia a excluir todo lo que recuerde al pasado indígena, por otro lado Armando Solano para la presente investigación pretende mostrar otra cara de la angustia, la de la melancolía, en respuesta a la muerte progresiva de todo el mundo prehispánico. “La emoción del paisaje patrio, la del dolor del callado de una raza que se extingue”(Solano, 1939, 5). es lo que conmueve el corazón del pensador colombiano. Los indígenas representan una añoranza para el mestizo que no está del todo angustiado por el hedor, pero que sí se duele por la desaparición de la raza.

Solano coincide en la crítica que Kusch hace sobre la búsqueda de la imitación de los países desarrollados y poderosos cuando se impone el extranjerismo sobre los rasgos propios de la tierra de los habitantes de América. Para eso el autor colombiano invita a ir al pasado remoto, al prehispánico para comprender la actualidad latinoamericana.

En América es preciso exaltar tenazmente, echando mano de cuantos factores alcancemos, un nacionalismo continental basado no sólo en complejas razones futuristas, sino en el pasado turbio, aún sin explorar, en la comunidad de los orígenes pastoriles y guerreros, en la identidad de los viejos mitos, así como en la profesión actual de una misma religión, en el dominio de la naturaleza pródiga y bella que nos circuye, nos encanta y nos envenena con deliciosa y fatalista lentitud (*Ib.*, 6).

Solano hace alusión a la condición del latinoamericano en el hecho de ser consciente de su propia condición de estar, con dirección al pasado que está llamado a esclarecer las dudas identitarias de los individuos latinoamericanos.

Páginas más atrás quedó señalada una propuesta de giro del sistema de pensamiento latinoamericano al *individuo latinoamericano* quien indudablemente posee un destino muy distinto al individuo del mundo occidental, en el sentido en que busca un rasgo identitario, no sólo para hacer alarde de un poderío cultural, sino para conquistar las inmensas profundidades de sí mismo, como un ser concreto de carne y hueso, plena subjetividad que no puede perderse en el anhelo ensoñador de un sistema de pensamiento latinoamericano que sólo aborda temas socio-políticos, este es el instante de la investigación para hacer hincapié en este tema para profundizar en la personalidad del individuo latinoamericano que requiere de la comprensión de su entorno. En el caso del sentimiento de melancolía que expone Solano, es posible que el individuo latinoamericano viaje al interior de sus entrañas, indagando por su pasado étnico para acercarse a su auto comprensión. La melancolía no es sólo *dolor*, es la manifestación del espíritu individual que reconoce su condición espacio-temporal, está en capacidad de indagar por el sentido y papel existencial en el tiempo y entorno correspondido. La melancolía expresa en la vida cotidiana la consciencia de la

fragilidad humana, es un distanciamiento del orgullo y la altivez que aleja al individuo de su propia espiritualidad, sumergiéndose en el mundo de lo exterior, el de los objetos. “No tiene nuestra gente dulce y armoniosa, recogida y buena, ese concepto alegre de la vida que se recomienda hoy como droga para el equilibrio nervioso y para la completa expansión orgánica. Ese concepto que algunas razas han poseído siempre y del cual no quieren ni pueden desprenderse, da, es cierto una hermosa lozanía exterior, una atrayente tenacidad, la del animal sano” (*Ib.*, 9). La lozanía exterior es la expresión que representa el lujo y la comodidad que representa la condición de vida primer mundo.

Para el autor colombiano es importante entender que la bondad y la dulzura hacen parte de la personalidad melancólica, pues la melancolía no es amargura, es armonía acompañada por el miedo, por el dolor y la añoranza. La carencia que experimenta el individuo latinoamericano frente a los lujos de los objetos del mundo exterior hace de la visión de la vida algo realmente pasajero y no digno de apego. “La vida se quema entre nosotros como una débil bujía, sin que tengamos casi nunca el tiempo para hastiarnos. De ahí que nuestra raza la considera como una joya frágil y rara, de inestimable precio, justamente, por su indefectible fugacidad” (*Ib.*, 10). La consciencia de la contingencia de la vida del *individuo latinoamericano*, refleja el nivel de aceptación de los cambios que la vida tiene de por sí, y que suscitan el sentimiento de muerte que declara la difusión de una realidad o situación para dar paso a otra parecida o totalmente distinta. La vida transcurre y no se puede dominar, por esta razón los instantes vividos, tan contingentes por antonomasia, ha de portar un alto grado de profundidad e interioridad, de tal modo que al vivirse sean el objeto que represente la experiencia de lo eterno.

