

## Temor y angustia: del ser a la nada

### 1. INTRODUCCIÓN

Lenguaje y realidad necesariamente aparecen vinculados. Aquél es la cara humana de ésta, el filtro interhumano y unidireccional (persona y realidad) del ser, porque hay ser. Y porque hay seres humanos. La palabra habla de lo que hay —del ser—, pero también de lo que no hay: de lo que hubo, de lo que podrá haber —de lo presente como pasado y como futuro—. ¿Y de lo que hay como no ser? ¿Y de la nada? ¿Del vacío? ¿Es contradictorio vincular lenguaje a ser mas afirmar que el lenguaje ha de esforzarse para alcanzar, en una ontología de la negatividad, el no ser? ¿O, por el contrario, la nada sólo puede ser sentida? Nuestra tesis es la afirmación de que la nada «es» en la estructura de la realidad un elemento esencial, implicado en el ser al que debe su virtualidad, y a la que aparecen vinculadas la diferencia y todos los demás caracteres propios del ente en cuanto finito y contingente. Y que el lenguaje debe esforzarse en su reflejo y en el de aquellos fenómenos ajenos. La *angustia* es uno de éstos. Tema típicamente moderno, aunque ya en desuso, y ligado, como sabemos, a las literaturas existencialistas. Se constituyó entre estos pensadores como paradigma de la metodología que intenta acceder a los principios de la realidad a través de ciertas afecciones de carácter extraintelectual. O sea, que constituye a las pasiones, algunas, como elementos develadores de la nuda realidad.

Nuestra intención es ocuparnos de cómo ha sido estudiada esa angustia en los autores típicos del pensamiento mencionado, Kierkegaard, Sartre y Heidegger. Antes, unos comentarios sobre el concepto de temor en autores anteriores a aquéllos y, después, un repaso al uso de la angustia en Marías y Zubiri.

## 2. DEL TEMOR A LA ANGUSTIA:

### ¿LA ABSTRACCIÓN DE LO CONCRETO?

1. Como acabamos de comentar, la aparición de la angustia como tema preferente del filosofar en el modo señalado acontece hace unos ciento cincuenta años —S. Kierkegaard edita *El concepto de la angustia* en 1844—. Ciertamente, en autores anteriores se podrán encontrar referencias sueltas, como cuando Maimónides habla de la «angustia del alma»<sup>1</sup> al referirse al estado en que se encuentra cuando padece y sufre grandes desgracias, pero ninguna disección profunda. Pero, lo que es más importante, ningún significado o uso fuera del habitual, el recogido en la referencia a Maimónides. Ni siquiera en uno de los autores más sistemáticos del pensamiento medieval, Tomás de Aquino. Éste dedica gran parte de su *Summa Theologiae*, I-II, al estudio de las afecciones del alma y nada referente a la angustia nos aparece. Ahora sí, por el contrario, un tema muy habitual es el del *temor*. No suele tampoco aparecer la angustia donde la constatación de la extrema finitud humana está muy acentuada, como es, en el pensamiento precristiano, el platonismo e incluso ni siquiera en el neoplatonismo plotiniano. Es decir, que la conciencia de uno como otredad o diferencia, pluralidad tendente a la unidad, estar «fuera de sí» ordenado a lo Uno en Plotino, no parece engendrar angustia. Ciertamente, no temor. Tampoco parece generar angustia la conciencia de estar carnalmente aprisionado en el espíritu que se ve limitado por la materia; además, cuerpo del cual uno no debe, voluntariamente, liberarse, pues «los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de

1 Maimónides, *Guía de perplejos*, Ed. Nacional, Madrid 1984, II, c. 29, p. 320.

los dioses»<sup>2</sup>. Afirmación de la que puede concluirse que ciertamente no parece tener mucho sentido el temor a los dioses. En el que ve morir, la muerte podría generar «compasión», aunque Fedón admite que asistir al «acontecimiento fúnebre» de la muerte de Sócrates no se la produce, «sino que simplemente tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer, y a la vez, de pesar... y yo mismo estaba perturbado como los demás»<sup>3</sup>. Más ni siquiera en el que va a morir; y si es filósofo por una doble razón: a) porque «ellos no se cuidan de ninguna otra cosa sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran»; b) por las expectativas de lo que viene tras la muerte, «estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos». Y es que al cuerpo, no al alma, aparece ligado el temor, que «nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad», de modo que «un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo»<sup>4</sup>.

2. Aunque por razones diferentes, Epicuro también insiste en la necesidad de extirpar el temor. Temor que, como en Platón, puede existir y existe entre los no-filósofos, mas no tiene lugar en el sabio. De entre los temores, deben ser eliminados los dos más importantes: el temor a los dioses y el temor «al más espantoso de los males»<sup>5</sup>, la muerte. Y sólo pueden ser eliminados a base de conocimiento de las cosas, «si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural»<sup>6</sup>; lo que conduce, simultánea-

2 Platón, *Fedón*, Gredos, Madrid 1986, 62 b.

3 *Fedón*, 52 a-b.

4 *Fedón*, 63 c-68 b.

5 *Carta a Meneceo*, en García Gual, C., *Epicuro*, Alianza, Madrid 1988, pp. 135-139.

6 Epicuro, *Máximas capitales*, § 11, en *ibid.*

mente, a eliminar las «falsas suposiciones» del «vulgo». No deben ser temidos los dioses porque «el ser feliz e imperecedero (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni la procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento»<sup>7</sup>. No debe ser temida la muerte porque no debe temerse el no vivir, que es privación del sentir. Aquí utiliza Epicuro el término «angustiar», tanto en el sentido de temor al mal inevitable que está por-venir como de temor ante lo presente. «De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla»<sup>8</sup>. Si se muestra que es absurdo temer algo no presente y la muerte no debe ser temida porque es «nada para nosotros», igualmente es absurdo temerla en cuanto por-venir. No debe ser temido lo que es nada. La nada no es objeto de temor: la nada no es objeto. Aún. No debe ser temido el dolor, pues «no se demora continuamente el dolor en la carne... Y las enfermedades muy duraderas ofrecen a la carne un mayor cantidad de placer que de dolor»<sup>9</sup>. Ni siquiera hay que temer los deseos, pues los naturales y necesarios son fáciles de satisfacer. Ni tampoco a la Fatalidad ni a la Fortuna. Evidentemente a Epicuro le interesa desterrar los diversos temas que pueden empañar la consecución de la necesaria imperturbabilidad en cada una de las personas, no la disección de la estructura del temor.

