

El interés de la angustia

FERNANDO OJEA

Sociedad Española de Fenomenología

The Interest in Anguish

Abstract

The final proposal of this research is analysing the anguish phenomenon, treated by the science, philosophical and religious thinking in the second half of the 19th century and rediscovered in a more complex way in the 20th century. We should specially refer to the polemic between science and philosophical analysis. We are looking for the controversies between psychopathology and psychoanalysis. Also, on the other hand the first Kierkegaard's conception of anguish and the rediscovery of the problem in the last century from some of the most important minds such as Heidegger, Sartre, etc. Then, at last, we will situate ourselves in the present in order to suggest the eventual development of the treatment of anguish today in our society; the virtual movement towards other similar feelings and the potential direction that its theoretical approach should follow.

Key words: Anguish. Expectation. Unexpected. Freud- Heidegger

Resumen

El fenómeno de angustia ha sido expresamente tematizado por la ciencia y el pensamiento filosófico desde la segunda mitad del siglo XIX y redescubierto, con nuevo vigor y complejidad, en el siglo XX. Acudir a los autores que se han hecho cargo de él -y a las dimensiones de la propia existencia que ha puesto de relieve- es una manera pertinente de destacar su interés en el campo del pensamiento. Señalaremos algunas características que la noción de angustia presenta en la psicopatología y el psicoanálisis, por un lado, y, por el otro, en la concepción filosófica de Kierkegaard y en el redescubrimiento de su problematicidad, en el siglo pasado, desde algunos de los pensadores más importantes del mismo (Heidegger, Sartre, etc). Finalmente nos situaremos en nuestro propio tiempo para sugerir el eventual desarrollo del tratamiento de la angustia hoy, su virtual desplazamiento hacia otros templates anímicos afines y la posible orientación que habría de seguir su consideración teórica.

Palabras clave: Angustia. Esperanza. Imprevisible. Freud. Heidegger.

ISSN. 1137-4802. pp. 69-81

Aunque el término “angustia” aparezca registrado antes de su tematización expresa (que tiene sobre todo lugar en el pensamiento del siglo XIX) su elección por el saber, tanto filosófico (y teológico) como científico parece haber requerido ciertas condiciones para que su articulación con-

ceptual adquiriese un perfil definido. Desde este perfil, cuya aparición definitiva en la literatura filosófica tiene lugar en el trabajo de Kierkegaard (*Der Begriff der Angst*, Jena, 1912) es como puede hallarse en siglos anteriores un bosquejo de su experiencia.

Si se habla, con vacía generalidad, de la soledad del hombre frente a la inquietud de lo indeterminado, o de la vacilación del sentido que pone en juego el destino de la propia existencia, etc., la visión de la angustia sería tan formalmente correcta como imprecisa. De esta manera ella puede aparecer confundida –por ejemplo– con la desesperación, producto de la impotencia ante las dificultades halladas en determinadas situaciones extremas. Esta experiencia, a la vez susceptible de suavizarse mediante una sabia resignación, pudo así haber aparecido al final del Helenismo, resucitado en la especulación romana de los primeros siglos de nuestra era, y, más tarde, a comienzos de su segundo milenio. Pero la angustia, como hoy la conocemos (y experimentamos) poco tiene que ver con esto: no es la vacilación o la derrota de la esperanza ante determinada situación objetiva que nos somete o que amenaza negativamente nuestras posibilidades; sino, más bien, la indeterminada inquietud en el seno de una esperanza inexorablemente desierta.

La desertización de la esperanza no nos da tiempo siquiera a estar desesperados: predispone a la angustia.