Kierkegaard por su parte en el afán de encontrar una explicación sobre lo que en sí define como lo eterno, dice: Lo eterno es el instante profundamente vivido, y “el instante es el átomo de la eternidad”. Pues no ocurre que la eternidad esté por encima del tiempo y el tiempo por encima de la eternidad. “La temporalidad parece ser mucho más imperfecta y el instante mucho menos significativo que la aparentemente segura persistencia de la naturaleza en el tiempo. Y sin embargo, acontece todo lo contrario, pues la seguridad de la naturaleza se funda en que el tiempo no tiene ninguna importancia para ella” (*Kierkegaard, 1984, 119*).

Ante la magnificencia de la naturaleza el tiempo se hace más pequeño, no hay división cronológica que acapare todo que acontece en la naturaleza, por ese motivo cuando el individuo se relaciona con ella, es como si contara con la oportunidad de interactuar con lo eterno. Cuando el individuo, no sólo el latinoamericano, se atreve a contemplar la belleza de un atardecer, el resplandor de la luna o la inmensidad del mar conquistan *lo eterno* a través del instante. En el caso de los paisajes latinoamericanos, en semejantes templos silvestres no solo puede habitar el miedo ante la hostilidad, ni la furia de la naturaleza, ni el clima y sus inclemencias; pues hay un instante para exaltar las emociones más profundas ante el paisaje. Armando Solano expresa del siguiente modo que en los paisajes colombianos se podría suscitar la experiencia de lo eterno en el instante: “ríos misteriosos, en cuyas riberas se ha vivido el poema doliente en mil generaciones; vigilado y protegido por cimas nevadas que cuentan en la eternidad de su blancura los días de nuestras tribus

errantes y románticas” (Solano, 1939,9). Kierkegaard consideraba que había pueblos sumergidos en la eternidad, pues no estaban gobernados por el tiempo, sino por el instante. “Los indios hablan de una dinastía que reinó setenta mil años. De los distintos reyes no se sabe nada, niquera, según supongo, sus mismos nombres. Si tomamos este ejemplo como un símbolo del tiempo, esos setenta mil años son para el pensamiento un infinito desaparecer; para la representación, en cambio, se extienden y se dilatan hasta convertirse en al ilusoria intuición de una nada infinitamente vacía. Por el contrario, tan pronto se haga que uno sucede al otro, quedará puesto el presente” (Kierkegaard, 1984, 116). El presente para Kierkegaard no hace parte del tiempo, sino de lo eterno porque ahí es donde emerge el instante que no tiene ni pasado, ni futuro precisamente por su carácter de exclusividad. Las generaciones que describe Solano en su discurrir poético son las de la raza que ha vivido por miles de años en los paisajes que tanto lo emocionan a través de su verso melancólico. El romanticismo presente en las letras del pensador colombiano describe la comunión entre el individuo y la tierra, que ante la imposición del tiempo, ha quedado condenada a la desaparición. La desaparición de la raza indígena también podría transferirse a la lucha por la supervivencia del individuo latinoamericano actual que por momentos tiene la sensación de que el mundo pesa sobre él y lo doblega.

