

MODERNAS TEORIAS SOBRE LA ANGUSTIA

Por EUGENIO PUCCIARELLI

RESUMEN

La actualidad del tema no se explica solamente por la conciencia de la difusión del fenómeno de la angustia —moral y mórbida— en el mundo contemporáneo en razón de las situaciones por las que atraviesa la sociedad de nuestro tiempo. Hay otros factores: los progresos de la neurología, los intereses terapéuticos en relación con el tratamiento de las neurosis, que han estimulado la investigación del fenómeno y la elaboración de teorías encaminadas a explicar su génesis. No faltan los intereses filosóficos: la función descubridora que la filosofía existencialista atribuye a la angustia a la que considera fecunda vía de acceso a la realidad, reveladora de aspectos inaccesibles por otros métodos.

La complejidad del fenómeno ha estimulado los intentos de descripción desde diferentes ángulos: científico natural, psicológico, psicoanalítico, filosófico, y su exploración a distintos niveles: vital, psíquico, histórico, existencial, metafísico.

Las diferencias de enfoque no anulan las coincidencias de los resultados. Por su índole, la mayoría concuerda en señalar que la angustia es una determinación inherente al hombre en cuanto tal, y sólo excepcionalmente un hecho patológico; no es una imperfección, sino un rasgo positivo vinculado al espíritu y a la libertad. Se resiste a su traducción en conceptos dado que se presenta siempre como ambigua: oprime y cautiva, atrae y repele. Se la ha definido como el vértigo de la libertad y se la asocia estrechamente al tiempo en la dimensión del futuro.

ABSTRACT

Current interest on this subject is not aroused only by the awareness of the diffused phenomenon of dread —either normal or morbid— in present-day society as a result of the situations it faces. There are other reasons as well: the progress of neurology and the concern of therapeutics with the treatment of neurosis have led to the study of this phenomenon and the introduction of theories to account for its appearance. There is also a philosophical interest in the problem —dread is endowed with a discovering power by existentialism, and so considered as a profitable way of grasping reality because it discloses what cannot be revealed through other methods.

The complexity of this phenomenon has encouraged attempts to describe it from different angles —scientific, psychological, psychoanalytic,

philosophical—, and to examine it at various levels —vital, psychic, historical, existential and metaphysical.

A common outcome is not impaired by these distinct approaches. There is a general agreement in stating that dread is by nature an inherent feature in man, which only exceptionally should be considered as a pathological fact. Accordingly, we are not confronted with the lack of something, but with a positive trait related to spirit and freedom. Dread cannot be expressed in the language of concepts because its nature is always ambiguous: at the same time it oppresses and captivates, it both attracts and repels. It has been considered as the dizziness of freedom and closely connected with time in the dimension of the future.

1

El pensamiento de hoy no puede eludir el tema de la angustia. (1) La situación no es nueva ni original: en épocas remotas y en las civilizaciones más dispares, la angustia ha quebrantado la alegría y la tranquilidad de los hombres. Aun el historiador que sólo pone atención en los pormenores más externos de una época no ha podido dejar de recoger el eco áspero de esa extraña emoción. Mucho menos la literatura antigua, que ofrece por boca de los profetas o los salmistas, los trágicos o los moralistas, el testimonio del dolor o de la desesperación de las víctimas de opresiones de toda índole: castigo divino, derrota militar, intriga política, persecución eclesiástica. Ante hechos tan frecuentes, ¿quien no sentiría la tentación de considerar a la angustia como inseparable de la condición humana?

Si es verdad que nunca ha estado ausente del repertorio, siempre variado y cada vez más nutrido, de las inquietudes humanas, ahora su presencia es permanente y nadie logra eludir su acoso. También es cierto que la preocupación que obsede a nuestros contemporáneos

(1) Muchas publicaciones recientes, destinadas a examinar los distintos aspectos del problema de la angustia, ofrecen la prueba de este aserto. Basta con limitarse a mencionar dos de las más significativas: las conferencias y debates organizados en Ginebra en 1953 y recogidos en el volumen *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1954, y *Der Angst*, Rascher Verlag, Zurich 1959, traducido al español e incorporado a la serie que lleva el título común de "Tribuna de la Revista de Occidente", Madrid 1960.

El primero contiene los estudios de Raymond de Saussure, *L'aspect psychologique de l'angoisse*; Paul Ricoeur, *Vrai et fausse angoisse*; Mircea Eliade, *Le symbole religieux et la valorisation de l'angoisse*; Robert Schuman, *Les causes sociales et politiques de l'angoisse*; Guido Calogero, *L'angoisse et la vie morale*; François Mauriac, *La victoire sur l'angoisse*. Entre los debates que registra el volumen merece destacarse la exposición de Georges Friedmann, *Les conséquences intellectuelles et morales des conditions du travail dans la société contemporaine*.

El segundo reúne los trabajos de Heini Hediger, *La angustia del animal*; Hans Zulliger, *La angustia del niño*; Erich Neumann, *La angustia ante lo femenino*; Urs Schwarz, *La angustia en la política*; Gaetano Benedetti, *La angustia desde el punto de vista psiquiátrico*; Arthur Jores, *Angustia de vida y angustia de muerte*; Ernst Benz, *La angustia en la religión*; Walter Ueberwasser, *La angustia en la pintura occidental*.

no siempre exhibe una significación precisa. Pero la palabra, que ha salido del vocabulario de los técnicos para incorporarse al acervo del pueblo, parece recoger en los pliegues de su amplio manto los matices más heterogéneos de aquella emoción y prestarse con docilidad para nombrar estados y situaciones, individuales o colectivos, que no disimulan ciertos rasgos comunes.

Motivos prácticos, que proceden del terreno social, con sus inevitables resonancias políticas y económicas, e intereses teóricos, que tienen su raíz en la ciencia y en la filosofía, se conjugan para explicar la actualidad y la difusión del tema.