Al desesperado se le niega la resolución de un sentido que vacila; a quien experimenta angustia se le impone, en cambio, ausencia de sentido –implicado, a la vez, el propio en ello. El antecedente, si se quiere, más remoto de esta angustia, se hallaría en la definitiva expulsión de toda decisiva trascendencia en el seno de un sujeto que, ahora en pleno desamparo, ha de llevar a cabo su existencia; de un sujeto teniendo que decidir, desde sus propias fuerza y en desolada autonomía, “qué puede saber”, “qué debe hacer” y “qué le cabe esperar” (Kant) desde la supuesta autosuficiencia de su propia razón, única fuente entonces de su libertad y de su responsabilidad. Dando un enorme salto, Hegel totaliza y, de esa manera, unifica el desgarramiento del sujeto en una nueva trascendencia; cancela su irremediable soledad ante el mundo y transforma su desamparado protagonismo convirtiéndolo en agente privilegiado del devenir del Espíritu. Espíritu en la culminación de cuyo desarrollo hallará la paz toda trágica contradicción. Pero es poco después, ante la nivelación y desolada indiferencia del sujeto moderno contra la que se revela Kierkegaard, cuyas paternas raíces luteranas lo enfrentarán con el destino del hombre

remitido al puro desamparo de su elección y entregado al problemático sendero de la fe.

De todas formas, tuvo que llegar el siglo XX, la consumación de una conciencia que hacía ya previsible el dominio absoluto del hombre sobre la tierra –confirmando así el mandato bíblico– que desterraba para siempre los viejos demonios de la naturaleza (y con ello el peligro que habían siempre representado) y que auguraba, en fin, una convivencia adormecida de ilusoria felicidad; tuvo que llegar el siglo pasado y enseguida el período abierto entreguerras, la pulverización de toda voluntarista ilusión de progreso –*que dejaba sin embargo paradójicamente intacta su capacidad*– para que el sujeto moderno volviera sobre sí mismo y descubriera la verdadera angustia que hoy conocemos; es entonces cuando tienen lugar los estudios más significativos sobre el fenómeno, donde, desde el terreno de la filosofía y el redescubrimiento del trabajo de Kierkegaard, aparecen las obras de Heidegger (*Sein und Zeit*, Halle, 1927; *Was ist Metaphysick*, Frankfurt, 1949) y de Sartre (*L'Être et le Neant*, Paris, Gallimard, 1943); sin olvidar la literatura, de aliento filosófico, del absurdo de un Camus y otros. Al mismo tiempo, la angustia empieza a jugar un papel destacado en los estudios de la psicopatología, en la psicología dinámica y, especialmente, en la obra de Freud donde se inaugura el psicoanálisis –y que requerirá más tarde nuestra atención.

Señalemos, ante todo, los autores que desde la filosofía han abordado el fenómeno.

Kierkegaard, reaccionando contra la búsqueda de seguridad y bienestar de la denominada “Edad de oro” de la burguesía en la que el Copenhague de la primera mitad del XIX se había instalado, decide, por un lado, internarse en ella y convertirse en irónico observador y aprendiz de las debilidades humanas; y, por el otro, ser el solitario “aguafiestas” de su frivolidad y bastarda confianza en el desarrollo de un universo donde la paz y la felicidad parecen curiosamente garantizadas, desalojando así todo esfuerzo del hombre orientado a la interiorización en su auténtica soledad, aquella donde podría encontrarse ante todo con el abismo abierto por la pura posibilidad de elegir –eligiéndose en su propia existencia y de esa manera abierto a la angustia. Recordemos que el mundo con que se encuentra el pensador danés se halla instalado entonces en la certeza tanto en la



sólida marcha de su sociedad (basada en el control eficaz de sus recursos y el consecuente desahogo económico), como en el progreso indefinido de la ciencia y en la explosión de una creatividad cultural de carácter singular en las artes y el pensamiento. Es un mundo donde el joven Kierkegaard ha de asistir a los cursos de Shelling y donde, aunque la raíz de la epistemología y de la ética siguen siendo kantianas ya ha asomado la gran totalización –y en consecuencia nivelación– hegeliana contra la que nuestro autor ha de reaccionar con violencia.