3.4.2 Una Subjetividad doblegada. El sentimiento melancólico que exalta el pensador colombiano Armando Solano hace parte de la infinitud de emociones que se pueden encontrar en el individuo latinoamericano. Su particularidad contiene en sí infinitas complejidades: unas determinadas por su entorno natural, otros determinados por la cultura; precisamente porque en América Latina se pueden encontrar desde los hombres más festivos y carnales como los: cubanos, venezolanos, algunos colombianos, brasileños, etc; hasta los más sobrios como los argentinos u uruguayos por mencionar algunos ejemplos. Esa variedad aparentemente impide construir un elemento común dentro de la emocionalidad del *individuo latinoamericano*, pero en realidad el miedo ante el ritmo acelerado del mundo occidental, asumiéndolo o resistiéndose podría ser el elemento cohesionador del hecho de ser latinoamericano. Por esta razón tan singular en cada individuo y tan visible en la sociedad, proporcionan una importancia fundamental acercarnos al *individuo latinoamericano* en los albores del siglo XIX.

La melancolía es un aspecto fundamental en el desarrollo de nuestro pensamiento latinoamericano, no sólo porque la raza de por sí tiende a la melancolía, sino también porque es desde el faro que se divisa el espíritu del individuo, que desde su individualidad, también teje la historia. Kierkegaard dentro de la historia de la Filosofía aparece como el estereotipo del *pensador solitario* o como *el pensador melancólico*, precisamente por el horizonte que le dio a su desarrollo filosófico. El tono de sus discursos filosóficos involucra la Ironía, la sátira, el lenguaje indirecto, entre otros caminos de construcción de su pensamiento casi siempre revolucionario, no en el sentido social, sino desde el individuo mismo. El autor brasileño Nassim Bravo en traducción del texto *Soren Kierkegaard para un examen de conciencia*, expresó ese carácter revolucionario del siguiente modo: “si el año de 1851 es uno de los más revolucionarios, la revolución de Kierkegaard es de carácter antirrevolucionario” (Bravo, 2008, 14). El carácter de Kierkegaard es el de un hombre que va en contravía a los criterios establecidos en su caótico siglo XIX europeo, el cual estuvo

impregnado de reformas, contrarreformas y revoluciones. En respuestas a todos estos acontecimientos Kierkegaard tomó un camino interior, tal como lo señala el autor brasileiro: Kierkegaard “antes de reformar los factores externos, antes de exteriorizar las inconformidades es preciso que haya primero un examen de conciencia. El movimiento no debe apuntar al exterior, sino al interior” (*Ib.*, 15). La verdadera revolución kierkegaardiana que es antirrevolucionaria debe remitir al individuo al antiguo oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo*. Pues sólo así es que el individuo realmente puede entablar el encuentro consigo mismo. Pues sólo así es que el individuo realmente puede entablar el encuentro consigo mismo, así puede hacerse consciente de su propia melancolía y de sus angustias. Kierkegaard declaraba que el hombre clama libertad de expresión, cuando cuenta con libertad de pensamiento, resaltando esa evasión o temor ante encuentro consigo mismo. Bravo rescata de Kierkegaard estas palabras: “El mal de nuestro tiempo no radica en las muchas fallas del orden establecido. No, el mal de nuestro tiempo se halla justamente en: esta maligna tendencia a la reforma, este flirteo con el deseo de reformar sin la disposición a sufrir y a realizar sacrificios” (*Ib.*, 14). El sufrimiento es una etapa necesaria en dirección al interior mismo, pues es allí en donde cada hombre experimenta el crisol, cuando está a prueba de todo. Kierkegaard escribió estas palabras para describir la pobreza espiritual de la iglesia de su tiempo. Estas mismas palabras exhortadoras de por sí, podrían transferirse a la realidad del siglo XXI para los latinoamericanos, pues aunque la historia de estos pueblos dan razón del sufrimiento y la sangra derramada, el latinoamericano que sufre cada día las inclemencias de la enfermedad, el desempleo, la pobreza, altas inflaciones, invierno o verano excesivo, terremotos, conflicto armado, etc, aún carecen de ese examen de conciencia al que el filósofo danés hacía referencia. La indiferencia ante el dolor del otro, la búsqueda de reformas y leyes para justificar los comportamientos de los hombres por vías judiciales son pocos ejemplos para ilustrar la necesidad que tiene el individuo de dirigirse hacia su propio interior, a un verdadero *conócete a ti mismo*.