Entre los primeros se cuenta el sentimiento de inseguridad, que embarga a nuestra generación y que se traduce en un vago y difuso malestar no engendrado, al parecer, por la amenaza de ningún peligro preciso. Quizá la incertidumbre en que vive el hombre de hoy reconozca su origen en los desequilibrios que afectan a la sociedad contemporánea y en la inestabilidad política del Estado. Pero también en la impotencia del individuo frente a los cambios sociales, que lo ponen a merced de la colectividad o de la minoría que detenta el poder y lo convierten en víctima de errores y abusos. A ello se unen las crisis que conmueven a Oriente y Occidente, los conflictos entre naciones, la ingerencia política y militar de un país en otro, y la misma desconfianza ante el progreso de la técnica, que por momentos se convierte en implacable medio de destrucción. No faltan las cuestiones sociales derivadas del deseo de mayor participación en los bienes y goces, fomentado generosamente por la igualdad jurídica, pero entorpecido por la desigualdad congénita que caracteriza a los hombres en lo que atañe a la posesión de cualidades morales e intelectuales, aparte de la desigualdad que proviene de la diversidad de tareas y condiciones de vida. El hombre de hoy, sensible a la justicia, no tolera la subordinación y la explotación, y experimenta inquietud frente al futuro próximo de un mundo convulsionado, todo lo cual enturbia su afán de tranquilidad y se traduce en un malestar que compromete su equilibrio anímico.

No sólo de la situación anormal de una época de crisis surgen factores desencadenantes de angustia. También las condiciones mismas del trabajo cotidiano ejercen un efecto similar. Nuestra persona entera está comprometida en la tarea que realiza a diario. En más de una ocasión, la tarea, por las condiciones en que se desenvuelve, engendra tensiones que constituyen la raíz de frustraciones individuales y el origen de conflictos que afectan a la colectividad. No siempre el individuo se siente integrado en la labor que realiza: muchas veces participa en ella a disgusto, y lo hace con reticencias que comprometen su eficacia y reducen su rendimiento. Es un hecho conocido que la división del trabajo paralela a la diversificación creciente de las tareas, ha multiplicado el número de oficios. Pero también los ha quebrado en pedazos, por así decirlo, al especializar en tal forma las funciones que el operario reduce su intervención a la práctica mecánica de unos pocos movimientos estereotipados, que se repiten de una manera monótona. En el orden técnico-industrial esta tendencia ha adquirido ingentes proporciones. La actividad mecánica, incapaz de deparar goce, se agrava con la rapidez del ritmo que impone el trabajo en cadena. La pe-

licula de Chaplin, "Los tiempos modernos", ilustra elocuentemente esta situación, que no es otra que la del trabajo anónimo que sustrae al obrero la parte de dignidad que el hombre proyecta siempre sobre lo que hace. En el artesano de antaño la ejecución del trabajo prolongaba la función creadora del pensamiento. La mecanización de la industria actual ha cavado un abismo entre ambos: por un lado, el proyecto elaborado por el equipo de técnicos que se mueven en el plano intelectual y tienen conciencia de la integración de los detalles en el conjunto, por otro, la realización efectiva del trabajo, dividido en infinitos detalles a cargo de operarios diferentes que carecen de la visión de la totalidad. El obrero de hoy no disfruta del doble goce que proporcionan el avance en la tarea y el éxito final de la obra terminada. De ahí proviene su sentimiento de frustración. La industria moderna, cada vez más racionalizada en beneficio de la producción económica de bienes de consumo, reclama menos el ejercicio de la inteligencia por parte del obrero: todo está previsto de antemano, no hay sitio para el azar y, por lo tanto, no hay situaciones que reclamen la solución de problemas inesperados que exijan la intervención de la inteligencia. ¡Qué raro que en la situación actual el trabajo acabe por producir el embotamiento del espíritu crítico, la anulación del juicio independiente! Y cuando el individuo, sometido a estas condiciones, advierte las consecuencias, no es extraño que se sienta conducido a estados neuróticos. La agresividad en el ocio, la violencia en política, el desenfreno en la conducta sexual, la pasión incontrolada en el juego, la extorsión en el orden gremial, no son más que algunos síntomas a través de los cuales se exterioriza el estado neurótico que afecta a muchos hombres de nuestra época.

También la política es fuente de angustia. Lo es superlativamente en los regímenes totalitarios, donde el individuo está siempre sujeto a sospecha y su conducta sometida a constante vigilancia. Pero no deja de serlo igualmente, al menos en forma esporádica, en los sistemas democráticos, sobre todo cuando sus gobernantes, inseguros en el ejercicio del poder, se sienten amenazados por peligros exteriores y temen la complicidad de sus súbditos con el enemigo de afuera. No sólo el gobernado es presa de angustia; también suele serlo el propio gobernante, para quien esa emoción no siempre es ajena a sus decisiones políticas. La difusión de amenazas sobre la existencia de una comunidad logra despertar un estado de angustia que intimida al individuo y paraliza su acción cuando no provoca su huida o su desertión. Por este medio se puede obrar sobre masas enteras y despertar una angustia colectiva, cuyos resultados son similares a los que se observan en la conducta del individuo aislado. Y ante una emoción colectiva de cierta intensidad se tornan inoperantes toda las exhortaciones de la reflexión. La historia de la primera mitad del siglo XX es pródiga en experiencias de esta índole: la incertidumbre ante el futuro inmediato, las guerras de nervios, las amenazas con armas secretas, la hábil propaganda del terror, la violencia —asesinato, mutilaciones, torturas, secuestros— esgrimida como táctica cotidiana han sido y, por desgracia, aún no han dejado de serlo, fuentes de angustia. No es imposible

que la emoción de los oprimidos rebote sobre los opresores, y éstos obren movidos por la angustia y realicen contra sí mismos lo que más temen en los otros.

2

Ciencia y filosofía han traído al primer plano de la consideración intelectual el problema de la angustia. Psiquiatría, psicología, psicoanálisis, unas veces con intención terapéutica y siempre con limpio propósito de explicación científica, han intentado arrojar luz sobre la naturaleza de la angustia, sus vínculos con el resto de la vida emocional y sus variedades clínicas. En un terreno que pretende ser estrictamente objetivo, en que los datos de la fisiología no excluyen la consideración atenta de la vivencia de la emoción, desde Pierre Janet hasta Kurt Goldstein se han examinado las conexiones entre sentimientos, comportamiento y cuerpo. También el psicoanálisis, inicialmente por obra de Sigmund Freud y después por sus continuadores, ha explorado las raíces subconscientes del fenómeno de la angustia. Por último, la filosofía existencialista, siguiendo el precedente de Kierkegaard, ha encontrado en la angustia una componente estructural inseparable de la existencia humana. Los nombres de Jaspers, Heidegger y Sartre jalonan la exploración de este dominio.