3. Mas insiste, con acierto, en la vinculación del temor a la divinidad, a un objeto concreto caracterizado por su poder omnímodo —ya en el ámbito del monoteísmo religioso—, con lo cual puede, y de hecho lo hace, castigar y ser visto como atemorizante, lo terrible. El caso paradigmático por excelencia lo encontramos en el Dios judío. «Si te dicen: ¿Adónde iremos?, les replicarás: Así ha dicho Yahveh: Quien a la muerte, a la muerte; quien a la espada, a la espada; quien al hambre, al hambre; y quien al cautiverio, al cautiverio. Yo los castigaré con cuatro géneros de castigos: la espada para matar, los perros

7 *Máximas*, § 1.

8 *Carta a Meneceo*, *op. cit.*, p. 136.

9 *Máximas*, § 4.

para arrastrar y las aves del cielo y las bestias de la tierra para devorar y aniquilar. Y los convertiré en espanto para todos los reinos de la tierra... Así ha dicho Yahveh: ¡Maldito el varón que confía en el hombre y hace de la carne su brazo, mientras de Yahveh se aparta su corazón! Será como tamarisco en la estepa y no verá que llegue la lluvia, pues habitará lugares calcinados en el desierto, un país salobre e inhabitable... Se me dirigió la palabra de Yahveh para decir: A las veces resuelvo acerca de una nación o acerca de un reino arrancarlo, destruirlo y arruinarlo; mas si esa nación contra la cual había Yo hablado se convierte de su maldad, Yo me arrepiento del mal que había pensado hacerle...»<sup>10</sup>. Su carácter justiciero, «las almas de los justos están en mano de Dios, no les alcanzará tormento... Pero los impíos tendrán un castigo de acuerdo con lo que pensaron» (*Sabiduría*, 3, 1 y 10), vengativo e inclemente, «los consumiré con espada, hambre y peste» (*Eclesiastes*, 14, 12).

El Nuevo Testamento cambia algo esta óptica; Dios sigue siendo el administrador último de justicia (*Mateo*, 13, 32 ss.), pero Dios es amor (*I San Juan*, 4, 7) —el amor exige justicia— pero a la vez reconoce el arrepentimiento y perdona (*Lucas*, 15), de modo que la alegría por el arrepentido, el que se alejó y vuelve, es mayor que por el que siempre ha estado. El temor, así, de Dios debe ser patrimonio de los que están lejos de él (*Mateo*, 7, 21 ss.), pues a ellos les espera el castigo (*Mateo*, 25, 31 ss.; *Apocalipsis*, 21, 8 ss.). Temor es conciencia del mal por-venir que responde a mi actitud-comportamiento presente. Mas también hay angustia: «triste está mi alma hasta la muerte» (*Marcos*, 14, 34), en la expectativa de la muerte y el sufrimiento inminentes, próximos, no deseados pero aceptados como inevitables, «pero no se haga mi voluntad sino la tuya» (*Lucas*, 22, 42); es angustiada el alma que espera el mal cercano como inevitablemente sobreviniente, pero una angustia no separada de la realidad, donde no se ha perdido el sentido de las cosas en cuanto hay entrega a la voluntad del Padre. Es una tristeza-angustiada, no una angustia-existencial. Lo cual es, casi literalmente, lo que Tomás de Aquino entenderá por *tristeza*. «Igual que la tristeza es cau-

10 *Jeremías*, cc. 15, 17, 18.

sada por la aprehensión de un mal presente, el temor es causado por la aprehensión de un mal futuro» <sup>11</sup>.

4. El optimismo ontológico tomista —que lo que es, por ser y en tanto que es, es bueno— implica la afirmación de la difusividad esencial del bien. Además, el bien es objeto perseguido: la razón de que algo sea un bien es que nos orientamos hacia él, como razón extrínseca, claro, pues intrínsecamente todo es bueno en sí mismo. La contrapartida es que del mal se huye. Del mal tomado y entendido como mal. No necesitaríamos esforzarnos mucho para mostrar que el mal puede ser tomado como algo bueno. Lo que sucede es que todos los males no son iguales, porque hay males, en principio y muy en general, resistibles y males irresistibles, vencibles e invencibles. Al mal se liga el temor, porque, ciertamente, el temor exige una causa extrínseca, «*provenit enim quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali*» <sup>12</sup>. El temor es una pasión. Pasión, en el sentido más propio supone recibir algo que implica la pérdida de algo conveniente: la enfermedad, por ejemplo. La pasión, en la arquitectura tomista del hombre, es ligada a la capacidad de apetecer, y dentro de ésta más al apetito sensitivo que al intelectual. De este modo vincula pasión y corporalidad, en cuanto sentido queda unido a órgano corporal.

Como pasión, el temor supone la presencia de algo inconveniente; el algo de lo que se huye; el mal. Más la presencia como futuro, no como presente. El temor, como hemos dicho, es la pasión provocada por la percepción de un mal futuro al que se le ve con una potencia tal que será imposible o muy difícil vencerlo. En cualquier caso, mal irresistible no es sinónimo de temor necesario: en cuanto pasión es propio como hemos comentado del apetito sensitivo, y en cuanto la voluntad es capaz de dominar este apetito, el hombre puede rechazar el temor, puede no ser temido un mal que se ve como inminente. En cualquier caso, un mal, ciertamente, es algo concreto, definido. Algo. El temor/la

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, BAC, Madrid, 1978, III, q. 15, a. 7. Será *S.th.*

<sup>12</sup> *S.th.*, I-II, q. 42, a. 4.

tristeza van ligados al ser. ¿Dios puede aparecer como objeto de temor? Sólo en cuanto suponga un mal. Lo cual sucede tanto en el que está lejos de Él como en el que está con Él: en el caso del pecador —por el temor del castigo sobre su pecado— y también en el caso del que teme apartarse de él, lo que Tomás de Aquino denomina *temor filial*<sup>13</sup>. A la vez, temor de Dios y sabiduría aparecen radicalmente ligados: se encuentra una doble relación con el temor. El temor servil, temor del castigo, puede disponer a la sabiduría; mientras el temor filial, que al fin es un don del Espíritu Santo, es mayormente efecto del saber. Sea como sea, «timor Dei comparatur ad totam virtutem humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix»<sup>14</sup>.

Y no sólo Dios es aquello que, aleatoriamente/según la vida de cada uno, es percibido como un mal insuperable, sino también «la muerte y el resto de defectos naturales dependientes de la naturaleza universal»<sup>15</sup> e incluso el mismo temor. El temor que se teme a sí mismo es como el temor edificado sobre la falta de objeto: ¿surge la nada cuando se intenta fundamentar todo en el yo como pura reflexión?

