

Dr. Oswaldo Robles



EL PROBLEMA DE LA ANGUSTIA EN
LA PSICOPATOLOGIA DE
KARL JASPERS

TESIS

para obtener el grado de Doctor en Psicología

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PS1 43

Nº sist. 159674



1957
R6

“Sólo por la claridad de la relación de la comprensión psicológica (como medio de investigación empírica) y del esclarecimiento filosófico de la existencia (como medio del llamado a la libertad y del conjuero de la trascendencia) puede nacer una psicopatología puramente científica, que llene toda su extensión posible y sin embargo no traspase sus límites”.

Karl Jaspers, **Psicopatología General**, Trad. castellana, Edit. Bini, Buenos Aires, 1951. Vol. II, p. 363.

“La clínica de la angustia no puede hacerse sin su psicopatología y ésta es imposible realizarla sin las necesarias referencias filosóficas”.

J. J. López Ibor, **La Angustia Vital**. Ed. Paz Montalvo, Madrid, 1950, p. 99.

“Binswanger dice que Jaspers representa la contrapartida de Freud. Freud recordó al psiquiatra que el hombre tiene instintos. Jaspers le recuerda que tiene espíritu”.

J. J. López Ibor, **Los Problemas de las Enfermedades Mentales**. Ed. Labor, Madrid, 1949, p. 11.

Ps(1)

PRELIMINAR

El presente ensayo tiene por objeto hacer ver cómo el pensamiento fenomenológico de Karl Jaspers en torno de la angustia ocupa un lugar POLAR en la psicopatología, siendo el otro polo la concepción psicodinámica, brillantemente iniciada por Sigmund Freud y continuada por los grandes maestros del psicoanálisis: Karen Horney y Harry Stack Sullivan. La consecuencia práctica de esta complementariedad debe buscarse en el análisis fenomenológico existencial de un Ludwig Binswanger, de un Igor Caruso, de un Wilfried Daim y de un Viktor Frankl.

En el plano de la pura teoría son inconciliables el método fenomenológico y psicodinámico. Sin embargo, en el plano práctico, como dice Luis Martín Santos en su bella conferencia intitulada, JASPERS Y FREUD, el fenomenólogo "debe temer no agotar la comprensión dinámica de las enfermedades psíquicas" y el analista, a su vez, "debe te-

mer dejarse arrastrar a un mundo de afirmaciones indemostrables”.

En un primer capítulo hacemos ver la doble personalidad de Karl Jaspers. Universitario de abolengo nunca se vió obligado a enseñar colocado extramuros de la Universidad, siendo, por el contrario, maestro insigne de la cátedra alemana. Abandonó muy pronto el ejercicio de la Medicina y se hizo filósofo de profesión. Queda, sin embargo, el monumento de su PSICOPATOLOGIA GENERAL en donde traza con limpidez y reciedumbre la metódica psicopatológica. La psicopatología es, para Jaspers, un mero OBJETO sometido a la investigación aguda e imperturbable. Los presupuestos filosóficos de Jaspers se presentan como conquistas definitivas y hace que todo posible desarrollo se encuentre implícito en sus bases gnosológicas.

En un segundo capítulo hacemos ver el papel decisivo y aun predominante que la angustia tiene en la filosofía existencial. Con este objeto hacemos ver el tema de la angustia en la Historia de la Filosofía, hasta convertirse, por obra de Kierkegaard, en vivencia totalmente íntima y categoría propia

de la existencia humana. Hacemos ver, igualmente, cómo la angustia en Heidegger es un medio para poder pasar de la esfera inauténtica a la esfera auténtica, como por ella aparece la libertad de SER-PARA-LA MUERTE. Por último, mostramos cómo para Karl Jaspers la angustia existencial es la "siniestra compañera del hombre" frente a la "MAQUINA", frente al régimen existencial cada vez más creciente y más sólido en la sociedad contemporánea, y cómo la única escapatoria del hombre consiste en orientar la angustia a la contemplación religiosa y filosófica.

El tercer capítulo, último de este breve ensayo, es el estudio de la angustia en su perspectiva factual. Después de hacer ver la distinción entre angustia y ansiedad y notar que se identifican los términos en la psicopatología alemana, siendo fenómenos extremos de una misma vivencia, sentamos con Henri Claude como cada quien hace su angustia conforme a su constitución.