Ya en el siglo XX, Kierkegaard comienza a ser redescubierto por una generación bien posterior a la suya. Heidegger vive en la Alemania de la humillación tras el resultado de la primera gran guerra, absorbido en el progresivo carácter revolucionario del nacionalismo y el enaltecimiento



de antiguos valores tradicionales que darán paso al triunfo del nacionalsocialismo y que desembocarán en la segunda guerra mundial. Había sido ya formado en la fenomenología de Husserl, el gran innovador que abre un nuevo campo riguroso para la filosofía y algunos de cuyos discípulos harían enseguida historia en el dominio del pensamiento aún hoy vigente. Recogiendo los valores del vitalismo y el historicismo y criticando, a la vez que redescubriendo, el planteamiento trascendental de Kant (convirtiéndose así en enemigo del neokantismo al uso de su época, que permanecía centrado en la epistemología y en la ética formal), Heidegger emplea el método fenomenológico de Husserl para proceder a un inédito análisis de la existencia humana donde la angustia ha de jugar un papel estratégico esencial. Es la angustia, en efecto, el estado de ánimo que nos “abre” desde su terreno el acceso a las características

propias de *Dasein* (o existente humano), la que nos descubre nuestro estar enigmáticamente arrojados a este mundo y el esencial ser-posible (así como, en fin, la “caída” en el público “uno” –el ser tanto “uno como otro”– que hace perder a la existencia todo encuentro original consigo). El análisis de *Ser y Tiempo*, sin embargo, tiene un objetivo de más largo alcance que el de una mera antropología filosófica: se presenta como la primera vía (más tarde relativamente abandonada) de acceso a la eventual desvelación del sentido del Ser, cuya radical diferencia con el ente vendría ocultándose desde los orígenes de la metafísica griega.

Sarte, por su parte, que vive cuando joven la segunda gran contienda bélica y se nutre del espíritu desolado de la post-guerra, educado desde

hacia unos años en la fenomenología alemana desarrollará, a su manera, al cabo de la primera mitad del siglo pasado, su análisis de la existencia humana (*El Ser y la Nada*) apartándose en gran medida de Heidegger: el sujeto –la existencia que somos– se presenta ahora como ser “para-sí”, surgiendo de una suerte de des-compresión de la densidad absoluta del puro ser “en-sí” y de esa entonces irremediable fractura interior que abre el abismo de “la nada”, es decir, de la imposible reunión en identidad consigo que persigue inútilmente la libertad; libertad cuyo único fundamento se encuentra entonces en ella misma y que se abre a la angustia desde una inevitable y a la vez injustificable elección continua de la propia existencia. La mala fe, esa holgada instalación en cualesquiera de las justificaciones trascendentes que diesen razón de la elección –como recurso inútil para evadir la angustia– es lo que ante todo el filósofo combate.



Pero resumamos enseguida estos planteamiento filosóficos para insistir en lo que tienen en común:

– hay coincidencia entre nuestros autores en otorgar al fenómeno de angustia un papel esencial de carácter metodológico (como estrategia eficaz para acceder a la verdad de nuestra propia existencia);

– en segundo lugar, se encuentra en ellos el inevitable papel de la angustia en el dominio de la ética;

– finalmente, en lo que se refiere a su objeto (la nada), hay a la vez coincidencia en localizarlo en íntima proximidad con los problemas esenciales de la ontología.

a) En cuanto a lo primero, en Kierkegaard la angustia es el estado en que caen todas las máscaras con las que el sujeto pretende atribuirse una ilusoria identidad: remite a la soledad del individuo frente a la mera “nada” de lo posible; y a la necesidad, sólo referida a él mismo, de responder sobre el destino de su existencia. En Heidegger, la angustia es el temple anímico adecuado para acceder a la propiedad (o ser-verdadero) del *Dasein*. En Sarte, sabido es que se presenta como remisión, sin fundamento ni justificación trascendente alguna, a la irremediable contingencia de nuestro propio existir (previo a toda “esencia” que hubiésemos de construir a partir de ella).