Finalizando, Tomás de Aquino realiza el análisis clásico y exhaustivo: el temor en sí —pasión provocada por un mal por-venir—, su objeto —todo aquel mal que no puede controlar nuestra voluntad—, su causa —lo percibido como mal o el defecto de la persona que lleva a temer algo— y sus efectos —corporales: temblor,...., debilidad del apetito, búsqueda de consejo, hasta impedimento de la misma razón—.

5. Sin pretender recoger todas las referencias filosóficas sobre este asunto y teniendo en cuenta lo ya comentado acerca de Kierkegaard y la angustia como objeto, seguimos dando algunas notas sobre la cuestión esta del temor. El giro de la modernidad acontece en una triple dirección: corporalidad, inseguridad, nada. La inserción del ser humano en el movimiento naturalista, del Renacimiento en adelante, conduce al desequilibrio de la armonía entre cuerpo y alma, lograda en cier-

13 *S.th.*, II-II, q. 19.

14 *S.th.*, II-II, q. 19, a. 7, ad 2.

15 *S.th.*, I-II, q. 42, a. 2, ad 3.

tos autores medievales, en una doble dirección: la corporalización del alma (o sea, su desaparición), la independización y escisión, referencia exclusiva de ciertos fenómenos al funcionamiento del cuerpo, causalidad unidireccional, no retroactiva. Dos, dinamismo y progreso, cambio, novedad como motor de la nueva época, generando necesariamente inseguridad, lo porvenir como intrínsecamente inestable. Tres, la presencia constante de la nada, vía vaciamiento del yo pensante: no hay esencia, soy puro porvenir y futuro entre posibles casi ilimitados, de modo que lo posible queda como constitución de lo que hay. Y lo posible es nada.

6. En sus *Ensayos*, M. de Montaigne dedica uno al miedo y otro a la tristeza <sup>16</sup>, aunque de ellos no cabe esperar ninguna sistematicidad conceptual en la explicación de los fenómenos examinados. En ambos, sin embargo, surge el término «angustia». Primero comentando el verso «petrificados por la congoja», que queda referido a los efectos producidos en las personas por dolores excesivos, afirma que «si una angustia es extrema, anonada el alma y le impide su libertad de acción», entendiéndolo como angustia el estado producido por el sufrimiento continuo y de entidad. Y también, segundo, como el producto del temor, del miedo continuo, no sólo del dolor-en-acto sino del dolor-posible, del mal por venir. Lo ya clásico.

7. Descartes analiza las pasiones en el contexto de la interacción cuerpo-alma, de forma que la pasión del alma exige la acción del cuerpo o, de otra forma, serían las emociones del alma causadas por el cuerpo. Pasión y fisiología. Así, en *Los principios de la filosofía* analiza la génesis fisiológica de la alegría y de la tristeza. Porque puede acontecer que la sangre sea pura o, al contrario, que sea impura o espesa. En el primer caso provoca la dilatación del corazón, lo que a su vez posibilita que los nervios que van al corazón y al diafragma se estiren, lo que determina cierto movimiento en el cerebro que causa alegría en el alma. En el otro caso, el espesor de la sangre moverá los

16 Montaigne, *Ensayos completos*, Orbis, Barcelona 1984, vol. I, pp. 8-11, 43-45.

elementos corpóreos de otro modo, de forma que en el alma provocará tristeza.

8. Spinoza entiende las pasiones como uno de los modos de los afectos. Afectos son afecciones del cuerpo, y sus ideas, por las que se favorece o perjudica la capacidad de obrar del cuerpo<sup>17</sup>. La pasión supone afección provocada por una causa extrínseca; la acción, una afección provocada por el afectado. Simultáneamente, entra en liza el concepto de posibilidad en el orden del miedo y la tristeza. Lo por venir se ordena en el horizonte de la inseguridad y lo inseguro generará tristeza o alegría, según. Define la tristeza como «la transición del hombre de una mayor a una menor perfección»; junto a la alegría conforman los puntos de referencia del resto de los afectos. Así, el miedo «es una tristeza inconstante, nacido de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto»<sup>18</sup>, que sería la otra cara de la esperanza, ligados de forma que la tristeza se troca alegría en la imaginación de que lo que odia y puede que suceda podría no acontecer; o la alegría del que espera lo que ama se imagina que no sucederá se muda en tristeza. Mientras, temor queda definido como «el deseo de evitar un mal mayor, del que tenemos miedo, mediante otro menor»<sup>19</sup>. Remite temor a miedo; si miedo es tristeza sobre algo por venir, se muda en temor cuando afrontamos un mal-menor como modo de evitar un mal-mayor. Recordemos que en Spinoza ya se ha acabado cualquier intento de objetividad sobre el bien y el mal. «Nada deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, llamamos bueno lo que deseamos; y, por consiguiente, llamamos malo lo que aborrecemos; por lo tanto, cada cual juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor, lo que es peor y, en fin, lo que es óptimo o lo que es pésimo»<sup>20</sup>. Aunque, para el alma, el Sumo Bien sea Dios y su conocimiento la mayor virtud a la que se

17 *Ética*, FCE, Mexico 1980, III, def. III.

18 *Ética*, p. 159.

19 *Ética*, p. 167.

20 *Ética*, p. 115.

puede aspirar <sup>21</sup>. En cualquier caso, no parece haber rastro de la «angustia» en Spinoza. Y si en lo esencial las modificaciones respecto al pensamiento tomista son radicales nos seguimos encontrando con un temor referido a lo externo en cuanto mal por venir.

9. En Hume sigue existiendo esa concepción utilitarista del bien y del mal, directamente relacionada con el placer y el dolor del que lo juzga, y en consecuencia con el sentimiento de aprobación o no de la acción/actitud considerada. El bien-placer/mal-dolor hacen surgir en el ser humano un movimiento determinado; lo provocado es la pasión, que necesita de un cierto padecer. Es denominada «impresión de reflexión» porque surge de impresiones originales o de sus ideas. Las pasiones pueden ser directas, cuando surgen de esta forma del bien/mal; e indirectas, cuando a la pasión quedan unidas algunas otras cualidades. En la línea de nuestro estudio, la angustia sigue sin existir. Bien es cierto que a la hora de analizar el miedo —pasión directa— considera lo que son grados diferentes en él: terror, consternación, estupefacción, ansiedad <sup>22</sup>, aunque sin definir qué variaciones se producen entre ellos. Por otra parte, el miedo, como su anverso, la esperanza, son un asunto de «probabilidades»: «cuando el bien es seguro o probable, produce alegría. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la tristeza o pesar... Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar al miedo o esperanza» <sup>23</sup>. En una especie de balanza en la que si la probabilidad se inclina del lado del mal, el miedo irá aumentando hasta, si sigue aumentando la probabilidad del dolor por venir, llegar a un «pesar puro». A su vez, la probabilidad es doble, ya que puede depender del objeto mismo, que haya por venir algo temible en sí mismo —ya sea posible aunque improbable, ya imposible aunque presente, pues «temblamos al borde de un precipicio a pesar de sabernos perfectamente a salvo... esto se debe a la presencia inmediata del mal que influye sobre la imaginación del mismo modo que lo haría la cer-

21 Cfr. *Ética*, p. 194.

22 Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid 1988, p. 601.