La experiencia de la melancolía, lleva al individuo latinoamericano, al *conócete a ti mismo* griego y luego predicado por Kierkegaard. Para hacer este movimiento hacia el interior se requiere de un abandono, el de la vanidad. Pues este rasgo es el que impide al latinoamericano, abandonar el mundo de los objetos en el sentido del apego y la dependencia, el primer paso para dejar atrás estos apegos, insiste en hacer el examen de conciencia, tal como lo narra Solano de una conversación entre boyacenses: “En cualquier charla de tres maleteros boyacenses que velan en el corredor de una posada esperando que raye la aurora para coger camino, encontrareis como un apretado almácigo, pulidas por el buril de una melancolía sincera de una melancolía que ignora y no usa afeites ni pudores, centenares de adagios, de comentarios, de réplicas y coplas que dicen mucho más sobre la vanidad de la existencia” (Solano, 1939, 10). El boyacense retorna a los tiempos bíblicos en donde el autor sagrado denunciaba “vanidad de vanidades”, este ejercicio hace parte del examen de conciencia que dirige al maletero boyacense a la reflexión sobre su propia vida, el mundo que lo rodea y un recuerdo constante de los orígenes de su raza, la indígena, la cual no contenía la pretensión del dominio y el poder en que el occidental, elementos que constituyen la vanidad que denuncian los maleteros boyacenses.

### 3.5 EL INDIVIDUO LATINOAMERICANO ENTRE EL MIEDO Y LA ANGUSTIA

Cerca al final de la presente investigación es importante remitir esta reflexión que ante todo ha sido filosófica, a la fuente de este modo del filosofar: “El comienzo de la filosofía no es como enseñaban Platón y Aristóteles, la admiración, sino la desesperación. En las angustias de la desesperación y del terror, el pensamiento humano se transforma y adquiere nuevas fuerzas, las cuales les conducen hasta fuentes de verdad que ni siquiera existen para los demás hombres” (*Chestov, 1965, 35*). Este modo de filosofar a partir del individuo, y no del cosmos, ni de la sociedad como masas, exhorta al espíritu humano a la búsqueda más honda sobre su propia condición humana, y en el caso del individuo que es oriundo de Latinoamérica es menester ir a la existencia particular para comprender lo que ha sido como hombre, y aquello que como latinoamericano le ha sido conferido. En búsqueda de esa subjetividad se ha pretendido postular el fluir de una corriente como el existencialismo en el contexto latinoamericano.

El filósofo danés Soren Kierkegaard es denominado por diferentes historiadores de la filosofía como el padre del existencialismo. Además ha sido merecedor de los calificativos: “El caballero de la subjetividad como le gusta llamarle a Jean Paul Sartre, o el filósofo de la interioridad carente de objeto como prefiere Adorno” (*Amorós, 1987, 197*). Kierkegaard es el referente filosófico que en el presente trabajo ha representado el estereotipo de la interioridad, que para Latinoamérica se constituye en una invitación para filosofar a partir de la subjetividad. Para Kierkegaard la subjetividad fue el eje de su filosofía en el caso de Kusch, autor argentino, profundamente latinoamericano, sin catalogarse existencialista, sí permite entrever una preocupación con tono existencial. Una preocupación por encontrar al hombre concreto dentro del conjunto armonioso del fruto y la semilla. Kierkegaard y Unamuno resaltarían el ser de carne y hueso, es también objeto de reflexión y de crítica para el autor argentino, para quien el progreso técnico de la humanidad ha generado un aislamiento del hombre concreto, como categoría del pensamiento y del desarrollo de la subjetividad en su sentido pleno. Kusch dice en sentido crítico: “Los cohetes interplanetarios, como expresión del progreso técnico, han surgido... como pseudopodios que la humanidad expande al único efecto de un juego diabólico, pero sin incautar al hombre en sí. Son frutos mecánicos que se pudren, pero que tampoco viven” (*Kusch, 1975, 196*). En el contexto del mundo de la técnica y el desarrollo científico, el individuo se reduce a una mera abstracción atomizada que sobrevive en medio de un mundo técnico y científico que se ha erigido como el sistema totalizante de la racionalidad occidental. Es evidente que tanto en Kierkegaard, como en Kusch persiste en el desarrollo del pensamiento una preocupación por el hombre concreto, el de carne y hueso.