b) En cuanto al segundo punto señalado, para Kierkegaard el camino de la angustia (no ya precisamente ético, en su terminología, sino religioso y por lo tanto superior) es el adecuado para, en unión con la fe, encontrarnos (como más tarde en Heidegger) con nuestra más extrema singularidad; en Heidegger, es el temple anímico que nos dispone al “estado de resuelto” (“presto a la angustia”) con el cual el *Dasein*, proyectándose en su más irremediable posibilidad (la muerte), recogiendo el legado de la tradición y abriendo la mirada a la presente situación del caso, alcanza la apropiación de su existencia original; en Sarte, la angustia desmonta todas las justificaciones urdidas por la “mala fe” y remite al para-sí que somos a la libertad de elegirse, es decir, entonces, de acordarse con lo que esencialmente es.

c) En fin, en lo que concierne al objeto que provoca la angustia éste aparece, en los tres autores, como la indeterminación (y consecuente incertidumbre) de la nada misma que constituye, desde los comienzos del filosofar, asunto esencial en su relación con el ser mismo de lo existente o de lo que es.

2

El segundo dominio de conocimiento no ya filosófico y señalado más arriba, referido al abordaje de la angustia, es el de una disciplina que provoca una decisiva ruptura con la concepción del sujeto cartesiano (basado en la pura conciencia de sí) y desde la que aparecen abiertos múltiples problemas que afectan a una consideración propiamente filosófica: nos referimos al psicoanálisis inaugurado por Freud. Consideremos algunos de sus aspectos en relación con la angustia.

Una vez ya construido su edificio conceptual a principios del siglo XX, Freud da un giro inesperado tras la primera gran guerra, estudia los conflictos neuróticos producidos en individuos que tomaron parte en ella y modifica su primera teoría de las pulsiones estableciendo, acaso inesperadamente, la prioridad de la pulsión de muerte sobre el principio de placer. Ello altera el desarrollo de su pensamiento que antes sólo parecía condicionado filosóficamente por el neokantismo y la crítica positivista de la metafísica tradicional –donde el ideal de verdad sólo podría ser alcanzado por la ciencia, con su registro empírico y la incontrovertible legitimación de los resultados del análisis de la experiencia. Freud se abre así a un nuevo e inhóspito camino cuyos resultados, según declara expresamente, aún no podría predecir.

Pero –y retomando el tema que nos ocupa– destaquemos enseguida las determinaciones más relevantes que adquiere la angustia en Freud.

De acuerdo con su *génesis* hallamos:

– la “angustia real”, provocada por un peligro exterior de consecuencias imprevistas para nuestra existencia;

– la “angustia de separación” o ante la pérdida de objeto (para la libido) que comienza con el brusco abandono del seno materno al nacer, continúa con el destete y concluye con la angustia de castración lanzando al individuo, finalmente, a la angustia ante el super-yo;

De acuerdo, ahora, con su *configuración* pueden registrarse:

– la “angustia automática”, provocada inmediatamente por un flujo incontrolable de excitaciones y

– la “señal de angustia”, emitida desde el sujeto para advertir de la peligrosa irrupción de lo reprimido.

Si observamos ahora, con alguna atención, las *diferencias* entre el psicoanálisis y la filosofía en lo que se refiere a la angustia, podrían señalarse enseguida, por ejemplo: la escasa consideración que dedicaría el psicoanálisis a la libertad –lo que tendría su razón, sin duda, en el objeto mismo de la disciplina inaugurada por Freud– y la ponderación, en cambio, de diversas instancias topológicas (y sus funciones) previamente determinadas en el seno del aparato psíquico –mientras que, desde el punto de vista dinámico, se advierte la insistencia en la evolución de determinadas fuerzas psíquicas a lo largo de la historia del individuo como fuente explicativa de la angustia.