23 *Tratado*, p. 591.

teza de padecerlo»<sup>24</sup>; ya cierto, pues la certeza del mal también provoca temor a causa de la imposibilidad de que la mente se fije continuamente en él, «de esta agitación e incertidumbre surge una pasión»—ya porque se piense en algo como temible no siéndolo en sí mismo, o sea que dependa del sujeto temeroso. En cualquier caso, la duda y la incertidumbre están directamente relacionados con el temor.

### 3. LA ANGUSTIA: CARA A CARA CON LA NADA

1. La tematización sistemática de la angustia acontece en S. Kierkegaard y *El concepto de la angustia*. Angustia aparece como origen de una serie de vectores que representan diferentes aspectos en relación a los cuales puede ser analizada (pecado-libertad-posibilidad-espíritu-vértigo). Uno de los más esenciales es el de la relación angustia-pecado, sobre todo el pecado original, en la cuestión ¿qué hizo posible ese primer pecado? Y más, ¿habría alguna relación entre el pecado cotidiano y la angustia? La conexión, en ambos casos, es directa. La angustia es el supuesto del pecado original y éste genera, simultáneamente, una nueva angustia. La caída sólo es posible por la angustia, pues ésta lo permite, y es acrecentada, a la vez, con el pecado. «La angustia significa, pues, dos cosas: la angustia en medio de la cual pone el individuo el pecado, por medio del salto cualitativo; y la angustia que ha sobrevenido y sobreviene con el pecado, y que por ende, entra también determinada cuantitativamente en el mundo, cuantas veces pone el pecado un individuo»<sup>25</sup>. De modo que distingue una «angustia subjetiva», propia del individuo, del reflejo de la pecaminosidad en la creación, de la alteración que produce el mal en el hombre, a la que llama «angustia objetiva». Tenemos que ver cómo es que la angustia permite el pecado, pero ya sí podemos aclarar que, como consecuencia del pecado, el ser humano percibe abierta la posibilidad de que su caída sea más honda, y

<sup>24</sup> *Tratado*, p. 598.

<sup>25</sup> Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid 1979, p. 73. Será CA.

esa «posibilidad» —poder ser peor— es justamente el objeto de la angustia, o sea, nada. Cuando el «poder ser» se va realizando, nos encontramos con el pecado en sus últimas consecuencias, es lo demoníaco, que no es sino vivir en el mal y angustiarse de la posibilidad del bien. Su acontecer exige la subversión de la estructura humana: somos síntesis de cuerpo y alma en el espíritu, de forma que «el cuerpo es órgano del alma, y por ende, también del espíritu»<sup>26</sup>; lo demoníaco es la animalización, cuando alma y espíritu se sujetan al cuerpo.

Dejamos más arriba formulada una cuestión, la relativa a cómo era posible el pecado desde la angustia. Lo que exige mentar dos elementos, por un lado la inocencia, por otro el «salto». El pecado, como primer pecado, no sólo del primer hombre, sino de todo ser humano<sup>27</sup> exige la *inocencia*. La inocencia original es, a la vez, angustia e ignorancia. Es ignorancia en cuanto desconocimiento del bien y del mal. Engendra angustia por un propio movimiento interno de encuentro con la nada a través de la ignorancia: «no hay ningún saber del bien y del mal sino que la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como la ingente nada de la ignorancia»<sup>28</sup>. Lo que conduce a la determinación primaria, posibilitante de la ignorancia-angustia. Y es el espíritu que en la inocencia aún no está constituido totalmente como síntesis de cuerpo y alma, sino que está como al «acecho»; en determinación hegeliana, es el espíritu inmediato. Es el espíritu que sueña. En este estado, «el espíritu se angustia de sí mismo. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede comprenderse a sí mismo; ni tampoco puede el hombre hundirse en lo negativo, puesto que está determinado como espíritu»<sup>29</sup>. Este sueño del espíritu sueña/tiene como objeto lo que aun no es en propiedad; sueña con la libertad, con la posibilidad de la libertad: «es la angustia el vértigo de la libertad»<sup>30</sup>. Vértigo que determina

26 CA, p. 161.

27 «Si se pretendiese negar que todo individuo posterior se halla o ha de haberse hallado en un estado de inocencia análogo al de Adán, esto sublevaría a cualquier»: CA, p. 80.

28 CA, pp. 61-62.

29 CA, pp. 61-62.

30 CA, p. 80.

el *salto cualitativo* al permitir la culpa: tal salto no es sino el echar mano a la finitud cuando la libertad contempla sus posibilidades infinitas. Levantarse desde esa finitud es verse como culpable. Ya como previa al pecado ya como posterior, angustia dice relación directa a las posibilidades de la libertad del espíritu, la angustia «es la libertad como posibilidad antes de la posibilidad»<sup>31</sup> en el estado de inocencia o la posibilidad de ahondar en la caída. Y, ¿qué es la posibilidad, al final? La posibilidad no es realidad; es nada. De ahí que Kierkegaard repita a menudo la referencia directa que hay entre nada y angustia, «la angustia y la nada marchan continuamente paralelas»<sup>32</sup>.

Mas como la angustia, puesto que somos libres y, en consecuencia, la nada de las diversas posibilidades se nos abre en derredor, es ingrediente ineludible del vivir humano, aunque en diversos grados, hay que aprender a angustiarse, entre otros motivos porque la angustia no es ningún defecto en el ser humano, sino señal de autenticidad, «cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él», igual que falta de espíritu es inexistencia de angustia; pues, además, hay que saber que la infinitud de posibilidades permanentemente estará ante nuestra vida —de donde, entre otras cosas, «sabe que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que lo espantoso, la pérdida, moran pared por medio con todos los hombres»<sup>33</sup>— y que la fe, sin ella el suicidio, se presenta como medio de salvación.