Las doctrinas de la angustia, las psicodinámicas son brevemente expuestas y pasamos a mostrar cómo la doctrina de Pierre Janet, la teoría objetiva de la angustia, hace

de la emoción la causa de la angustia patológica. Frente a estas doctrinas, hacemos tangible, no en forma polémica, cómo la contribución de Karl Jaspers distingue una forma ligada a las sensaciones corporales y una angustia existencial, que no sólo se refiere, como quiere Heidegger, a la realidad de la muerte, sino a la posible desaparición del estado de existencia.

Tenemos conciencia clara de que este ensayo representa una mera iniciación al tema de la angustia; ni es su propósito entablar polémica alguna en torno del asunto; es solamente un prolegómeno de lo que en obra mayor, mía o de uno de mis discípulos, será expuesto sobre las conclusiones a que ha llegado el análisis existencial.

DR. OSWALDO ROBLES.

México, D. F., Semestre de Invierno de 1957.

CAPITULO PRIMERO

Karl Jaspers, filósofo y psicopatólogo

— I —

La doble personalidad de Karl Jaspers

Es indiscutible que Karl Jaspers destaca en la palestra intelectual de nuestro tiempo como una de las personalidades más vigorosas. La labor de Karl Jaspers se inicia en la esfera de la psiquiatría, se continúa en la dimensión de la psicología humanística, clarificante y comprensiva, toma después un contacto estrecho con las preocupaciones científico-explicativas y epistemológico-fundantes, y culmina, por último, en la alta esfera de la meditación filosófica, reveladora de nuestra auténtica situación humana. Pero no obstante, Karl Jaspers, psiquiatra, psicólogo y filósofo, mantiene, por encima de la aparente diversidad de sus obras

— 11 —

e investigaciones, una imperturbable e invariable unidad, que sólo es posible conseguir cuando un designio y una meta son a la vez el principio y el fin de una tarea: el designio de la comprensión humana y la meta del esclarecimiento existencial. Por este motivo se puede afirmar categóricamente que la riqueza de la doctrina psicológica y psicopatológica del ilustre pensador de Oldenburgo es sólo desvelable para aquellos espíritus capaces de lanzarse en la ruta de la *sabiduría penetrante*, y por ello también aptos para acompañarle a lo largo del trabajoso y complicado proceso de la clarificación de la existencia.

En el hogar de Karl Jaspers padre, doctor bancario, y de Henriette Tantzen, ejemplar madre alemana, en Oldenburgo, ciudad de la Frisia Occidental, nace el célebre autor de la *Allgemeine Psychopathologie*, el 23 de febrero de 1883. Los primeros años del filósofo transcurren entre los mimos de los abuelos y ante el imponente paisaje del Mar del Norte. Los primeros estudios los hace en el Gimnasio de su ciudad natal. En 1901 ingresa a la Universidad de Heidelberg, en donde cursa un año en la Facultad de De-

recho. Desde el año de 1902 al año de 1907, no obstante su devoción por los problemas filosóficos y su alto concepto de la filosofía (1), realiza sus estudios médicos en las Universidades de Berlín, Gottingen y Heidelberg, obteniendo, en el año de 1909, el doctorado en medicina con una brillante disertación intitulada *Heimweh und Verbrechen* (2).

En el decurso de ocho años universitarios Karl Jaspers jamás dejó de asistir a cursos de filosofía y de abrir las ventanas de su espíritu para sostener un diálogo intenso y vivo con el arte y con la historia. Como todos los grandes hombres de ciencia, Jaspers vióse intensamente inclinado a resolver las cuestiones de fundamentación de la verdad científica. Durante los fecundos años de su vida, siempre alerta a esta preocupación, sostiene con férrea y constante voluntad su magisterio y sus investigaciones, unas veces en forma simultánea y otras veces en forma sucesiva, entre la ciencia, la *praxis* médica y

1.—"La filosofía me pareció el asunto más elevado del hombre, incluso el único". Karl Jaspers, **Balance y Perspectiva**. Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 243, **Sobre mi Filosofía**.

2.—**Nostalgia y Crimen**.

la especulación filosófica; pero ya en un dominio, ya en otro, siempre, mantiene el designio primordial de su vocación humanística: la elucidación fundamental del problema del hombre.