El individuo concreto, o en palabras de Kusch: “hombre en sí” debe pasar de la mera abstracción a ser realmente un hombre de carne y hueso que sea capaz de confrontar su propia realidad: política, social, económica, cultural, religiosa; pero ante todo existencial. Con este propósito reflexivo de erigir la subjetividad a la cumbre del pensamiento, es menesteroso un proceso de confrontación anti-abstractivo, el cual consistiría en que el *individuo latinoamericano* pase de ser categorizado a convertirse en una auténtica existencia. La auténtica existencia consiste en la integración de la subjetividad con su



entorno, no aislándose de él, y para el caso hombre latinoamericano, lo fundamental es confrontarse con su propio hedor. Cada hombre en sí, concreto, de carne y hueso ha de constituir un marco de cuestiones que lo lleven a confrontar sus propios prejuicios: morales, raciales, religiosos y/o estéticos; precisamente porque nuestras relaciones intrapersonales e interpersonales el *hedor* está presente, bien sea en el juicio de quien pone una barrera para relacionarse con el otro porque prevalecen las nociones: “mejor que...”, “menos que...”, etc, entre otros comparativos que acrecientan la brecha entre lo pulcro y lo que hiede. En el momento de juzgar los comportamientos de otro ser de carne y hueso, tal como los soy yo, y como lo es usted lector mío. La pregunta clave para combatir el hedor que hay en cada hombre: ¿quién soy yo para decir que tipo de ser humano eres? Y a partir de ahí la confrontación con cada uno de nuestros prejuicios, como los culturales: *costeño perezoso, indio malicioso, paisa charlatán, santandereano malgeniado*, entre otros prejuicios regionalistas que expresan algunos colombianos. Enfrentar las propias predisposiciones es ya un reto para sumergirse en la profundidad e inmensidad de las relaciones del *hombre concreto* con sus entornos y otros *hombres concretos*.

Dentro del desarrollo de un existencialismo para Latinoamérica es necesario determinar cual sería su objeto de reflexión, o la categoría principal que pudiese identificar el desarrollo de dinámicas existenciales o para el caso del hombre latinoamericano emocionales que le lleven a constituir sus modo reflexivo, existencialista. Sartre en el Existencialismo es un humanismo declara: “entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 1972, 12). Es el momento de analizar desde la subjetividad latinoamericana la dinámica existencial. Ya en páginas anteriores se hizo hincapié en que Kierkegaard es el padre del existencialismo, el cual se abanderó con la categoría de la Angustia. La cual el filósofo danés definiría como “La aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (Kierkegaard, 1984, 21). Esta definición de Angustia es merecedora de análisis, como lo es el caso del pensar en la categoría de la *posibilidad*. El individuo se halla inmerso en la posibilidad, valga el juego de palabras: *la posibilidad es la afirmación de que cualquier eventualidad puede ocurrir*, este es un concepto desbordante, usado por los filósofos más como adjetivo, que como sustantivo. Verbigracia: “Libertad en cuanto posibilidad”, la libertad es el sujeto y la posibilidad, la libertad es el sujeto de la posibilidad, pura disposición para comprender otros conceptos como el de Angustia y libertad. Kierkegaard mencionó la posibilidad como sustantivo cuando afianza su definición de la Angustia en la expresión: *posibilidad frente a la posibilidad*, es una categoría absoluta, pues al tratar de definirla caería en tautologías, por ejemplo *posibilidad* definida como todo aquello que puede ser o acontecer.