Hay que señalar, sin embargo, que ciertas concepciones freudianas apoyadas en la biología de su época no dejan de resonar, como una onda expansiva, en planteamientos rigurosamente filosóficos proyectando la posibilidad de una superior articulación conceptual: así, por ejemplo, la angustia (ahora automática) del nacimiento, como descontrolado sobrepasamiento del individuo por una brusca magnitud de excitaciones internas carentes de descarga, puede ser inmediatamente rechazado por un análisis filosófico que parta de cualquier concepción clásica del sujeto

moderno; sin embargo, en esa captación freudiana está asomando con vigor el hecho de ser el individuo sobrepasado por un proceso en el que se halla a la vez inevitablemente implicado –tal y como ocurre, a su manera, tanto en Kierkegaard, como en Heidegger y en Sartre.

Por ello es necesario prestar atención también a las más manifiestas *afinidades y remisiones recíprocas* entre psicoanálisis y filosofía: para el primero, la angustia aparece inmediatamente sin objeto determinado alguno (a diferencia del miedo, y del susto –susto que aparece cuando el virtual peligro ha invadido repentinamente al sujeto que se encuentra sin distancia ante él y desbordado por el mismo). Desde el psicoanálisis surgen además una serie de hipótesis sobre la relación de la angustia y la vida pulsional (elaboradas en el giro metapsicológico del Freud de los años 20) que afectan decisivamente a la filosofía –ante todo pulsión de muerte– y desde ésta última exigen una decisiva atención.

Habría que señalar, por último, interesantes indicaciones sobre la angustia en autores próximos al psicoanálisis que resultan sugerentes, a la vez, en el escenario de su concepción filosófica. He aquí algunas de ellas: la clasificación hecha por Binder de la angustia (*Über die Angst*, Schweiz, 1949) según su motivación provenga del propio cuerpo (angustia vital), de circunstancias de peligro exterior (angustia real) o del interior del aparato psíquico del individuo (angustia moral); Schulte (*Angstsyndrome*, 1961) y Battegay (*Angst*, Stuttgart, 1967) sostienen la existencia de una denominada angustia existencial, producida cuando se supera todo control instintivo y el sujeto sólo se halla arrojado a su libertad; la decidida distinción de autores como Kraepelin (*Psychiatrie*, Leipzig, 1963) entre angustia neurótica y angustia psicótica (haciendo de esa manera habitar la angustia en el núcleo mismo de la existencia) y siguiendo, de esta manera, una orientación no compartida por la mayor parte del movimiento psicoanalítico actual; las matizaciones de Richter (*Zur Psychoanalyse der Angst*, Stuttgart) respecto de la escasa diferencia existente, como no sea en los síntomas morbosos, entre angustia neurótica y angustia moral; los puntos de vista de Jung (*Die Beziehungsgang Zwischen dem Ich und dem Umbewusstsein*, Stuttgart, 1933), para quien la neurosis y su angustia, antes que señalar un proceso patológico, muestran el peculiar camino de cada sujeto hacia su rigurosa individuación; la teoría de Rank sobre el trauma (y su angustia) del nacimiento (*Le Traumatisme de la Naisance*, Paris, Payot, 1928) como determinante del curso ulterior de la existencia psíquica; la concepción de Adler (*Menschenkenntnis*, Leipzig, 1927) según la cual la angustia emergería en el desprendimiento del individuo

de toda “comunidad” y en consecuencia en la remisión a una extrema soledad; el análisis de orientación a la vez filosófica de Binswanger en su analítica existencial (*Ausgewählte Worträge un auf sätze*, Bern, 1947), orientada al surgimiento de la angustia cuando el individuo percibe la fragilidad del mundo en el que vive o el riesgo de su destrucción; etc.