Ayudante de Nissl en la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg, desde el año de 1909, disciplina su espíritu en la observación y en la búsqueda acuciosa de la singularidad factual; pero pensador de estirpe no se pierde, como ha acontecido y acontece con otros muchos que carecen de la capacidad de trascender la experiencia sensible, en la rutina del detalle y en la limitación automática de una técnica, sino que ha volcado las poderosas energías de su genio en las tareas comprensivas y esclarecedoras de la comunicación y de la trascendencia existenciales, mismas que, en frase lapidaria del filósofo de las *situaciones-límites*, constituyen “una aclaración de la existencia”.

En el año de 1913, vísperas de la primera guerra mundial, Karl Jaspers recibe su habilitación como *Privatdozent* en psicología; pero no es sino hasta el año de 1916 que, en calidad de profesor extraordinario de la Universidad de Heidelberg, inicia su

magisterio psicológico, original y brillante, prosiguiéndolo hasta el año de 1921, para dar comienzo, desde entonces, a la alta docencia de la filosofía, la que tiene en forma regular y ordinaria hasta el año de 1937, año en el que, por la irrevocable renuncia que formula, al considerar que la filosofía que sustenta es incompatible con los principios defendidos por el *nacionalsocialismo*, entonces imperante, es no sólo relevado de sus altos deberes académicos, sino también injustamente inhabilitado para todo ejercicio de actividad pública.

Repuesto en su cátedra el año de 1945, con posterioridad a la derrota definitiva del *nazismo*, es elevado el año de 1946 al cargo de *Senator ad Honorem* de la Universidad de Heidelber, situación que abandona desde 1948 para ocupar, hasta nuestros días, la más alta cátedra filosófica en la Universidad de Basilea.

A la edad de treinta años (1913), Karl Jaspers publica la primera edición de su *Allgemeine Psychopathologie* (Psicopatología General), obra que posteriormente fué modificada por su autor en dos sucesivas

ediciones (3), hasta que durante el año de 1946 aparece, reestructurada a fondo, la cuarta edición, en donde el lector está en posibilidad de admirar una densa doctrina psicológica y una metodología psicopatológica iluminada y revivificada por una meditación existencial de veinte años. En ella el designio y la tesis fundamental de Karl Jaspers se hacen patentes desde las primeras páginas: "Sin la aptitud y el placer de percatarse, dice textualmente Jaspers, de la totalidad psíquica, no hay ninguna posibilidad de cultivar la psicopatología".

En el año de 1919 publica su célebre *Psicología de las Cosmovisiones* (*Psychologie der Weltanschauungen*), en la que revela la importancia extrema que concede a las ideas de Dilthey y a la meditación de Kierkegaard, y en la que intenta levantar un puente entre sus investigaciones psicológicas y su ya predominante preocupación existencial, manifestada en una decisiva

-
- 3.—Honorio Delgado, **Acerca de la Psicopatología General de Jaspers**, Separata de la Revista de Neuropsiquiatría, Lima, Perú, diciembre de 1947. Las ediciones de la obra de Jaspers corresponden a 1920 la segunda edición, y a 1923 la tercera.

orientación hacia una filosofía de la existencia. Años después, en 1922, a raíz de su nombramiento como catedrático de filosofía en Heidelberg, publica otra valiosa contribución a la psicopatología, *Strindberg und Van Gogh*, recientemente vertida al castellano con el título de *Genio y Locura*, y en la que se hace un intento para demostrar que una personalidad alterada en alguno de sus estratos o niveles puede encontrar en la vivencia de esa misma alteración ingredientes que le permitan iluminar la estructura profunda de su propia realidad humana (4). Por último, el año de 1955 las prensas de Piper Bucherei imprimen, con el título de *Wesen und Kritik der Psychotherapie*, la reestructura de la doctrina psicoterápica de

4.—“En los hombres enfermos, en los esquizofrénicos, la humanidad puede alcanzar las fuentes últimas de la experiencia. Gracias a estos enfermos que fueron genios, nos son revelados, en cierto modo, los fundamentos del ser. La humanidad actual se encuentra en una situación problemática y dramática, y tal vez a causa de esto las revelaciones contemporáneas se reservan a los hombres que no son normales. Gracias a ellos nos colocamos ante las últimas cuestiones, gracias a ellos nuestro espíritu se abre para las cosas más extrañas”. Karl Jaspers, *Strindberg und Van Gogh*. Tubingen, 1921.

la comprensión existencial contenida en su *Psicopatología General*.