El indio prehispánico en relación con su entorno experimentó las extensiones de la *posibilidad*, con tendencia hacia lo positivo, como hacia lo fatalista también. La historia universal hablará de que en su etapa naciente los diferentes pueblos experimentaron esa diversidad de matices, pero lo de rescatar del indio, era la familiarización con su entorno. La capacidad de conjurar la naturaleza e integrarse a ella sumiendo las bondades de los dioses, como sus desatadas manifestaciones de ira. La cosecha y la fatalidad hacen parte de la vida misma.

El indio al encontrarse con el conquistador experimenta un miedo de mayor talante, pues no se trata de la *ira divina* solamente, sino la *ira del hombre* que el inconsciente colectivo marcará la idea del mestizo y del latinoamericano posterior, como el dominado. La realidad se impone sobre el individuo, y como resultado este fenómeno tan fulminante sobre *hombre latinoamericano* es lo que manifiesta como el miedo.

Kierkegaard ha dejado la enseñanza de que la *nada* engendra la angustia, la cual en términos sartreanos se podría definir como. “El hombre es ante todo angustia” (*Sartre, 1972, 18*) o el hombre está llamado a ejercer su libertad necesariamente. Esta visión de la angustia entre el autor danés y el francés Jean Paul Sartre apunta a que el hombre pone en vértigo su propia existencia en el momento en que debe decidir. Esta visión de la angustia es experimentada por el hombre en todas las culturas de la tierra. Pero es en Europa que se legitima el discurso existencial. ¿Cómo comprender el discurso existencial en América Latina? A manera de conclusión en la presente investigación se puede decir que es el discurso existencial latinoamericano va más encaminado a la identificación del latinoamericano con el miedo.

En términos del autor Jorge Martínez Contreras, de la universidad Autónoma metropolitana-Iztapalapa en México, define el miedo del siguiente modo: “Tengo miedo cuando veo que el ser puede manifestármese de manera diferentes sin que haya yo deseado su transformación, y me doy cuenta de que esta nueva apariencia me amenaza” (*Martínez, 1980, 46*). La definición de miedo dada por este autor latinoamericano establece una diferencia capital entre miedo y angustia.

La historia de América latina, la cual no debe separarse de la etapa de la conquista para poder autocomprenderse, pues el elemento cohesionador entre esa etapa y las posteriores es el miedo. Pues como dice el autor mexicano, es una realidad que se manifiesta amenazante. La sensación de estar en un entorno amenazado por los avatares de la naturaleza, como lo vivía el indio, las armas tronadoras con que el conquistador impuso su fuerza, la imposición cultural durante la época de la colonia, y después de la independencia de las naciones latinoamericanas que ha sido objeto de experimentación de sistemas económicos y políticos que absorben a estos pueblos, por lo tanto al latinoamericanos de a pie. El *individuo latinoamericano* percibe lo amenazante de la realidad, la dificultad experimentada en su realidad social y económica actual, el desempleo y la violencia que sigue engendrando el miedo.

Una visión de la Angustia en términos latinoamericanos, se decía que se manifiesta ante el *hedor*. Como latinoamericano que soy digo con pleno testimonio, el hedor engendra mi Angustia, la nada kierkegaardiana, tiene contenido en Latinoamérica, lo que hiede. Pero en el trasfondo de este *hedor* hay miedo. Se siente *hedor* ante elementos culturales de la raza latinoamericana, porque se distancian de la pulcritud europea. Esos elementos culturales, pueden ser chicherías, plazas de mercado con toda su gama de olores, ciudades caóticas. Cuando la ciudad es caótica como la capital colombiana se imprime el *miedo* porque esta se impone sobre el individuo que debe cuidarse de la inseguridad, el desempleo y la

hostilidad del clima. Sólo por poner un ejemplo cercano que ilustre el miedo del *individuo latinoamericano* de carne y hueso.