3

En su conocida obra, *De la angustia al éxtasis* (1928), Pierre Janet ha dado una interpretación de los sentimientos en términos de conducta, y después de distinguir dos grupos de conductas afectivas —que denomina primarias y secundarias—, ha explorado el dominio de estas últimas integrado por el temor, el sufrimiento, la alegría y la tristeza. De una manera que más tarde se ha prestado a agrias discusiones, Pierre Janet ha incluido la angustia en el segundo grupo, explicándola como una reacción de fracaso en relación con actos del individuo que no han alcanzado feliz término. En cambio, el neurólogo Kurt Goldstein, en su monografía sobre *El problema de la angustia* (1929), ha rebatido la teoría que convierte a la angustia en el resultado de un acto encaminado a un fin no logrado. Más bien, la angustia aparece sin objeto; precede, en el paciente, a la conciencia del objeto y aun a la conciencia reflexiva del propio yo. Sólo puede explicarse científicamente apelando a la estructura del organismo y sus reacciones, consideradas como totalidad. No sigue a la conciencia del fracaso, sino comparece con todo el cortejo de sus signos objetivos durante la experiencia del fracaso. Y en esa ocasión conmueve a la persona íntegra y asume el carácter de una reacción catastrófica. En una obra posterior, *La estructura del organismo* (1934), Goldstein reaccionó contra su primera teoría y sostuvo que la angustia acompaña a algunas reacciones catastróficas, justamente aquéllas en que se produce una conmoción íntegra porque aparece amenazada la existencia misma.

Ni la teoría de Pierre Janet ni la de Kurt Goldstein satisfacen plenamente. La primera, al introducir la angustia entre las emocio-

nes melancólicas, no la distingue como es debido del temor, la tristeza, el sufrimiento. Tampoco parece acertado el vínculo entre angustia y fracaso. Este último podría acarrear disgusto, abatimiento, mal humor, consternación, emociones que no se dejan asimilar a la angustia. A la teoría de Goldstein, por otra parte, habría que reprochar que no siempre es correcto llamar angustia al tipo de comportamiento de los pacientes afectados por lesiones cerebrales. Otras emociones, como humillación, impaciencia, dolor moral entrarían propiamente en escena. Aparte de eso, Goldstein omite considerar en forma explícita la angustia neurótica, a la que resulta difícil aplicar su teoría. Estos reparos a las dos tesis expuestas han sido señalados por Juliette Boutonier, en su libro *La angustia* (1945), y no hay duda que se trata de objeciones serias dignas de ser meditadas.

4

La angustia ha merecido una constante atención de Sigmund Freud, a lo largo de toda su carrera de investigador. La reconoció desde temprano, propuso una primera interpretación, que corrigió más tarde y finalmente, sin quebrar la continuidad de sus explicaciones, amplió sus puntos de vista. Freud ha estimado siempre que la realidad es más importante que las teorías propuestas para entenderla. Habría sido absurdo, a su juicio, aferrarse a una explicación, por seductora que pareciese, y dejar de modificarla todas las veces que nuevos hechos se resistieran a encararse en los esquemas preparados para acogerlos. La probidad intelectual del investigador en el terreno de la ciencia se revela por su disposición para adaptarse frente a lo novedoso.

La teoría de Freud acerca de la angustia atraviesa por tres etapas. Todas ellas presuponen la distinción de dos planos —consciente y subconsciente— de la vida psíquica y el tránsito de uno a otro.

La primera, fijada hacia el año 1895, distingue la neurastenia y la neurosis de angustia, y caracteriza a esta última como un estado flotante que acecha la ocasión para manifestarse y que lo hace en forma de accesos. Proviene de una satisfacción incompleta o deficiente de las necesidades sexuales. Más adelante, hacia 1908, Freud había de describir otra neurosis, la histeria de angustia, que se distingue por la aparición de fobias de la índole más variada, y obedece también a la represión de la libido, cuyo efecto se traduce en el plano psíquico. La diferencia entre ambas formas —neurosis de angustia e histeria de angustia— parece advertirse a través de la variable participación de los ingredientes somático y psíquico de la libido. Si ésta alcanza un grado de tensión muy elevado, en el plano somático, por excitaciones intensas que no logran su fin normal —el acto sexual y la voluptuosidad—, aparece la neurosis de angustia. En cambio, surge la histeria de angustia si la libido despierta de manera indirecta, más sutil, sobre el plano psíquico, y enseguida es rechazada. En la primera el yo consiente pero el instinto queda insatisfecho: hay decepción, en la segunda el yo detiene, traba la manifestación de la libido: hay rechazo, inhibición. En am-

bos casos, la angustia resulta de un conflicto psíquico; una tendencia normal es rechazada hacia lo subconsciente. Muy pronto Freud hizo retroceder hasta la infancia y aún más allá las raíces del conflicto generador de angustia: la primera experiencia de angustia estallaría en el grito del niño que se desprende del seno materno en el momento de nacer; traduciría la pérdida de una seguridad que lo ponía al abrigo de todo padecimiento. Esta experiencia quedaría grabada en lo subconsciente y toda situación desencadenante de angustia no haría otra cosa que evocar ese peligro latente.

La segunda etapa, desarrollada a partir de 1920, señala una complicación mayor de la estructura de la vida psíquica. Freud distingue tres elementos, que no siempre se mantienen en estricto equilibrio: el *yo*, donde convergen lo consciente y lo subconsciente, es el centro de la personalidad; el *ello*, manojito de instintos y de hábitos; y el *supra-yo*, asiento de los imperativos morales que inspiran las acciones singulares de la vida diaria. No sería errado considerarlo como una "segunda naturaleza" que, alternativamente, vigila, excita o reprime el comportamiento del individuo. Las presiones sociales ejercidas a través del medio ambiente, ya sea por la mera convivencia colectiva o por la educación, obran de una manera represiva sobre la espontaneidad del individuo y en gran medida modelan su personalidad. La angustia, como consecuencia de las exigencias del instinto, representa una señal de peligro. Cuando éste es real y consiste en una amenaza que proviene del mundo exterior se manifiesta la angustia objetiva, que asume las formas del temor, el miedo, el espanto; cuando el peligro, que proviene de los instintos desencadenados, es interno sobreviene la angustia neurótica; y, finalmente, cuando el peligro emana de las prescripciones del *supra-yo* en pugna con el *ello*, aparece la angustia de conciencia. En todos los casos, el *yo* sufre, y los síntomas de la neurosis no son más que mecanismos de defensa urdidos para evitar el sufrimiento.