2. Si la preocupación de Kierkegaard es la del esclarecimiento de la génesis del pecado, en los autores posteriores lo que preocupa es la angustia como fuente de revelación. Particularmente, en M. Heidegger, la angustia surge en la búsqueda de un fenómeno originario que permita acceder al ser del ser-ahí desde él mismo. «Necesita buscar una de las

31 CA, p. 60.

32 CA, p. 119. «En este estado [inocencia] hay paz y reposo; pero al mismo tiempo otra cosa, que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada con que guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero, ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia... Soñando proyecta el espíritu de antemano su propia realidad; pero esta realidad es nada; y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada»: CA, p. 59.

33 CA, p. 182.

posibilidades de abrirlo más amplias y más originales que haya en el «ser ahí» mismo. El modo de abrirse en que el «ser ahí» se ponga ante sí mismo ha de ser tal que en él se haga accesible el «ser ahí» mismo simplificado en cierto modo. Con lo abierto en él ha de quedar luego a la luz en su elementalidad la totalidad estructural del ser buscado»<sup>34</sup>. Que, ciertamente, mantenga una relación de privilegio con aquello que tiene que desentrañar. No vale ni el concepto que se tenga de ser humano, ni la experiencia cotidiana —en cuanto que hay que distinguir la «experiencia cotidiana del mundo circundante» del «análisis ontológico del «ser ahí» con originalidad óptica—, ni la percepción inmanente —que carece de un «hilo conductor ontológico suficiente»<sup>35</sup>—, pero tampoco queda muy claro por qué es precisamente la angustia ese fenómeno originario, por qué es el «fundamental fenómeno existencial» que de la forma más amplia y original nos hace comprender el ser del «ser ahí» como «cura». En §40 de *Ser y tiempo*, parece que ha de quedar vinculado a la caída. La caída implica la imposibilidad de ser sí mismo, un cerrar esta posibilidad. En cuanto el cerrado es privación del «estado de abierto», éste queda patente en la caída —fuga del «ser ahí» ante sí mismo—; o sea, «en el desvío de sí es abierto «ahí»». Lo cual necesita ir acompañado de «algo» que comprenda-encontrándose el ser del ser-ahí. Queda la posibilidad de llegar al ser del «ser ahí» en el fenómeno de la caída, por tanto, en cuanto permite la comprensión confusa de que si hay caída-fuga-estado de cerrado, de algún modo podría aprehenderse lo privado en semejante acontecer. Mas, ¿qué podrá ser lo que aprehenda ese ser del «ser ahí»? La angustia queda postulada como «fenómeno que funciona metódicamente como encontrarse que abre». Lo primero que lleva a cabo Heidegger es la distinción angustia-temor. Éste es fuga ante un ente intramundano que se presenta como nocivo, que se acerca y puede fallar. El objeto de la angustia, en cambio, no es ningún ente sino que queda, en principio, sumido en la indeterminación: «la angustia «no sabe» qué es aquello ante que se angustia»<sup>36</sup>, no es algo de lo que está a la mano, pero es ahí, tan ahí que angustia; si es algo que está ahí mas

34 Heidegger, M., *Ser y tiempo*, FCE, Madrid 1982, p. 202. Será SZ.

35 SZ, pp. 201-202.

36 SZ, p. 206.

no es nada en concreto, sólo puede ser el mundo, me cerca-rodea-angustia, mas no en sus entes sino en su mundanidad, el ser en el mundo. Angustia es relación directa al ser-en-el-mundo como aquello ante que se angustia. Y no sólo el ante-qué sino también el por-qué; por lo que se angustia la angustia es el mundo. En la angustia, lo a la mano se torna inútil, el mundo se torna en un abanico de posibilidades; la angustia, para el angustiado, descubre que el ser del «ser ahí» es poder ser, ser posible, ser libre. La angustia descubre la mundanidad como conjunto de posibilidades-ante; al «ser ahí» como ser libre para esas posibilidades; y muestra cómo originalmente le va al ser ahí en el mundo: inhóspitamente ante los entes concretos. De donde «hay que concebir el «no en su casa» como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico-existencial»<sup>37</sup>. Si la caída supone fuga de uno mismo hacia los entes, acontecerá desde el previo alejamiento respecto a ellos, el «no estar en su casa». Y en consecuencia, la angustia que revela el ser del ser ahí, será el «encontrarse fundamental».

Constatar la rareza del fenómeno de la angustia no es obstáculo para asignarle la función pretendida en *Ser y tiempo*. Lo esencial es su carácter «singularizador», «en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al «ser ahí» de su caída»<sup>38</sup> y lo lleva de nuevo a sí mismo, de ahí el carácter de singularización. En esta obra, la angustia revela al «ser ahí» como un ser en el mundo fácticamente existente.

En *¿Qué es Metafísica?*, Heidegger sigue insistiendo en las prestaciones de la angustia como fenómeno revelador. Aunque ahora se modifica, al menos formalmente, lo que queda revelado. Como sabemos, el problema de *¿Qué es Metafísica?* es el de la nada. La nada, que aparece en el momento en que queda determinado el objeto de la ciencia, el ente y nada más, determina la negación lógica y lingüística. Mas la única forma de salirse del concepto cotidiano de nada como pura y simple negación del todo del ente es buscar ese estado de ánimo que me la muestra. La angustia. De nuevo insiste en separarla de temor, pues éste

37 SZ, p. 210.

38 SZ, p. 211.

implica siempre algo determinado ante lo que surge el miedo. En cambio, la angustia implica indeterminación. En ella, el ente desaparece y también se aleja uno de sí mismo. Queda nada que, esencialmente, rechaza: la nada anonada, rechaza hacia el ente que en su totalidad escapa. Con lo que sólo queda el puro existir sin nada a la mano donde agarrarse; de este modo Heidegger emparenta a la nada con el ser del ente, «la nada es la posibilidad de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana... pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada»<sup>39</sup>. Y sólo puede darse a una con el ente, en el ente que es caduco por cuanto escapa. Angustia que, como en *Ser y tiempo*, sigue siendo un fenómeno raro, reprimido en la existencia, aunque «siempre al acecho».

3. J. P. Sartre elabora su referencia a la angustia en *El ser y la nada*. Declarado deudor de Kierkegaard y Heidegger, la angustia dice relación a la nada y a la libertad. Resumiendo respecto al primero de los conceptos, Sartre lo estudia en varios frentes: respecto a la nada y la negación, el ser humano y el ser. Con Sartre, como en Heidegger, la nada es más original que la negación del intelecto, en cuanto que ésta es posibilitada por aquélla. En cualquiera de sus modos: interrogación, distancia, ausencia... «La condición necesaria para que sea posible decir no es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada infeste el ser»<sup>40</sup>. Posterioridad de la negación lógica; anterioridad de la negación, del no ontológico. Contra Heidegger, que nos vinculaba profundamente ser con nada, Sartre afirma la anterioridad del ser; sólo así puede entenderse correctamente esa afirmación de que «la nada infesta el ser». Está claro que la virtualidad ontológica de la negación exige el ser, por cuanto de suyo carece... de ser: «no hay no ser sino en la superficie del ser»<sup>41</sup>. Y tres, si la nada

39 Heidegger, M., *¿Qué es Metafísica?*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1982, p. 50.

40 Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid 1989, p. 48. Será SN.