Por otro lado “la angustia surge cuando se contempla al hombre actuando sobre la situación. Si se piensa que, en cualesquiera circunstancias, es el hombre el que modifica su mundo, se tiene que comprender que la Angustia es el sentimiento de libertad que elige sus actos fuera de todo constreñimiento exterior: no hay ley absoluta que pueda dictaminármelos” (*Ib.*, 47). Esta noción de angustia tan vehemente por parte de Martínez, quien indudablemente bebe de las fuentes de kierkegaard y Sartre; es una invitación al *individuo latinoamericano* a experimentar la angustia, pues el mundo exterior no puede someter al *individuo latinoamericano* al miedo, debe aprender a angustiarse para tomar las riendas de su propio destino a fuerza de decisión que se transforme en cambio de su propio mundo.

#### 4. CONCLUSIONES

Uno de los primeros aportes que ha proporcionado la presente investigación es la relación entre la mirada sobre la *ira divina* propuesta por Rodolfo Kusch y Soren Kierkegaard. El entorno del indio y su temor ante las manifestaciones coléricas de la naturaleza, constituyen un punto de encuentro con el sentimiento de temor que experimentaron los personajes bíblicos que Kierkegaard exaltó en sus reflexiones, especialmente el de la figura de Abraham. Mientras que el indio buscaba a través de su fe interactuar con su medio hostil y asumir la ira de Viracocha, Abraham se hizo el Padre de la fe, asumiendo con absoluta confianza en el Dios de los hebreos la petición de sacrificio de su hijo Isaac. El indio y el personaje bíblico comprendieron que dios manifestaba su ira a través de la naturaleza, el trueno es el emblema de la voz divina.

La categoría del *individuo latinoamericano* es un aporte de la presente investigación ante la necesidad de pensar al latinoamericano desde su singularidad, pues los sistemas de pensamiento político y social se han pensado para comprender la realidad social y política de América Latina. Este nivel de comprensión tan genérico deja por fuera de la reflexión filosófica latinoamericana al individuo, por eso se hizo pertinente postular un pensamiento que tuviera en cuenta, la dimensión de la interioridad. Kierkegaard fue el pilar fundamental para pensar en este giro tan necesario para la reflexión filosófica de América latina.

En la indagación inicial por la presencia de la angustia en el contexto latinoamericano, fue posible percibir esta categoría existencial de dos modos: por un lado, es importante recordar que el latinoamericano al experimentar el hedor ante la realidad aborígen se dedujo que existía una angustia engendrada por el hedor. Pues el individuo latinoamericano no asiente del todo sus manifestaciones identitarias, especialmente las relacionadas con lo indio. El otro sentido de la angustia para América Latina es la que aporta el filósofo danés, la angustia en cuanto aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. Pues vista la angustia desde esta óptica se deduce que el latinoamericano debe hacerse consciente de la posibilidad en el sentido de que tiene el poder de optar por el rumbo de la existencia que la libertad le permite. Dicha posibilidad para elegir, no se reduce al proyecto tal como Sartre lo llegó mencionar en su texto *El existencialismo es un humanismo*, sino como la invitación al encuentro consigo mismo, la angustia como posibilidad de auto confrontación.

El entorno natural de América evoca esa vinculación cósmica entre el individuo y su medio, el cual fue concebido en tiempos prehispánicos como sagrado. Volver la mirada a ese mundo protohistórico implica un viaje a las entrañas, para acercarnos al conocimiento del individuo latinoamericano, pues es en aquello que oculta con escrúpulo lo que le es más esencial, lo indígena. Ese viaje a las entrañas exige la petición kierkegaardiana de regresar al oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”. Pues encontrarse con el entorno, implica indagarse a sí mismo, reconocer sus más profundas angustias para tener la capacidad de ubicarse en el *estar* que dios o el destino le ha conferido en las tierras de América.

Uno de los puentes reflexivos que podría enriquecer el pensamiento latinoamericano está en el tema desarrollado por el colombiano Armando Solano, con la categoría de la melancolía. Pues Kierkegaard consideró que los pueblos que aún no había experimentado la angustia, en el sentido netamente europeo, experimentan la melancolía, como categoría más cercana a la angustia. La razón de esta deducción radica en comprender que la melancolía no se reduce a la tristeza o a la quietud, la melancolía es la añoranza que impulsa al individuo a escudriñar el pasado arrebatado, me refiero a los latinoamericanos que poco a poco han visto el fin del mundo aborígen. Es la búsqueda de las raíces de esos pasados, el hecho de reconstruir con sentimientos vivos un pasado que se ha ido. La melancolía exige también un *conócete a ti mismo* en relación con el contexto histórico-cultural y natural.