La tercera etapa, posterior a 1932, representa la atenuación de algunas ideas anteriores —el significado etiológico del deseo insatisfecho o de la amenaza de un peligro— y la irrupción de nuevos mecanismos: en el interior de cada hombre se agitan y se contraponen, a veces hasta la exasperación, instintos de vida e instintos de muerte. Su conflicto interno, subyacente a la conciencia, explica el desgarramiento psíquico del neurótico. Al primer grupo corresponden los instintos sexual y de conservación, que dan cuenta de la supervivencia de la especie y que aseguran la protección del individuo. ¿Quién sabe si por debajo de ellos una tendencia más honda —que Freud ha llamado narcisismo— no será la fuerza secreta que mantiene la cohesión de la personalidad? Pero los instintos de muerte, agresivos y destructores, siempre en acecho, conspiran contra la integridad del *yo*. La angustia brotaría de la exageración de este antagonismo que es normal en el hombre.

Los discípulos de Freud han seguido y desarrollado las ideas del maestro correspondientes a las dos primeras etapas; la última, muy discutida, cuenta con menos adeptos.

El problema psicológico de la angustia tuvo una formulación brillante hace un siglo en la obra del filósofo danés Soeren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (1844). Aunque lo formula dentro del marco de la teología cristiana y con especial referencia al problema del pecado, sus análisis, fundados en sus propias experiencias, son frutos de una reflexión que no distingue los aspectos mórbido y normal del fenómeno, lo que no ha impedido, sin embargo, que sus descripciones hayan sido acogidas por la ciencia y la filosofía posterior, que en la mayoría de los casos no han logrado superar la precisión de sus formulaciones.

Los resultados del análisis de Kierkegaard no se dejan encerrar en un sistema conceptual, y no sólo por la aversión que el autor tenía en general a los sistemas, sino porque la angustia no es un concepto: es un rasgo constitutivo esencial de la existencia humana y no puede traducirse exhaustivamente a términos intelectuales y encerrarse en una fórmula conceptual transparente para todo el mundo. En el caso de Kierkegaard el análisis apelaba al testimonio de sus propias experiencias, era el eco de sus desequilibrios y sufrimientos. La notable capacidad de observarse a sí mismo y el don magnífico de expresión que poseía le permitieron calar muy hondo en la rica y compleja experiencia de que disponía. Pero su reflexión no distingue la forma mórbida y la forma normal de la angustia, porque en su propia vida no se habían disociado todavía.

Sostiene Kierkegaard que la angustia carece de objeto que la provoque. No es posible señalar un factor desencadenante porque aparece siempre en ausencia de todo estímulo visible. El estado de inocencia, que sin sentido peyorativo Kierkegaard asocia estrechamente con la ignorancia, no excluye la angustia, y nada puede señalarse como causa provocadora.

En conexión con la angustia se encuentran las ideas de posibilidad, tiempo y libertad. De actos pasados puedo arrepentirme pero no angustiarme. Sólo el futuro se cierne ante mí como una amenaza, por el bien que puede malograrse o por el mal que viene a mi encuentro. Soy libre para tender hacia uno u otro porque ambos se me ofrecen como posibilidades, y la angustia brota con la conciencia de no poder alcanzar la meta. Nuestra libertad encara un futuro que es meramente posible, y por tanto fuente de angustia.

La relación de la angustia con el espíritu invita a exponer brevemente la concepción del hombre que sostenía Kierkegaard. El hombre es síntesis de alma y cuerpo, síntesis organizada y sostenida por el espíritu. Este tercer elemento, aparentemente aglutinador, tiene una tendencia antitética: por un lado desea y por otro se opone a la síntesis perfecta. Hay, por así decirlo, una especie de guerra intestina en la actividad que desempeña el espíritu para unir y separar alma y cuerpo. De esta tendencia antitética nace propiamente la angustia.

Al concebir la angustia como un aspecto constitutivo del hombre e inseparable de su espíritu, se la excluye del dominio del animal, aunque algunos autores, sobre todo en la época contemporánea, hayan dedicado investigaciones a la angustia del animal. Posible-

mente no hay, en esos casos, una discriminación precisa de fenómenos que en el hombre se diferencian claramente: angustia, miedo y terror.

Asociada al espíritu, la angustia revela igual ambivalencia. Nadie más dotado que Kierkegaard para mostrar esa esencial duplicidad en la conducta del angustiado: sus propios sentimientos, tal como se manifestaban en el curso de su agitada vida personal, se lo revelaban. Así lo registraba su diario íntimo: "soy un Jano bifronte; uno de mis rostros ríe, el otro llora". Esta ambivalencia vivida se ha traducido en una fórmula que después ha conquistado amplio favor: "La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática", que muestra que la contradicción anida dentro del sentimiento mismo.

El análisis psicológico del fenómeno de la angustia se desenvuelve, en la obra de Kierkegaard, dentro del marco de la dogmática cristiana y, por lo tanto, aparece el concepto de pecado en conexión con los de libertad, posibilidad y angustia. De ello resulta que la angustia es la raíz del pecado como condición de posibilidad del mismo, pero a su vez, el pecado, una vez cometido, es nueva fuente de angustia. Más aún: la angustia entra en el mundo gracias al pecado, lo cual lleva a Kierkegaard a afirmar no sólo que la angustia es el supuesto del pecado original, es decir, la condición de la posibilidad histórica del mismo, sino a separar dos formas de angustia —subjetiva y objetiva—. La primera, comparable al vértigo, se apodera del individuo en el momento de cometer el pecado. Este es una consecuencia posible de la libertad y en ésta el espíritu pone al desnudo el límite de sus posibilidades. Su número y el hecho de que no estén realizadas de antemano y que obliguen a escoger produce vértigo. La angustia se define como "el vértigo de la libertad". La segunda forma, llamada objetiva, consiste simplemente en la presencia de la angustia en el mundo a raíz del pecado de Adán. Esta interpretación tiene un trasfondo dogmático: sostiene Kierkegaard que en Adán está todo el género humano. Cada hombre no es un individuo aislado, sino la especie entera. Se explica así la presencia en el mundo de la segunda forma de la angustia.

