

Luis Román Rabanaque

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET

UNA MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICA SOBRE LA ANGUSTIA

1. Introducción

¿Qué es la angustia? Usualmente nos referimos con esta palabra a un cierto estado de nuestro espíritu, al que asociamos, a su vez, con otras palabras como “miedo” o “fobia”, y vagamente con la ciencia de la psicología. La angustia es, así, un estado o una manifestación mental del ser humano que la psicología estudia junto con otras manifestaciones como el miedo. Como se recordará, la palabra latina *angustia* alude a un “estrechamiento”, tanto en el sentido espacial (cf. “angostamiento”) como en el de opresión en la garganta (i.e. asfixia, estrangulamiento), de donde la idea de “ansiedad”, “angustia”. Sin embargo, una meditación filosófica puede mostrar que hay una dimensión de la angustia que sobrepasa el hecho psicológico, es decir, hay una noción *filosófica* de angustia, que al mismo tiempo *fundamenta* al concepto científico. Para ello hay que retroceder hasta el *fenómeno* que se encuentra en el *origen* y que es por así decirlo la condición de posibilidad de la angustia en sentido psicológico. Se puede anticipar la tesis de este trabajo: la angustia representa una manera particular de nuestro “encontrarnos” en el mundo, una manera cuyo efecto característico es situarnos en presencia del mundo en su totalidad, en presencia del ser del mundo en oscurecimiento de los entes, de las cosas que lo pueblan. Esta experiencia radical de la angustia nos hace patente la *nada* —la nada de ente, de cosa—, y esta nada nos permite vislumbrar el ser en su totalidad y nos posibilita interrogarnos por ese ser y por este ser que somos nosotros y que somos capaces de interrogar.

Ahora bien, a fin de delimitar el *fenómeno* de la angustia, es decir, de precisar *la manera como se da en forma originaria la angustia*, quisiera recurrir, en primer lugar, al *testimonio* de un *angustiado*. Entre las

reflexiones que, con posterioridad a su muerte, fueron publicadas como *Pensamientos*, Pascal anota lo siguiente:

Cuando considero la pequeña duración de mi vida,
 absorbida en la eternidad que la precede y que la sigue,
 el pequeño espacio que lleno y aun el que veo,
 abismado en la infinita inmensidad
 de los espacios que ignoro y que me ignoran,

me espanto y me asombro de verme aquí y no ahí,
 pues no hay razón para que yo esté aquí y no ahí,
 ahora y no entonces.

¿Quién me ha puesto?

[Nº 205]

...

El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta.

[Nº 206]

...

¡Cuántos reinos nos ignoran!

[Nº 207]

Este asombrado espanto al que alude Pascal no puede considerarse como un mero *miedo*. Miedo tenemos de tal o cual cosa, por ejemplo, de la oscuridad, de las arañas, de los espacios vacíos. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente determinado que nos amenaza en un determinado respecto.¹ Por esta razón, quien tiene miedo queda sujeto a la circunstancia que lo amedrenta. Al esforzarse por escapar de ello, pierde la seguridad para todo lo demás, “pierde la cabeza”. Mas Pascal no pierde la cabeza, su angustia no es desesperación. ¿*De qué* se espanta, entonces? A fin de poder elaborar estas cuestiones, comenzaremos refiriéndonos a algo que parece alejarnos de nuestra pregunta por la angustia: el mal metafísico del que habla Leibniz. Luego apelaremos al testimonio de *otro angustiado*, Søren Kierkegaard, y de dos filósofos del siglo veinte, Karl Jaspers y Martin Heidegger, para profundizar la idea y extraer algunas conclusiones.