El resultado que deja al pensamiento filosófico latinoamericano la presente investigación, es la consciencia ante el miedo que ha llevado al latinoamericano a someterse ante fuerzas exteriores que lo han dominado a lo largo de su historia. Vivir la experiencia de la angustia es una invitación a la decisión de transformar la realidad a fuerza de determinación, y dicha fuerza de determinación, emana de lo interior para lo cual se hace indispensable viajar a las *entrañas* de la raza latinoamericana para erigir la cultura milenaria que ha estado presente en este territorio, es el caso de lo indígena que cuenta con su propia cosmovisión, y es la base del quehacer reflexivo del pensamiento existencial latinoamericano, que ha sido propuesto a lo largo de la presente investigación. Si la experiencia existencial predominante para el individuo latinoamericano es el miedo, quiere decir que aún no hay una experiencia del todo de la angustia en el sentido kierkegaardiano.

Se espera que sea posible una continuación sobre la investigación de la angustia, como una práctica existencial para América Latina desde la individualidad, y sea posible asumir el hedor con mayor disposición para abandonar los prejuicios y acercarse más a la identidad e interacción cósmica entre el latinoamericano y su entorno. Pues en los albores del siglo XXI en donde experimentamos el desequilibrio ecológico y social, es fundamental acercarnos al ser singular que desde su interioridad pueda comprender la necesidad de convivir con su entorno para recuperar el camino que dinamice la existencia, salirse del sistema de objetos y paradigmas universales de comportamientos es fundamental, no para generar el caos, sino para comprender por sí mismo aquello que la naturaleza necesita de cada individuo.

## BIBLIOGRAFIA

- Amorós Celia, Soren Kierkegaard o la Subjetividad del Caballero, Antropos, Barcelona, 1987.
- Bravo Nassim, Soren Kierkegaard para un examen de conciencia, Universidad iberoamericana, Madrid, 2008.
- Castro Gómez Santiago, Crítica de la razón Latinoamericana, Puvill libros S.A, Barcelona, 1998.
- Chestov León, Kierkegaard y la Filosofía existencial, Suramericana, Buenos Aires, 1965.
- Collado Jesús Antonio, Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa, Gredos, Madrid, 1962.
- Copleston, Filosofía Contemporánea, Herder, Barcelona, 1959.
- Estermann Josse, Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina, derechos reservados, Cuzco, 1998.
- Jolivet Regis, Las doctrinas existencialistas desde kierkegaard a Sartre, Gredos, Madrid, 1950.
- Kierkegaard Soren, Diapsalmata, Aguilar, Buenos Aires, 1964.
- Kierkegaard Soren, El concepto de la Angustia, Orbes, Barcelona, 1984.
- Kierkegaard Soren, Tratado de Desesperación (la enfermedad mortal), quadrata, Buenos Aires, 2005.
- Kierkegaard Soren, Temor y temblor, Losada, Buenos Aires, 2008.
- Kusch Rodolfo, América Profunda, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- Kusch Rodolfo, América profunda, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Martínez Contreras Jorge, Sartre: la filosofía del hombre, Siglo XXI editores, México, 1980.
- Pereña Luciano, Filosofía en la época del encuentro, Trota, Quinto Centenario N° 1, 1992.
- Prieto Prini, Historia del existencialismo De Kierkegaard a hoy. Herder, Barcelona, 1999.

La Biblia para el pueblo de Dios de América Latina, Ediciones paulinas, Bogotá, 1985.

Sartre Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, Huascar, Buenos Aires, 1972.

Solano Armando, La melancolía de la raza indígena, publicaciones de la revista universidad, Bogotá, 1939.

Tagore Rabindranath, El camino espiritual, longseller, Buenos Aires, 1999.

.