Aparte de esta división, que se explica por la atmósfera teológica en que se mueve el análisis psicológico de Kierkegaard, hay que distinguir dos especies en la angustia subjetiva, en su relación con el bien y el mal. La angustia ante el bien eleva la vida del individuo y halla su coronación en la fe que la suprime; da al sentimiento un carácter positivo. La angustia ante el mal nos deprime y confiere al sentimiento una tonalidad negativa, que le ha valido el nombre de demoníaca.

De este análisis ha de retenerse la conexión entre el vértigo y la angustia, que permite caracterizar a esta última como el vértigo de la libertad. Ningún hombre escapa a la angustia, y la angustia instala al hombre ante sí mismo.

Despojadas de su contexto teológico, las ideas de Kierkegaard han tenido fortuna tardíamente. Autores muy distintos en su orientación intelectual pero entregados a la tarea de analizar la existencia humana, han incorporado a sus sistemas partes fundamenta-

les de la teoría sobre la angustia, hasta el extremo que muchas descripciones del fenómeno coinciden casi textualmente. Eso ocurre en las filosofías de la existencia de nuestro tiempo.

6

El primero en recoger el legado de Kierkegaard parece haber sido Karl Jaspers que ya en su *Psicopatología general* (1913) examina el problema de la angustia, que después retoma en su obra fundamental *Filosofía* (1932).

El filosofar, que Jaspers interpreta como "búsqueda del ser", ha de partir de nuestra situación y ha de realizarse desde la existencia. La tarea se reparte en los clásicos dominios de la filosofía, la ciencia y la metafísica, que se presentan sucesivamente como "aclaración de la existencia", "orientación en el mundo" y "indagación de la trascendencia". La angustia, que surge en el hombre y con el hombre, aparece a propósito de la aclaración de la existencia, y en relación con la libertad. En cuanto espontaneidad y iniciativa radical, la libertad se presenta como un acto de la existencia que consiste en la elección de sí mismo. El vértigo surge a la vista de las posibilidades que invitan a realizar la opción. La angustia se define en términos que recuerdan las fórmulas de Kierkegaard: el vértigo que experimenta la libertad al encontrarse forzada a elegir.

En la búsqueda de lo incondicionado, en que consiste el filosofar, el movimiento asciende de la conciencia como vivencia, realidad individual de la existencia empírica, a la conciencia absoluta anclada en la certidumbre del ser. Esa conciencia absoluta, que no es apresable como realidad empírica ni puede alcanzarse mediante ningún conocimiento, sólo puede existir conquistándose por un movimiento que hace surgir lo positivo a partir de lo negativo: la angustia es punto de partida.

Dos formas —vital existencial— asume la angustia. La primera, que afecta al yo empírico, proviene de la conciencia de la muerte que amenaza tronchar el curso regular de la vida. La segunda revela la posibilidad de la nada, la conciencia del propio no-ser existencial, el vacío del ser.

Abolir la angustia es empresa imposible: en el orden vital no hay seguridad objetiva, todo mal es posible; en el orden existencial, sólo la serenidad que brota de la certidumbre del ser puede dominar, sin suprimirla, la angustia.

Superar la angustia no equivale a suprimirla. Quererla es una manera de asumirla y otorgarle una función positiva. Para ello se requiere valentía. La genuina pregunta por el verdadero ser y el impulso hacia lo incondicionado reclaman esa valentía. La angustia se convierte, así, en el camino que conduce a la existencia. El criterio, no objetivo pero sí experimentado en lo íntimo de la vida filosófica consiste en la superación de la angustia en la conciencia absoluta, pero ésta es una meta penosamente alcanzada y siempre en trance de perderse.

7

La angustia adquiere una significación sobresaliente en el pensamiento de Martín Heidegger, no sólo en las páginas (40) de *Ser y*

tiempo (1927), sino también en su conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929). El análisis de la existencia descubre la angustia como un elemento constitutivo esencial del ser del existente humano. La vida intelectual —el razonar, el juzgar, el concebir— hunde sus raíces en un subsuelo emocional, normalmente oculto a la mirada: allí está siempre presente una disposición afectiva que tiene múltiples maneras de manifestarse, cada una de las cuales es reveladora de aspectos del mundo y de la existencia humana. Sus nombres son temor, terror, espanto, timidez, medrosidad, zozobra, tedio, hastío, desinterés, angustia, júbilo, alegría... A todos y a cada uno Heidegger asigna una función descubridora. Los temples de ánimo nos colocan frente a ciertas realidades, las hacen patentes, las tornan manifiestas, no a la manera en que lo hace el conocimiento que, por esencia, implica un desdoblamiento de sujeto y objeto y, por tanto, una oposición polar y separación de dos términos contrapuestos. Los temples de ánimo "abren" de manera afectiva y hacen posible la tarea ulterior del conocimiento.

Los estados de ánimo, que normalmente pasan por ser vivencias fugaces que tiñen con sus cambiantes colores la corriente de la conciencia, tienen la propiedad de distraernos de nosotros mismos o de ponernos frente a nosotros mismos. Es lo que Heidegger llama, con expresión difícil de reemplazar por otra que no arrastre connotaciones intelectuales que la desnaturalicen "abrir" o "cerrar" al ente humano: tornarlo patente para sí mismo o apartarlo de sí mismo. De esos estados de ánimo tenemos conciencia, pero resulta difícil advertir su original función en la existencia humana.

En todo momento estamos afectados por un estado emocional capaz de revelarnos el conjunto de nuestra condición humana. Por razones que ignoramos, en la existencia cotidiana no podemos reprimir la tendencia obstinada a ocultarnos a nosotros mismos el sentido de esta revelación. Parece como si nos volviéramos de espaldas a nosotros mismos, como si temiéramos a la transparencia, a la diaphanidad. A pesar de esta resistencia interior, el estado afectivo que nos embarga no pierde su relación con la totalidad del ser y con nosotros mismos.