41 SN, p. 52. «La nada, si no está sostenida por el ser, se disipa en tanto que nada, y recaemos en el ser. La nada no puede nihilizar sino sobre el fondo del ser; si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano»: SN, p. 57.

no es sino que necesita el ser, sólo podrá ser-nada por un ser; este ser es el ser humano: o sea, el ser humano introduce la nada/nihiliza en su relación con el ser, mas en cuanto, en sí mismo, es nada. Las negatidades exigen la nada. La ausencia, la alteración, la diversidad, el pasado, el presente... exigen la separación en el ser, la escisión; y esto sólo es posible por el ser que distingue y separa, que introduce el no ser. Si esto sucede es, como hemos dicho, porque en sí la persona es escisión, es no ser. Y ser. «La condición para que la realidad humana pueda negar el mundo en su totalidad o en parte es que ella lleve en sí la nada como esa nada que separa su presente de todo su pasado»<sup>42</sup>. Sea, que sólo nihilizamos en cuanto capaces de escindir presente-pasado, de separarnos de lo que ha pasado; y esto es la *libertad*, capacidad de constituir nuestro pasado como tal, y nuestro futuro: soy y no soy mi pasado y mi futuro. Lo por-venir abre ante cada cual un abanico de posibilidades, futuro es indeterminación. Libertad es separación de mi pasado/no ser mi futuro. En la *angustia* me capto de esta forma, el ser que no es su pasado ni su futuro, el ser indeterminado ante posibilidades múltiples. Puesto y sostenido por sí y desde sí, que no es lo que fue y que lo que será se presenta como algo por hacer desde la exclusiva responsabilidad de cada cual. Hay, así, una angustia ante el pasado y una angustia ante el porvenir. Nada me determina hacia el futuro, no hay motivos-que-conduzcan-necesariamente-hacia; esto es la libertad, necesidad perpetua de rehacerme, debido a esa humana relación con lo pasado. «Para que la libertad se angustie es menester que yo descubra, por una parte, mi esencia en tanto que lo que he sido (yo he sido un «querer escribir este libro»...); por otra parte, la nada que separa a mi libertad de esta esencia (yo he sido un «querer escribirlo», pero nada, ni aun lo que yo he sido, puede constreñirme a escribirlo); por último, la nada que me separa de lo que seré (descubro la posibilidad permanente de abandonarlo como la condición misma de la posibilidad de escribirlo y como el propio sentido de mi libertad)»<sup>43</sup>. La conexión entre angustia y libertad es esencial, la angustia no es sino la

42 SN, p. 64.

43 SN, pp. 72-73.

libertad que se auto-aprehende, libertad consciente de sí misma; y la libertad genera angustia porque muestra al ser humano como un islote rodeado de nada, por lo que se ve obligado continuamente a hacerse y a hacer/dar un sentido al mundo que me rodea. Obligado de continuo a generar los valores desde una «libertad nihilizadora». Lo demás son intentos de escapar a esa angustia: pensar en que hay una esencia humana que limita de suyo las posibilidades, o que hay en los valores morales cierto grado de objetividad que permitan su aprehensión, o la afirmación directa de la negación de libertad, el determinismo, o sumergirse en la acción o distraer el porvenir y desarmar el pasado.

#### 4. LA VERSIÓN HISPÁNICA DE LA ANGUSTIA: EL HOMBRE SIN ESPERANZA

Por contra, la importancia que este tema tiene en la Europa existencialista posterior a la II Guerra Mundial <sup>44</sup> nunca se vio reflejada en el desarrollo del pensamiento en nuestro país. No que no tengamos pensadores profundamente angustiados, como es el caso de Unamuno —directamente influido por S. Kierkegaard—, donde la angustia surge en el conflicto razón-fe, no creer-creer, donde la angustia, al fin, es una profunda actitud vital, sino que hablamos de la importancia de la angustia como tema, del papel de la nada en el horizonte del ser. Justamente debería comenzarse por el profundo trabajo de zapa sobre la primacía del ser como forma fundamental de comprensión de la realidad realizado en la filosofía española de nuestro siglo, en donde se ha preferido otros conceptos como realidad-de suyo-lo que hay,...

1. X. Zubiri acometió el tema en «Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza», escrito en 1961 para los Encuentros de

44 «Se empezaba a hablar mucho de angustia en París, en 1947»: Levinas, E., *Ética e Infinito*, Visor, Madrid 1991, pp. 45-46. En *De l'existence à l'existant*, Levinas diferencia angustia de «horror», en cuanto éste se refiere a lo que denomina el «hay», el ser impersonal, el ello, la presencia de lo indeterminado: «el roce del hay es el horror».

Bayona <sup>45</sup>. Fiel a su forma de ocuparse de las cuestiones, Zubiri comienza el escrito glosando y oponiéndose a la dirección en que Heidegger estudia la angustia en *¿Qué es Metafísica?*. Heidegger ve en la angustia algo que descubre la nada de los entes que es el ser. Mas, recuerda Zubiri, esto sólo es posible si previamente estamos pensando en el ser como la nada del ente: de modo que el fenómeno de la angustia sólo desvelaría aquello de lo que ya tenemos certidumbre teórica; amén de que Heidegger nunca se ocupa en resolver cuál sea la estructura concreta de la angustia. Y ésta es la tarea que Zubiri se propone en este artículo, sin dejar de verter opiniones negativas acerca del futuro filosófico de la angustia. Reconociendo además, en principio, que no debe ser confundida la interpretación del autor alemán, con el estado de angustia difundido entre la humanidad. La idea general de este estado, el fenómeno de la angustia, surge cuando la vida humana que se desarrolla entre las estructuras sociales, se realiza entre estructuras provisionales/inseguras que son propuestas como definitivas/seguras: «la angustia se produce cuando a pesar de aquella inseguridad la sociedad arrebatada, sin embargo, al individuo y le empuja a tener que vivir. Con lo cual lo inseguro quiere parecer seguro, aun sabiéndolo incapaz de serlo» <sup>46</sup>. Hablar de la angustia es hablar del dinamismo de la vida humana. Nos encontramos, así, en el orden de la voluntad y la moral, de la vida que tiene que vivir apropiándose de posibilidades. En el ser humano, la tendencia se convierte en voluntad y la tendencia como voluntad es consciencia del querer y no querer ciego; la moral es la realidad humana en cuanto, por esa apropiación consciente de posibilidades, tiene unas propiedades determinadas. Evidentemente, la apropiación de posibilidades supone orientación hacia el futuro y preocupación por él. Partiendo del carácter constitutivamente moral de la persona, que supone necesaria orientación a lo por-venir, analiza Zubiri la angustia. El futuro se va acercando, se «echa encima», llega a «oprimir». La preocupación se convierte en «ansiedad» que desemboca