3

Nos proponemos detenernos ahora en un aspecto común, tanto a la teoría freudiana de la angustia como a sus concepciones filosóficas más relevantes, según el cual su estado aparece provocado por algo *inmediatamente indeterminado*. Acudamos para ello a los siguientes textos:

“... a la angustia le es inherente una imprecisión y carencia de objeto. Los mismos usos del lenguaje lo reconocen así al cambiar su nombre por el miedo en cuanto el efecto se refiere ya a un objeto determinado” (*Inhibición síntoma y angustia* –O.C., Ed. Bibioteca Nueva, Madrid 1981)

“En este estado (la angustia) hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por mas que no sea guerra ni combate, pues sin duda 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 angustia” (*El concepto de la angustia* – Madrid, Ed. Guadarrama,1965)

“Es verdad que la angustia es siempre angustia de..., pero no de tal o cual cosa. La angustia de...es siempre angustia por...,pero no por esto o por lo otro. Sin embargo, esta indeterminación de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado... La angustia hace patente la nada”(*Qué es metafísica* –Ed. Siglo XX, Buenos Aires,1986)

“Es necesario, ante todo, dar la razón a Kierkegaard: la angustia se distingue del miedo puesto que el miedo lo es ante los seres del mundo y la angustia es angustia ante mí mismo. El vértigo es angustia en la medida en que yo evito no caerme al precipicio sino arrojarme a él. Una situación que provoca miedo en la medida que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca angustia en la medida en que yo desconfío de mis propias reacciones ante esa situación” (*El Ser y la Nada* – Ed. Losada, Buenos Aires, 1960).

A continuación, ensayaremos un camino para penetrar en el carácter de “indeterminación” que tiene la angustia, tanto para el psicoanálisis como para las intepretaciones filosóficas más destacadas.

Abandonando otras posibles opciones, escogemos la utilización del análisis fenomenológico –es decir, ante todo descriptivo– de la existencia; sin adherir, sin embargo, ni a los resultados de la analítica del *Dasein* de Heidegger ni a los numerosos epígonos que le sucedieron.

Si observamos nuestro hacer habitual –el trato inevitable con el mundo, con el Otro y con nosotros mismos– nos descubrimos conduciéndonos siempre hacia determinados fines; es más, nos hallamos dirigidos inevitablemente a ellos –y en eso consiste nuestro hacer, ya sea en la tarea activa o en el buscado reposo. ¿Cuál es la estructura de este aparecer orientados hacia el fin? En el mundo que habitualmente nos rodea, nos encontramos siempre en una expectativa referida a algo que va más allá de la situación actual. Algo cuyo cumplimiento aún no existe; en consecuencia, cuya aparición trasciende por lo pronto esa situación pero que no dejamos de anticipar desde nosotros mismos, esperándolo. Este dinámico esperar –esperando lo otro– resulta su vez acompañado por una inevitable relación conmigo mismo. Soy yo el que habrá acabado este texto y habrá acaso acudido a una cita. No sólo anticipo esos contenidos sino que también me anticipo a mí mismo en el término de ciertas posibilidades que me pertenecen. De esta manera tanto el esperar lo otro como el esperare-se en ello van implícitas en la estructura de nuestra acción.

Esta espera, sin embargo, suele moverse en el dominio de lo previsible, y, por lo tanto, fácilmente localizable en el horizonte de mi acción; todo anticipar algo anticipándome a mí mismo en él se refiere a “determinada” posibilidad de mi existencia que me propongo precisamente llevar a cabo. Lo previsto se relaciona con un objeto o situación objetiva determinados que aún no existen y a cuyo advenimiento me encuentro activamente expuesto. Como término inevitable de mi acción, ello tiene una topológica localización a la vez que una dinámica temporalidad (acudiré a la cita en tal lugar, lo haré cuando anochezca, etc.). Pero esta previsión no puede ser sino un *recorte posterior sobre una situación de imprevisibilidad original*. En efecto, al tratarse siempre de una posibilidad determinada ésta ya habría surgido –y se habría concretado su desarrollo– desde la previa apertura *al horizonte de lo posible en que mi existencia se halla de antemano implicada*. Si no fuese así, en la esperada realización de lo que fuere no se trataría nunca de una posibilidad que me pertenece; dicha posibilidad se limitaría a aparecer y llevarse a cabo en un escenario por completo exterior a mí mismo, como la temperatura que ahora tendría lugar en el desierto del Sahara o la nieve que caería esta tarde en determinada región de ártico que sólo me es dado localizar, con indiferencia, en un mapa.