Uno de esos estados de ánimo —la disposición afectiva a encontrarse— tiene, entre sus modos fundamentales, a la angustia. Heidegger atribuye a la angustia una función descubridora. ¿Qué nos devela la angustia?

1º La angustia descubre al existente humano como ser-en-el-mundo, abriendo, así, una vía de acceso a la estructura última e indiferenciada del existente. Previo a toda intervención de la inteligencia y antes de la disociación de sujeto y objeto, la angustia hace patente la mundanidad del mundo. No es la suma de cosas que coexisten en el espacio, ni el amasijo de procesos que el torrente del tiempo arrastra en rápida carrera. Por la descripción de los objetos jamás llegaremos a captar el mundo como tal. Tampoco por la enumeración de los caracteres comunes de las regiones en que parece dividirse. Poco auxilio pueden ofrecernos las ciencias que dirigen su curiosidad a esas mismas regiones. El mundo está supuesto ya antes de emprender tales investigaciones, y sólo a partir de él adquieren sentido las distintas ciencias. Por obra de la angustia, los objetos que habitualmente acaparaban nuestra atención parecen sumergirse

en profunda tiniebla: pierden su color y su figura y se desvanecen. Sólo queda el mundo como mundo. Los pequeños recintos, al parecer inofensivos, amables y seguros, donde transcurrían el trabajo, el placer y el estudio, desaparecen con sus contenidos heterogéneos y multicolores ante el hecho gigante del mundo como tal. A la vista de este mundo, aparentemente exterior, en el cual estamos inmersos sin haberlo buscado y sin poder eludirlo, nos sobrecoge la conciencia de nuestra condición. Nos descubrimos como **ser-en-el-mundo**: una fundamental estructura constitutiva nuestra nos aprisiona desde adentro y en lo más hondo de nosotros. La órbita de nuestra existencia habrá de describirse en su áspero recinto y sin poder detener su curso. La angustia nace de esta condición —la de ser el hombre un ser-en-el-mundo—, pero también la pone al descubierto.

2º Pero si merced a la angustia los objetos de nuestro contorno, los entes intramundanos, pierden relieve e importancia y acaban por hundirse en una nada, también yo mismo me siento desaparecer de la escena. Desaparezco como ya habitual, como sujeto de preocupaciones, deseos, ambiciones, y, perdido y sin sostén, me transmuta en mi puro existir. Queda al desnudo mi realidad a solas, como hecho simple no asegurado por nada. La angustia me descubre el ser y la nada, dos aspectos metafísicos fundamentales, dos significados ontológicos. La nada cósmica comparece con la mundanidad del mundo, porque ésta frente a la multiplicidad y diversidad de los entes determinados que constituyen su contenido, no es nada, ya que carece de toda determinación. La nada existencial comparece con la conciencia de mi caducidad, con la certidumbre de mi propia finitud, con la seguridad de mi muerte.

La angustia no es un acto intencional, no tiene correlato intencional, no es un estado psíquico, no concibe ni comprende, pero hace posible la concepción y la comprensión. Es una posibilidad del ser del existente, que consiste en un abrirse, gracias al cual el existente se pone ante sí mismo y dispone de una base fenoménica para apresar su totalidad original.

Lo mismo que Kierkegaard, había distinguido Heidegger la angustia y el temor. Ambos son tempestades de ánimo; el segundo ocurre frente a un objeto determinado que amenaza; la primera no puede invocar como causa ningún factor determinado.

8

Jean Paul Sartre retoma el tema de la angustia y lo incorpora a su sistema, no sin imprimirle, al mismo tiempo, una entonación original. Más categóricamente que sus predecesores —Kierkegaard, Jaspers, Heidegger—, Sartre se complace en subrayar que "el hombre es angustia". Y lo es, no sólo porque en la ejecución de un acto de omnimoda libertad se elige a sí mismo, sino porque al obrar de esa manera elige también a la humanidad. Al realizar esta doble elección, con clara conciencia del compromiso que implica, no escapa al sentimiento de su total y profunda responsabilidad.

Estos dos rasgos de su responsabilidad —el de ser plena y el de afectar profundamente al individuo— es una consecuencia del hecho, innegable para Sartre, de la no existencia de Dios. Con gran arrogancia, Sartre cree haber podido aportar la prueba de que Dios

no existe. Mientras en el curso de la historia de la filosofía, más de dos veces milenario, se ha intentado probar, con derroche de ingenio exteriorizado en la invención de los argumentos de la índole más variada, la existencia de Dios, Sartre cree haber encontrado el argumento demostrativo de su no existencia. De semejante premisa derivan importantes conclusiones.

Si Dios no existe, mi responsabilidad es absoluta: no hay, por encima mío, ninguna instancia que sea fuente de normas a las que habré de ajustar conducta. No hay valores objetivos, suprapersonales, a cubierto del vaivén de la historia, que puedan inspirar mi acción. Estoy condenado a cada instante, a inventar al hombre. Este invento no me afecta a mí solo, como individuo; comprometo a la humanidad entera.

No es extraño que en semejante acto, realizado a ciegas y sin la inspiración de valores y normas, comparezca la angustia. En el momento mismo en que surge la angustia se hace patente mi libertad. La angustia es reveladora de la libertad.

El tema de la angustia aparece en la filosofía de Sartre, no sin arrastrar influencias de Kierkegaard y de Heidegger, a propósito de los tipos de conducta negativa —imaginación, interrogación, duda metódica “epojé”, mala fe—, que se descubren al considerar los rasgos característicos del hombre o, en términos técnicos más precisos, del “para-sí”.

Como en Kierkegaard, aunque en un clima intelectual muy distinto, también en Sartre la aclaración de la angustia compromete a un examen de otros conceptos, íntimamente asociados, como los de “libertad”, “nada”, “posibilidad” y “temporalidad”. Pero a diferencia de Kierkegaard, que se apoyaba en sus propias experiencias, tal como se le habían revelado en las peripecias de su atormentada vida individual, en Sartre hay una lúcida voluntad de sistema, sostenida por una lógica rigurosa y orientada hacia el problema del ser. En eso se percibe la huella de la influencia de Heidegger. Esto no significa que Sartre rehuya la experiencia anímica, y en más de una ocasión, especialmente en su obra literaria, que en buena medida constituye la ilustración de su propio sistema, se demora en las proyecciones psicológicas del problema.