45 Apéndice en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1992, pp. 395-405. Será citado FE.

46 FE, p. 397.

en la «paralización». Esta paralización es la «impotencia» y la impotencia ante lo porvenir es la angustia; si vivir es apropiarse de posibilidades en el sentido general de mi vida, la precariedad/provisionalidad de las posibilidades conducen a la pérdida del sentido de las posibilidades apropiadas: «la angustia es una primaria y radical desmoralización»<sup>47</sup>, la angustia más que mostrar/abrir el ser, lo que hace es que deja sin sentido para nuestra existencia a las cosas, pues se pierde el sentido de la apropiación de posibilidades. La angustia, al fin, conduce a la pérdida del sentido de la realidad, o sea, a que las cosas carezcan de sentido para mi vivir. La angustia hunde la realidad, me aísla en el universo, nos deja en soledad total, imposibilita la vida. Pero como hay que vivir, «es sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre».

Como afección de la voluntad tendente, en cuanto «voluntad tendente» es el nombre único que envuelve una multiplicidad estructural, el origen puede ser múltiple: alteraciones fisiológicas, psicológicas, biográficas, sociales... pueden estar en la génesis de la angustia. Del mismo modo, reconociendo en la angustia algo peligroso para el hombre de hoy, las soluciones no pueden ser sino variadas: regulación físico-fisiológica, tratamientos bio-químicos, regulación psicológica (psicoterapia, ...), higiene de vida personal (tranquilidad, fruición frente a la vida de aturdimiento y huida de uno mismo, «el hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento. La radio, la televisión, el cine, el pic-up, al margen de su utilidad en todos los órdenes, han pasado a convertirse en instrumentos de aturdimiento»<sup>48</sup>), estabilidad social-jurídica-nacional. Y además, recobrar el sentido de la realidad, acabar con la desmoralización, para lo cual son necesarias profundas convicciones morales. Todo lo cual lleva, según nuestro autor, a recobrar —como medio de alcanzar la estabilidad perdida en la angustia— la vinculación a la

47 FE, p. 400.

48 FE, p. 403.

deidad, que es justamente lo que posibilita nuestra vida. La salida de la angustia vía recobrar el último sentido de las cosas y de nosotros en la religación, en la religión, al fin. «Y llegado el hombre al límite de la angustia despertará un día como de un sueño, y comenzará a ver que en su angustia misma no ha hecho sino estar en la realidad y en Dios. La angustia última sería tal vez el primer estadio de la recuperación. Sólo Dios sabe lo que en su providencia ha establecido y lo que en ella ha permitido»<sup>49</sup>.

2. Siete años antes, 1954, Julián Marías también reflexionaba sobre el asunto que traemos entre manos en un pequeño escrito, «Desesperación y desesperanza»<sup>50</sup>. Constataba la modernidad de ciertos conceptos y su estar de moda —»angustia, crisis, desesperación«— como fruto de una historia próxima, «desde hace casi cuarenta años», repleta de atrocidades. La percepción de la caducidad de las estructuras entre las que hay que hacer la vida, la pérdida de su vigencia, conduce al no saber qué hacer y a la conciencia de que es menester cambiar, puesto que así no se puede seguir; es la «desesperación». Mas nuestra época, a juicio de Marías, no es una época desesperada, sino «desesperanzada», épocas en las que no pasa nada, señaladas por el agotamiento y por la crisis de la ilusión, en la que parece que se podría continuar indefinidamente. La crisis también puede sobrevenir desde el individuo, en cuanto atraviere periodos de inestabilidad definidos por el no saber qué hacer consigo mismo y la necesidad de buscar salidas y soluciones. La desesperanza se fomenta cuando se nos quiere dar «tranquilidad, seguridad, estabilidad»; se nos cierran los horizontes, desaparece el futuro, se falsea la esencia humana que consiste, substancialmente, en inexistencia de límites y cauces, en «vocación abierta y libre, inacabada y nunca hecha del todo, sin medida ni figura fija». Desesperación es búsqueda del futuro; desesperanza es eliminación del futuro.

49 FE, pp. 404-405.

50 En *El oficio del pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid 1968, pp. 104-109.

## 5. CONCLUSIÓN

Angustia tuvo y tiene un significado por el que queda relacionado tanto con un dolor inaudito, fuerte, como con un temor vago, ante algo indeterminado, ante lo que tiene que pasar, en la expectativa. Ciertamente, también el pasado es objeto de angustia, el mecanismo deberá ser diferente: el pasado está determinado con una exactitud suficiente, con un grado de exactitud oscilante en función de lo recordado. ¿Angustiará el pasado en cuanto incambiable? ¿Angustia el pasado mismo o mi actitud ante lo que pasó en cuanto que ha determinado mi futuro de otro modo a como pudo ser? ¿Angustia el futuro imposible? ¿El presente imposible que fue futuro posible en un pasado donde un ligero escorzo pudo haberlo hecho?

La modernidad genera dos significados, uno entrelazado con la significación, podríamos decir, no técnica del asunto. Éste es el vinculado con la función del horizonte de posibilidades en el hacerse de la vida humana. Sartre y Kierkegaard insisten en la libertad humana consciente de sí, de estar ante la indeterminación, de poder ahondar en el mal (Kierkegaard), de segregar la nada que separa del pasado y del futuro y que me presenta a mí mismo como pura autodeterminación teñida de cierta irresponsabilidad, siempre puedo romper con la decisión que he tomado y esto es casi una condición ineludible de mi libertad, obligado a la autorrealización en soledad hacia un horizonte de múltiples posibles (Sartre). Marías y Zubiri, por su parte, insisten en el papel que juega el mundo en el que tengo que hacerme. El horizonte ante/en vistas al cual hago mi vida no está marcado por la infinitud de posibilidades sino por unos valores concretos, unas posibilidades más o menos amplias ante las que cabe creatividad, pero en cualquier caso, existen siempre unas estructuras determinadas. El estado de este mundo y sus estructuras, en función de las que tengo que hacerme, determinarán la angustia: inestabilidad, provisionalidad,... De modo que la libertad, como modo de hacerse continuo, puede verse como origen de la angustia ya en sí misma, en cuanto angustia la misma libertad como poder-posibilidad, ya en cuanto tengo que hacerme entre unas estructuras determinadas.