Después de la gran ruptura de la vida europea ocasionada por la primera guerra mundial, la profunda vivencia filosófica, casi constitutiva del genio jasperiano, emerge poderosa de la entraña espiritual del célebre pensador de Oldenburgo. En el mismo fondo de su espíritu aparece, con patentidad deslumbradora, con profunda gravedad y básica importancia, la preocupación fundamental por la filosofía. Conságrase a partir del año de 1921, según ya hemos indicado, a la docencia de la filosofía en la cátedra ordinaria de Heidelberg y en la cátedra emérita de Basilea, condensando en numerosas obras, que pueden ser consideradas entre las aportaciones más valiosas de la filosofía actual, su magna y clarificante discusión sobre el problema de la existencia (5).

Antes de adentrarnos en el examen de la psicología de Karl Jaspers es preciso no perder de vista que ella sólo se hace per-

5.—**Philosophie**, Berlín, 1937 (tres volúmenes); **Vernunft und Existenz**, Groningen, 1935; **Existenzphilosophie, drei Vorlesungen**, Berlín, 1938; **Von der Wahrheit**, Munich, 1947.

meable a la luz de su filosofía, de la misma manera que ésta sólo se entiende cuando se le considera como prolongación de su psicología, no precisamente como un psicologismo que confunde la esfera del pensar con la esfera del pensamiento, sino como una captación abarcativa de la existencia a partir del ser psíquico del hombre. Magistralmente lo expresa así el autor de la *Psicopatología General*: “El pensar esclarecedor de la existencia, señalado en la psicología comprensiva, es ya impulso para la psicología comprensiva. Inversamente, aunque la filosofía de la existencia no es de ningún modo un dominio de la psicología, se convierte todo psicólogo, en algún momento, quiera o no quiera, lo sepa o no, en su práctica, en un filósofo esclarecedor de la existencia” (6). Hay por tanto suficiente motivo para llamar a Karl Jaspers el filósofo de la psicología, como también lo hay para designarlo, en palabras autorizadas de J. J. López Ibor, “el filósofo de la psiquiatría”.

Cierto es que Karl Jaspers considera

6.—Dr. Juan J. López Ibor, **Los Problemas de las Enfermedades Mentales**. Ed. Labor, Madrid, 1949, P. p. 11 y siguientes.

que la psicopatología en cuanto tal es *una ciencia* y no *una metafísica*; pero le parece también indudable que en su dominio se plantean problemas, afirmaciones y exigencias que están en estrechísima relación con la filosofía y que además son sólo susceptibles de ser abarcadas y clarificadas con la ayuda de una recta y conveniente formación filosófica. La filosofía, como enseña Jaspers, influye eficazmente en toda ciencia y cualquier especie de ciencia deja de ser fructífera sin el concurso de ella. “El que imagina poder excluir la filosofía y dejarla de lado como ineficaz, dice el psicopatólogo de Heidelberg, es dominado por ella en forma confusa: así nace aquella masa de mala filosofía en los estudios psicopatológicos. Sólo el que la sabe y domina, puede mantener la ciencia pura y al mismo tiempo estar en relación con la vida del hombre, que se expresa en el filosofar” (7).

La conveniencia de una sólida forma-

7.—Karl Jaspers, **Allgemeine Psychopathologie**. Berlín-Gotinggen-Heidelberg. Springer-Verlag, 1953. P. 642. En la traducción castellana de Saubidet y Santillán, Buenos Aires, Bini y Compañía, 1951, sobre la 5ta. ed. alemana, corresponde a la página 363 del volumen II.

ción filosófica en el psicopatólogo la ve Jaspers en la necesaria metodología que debe ser usada para abarcar y penetrar la *heterogeneidad* humana sin caer en las imprecisiones y obscuridades de las pretendidas psicopatologías unitarias y absolutistas, que por no usar la radical *distinción* engendran situaciones y referencias confusas cuando transportan a planos distintos de la heterogénea realidad humana los hallazgos efectuados en uno de ellos. Más aun: “La práctica en el trato con los hombres, y por tanto también en la psicoterapia, exige más que un conocimiento científico” (8). Es evidente, para Karl Jaspers, que la actitud interior del psicoterapeuta depende de la especie y del grado de esclarecimiento existencial que posea, de su voluntad de *comuni3n* (*Kommunikationswillens*), de la presencia en 3l de una sabiduría filos3fica rectora, orientadora y llena de contenido humano.