2. El mal metafísico de Leibniz y la angustia de Kierkegaard

Leibniz ha señalado que hay tres géneros de *mal* a los que los seres humanos estamos sometidos en este mundo: el mal físico, el mal moral y el

mal metafísico.² El mal físico nos expone a los contratiempos de la salud y la enfermedad, a los *límites del cuerpo*. El mal moral se relaciona con nuestras acciones, con los *límites de nuestro querer y poder* como seres en el mundo. El mal metafísico resulta del hecho de ser *criaturas*, es decir, seres finitos, y se muestra como un *límite absoluto, último*, frente a la plenitud de Dios, que es in-finitud e i-limitación. Hay un abismo que separa al creador de su creación, en razón del cual, junto con las restricciones que nos imponen nuestro cuerpo fisiológico y los males que derivan de nuestra falibilidad al obrar, se reconoce un límite más profundo, más fundamental, que es el origen de los otros dos: porque somos criaturas, es decir, seres dependientes de su creador, es que nos sobrevienen los males físicos y morales. Con ello Leibniz da cuño filosófico moderno a una experiencia que la tradición occidental ya conocía al menos desde los tiempos de la Antigüedad tardía y del Cristianismo temprano. Sin embargo, no habla directamente de la *angustia*. Quien lo hace es el teólogo danés Søren Kierkegaard. Su preocupación no es filosófica, sino esencialmente teológica: puesto que la inocencia no puede pecar, ¿cómo es *posible* el pecado? Para que haya un primer pecado es necesario que antes no haya habido pecado; pero si antes no hubo pecado, no es posible que surgiera luego de la inocencia. Tuvo que haber, concluye, pecado antes del pecado, por así decirlo una *posibilidad antes de la posibilidad* –que Kierkegaard llama la “brujería” de la posibilidad. El ejemplo más palmario en este sentido es el de Adán, primer hombre y primer pecador: si Adán era inocente, ¿cómo pudo pecar? Mas la inocencia de Adán consistía en la ignorancia, en no saber la distinción entre el bien y el mal, razón por la cual Adán no entiende la *prohibición* de Dios de comer el árbol del bien y del mal. Kierkegaard observa que ese no entender produce en él *angustia*, pero *angustia de nada*, porque no conoce el objeto de la prohibición. Angustia precisamente por eso, porque es *nada*, a diferencia del miedo, donde tememos *algo*. Pero esa nada no es inocente: es un vértigo, es una situación existencial extrema. En ella, nos dice Kierkegaard, se reveló a Adán la *posibilidad de poder*; se le hizo patente su radical *libertad*, su poder-ser. La libertad es entonces la posibilidad antes de la posibilidad: un “poder” a secas, antes de todo poder concreto. Somos libres porque *podemos* ser libres, y esta posibilidad la descubrimos en la situación extrema de la angustia. Esta “brujería” de la posibilidad tiene como último trasfondo el

mal metafísico, pues por su medio advertimos el hecho de que somos seres finitos, limitados, imperfectos, frente a Dios que es in-finito, i-limitado, perfecto.

3. Jaspers y la cuestión de las “situaciones límite”

Sin embargo, ni Leibniz ni Kierkegaard examinan la cuestión de la angustia como fenómeno. En la primera mitad del siglo veinte, Karl Jaspers y Martin Heidegger la han reelaborado desde una perspectiva fenomenológica. Jaspers pone entre paréntesis la cuestión teológica del abismo entre la criatura y el creador que muestra la radical finitud de aquella, para centrarse en la *experiencia* que tenemos de esa limitación esencial a la que estamos sometidos todos los seres humanos *en cuanto humanos*, es decir, por el hecho mismo de ser humanos. Jaspers llama “situaciones límite” (*Grenzsituationen*) a estas experiencias de la radical finitud de la existencia, del “mal metafísico” y las vincula con el origen del impulso filosófico, con la búsqueda de la sabiduría que nuestra tradición inicia con los griegos en el siglo VI a.C. Como se sabe, menciona tres experiencias que históricamente han ofrecido una motivación para la interrogación acerca de la totalidad del mundo y del puesto del hombre en él: el *asombro*, la *duda* y las *situaciones límite*.³ En virtud del asombro, el hombre se detiene en su trajín cotidiano, se planta por así decirlo delante del mundo, que hasta ahora ha valido siempre como suelo firme e incommovible, *porque* queda *perplejo*: la validez de aquello que tenía por lo más obvio, a saber, que el mundo existe y es de esta y esta otra forma, queda puesta en suspenso. Platón y Aristóteles no han dudado en afirmar que gracias al asombro los hombres comenzaron a filosofar. Pero la perplejidad, que en sí misma es una actitud *meramente* contemplativa y, en ese sentido, paralizante, da lugar enseguida a una segunda actitud correlativa: la duda. El asombro por la obviedad de lo obvio conduce a la *interrogación* sobre lo obvio. Ahora bien, esta interrogación no equivale a la pregunta inquisitiva por el *qué* o el *cómo* de algo en particular –como cuando nos asombramos frente a una máquina desconocida, cuya función no nos resulta inmediatamente evidente, e inquirimos por su finalidad y por el modo de operarla: de esta actitud deriva el procedimiento del científico. El asombro al que se refiere Jaspers es una perplejidad frente a la *totalidad de lo que es*, frente al mundo y al hombre como un *todo*, no en relación a un