El otro significado es el que insistía en la función metodológica del fenómeno, la angustia como forma de buscar en el fondo de la realidad en orden a encontrar fundamentos. La suposición existencialista de que una forma de ánimo determinado me hará ver con claridad cómo son las cosas. ¿Hacia la metafísica vía estimulación artificial?

Históricamente, como ya hemos mentado, hasta el siglo XIX no se empieza a profundizar en qué sea la angustia, de modo técnico. En cambio, el estudio sobre el temor es mucho más antiguo. El temor, en una primera fase, queda determinado por el mal que ha de venir en cuanto nos vemos incapaces de controlar ese mal; ese mal es un algo concreto presentado como temible por su potencialidad de generar mal. En una segunda fase, el temor viene marcado por la probabilidad, por la inseguridad respecto al por venir, porque la existencia dista de tener carácter científico: marcada por la imprevisibilidad, es temible. Una de las sensibilidades de la modernidad, unida sin duda a la importancia de la ciencia como forma de controlar determinando lo porvenir, pero también a la importancia del progreso/novedad, es la de la vida humana como hacerse, como vista y volcada al futuro. Y se teme no tanto lo malo como aquello que acrecentará o disminuirá *mi* tono vital. Es la pasada del temor por el relativismo de los valores. La bondad o maldad de lo que hay depende de mis expectativas que son las que determinan el bien y el mal. La libertad que crea valores en Sartre. Aunque Lévinas lo tome más objetivamente, como el roce del «hay», el contacto de lo impersonal. En cualquier caso, el temor queda señalado por el algo. La angustia, por contra, se presenta marcada por la nada. Aunque sea por la nada de lo inexplicable, de lo incomprensible por suceder; es el sentimiento que embarga en la percepción previa, inexplicable aún, nada concreto, de la presencia de algo fuera de lugar. Es lo que relata García Morente en *El «Hecho extraordinario»*: «Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el mismo momento, sin tardar,... Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quede petrificado. Allí esta-

ba Él... Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía<sup>51</sup>. Ciertamente, la modernidad es más sensible ante la nada. Sensibilidad que corre pareja con el afán de inconsciencia, quizá porque la nada en sí sea insostenible<sup>52</sup>. Tal sensibilidad quedará marcada porque la propia modernidad la coloca en el horizonte de lo porvenir: desencantamiento de la realidad humana, desfundamiento de la realidad, reducción a fenómeno, olvido de lo sustantivo, entronización de la accidentalidad, reinado de la posibilidad. No es que se reconozca la nada en la realidad, es que la realidad se torna nada en sí misma. La cantidad un accidente. La realidad, cantidad. Las matemáticas, modelo ideal del saber. La ciencia, matematización, relación entre cantidades. La vida de cada cual, pura invención, futurición insustantiva desprovista de raíces: no hay fondo, sólo forma. Viva el fenómeno: todo es fenómeno, nada de noumenidad. Que no es la nada del ex nihilo-creación, excepto que se tome el ex nihilo en cuanto que nada soy y me hago de esa nada sin nada por delante que me trabé. Paradigmático Sartre: somos mónadas separadas de nuestro pasado, sin esencia, obligados a construirnos, construir el mundo y los valores. No en vano todo es fenómeno y fenómeno es aparecer. Y la apariencia es vacío y el vacío rechaza, aunque simultáneamente, los tiempos, lo huero atrae. La modernidad de finales del siglo XX es la liviandad: la debilidad óptica y de pensamiento.

En cualquier caso, el signo general de los tiempos es general, y la generalidad óptica no es una generalidad lógica. Mayoría no es totalidad exhaustiva. Aunque todo se vierta en la vida cotidiana, en la sociedad. ¿El pensador filosófico es un precursor teórico determinante de una influencia posterior en el modo de vida diario o simplemente reco-

51 García Morente, M., *El «Hecho extraordinario» y otros escritos*, Rialp, Madrid 1986, p. 50.

52 «Se alega a veces que las tendencias descritas —interdependencia/masificación/tecnificación— desembocan en la degradación, en el envilecimiento, en la falsificación, en la enajenación, en la falta de libertad, de responsabilidad y de autenticidad —en suma, en la muy discutida «nada». Los hombres acaban por enfrentarse con esa «nada» de muchos modos: con una incesante distracción y una especie de talante a la deriva»: J. Ferrater, *La filosofía actual*, Alianza, Madrid 1986, p. 181.

noce por adelantado los signos de los tiempos? La superficialidad en la consideración del ser humano, su uso en manejos de diversa índole —un hombre un voto/un comprador/un consumidor...— el dinero como divinidad laica, la cantidad al poder<sup>53</sup>, la soledad en/dentro de la multitud: «Madrid es una ciudad de más de un millón de cadáveres (según las últimas estadísticas)/... por qué se pudren más de un millón de cadáveres en esta ciudad de Madrid/por qué mil millones de cadáveres se pudren lentamente en el mundo»<sup>54</sup>; la multitud/la gran ciudad como estructura imposible de vida realmente humana, la corrupción política y la invención personal del valor, el individualismo feroz. La angustia devino pasión de moda. Los análisis teóricos examinados conducen a una génesis social, tanto como individual (ya respecto a la libertad ya respecto a las posibilidades del mal y del pecado) del fenómeno. Debemos estar de acuerdo con Zubiri en la crítica a su aspecto metodológico, la pasión como forma de ahondar en la estructura de la realidad no descubre a no ser que queramos descubrir algo.

Nos parece de suma importancia, para acabar, reconocer la importancia de la nada en las cosas como determinante de la inevitable finitud, que no es reducir el ser a nada ni la realidad a vacío ni la sustantividad a insustantividad. La nada como rastro diferenciador de aquello que procede ex nihilo. La nada como generadora en la escisión del ser de estructuras de finitud en el ser. Generadora siempre con el ser. La finitud es la grieta de la nada en el ser. Y el hombre que se encuentra con la nada en la realidad y en su realidad. La angustia, como otros muchos fenómenos, como la vida misma, se origina en este ámbito de la finitud humana y en sus justos límites debe ser contemplada.

JOSÉ CERCÓS SOTO

53 Cfr. Sabato, E., *Hombres y engranajes*, Alianza ed., Madrid 1988.

54 También hay premoniciones poéticas, Alonso, D., *Hijos de la Ira*, Castalia, Madrid 1988.