Sartre distingue dos sentimientos: la náusea y la angustia. A ambos es posible atribuir una función descubridora. Para mostrarlo es menester apelar a la oposición de dos tipos de entes: el “en-sí” y el “para-sí” o, si se prefiere expresarlo en lenguaje más popular aunque menos riguroso, el mundo y la conciencia. Al primero adscribe la náusea; al segundo la angustia.

La náusea es el sentimiento de sofocación, ahogo y opresión que nos invade al contacto de la presencia invasora de un mundo de cosas, que nos rodea, nos acosa y nos oprime. El “en-sí” es concebido como plenitud y opacidad, increado y contingente, sin razón y sin causa. Se nos aparece como idéntico consigo mismo, macizo, sin interior ni secretos. No es conciencia: es objetividad pura. Absurdo y gratuito despierta en nosotros el sentimiento de la náusea.

En virtud de un mecanismo que escapa a nuestro alcance, en el dominio de la realidad humana parece atenuarse la densidad del “en-sí” y producirse una fisura en su maciza plenitud. La nada se des-

liza por esa grieta que resquebraja la rígida unidad del ser. En la medida en que el ente se nihiliza adviene el hombre. En el seno del "en-sí" surge el "para-sí" y por él la nada llega al mundo. El sentimiento de la angustia nos pone en presencia de la nada, nos revela nuestra libertad, nos exhibe a nosotros mismos como conciencia.

En el hombre tropezamos con la pareja ser-nada.

Sartre insiste en la anterioridad de la nada respecto de la negación. Siguiendo el precedente de Heidegger, opina Sartre que la negación —el juicio por el cual excluyo un atributo determinado de un sujeto— se funda en la nada, y no al revés, como lo ha sostenido una tradición intelectual que llega hasta Bergson.

El análisis de las conductas en la interrogación y en la mala fe se presta para mostrar el surgimiento de la nada en medio del ente y gracias al hombre. La interrogación, aparte de implicar una relación del hombre con el "en-sí", supone la posibilidad de alcanzar una respuesta afirmativa o negativa, es decir, un develamiento del ser o del no-ser. El juicio negativo exige la presencia de un no-ser en nosotros y fuera de nosotros. El asedio de la nada resulta ser la condición de la posibilidad del juicio negativo.

Sartre está lejos de concebir la nada fuera del ser, como una noción abstracta y complementaria o como un medio infinito en el cual se hallaría inmerso el ente. La nada aparece más bien en el corazón del ente: viene al mundo gracias a un ente —el hombre— que tiene, como propiedad constitutiva inseparable de sí mismo, la de nihilizar la nada sostenerla en su ser, ser él mismo su propia nada.

En la interrogación el hombre cumple un doble ademán de nihilización primero, al colocar al objeto interrogado en un estado neutro, oscilante entre el ser y el no-ser y luego rompiendo en sí mismo con el ser a fin de sacar de sí la posibilidad de un no-ser. La negatividad entra en el mundo gracias a este doble ademán.

Para aclarar este pensamiento, que a primera vista puede parecer muy arduo, Sartre señala que es propio del hombre aislarse de las cosas, tomar distancia en el espacio y en el tiempo, a fin de poder conocerlas y obrar con más eficacia. Ese aislamiento o separación —que le permite al hombre modificar su relación con las cosas y consigo mismo— es llamado por Sartre, con atrevida expresión, "segregar una nada". También con respecto a sí mismo el individuo está aislado de su pasado y de su futuro, y no porque aniquile a uno y a otro, sino porque es uno y otro en el modo de no serlo. El pasado no determina la acción del presente; el futuro es siempre indeterminado. El hombre es, específicamente, nada, pero su ser no se agota en la nada: también arrastra un oscuro "en-sí": su pasado, su ego, su cuerpo. Pero sí es el ente por quien la nada viene al mundo. Y en la angustia toma conciencia de esa condición. La angustia es considerada como la posibilidad permanente de encontrarse frente a la nada.

El tema de la angustia aparece vinculado al tema de la libertad. Para Sartre, la libertad precede y hace posible la esencia del hombre, condiciona la aparición de la nada: en la libertad el ente humano pone fuera de juego su pasado segrega una nada que lo separa de él. Gracias a la libertad nos mantenemos frente al pasado y al futuro como siéndolos y, a la vez, no siéndolos.

Siguiendo los precedentes ya conocidos de Kierkegaard y de Heidegger, también Sartre distingue la angustia y el temor. Caracteriza a la primera como un sentimiento que tiene su raíz en sí mismo, y para cuya aparición no hemos de buscar estímulos exteriores que lo provoquen. El segundo se desencadena frente a entidades extrañas, que nos amenazan con alguna agresión. Pero Sartre no se detiene en esta conocida contraposición. Su originalidad consiste en la relación que descubre entre ambos sentimientos. 1º El temor, que ha nacido de una situación que amenaza cambiar mi vida desde afuera, provoca angustia, en la medida en que al examinarme a mí mismo desconfío de la eficacia de mis reacciones de defensa frente a la situación agresora. En el temor, la situación está frente al hombre; en la angustia los papeles se invierten: aparece el hombre frente a la situación se puede caracterizar al temor como aprehensión irreflexiva de lo trascendente; y a la angustia como aprehensión reflexiva de sí mismo. 2º Puede darse el caso de que tenga miedo de tener miedo: en esa circunstancia hablo de angustia. 3º La angustia puede aparecer pura, sin ser precedida ni seguida por el temor.

La angustia está vinculada al tiempo y se desencadena frente al porvenir en la forma del vértigo de la libertad y frente al pasado como conciencia de la ineficacia. Las situaciones vienen a mi encuentro, desencadenan temores, provocan reacciones reflexivas, me invitan a apelar a mis posibilidades. Mi conducta es sólo posible: el futuro se me aparece como indeterminado y mi acción como insuficientemente eficaz. El porvenir es, sin duda, parte de mí mismo. Soy mi futuro, pero lo soy en el modo de no serlo. Y la conciencia de esta condición —ser mi futuro en el modo de no serlo— es lo que llamo angustia. Entre mi pasado y mi futuro se ha deslizado la nada. Yo no soy ahora el que seré. El tiempo me separa de mí mismo. Lo que ahora soy no basta para asegurar lo que seré. Ninguna existencia actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Aparece el vértigo: danzan ante mí mis posibilidades y me consumo en la indecisión. Tampoco el pasado permite prever la conducta que asumo en el presente. No hay determinismo. La nada, que se insinúa entre el pasado y el presente, entre el presente y el futuro, funda mi libertad que descubro en la angustia.