Habría que apelar entonces a la idea de un estado de cosas –a una situación objetiva– cuyo eventual cumplimiento tendría lugar en un ajeno y remoto escenario de sentido que no concerniese en absoluto a mi propia acción. Y así sucede a menudo, en efecto; deseo que el tren llegue a determinada hora pero estará en manos de un mecanismo por completo ajeno a mí mismo el que tal cosa por sí misma sucediese; sin embargo, desde el momento en que esa posibilidad pone en juego una dimensión de mi existencia abandonará, entonces, su pura exterioridad y pasará a alojarse en la propia expectativa que soy; expectativa que me compromete en ella y de acuerdo con la cual ahora la experimento como propia. Ocurre, por ejemplo, en el caso de plantearme si al haberse demorado el tren y llegado tarde seré capaz o no de utilizar el tiempo con la suficiente destreza para realizar las tareas proyectadas: antes que la mecánica previsión de la velocidad y la eficacia con que factores externos me permitiesen aprovechar el tiempo, lo que ahora está en juego es en cambio la posibilidad de llevar, por mí mismo, a buen término lo que deseo; lo que está en juego soy yo mismo, allí, en un futuro incierto donde ha de concretarse imprevisiblemente mi acción y configurarse entonces el sentido que ella habría de tener. Y sólo sobre el fondo imprevisible de mi acción aparecerá entonces la urgencia (cuyo cumplimiento depende de causas puramente mecánicas y ajenas a mi control) de que el tren llegase a la hora prevista.

Pero el dominio de lo imprevisible sobre cualquier previsión –dominio siempre latente, sobre cuyo fondo toda lo previsible aparece recordado– no se limita al porvenir: también se extiende al pasado. El estar implicado en el término de cuanto haya de llevar a cabo me descubrirá, tras su cumplimiento, la manera en que se habría determinado la propia afirmación de mi mismo en la existencia, es decir, la configuración –siempre renovada en su determinación– de mi propia singularidad. Pero, además, el resultado de cada cumplimiento llevado a cabo, vuelve –dando un giro inevitable– a mi pasado y lo re-significa como quiera que fuese, es decir, altera su sentido (como, por ejemplo, el de aquel que cuando joven había decidido adquirir una formación científica y de pronto cambia su elección por la de letras, ya no habrá de interpretar, en adelante, su pasado cargado de señales que lo preparaban –por ejemplo– para una minuciosa tarea de laboratorio, sino como el de quien se hallaba destinado a la docencia, a la investigación en ciencias humanas, etc.).

Así, todo porvenir donde espero dar término a cualquier posibilidad y todo pasado supuestamente orientado a un destino previsto, aparecen, en su fragilidad esencial, como recortes que han tenido lugar desde el fondo

imprevisible en que, sin saberlo, se encuentra primariamente absorbida (la) mi existencia toda.

La mayoría de los estados de ánimo a que vivimos habituados, la zozobra o el temor, aparecen sobre el fondo de determinado término (objetivo) al que me dirijo. La zozobra suele ser vivida como una momentánea desestabilización en el control de los fines que me proponga; el temor, como la amenaza que se cierne sobre mis posibilidades –amenaza a la que eventualmente podré hacer frente y superar. Se trata, como vemos, de perturbaciones que sólo se introducen ocasionalmente en el curso de mi acción y a cuyo eventual carácter decisivo restamos importancia. Lo imprevisible sólo aparece, aquí, como el contingente carácter negativo con que sería afectada determinada previsión de las cosas. Pero

en realidad toda acción no hace sino atravesar –de la manera que fuere– lo imprevisible en pos del cumplimiento de una previsión *con la que habíamos ya procurado ceñirlo y que resurge con su cumplimiento.*



Más allá de las experiencias de zozobra y temor, sin embargo, se encuentra siempre la posibilidad de otra distinta, enfrentada, ahora, con el origen de toda acción humana, origen regularmente oculto de cualquier previsible sentido. Esa experiencia es la angustia.