Al considerar la anterior trayectoria del propio proceder jasperiano, hemos creído necesario, antes de internarnos en el tema de este ensayo, consagrar breves p3ginas a condensar las reflexiones filos3ficas esencia-

8.—Karl Jaspers, Op. cit. loc. cit.

les del ilustre autor de *Vernunft und Existenz*.

— 2 —

El esquema de la filosofía de Karl Jaspers

La impresión que causa una primera lectura de las obras filosóficas de Karl Jaspers es la de haberse topado con un pensador de la tradición irracionalista, es decir con un filósofo que siguiendo las huellas de Kerkegaard afirma el primado de la existencia en contra del primado del *logos*. Es en este sentido que Jean Wahl ha podido decir: "La filosofía de Jaspers se muestra frecuentemente como un comentario, en el sentido más elevado de la palabra, un comentario profundo y precioso del pensamiento, de la experiencia de Kierkegaard" (9). No obstante, esta impresión es sólo momentánea; pronto se desvanece cuando en el decurso de la meditación jasperiana se advierte la emergencia del *logicismo* kantia-

9.—Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardienes*. Aubier, París, sin fecha, P. 169; *Ibid.* *Cent Années de L'Histoire de l'Idée d'Existence*, París, 1948. P. 55.

no, influencia tan enraizada en el pensamiento alemán que forzosamente resuena en todo pensador germano de envergadura. Sin embargo, Karl Jaspers ha intentado superar estas influencias antitéticas. La lectura profunda y detenida de las obras del pensador de Oldenburgo nos hace percibir un esfuerzo desesperado y a ratos genuinamente trágico por conciliar, en unidad equilibrada, la existencia por un lado, con la razón y la lógica por el otro.

Cierto es que Karl Jaspers inicia su meditación filosófica afirmando la evidencia decisiva del acto existencial vivido, que él considera como el dominio de lo irracional puro; pero no menos cierto es que de inmediato, y con resolución digna de ser admirada, trata de conquistar este dominio para la lógica. En esto difiere, desde luego, Jaspers de Kierkegaard, para quien, como es sabido, la existencia es por completo inasimilable a la razón. Más si es indudable que Kant emerge con su existencia lógica del fondo de la reflexión jasperiana, no es menos evidente que en las páginas de *Vernunft und Existenz*, la razón, el *logos*, adquiere una flexibilidad humana y una transparencia

óntica, *constitutiva*, es la palabra exacta, que no tiene en la meditación fundamental del filósofo de las *Críticas*, para quien tanto la *razón pura*, como la *razón práctica* son absolutamente rígidas, formales y a *priori*.

¿Pero cómo es posible asimilar conceptualmente la existencia? ¿Cómo es posible circunscribir la existencia humana, el acto existencial vivido en la *ipseidad* individual e intransferible, en el concepto abstracto y aún en la categoría? Karl Jaspers lo intenta; piensa que la conciliación es posible elaborando una *lógica de la existencia*, la que indudablemente se desprende de una rigurosa descripción de la *ipseidad* y de sus actos. No obstante ser el filósofo de la existencia individual, Karl Jaspers niega que la verdad de ésta sea totalmente resistente a la razón; piensa que la *verdad humana* no es ni lógicamente pura, ni sólo afectiva, sino fundamentalmente *entitativa, óntica, constitutiva*. La verdad que trágica y dolorosamente se descubre en el absurdo existencial; el “muro de la existencia”, ha de ser comprendida y fundamentada a la luz de las categorías, no precisamente en un proceso de reducción

formal, sino en un intento de esclarecimiento conceptual.

Lo anterior ha dado origen a que Roger Verneaux, ilustre filósofo francés, haya acusado a la meditación jasperiana de constituir una *filosofía desgarrada*. Se presenta, dice, como existencial; pero a la vez se muestra como racional; se perfila como alógica y asistemática; pero simultáneamente se nos muestra como exigitiva de un sistema y de una lógica que haga posible la coherencia discursiva sobre la existencia; pretende ser laica y en cierto modo irreligiosa; pero dista por completo de ser atea, puesto que decisivamente se orienta hacia la Trascendencia. ¡Filosofía desgarrada! (10). Nosotros pensamos que el *desgarro* o ruptura de la filosofía jasperiana es el fruto mismo del ser que Jaspers contempla en el inicio de su reflexión. Lo que indudablemente Jaspers percibe, como también lo percibimos nosotros, es la imposibilidad de una visión *extensiva del ser*, tal y cómo, por desconocer