aspecto parcial que resulta oscuro o inexplicable. De ahí que la duda por excelencia, la duda como método que propone Descartes, es una duda radical, cuya pretensión consiste en separar la verdad de la apariencia, con el fin último de establecer una ciencia racional del mundo en su totalidad.

Pero el hombre del conocimiento, el filósofo que se asombra por el mundo y que lo interroga para hacerle confesar sus secretos, se encuentra tarde o temprano con el dilema que acosa al Fausto de Goethe: buscando los secretos más profundos de su corazón descubre que la ciencia y el conocimiento no le alcanzan, íntimamente no le satisfacen, no recubren por completo un anhelo que parece exigir más. ¿De dónde puede provenir esta insatisfacción, este malestar vital que no se sana mediante la pura contemplación racional de las esencias del mundo? Aquí nos reencontramos con el tercero de los orígenes de la filosofía y, una vez más, con Leibniz y su concepción del mal metafísico: la finitud radical de nuestro ser y de nuestra experiencia, el hecho de que, más allá de nuestras limitaciones físicas e intelectuales, motivacionales y morales, hay una barrera última e infranqueable que se nos impone: la de las situaciones límite. La muerte, la culpa, el azar, son situaciones que nos sobrevienen, que se nos imponen, frente a las cuales sentimos la crudeza de nuestras limitaciones. Estamos sometidos a lo inexorable de la muerte: no podemos ni dejar de morir, ni impedir la muerte de otro, ni siquiera dejar de verla. ¿Por qué las “situaciones límites” pueden dar origen a la actividad filosófica? ¿Y cómo se inserta aquí la angustia? Jaspers diferencia, para empezar, entre aquellas situaciones límite que son particulares, que constituyen por así decirlo problemas concretos para un individuo humano concreto, y aquellas otras que se presentan *en general a todo hombre* por el mero hecho de ser hombre, o sea, las situaciones que son límites estructurales y no circunstanciales. La *angustia* representa un caso del segundo tipo. El enfrentarme a la certeza de la muerte, a la irreversibilidad de la culpa, la conciencia de estar sometido a los caprichos del azar, me colocan o, en términos de Kierkegaard, *pueden* colocarme ante una actitud nueva, desconocida para la vida cotidiana, inmersa en el curso de las cosas y entregada a ellas. Así como el asombro ante la obvedad del mundo conduce al hombre a dudar y a preguntarse por el ser del mundo, así también la conciencia de sus límites vitales lo lleva a interrogarse por sí mismo, conduce a una duda mucho más radical que la cartesiana, pues lo que está

en juego es *el ser mismo del hombre que interroga*. La pregunta ya no es: ¿qué es este mundo en el que cotidianamente me encuentro en forma incuestionada?, sino: ¿quién soy yo, que encuentro tales límites a mi existencia que me hacen preguntar por ella y por su sentido último?