Allí, en efecto, irrumpe inesperadamente lo imprevisible. De esta manera, nos hallamos remitidos al desamparo primario con que hemos venido al mundo. No que en ella nada aparezca seguro: más bien, sucede que todo cálculo y control de un escenario de antemano previsto caen en la inconsistencia. Tampoco como mera perturbación ocasional, sino como la súbita irrupción del dominio inalterable en que paradójicamente se sostiene y a la que está destinada a desembocar toda ilusoria previsión.

Ello explica, quizá, que la angustia parezca producirse, según los pensadores que la han considerado, ante lo “indeterminado”. Sólo que ello no es pura ausencia de determinación, sino la inquietud incomparable del desamparo puesta ahora manifiesta: inquietud ante el horizonte donde le es dado asomar a lo imprevisible en el porvenir, e inquietud ante el propio pasado cuyo sentido volverá imprevisiblemente hacia nosotros re-significándonos más allá de toda configuración prevista.

En la angustia ante lo imprevisible tenemos la sensación de que cualquier cosa puede ocurrir. Ello parece de inmediato paralizarnos: aparecemos suspendidos, por decirlo así, ante la indefinidamente renovada fragilidad de nuestra existencia. Pero esto no quiere sencillamente decir que “nada se pueda”, sino más bien, y paradójicamente, lo contrario: que, en su más inquietante pureza, “se puede”; es decir, entonces, que todo garantizado hacer sobrenada ahora en el angustiante océano de lo imprevisible, de lo meramente posible; que nos encontramos, en fin, con el origen abismal de la propia libertad. Origen que en principio, es verdad, nos deja suspendidos en la impotencia. Pero al que también le es dado mostrarnos que, atravesando el inquietante escenario que nos impone podremos emerger, más allá de toda fuga hacia una estéril seguridad, hacia la inquietante conquista de lo inesperado y con ello de lo inédito. Ya que sólo haciendo frente a lo imprevisible podemos rigurosamente comenzar algo nuevo, es decir, re-inventar la propia existencia.

La angustia acude cuando irrumpe el desmoronamiento de todo lo previsible, y, como este último último equivale a una firme determinación de lo que es, nos hallamos en ella ante una pura indeterminación (lo que la fenomenología de la existencia ha nombrado inmediatamente “la nada”). Más allá de todo orden implicado en la determinación, en la angustia nos hundimos en el puro y enigmático caos de lo incierto. De esta manera parece surgir la ausencia de sentido, la equivalencia y en consecuencia intercambiabilidad de todas las cosas y de nosotros mismos en toda alternativa relación con ellas. Pero en esta suerte de suspensión del sentido podemos también experimentar nuestra –hasta entonces latente– exposición a la dimensión inconmensurable de donde ese mismo sentido emerge invariablemente; dimensión que se esconde tras todo sentido previsible y a la que a éste le es dado intermitentemente visitar para fortalecer, desde ella, su renovado despegue original. Cuando esto sucede, surgimos a la angustia no sólo como a lo que puede hundirnos en una oscura parálisis sino, a la vez, como secreto escondido del verdadero sentido de nuestra acción. Es lo que Kierkegaard denominaba, aunque en una dirección diversa a la nuestra (el camino hacia la fe) la pedagogía de la angustia. Esta pedagogía nos enseña que, si nos es dado atravesar cada vez lo imprevisible hacia lo inédito, el resultado, al producir cualquier suerte de cambio (por pequeño que parezca) dará siempre lugar a nuevos caminos.