10.—Roger Verneaux, *Lecons sur L'Existencialisme et ses formes principales*. París, Tequi, sin fecha, P. 82.

la teoría tomista de la analogía (II), fué propugnada por Espinoza y Hegel. La visión del mundo, la cosmovisión, en la perspectiva del contemplante, no puede ser extensiva, sino profunda, penetrativa y necesariamente estrecha, como se expresa Jaspers mismo. La sabiduría total, afirmaba la filosofía tradicional, como sabiduría extensiva e intensiva o penetrativa a la vez, sólo es poseída por la Inteligencia creadora, no por la inteligencia receptora o contemplante.

Ahora bien, Jaspers mismo, aun cuando ve la necesidad de conceptuar en unidad

-
- 11.—“Todos los seres, aún los más diversos entre sí, son **intrínseca** y **formalmente** ser: sólo que el concepto de ser se realiza en ellos de **diverso modo**. Pero tal **diversidad y multiplicidad** de realización del ser no puede provenir sino del mismo ser, de algo intrínseco a él; de otro modo sería nada, y la **nada** nada diversifica ni multiplica. De aquí que el concepto de ser logre la unidad sólo imperfectamente, en cuanto no atiende a los modos diversos de realización, que incluye en su comprensión... La del concepto de ser es una unidad de **analogía proporcional**, pues su noción se realiza relativa o proporcionalmente idéntica en sus inferiores o seres determinados, cada uno de los cuales participa y es intrínsecamente ser, pero según su **modo propio y diverso** del de los demás”. Octavio N. Derisi, **Esencia y Significación de la Analogía en Metafísica**. Philosophia, Nos. 11-12. Mendoza, 1949.

los múltiples trozos del mundo,ⁱ no acierta a lograrlo cabalmente a nuestro modo de ver, porque no acude a la analogía. Precisamente por este motivo en la meditación jasperiana no se alcanza una teoría del ser *total*, una ontología general, sino que, como con perspicacia ha sido percibido por Berdiaeff, sólo se expresa “un deseo de ontología” (12). En este intento, en este proceso fatigoso, en esta elaboración dislacerante para penetrar la existencia sin alienarla en la objetivación, *ut exercita*, ejercitativamente, como diríamos en fórmula tomista y no *ut significata*, significativamente, es decir en una cierta *densidad intelegible*, para usar una elegante expresión de Jacques Maritain, la filosofía del viejo y sabio pensador de Oldenburgo nos impresiona como *desgarrada*.

La anterior situación de Karl Jaspers es posible por el peso enorme de la tradición kantiana que le es muy difícil sacudir a un filósofo alemán. Bien sabido tenemos que para Kant el conocimiento se reduce al juicio y éste es una *función ideal*, no *existencial*; por el juicio afirma Kant, se forma el

12.—Jean Wahl, **Esquisse pour una Histoire de L'Existentialisme**, L'Arche, París, 1949. p. 17.

concepto, haciendo entrar una materia empírica en una categoría formal. En esta línea doctrinal, pensar la existencia equivale a objetivarla, a desexistenciar lo existente, el *sum*, el acto existencial vivido como individual e intransferible. Esto es lo que muy clara y diáfananamente percibe Karl Jaspers, y por este motivo se aparta del rigorismo logicista del filósofo de las *Críticas*. Si el autor de *Razón y Existencia*, tratara de rescatar la existencia concreta *que soy yo*, apostado en la categoría formal, se precipitaría irremediabilmente en la contradicción. Pero, por otra parte, Jaspers es demasiado filósofo para comprender que no se puede estacionar tampoco en la mera existencia vivida si pretende formular una filosofía. Hacerlo sería permanecer confinado *in radice* en el dominio puramente factual de la vivencia e imposibilitado para explicarla y comprenderla. Sin embargo, para la aclaración conceptual de la existencia, que Jaspers se ve obligado a elaborar, es preciso comenzar por apartarse de la rigidez kantiana. El *logos* que invoca no es la razón *formal, legal y a priori*, que preside la meditación del pensador de Koenigsberg, es un *logos constitutivo, transob-*