Esta pregunta es, ciertamente, muy antigua. Mas únicamente con el derrumbe de los grandes sistemas racionales de la época moderna, y con el contemporáneo auge del positivismo y su fe ciega en el progreso de la ciencia, durante la segunda mitad del siglo XIX, las situaciones límite han llegado a ser experimentadas como un desasosiego que arruina todo optimismo, toda “tranquilidad del ánimo”, es decir, han devenido *problema*. Ello se manifiesta con claridad en las famosas “sospechas” de pensadores como Darwin, Marx, Freud, Nietzsche o Kierkegaard.⁴ Las reflexiones de todos ellos, a pesar de la inmensa disparidad entre sus concepciones, poseen un denominador común en la medida en que producen una gran *angustia*. Darwin nos angustia con la terrible sospecha de nuestra animalidad por debajo de la vestidura de la cultura: cuestiona con ello la ilusión de ser la cúspide de la creación. Marx hace otro tanto con el descubrimiento de las estructuras económicas que operan debajo de la trama social visible y de su discurso “ideológico”. Freud quiebra la ilusión de una conciencia perfectamente autotransparente y autocontrolada. Nietzsche muestra el papel que la voluntad de poder ha tenido en la *interpretación* de las normas éticas más arraigadas en nuestra cultura. Mas, en todos los casos señalados, ¿se trata de otra cosa que del *miedo* a lo desconocido, a lo nuevo, a lo inusual, o bien a perder lo habitual, lo conocido? A la luz de las situaciones límite de Jaspers, se advierte ahora que el salto del concepto psicológico de angustia a la angustia filosófica ha sido dado por Kierkegaard: la angustia como situación límite que nos impulsa a preguntarnos por el todo de nuestro ser, por nuestra existencia, por nuestro origen y por nuestro destino. Sin embargo, la conciencia del significado *filosófico* de ese salto la encontramos en la reflexión de Heidegger.

4. La experiencia de la angustia según Heidegger

En el marco del ensayo de formulación de una ontología fundamental, Heidegger ha examinado la facticidad del ser humano concreto, su “existencia”, tanto en contraste con las doctrinas tradicionales que afirman una “esencia” en el hombre, como frente a aquellas otras que,

como el positivismo, la niegan. En *Ser y tiempo*, Heidegger procura mostrar que la facticidad del ser humano, el “mero hecho de la existencia”, no es simplemente un ser en bruto sino que exhibe una serie de estructuras susceptibles de ser conceptualizadas. La primera en ser examinada es el “ser-en-el-mundo”: el hombre, el *Dasein*, se encuentra siempre *en* un mundo, y más precisamente se encuentra *arrojado* al mundo, abierto al mundo, y a esto alude justamente la expresión ex-sistencia (“estar sostenido hacia afuera”). Ser -para el ser humano- quiere decir “ser en el mundo”. Ahora bien, Heidegger distingue entre una existencia *auténtica* y una *inauténtica*: en la existencia auténtica el *Dasein* se torna consciente de las posibilidades y limitaciones de su ser y se asume a sí mismo como tarea. En la existencia inauténtica, que representa no solamente el modo más frecuente de existencia sino el *más originario*, el hombre “huye” de sí mismo y se refugia en la comodidad y el anonimato del “uno”, del “se” (*das Man*): “uno” actúa como “se” dice que hay que actuar, “uno” piensa lo que “se” piensa. Heidegger no se limita a señalar este hecho: de la mano de Kierkegaard, se pregunta cómo es posible esta “caída” en el anonimato irresponsable del “uno”. Puede advertirse que se trata, de nuevo, de la pregunta por la posibilidad de la posibilidad, como en el caso del pecado. Mas la huida es siempre huida “de” algo: la propia inautenticidad es indicio de una autenticidad que es más originaria de ella, puesto que el *Dasein* puede huir de ella. Se podría objetar: el *Dasein* huye de sí mismo por *miedo*, por miedo ante sus propias posibilidades. Mas el miedo es siempre miedo por algo determinado, como ya vimos, por algo que es tomado como amenaza, y amenazante sólo puede ser un objeto dentro del mundo. El fenómeno de la huida muestra otra cosa: el abandonarse al “uno”, a la opinión de término medio, a la conducta que “se” espera de uno, etc., revelan que el “miedo” que provoca la fuga es algo más pavoroso que cualquier miedo “mundano”, porque es el “miedo” ante la propia posibilidad de ser, ante el vértigo de la posibilidad antes de la posibilidad. De ahí que, propiamente hablando, no se trate de un miedo, sino de la *angustia*. Su “qué”, aquello que nos angustia, es el “ser en el mundo” en cuanto tal. Recordemos la experiencia que nos refería Pascal al comienzo de este trabajo: el “objeto” de la angustia no es ningún ente, ninguna cosa dentro del mundo. Pascal no siente la *amenaza* de los astros o de los espacios siderales en el sentido en que podemos tener miedo de la caída de un meteoro o de