La angustia, que debía ser un estado permanente de mi afectividad, es, en rigor, excepcional. Se explica: el mundo inmediato, con sus exigencias y obligaciones, se interpone entre mí y lo que soy profundamente: el proyecto primero de mí mismo, la manera como yo he elegido ser en el mundo. De ahí que este velo nos impida vernos directamente. Nos vemos por fuera, como otro, como cosa. Este ocultamiento que me alivia es obra de la mala fe. Huyo para ignorar, pero no ignoro que huyo. La fuga ante la angustia es un modo de tomar conciencia de la angustia. No podemos, pues, evadirnos de la angustia. Sartre dirá triunfalmente "el hombre es angustia".

La angustia impregna toda la vida emocional. Es un fenómeno normal y constituye el fondo primario, el subsuelo donde arraiga toda emotividad. Irrumpe en todos los niveles en que se manifiesta la con-

ciencia y la actividad del hombre. Paul Ricoeur, en su estudio *Verdadera y falsa angustia* (1953), ha realizado un análisis que contempla su expresión en esos distintos niveles. Hay una **angustia vital** como emoción ante la muerte y como conciencia de la vulnerabilidad de las partes del cuerpo; una **angustia psíquica** que se manifiesta ante la alienación, como discordancia de las funciones mentales; una **angustia histórica**, que surge frente a la vislumbre del sin sentido de las acciones colectivas y de la contraposición anárquica de los papeles sociales; una **angustia existencial**, expresión de la libertad frente a la elección de fines y medios y de la conciencia de la culpabilidad que la misma libertad entraña; una **angustia metafísica**, que se expresa en el presentimiento de que la orientación de los esfuerzos humanos hacia el ser, lo absoluto, la plenitud es meramente ilusoria.

Las teorías que se han esforzado por describir el fenómeno de la angustia y proponer una explicación que lo torne comprensible se dejan clasificar en rubros diferentes; psicológicas, objetivas, psicoanalíticas, filosóficas (=existencialistas). Las diferencias de enfoque no anulan las coincidencias. La mayoría conviene en que la angustia, por su índole, no es concepto, sino determinación existencial; no es imperfección, sino rasgo positivo; y es ambigua: atrae y repele, oprime y cautiva. Su objeto es nada y, con relación al tiempo, el futuro, es decir, lo que no es aún. Está ligada al espíritu y a la libertad. Kierkegaard, Jaspers y Sartre la definen como "el vértigo de la libertad". Tiene, finalmente, una pluralidad de formas, de las cuales la dos mejor descritas han sido la vital y la existencial.

BIBLIOGRAFIA

- Aparte de los estudios que se mencionan en la nota 1, al pie de la página 208 cabe señalar los siguientes:
- RENE LACROZE, *L'angoisse et l'emotion*, Boivin, París 1938.
- JULIETTE BOUTONNIER, *L'angoisse*, Presses Universitaires, París 1945.
- PIERRE JANET, *De l'angoisse a l'extase*, Alcan, París 1926-28.
- SIGMUND FREUD, *Obras completas*, trad. López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid 1948:
1. La histeria. 2. Primeras aproximaciones a la teoría de las neurosis. 3. Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis. 4. Inhibición, síntoma y angustia.
- OTTO RANK, *Le traumatisme de la naissance*, Payot, París 1928.
- S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, trad. J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1930.
- JEAN WAHL, *Etudes Kierkegaardianes*, 2ª ed., Vrin, París 1949.
- URS VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Guadarrama, Madrid 1960.
- M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1951. *¿Qué es metafísica?*, trad. X. Zubiri, Cruz y Raya, Madrid 1913.
- KARL JASPERS, *Psychopathologie générale*, trad. Kastler & Mendoussé, Alcan, París 1928. *Philosophie*, 2ª ed., Springer, Berlín 1948.
- JEAN PAUL SARTRE, *L'être et le néant*, 18 ed., París 1949.
- OTTO F. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, 2ª ed., Klostermann, Frankfurt a. M., 1943.
- CHARLES ODIER, *La angustia y el pensamiento mágico*, trad. de Alfonso Millán, Fondo de Cultura Económica, México 1961.
- JUAN J. LÓPEZ IBOR, *La Angustia vital*, en Atlántida, Rialp, Madrid 1965, Nº 14, pp. 115-134.

- EDMOND ROCHEDIEU, *Angoisse et religion*, Editions du Mont-Blanc, Geneve 1952.
- JULES VUILLEMIN, *Essai sur la signification de la mort*, Presses Universitaires, Paris 1948, pp. 187-194.
- GERMAINE GUEUX, *La neurosis de abandono*, trad. de Julia Ferrari, Eudeba, Buenos Aires 1962.
- NATHAN K. RICKLES, *Tratamiento de la angustia*, trad. de J. M. Costa Molinari, Editorial Noguer, Barcelona-Madrid 1965.
- Studies over de Angst*, Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht, 1956; *Estudios sobre la angustia*, trad. de J. C. E. Jaenicke, Rialp, Madrid 1962.
- W. GROUSSOUW, *La angustia en la Biblia*, pp. 9-38; A. DE WAELHENS, *La angustia en la filosofía actual*, pp. 39-64; E. DE GREEFF, *Psicología y psicopatología de la angustia*, pp. 65-96; H. RUYGERS, *Discusión*, pp. 97-108.
- J. F. CATALAN, *Angoisse et durée*. Temps et affectivité chez l'anxieux leucotomisé, "Archives de Philosophie", tomo XIX, cahier II, 1956, pp. 88-130, tomo XIX, cahier III, 1956, pp. 106-147.
- T. M. PODISHA, *Las raíces metafísicas de la angustia*, "Crisis", Revista Española de Filosofía, año XII, Nº 45, 1965.
- JOHANNES NEUMANN, *Leben ohne Angst*, Hippokrates Verlag, Stuttgart 1949.
- FRITZ RIEMANN, *Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens*, München-Basel, Ernst Reinhardt 1961.