una colisión cósmica entre estrellas. El “qué” de su angustia es completamente *indeterminado*. En realidad, visto desde el punto de vista del mundo y de las cosas del mundo, la angustia de Pascal no tiene objeto alguno: se angustia “por nada”. Aquello que lo angustia no está “en ninguna parte”. Lo que angustia no es una cosa, ni siquiera la suma de todas las cosas, sino la *posibilidad* misma de que haya cosas, de que haya un mundo. De ahí la expresión de Heidegger: “aquello de lo cual se angustia la angustia es el ser-en-el-mundo mismo”.⁵ La angustia revela la esencial *posibilidad de ser auténtico o inauténtico*, nos pone en la encrucijada de nuestra *libertad* más radical: la de ser o no ser, la de seguir los trazos de nuestra existencia o la de abandonarnos a una existencia nivelada, donde se desdibuja el “yo”, el “tú” y el “nosotros” en favor del “uno”.

5. La angustia como “temple de ánimo”

Ahora bien, en Kierkegaard la angustia *surge* por la desproporción entre el creador y la criatura. En función de lo que acabamos de exponer, para Heidegger la angustia no es un “estado de ánimo” pasajero, sino un constitutivo del *Dasein* mismo, más precisamente, un “temple de ánimo” (*Stimmung*), una manera *esencial* de encontrarse en el mundo, y no meramente una aptitud psíquica empírica. Se trata de un modo fundamental de ser en el mundo, de un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). En ella nos encontramos “intranquilos” —en alemán, “*unheimlich*”, literalmente “de modo no hogareño”— es decir, experimentamos un estar “fuera de casa” (*das Nicht-zuhause-sein*). Por contraste, en nuestra inmersión cotidiana en el mundo de las cosas, donde somos como “se” es, nos encontramos “en casa”, en una casa obvia, que nos proporciona una seguridad tranquilizante. La angustia nos arranca de este estado de “caída” en el mundo nivelado, derrumbando así la confianza cotidiana que siempre hemos depositado en él. La huida hacia el estar “en casa” que representa la vida cotidiana es, entonces, un huir *de* esta intranquilidad. Ella persigue al hombre constantemente y amenaza su perderse cotidiano en el “uno”. Por esa razón, el ser inauténtico, olvidado de sí mismo en el “uno”, no es un fenómeno primero en sí sino derivado del ser (o estar) “fuera de casa”, suspendido en la angustia.

Poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve a reflexionar sobre esta “nada” a la que nos enfrenta la angustia: nada de

ente, nada de cosas, que en el vértigo de su vacío nos revela la totalidad del ente. Y esto ocurre así porque la nada es la negación de la totalidad del ente. La angustia, entonces, “hace patente la nada”.⁶ La angustia nos “deja en suspenso” porque hace que se nos escape el ente en total; nos deja “sin palabras”, porque justamente es *nada* lo que nos intranquiliza. Este silencio es prueba de que experimentamos la nada. Frente a esto podemos decir: es sólo sobre este trasfondo de la nada que se recorta lo que es, el ente. La nada hace posible los entes, los “algo”, que justamente son “algo” por contraste con la “nada”. Esta revelación de la nada que se abre con la experiencia de la angustia hace posible la relación con el ente, y en ese sentido es la condición que hace posible toda libertad. En palabras de Heidegger: “sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad”. Como en Kierkegaard, pero más radicalmente aún que en él, la angustia nos muestra que en el fondo mismo de nuestro ser nos elevamos como nosotros mismos, como seres-en-el-mundo, y nos volvemos conscientes de nuestra posibilidad esencial, de nuestra libertad, en virtud de esta experiencia de la nada. Por eso, “ex-sistir (*Da-sein*) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada”.⁷

De manera sutil, casi imperceptible, el fenómeno de la angustia, de la mano de Kierkegaard y Heidegger, nos devuelve al problema de Leibniz, el del mal metafísico. La angustia nos enfrenta a la nada. ¿Qué quiere decir esto? Por un lado, nos dice que nos revela la posibilidad antes de la posibilidad, nuestro esencial ser-libres que nos permite optar, elegir entre una vida inauténtica y una auténtica. Pero por otro, y por la misma razón, muestra nuestra radical finitud y limitación: por la libertad estamos condenados a no ser seres cumplidos, acabados, perfectos. *Somos posibilidad*, y por eso estamos a la intemperie, suspendidos ante la nada que nos angustia. Por eso también se produce la “caída” en el “uno”, en el mundo ya interpretado y previsible, donde toda posibilidad es posibilidad determinada, acotada, “tranquilizadora”. La angustia nos revela aquello mismo que Leibniz entendía como mal metafísico, “mal” inherente a nuestra condición humana, y no ligado a un desarrollo cultural o histórico particular. Y en ese sentido, la pregunta por la angustia y su respuesta, la experiencia de la nada como origen de la libertad, es una pregunta *filosófica* y no *científica*. La angustia como “temple de ánimo” fundamental del hombre es entonces la condición que hace posible el “miedo”, la presencia

amenazante de un ente mundano intranquilizador. Esta imposibilidad de sobrellevar la carga angustiada de ser finitos, de estar suspendidos constantemente sobre la nada, es lo que hace comprensible la “huida” hacia el refugio de las seguridades incuestionadas de la vida cotidiana. Y nos devuelve, finalmente, a las tres experiencias del origen de la filosofía que destacaba Jaspers: la experiencia radical de la angustia es el presupuesto del *asombro* por el mundo, puesto que lo revela en su totalidad, como contrafrente de la nada, y este asombro da lugar a la *duda* y a la pregunta por el ser del mundo.

Es que, en su fondo último, en la experiencia de la angustia se agita la pregunta por excelencia de toda interrogación metafísica, la cuestión fundamental de la filosofía, aquella que brota del espanto que sentía el angustiado Pascal, pero que fue formulada, paradójicamente, por el sobrio racionalista Leibniz:

¿Por qué hay ente y no más bien nada?

[1] Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?, en: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979, p. 46. Original: *Was ist Metaphysik?*, en: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, tomo 9, ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1996, p. 111. Citamos por la versión castellana, seguida de la sigla GA con número de tomo y página de la edición alemana.

[2] Cf. G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios* (1710), §§ 30-32, en: Olaso, Ezequiel (Ed.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 537-538.

[3] Cf. Karl Jaspers, *La filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979, cap. II.

[4] Cf. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999. La expresión de Ricoeur se refiere específicamente a Marx, Nietzsche y Freud.

[5] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 40; trad. Gaos: Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 206; trad. Rivera: Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 209; original: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 187.

[6] Cf. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica*, 47 (GA 9, 112): “Die Angst offenbart das Nichts”, lit. “la angustia revela la nada”; puede recordarse aquí que Lutero traduce el *Apocalipsis* como *Offenbarung*.

[7] M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 49 (GA 9, 115).