jetivo y óntico. En esta afirmación jasperiana de un *logos* y de una *verdad constitutiva* que se capta en la comunicación y que es realidad que trasciende y en cierto modo condiciona el *estar* empírico del *Dasein*, nos parece percibir la resonancia, muy deformada ciertamente, de la vieja doctrina tomista del juicio. Es que para Tomás de Aquino, el célebre pensador medieval, el *desgarramiento* entre existencia y concepto, entre *sum* y *logos* es vencido por el juicio, porque en esta operación del espíritu se restituye a la realidad transobjetiva la unidad que la simple concepción había roto, porque el juicio no se limita a la representación o captación de la existencia, sino que intencionalmente contiene el mismo acto de existir que la realidad ejerce o puede ejercer fuera del espíritu. El juicio no es, como la simple intelección, una función ideal; sino por el contrario, una función existencial. El juicio no es un acto objetivo, ni se reduce a la dimensión inteligible; es un acto transobjetivo que sobrepasa la inteligibilidad y que entrega al espíritu el dato primitivo de la existencia.

Desde Descartes con su teoría del *idea-tum*, pasando por Kant con su teoría del

juicio objetivo, se había roto la unión entre razón y existencia, o para decirlo con más propiedad, entre inteligencia y acto de existir. Jaspers representa un intento original en nuestros días para reestablecer este enlace, para procurar este abrazo entre *logos* y *ser*. Es preciso decir, sin embargo, que el ilustre pensador de Oldenburgo no ha resuelto el problema, por que si bien es cierto que se acerca, en cierto modo, al punto de vista de la filosofía tomista (la verdad transobjetiva), la tradición kantiana del juicio objetivo le impide comprender con exactitud que la función transobjetiva del juicio (tesis tomista), permite a la inteligencia su traslado del plano esencial al plano *existencial*.

Intentemos ahora, dentro de los límites esquemáticos que nos hemos propuesto dar aun cuando sea una idea breve, pero que ambicionamos sea concisa, de la temática filosófica de Karl Jaspers.

Nos parece que toda la meditación jasperiana bien podría limitarse a los siguientes temas:

- a).—El *abarcante*;
- b).—El *Dasein*;
- c).—La *existencia*;



- d).—La *comunicación*;
- e).—La *Trascendencia*;
- f).—Las *cifras de la Trascendencia*;
- g).—El *fracaso*.

a).—Comencemos por precisar qué es el *abarcante* o *comprehendente* de Karl Jaspers. Para el filósofo de Oldenburgo la operación filosófica fundamental consiste en emprender una investigación del *comprehendente* (13), es decir, una investigación del *ser*. El conocimiento científico-explicativo y la comprensión confinada en la vivencia sólo nos entregan los entes singulares, las mostraciones, las apariencias, los datos puramente empíricos o meramente factuales, nunca nos hacen penetrar el ser en sí mismo, ni el ser que yo mismo soy. El *ser*, el *comprehendente* (*das Umgreifende*) no es un objeto (siempre limitativo), ni tampoco una totalidad situada en un horizonte (siempre restrictivo); el *abarcante* sólo se anuncia o insinúa en el *objeto* y en el *horizonte*; pero nunca deviene objeto u horizonte. La ciencia objetiviza el *comprehendente* y nos ofrece entes o modos aislados del ser, que-

13.—Karl **Jaspers**, *Von der Wahrheit*, 37.

dando aquél disfrazado y aparente. La filosofía, en cambio, por su vía doctrinal propia (*Lehere*), piensa el ser, clarifica el ser por encima de todo ser determinado y más allá de todo determinado horizonte; ilumina el ser en el cual nosotros somos y el cual nosotros mismos somos.

Lo que logra y alcanza siempre la ciencia, dice Karl Jaspers, queda patente y manifiesto: “el ser que yo sé no es el ser en sí, ni el ser que yo mismo soy”. El ser conocido inmediatamente es una apariencia que alude o hace referencia a otro; el ser conocido mediatamente no es experimentable en sí mismo. “El ser en cuanto es pura y simplemente el ser, no puede darse como objeto ni mediata, ni inmediatamente: es objetivamente inaprensible” (14).

En el texto anterior es manifiesta la influencia kantiana en el autor de la *Psicología General*. El ser es una X por determinar, es un nóumeno; el abarcante jaspersiano no se capta en sí mismo, ni inmediata ni mediatamente. Por el conocimiento, por el saber (*Wissen*), captamos objetos; pero éstos solamente son apariencias, anuncios,

14.—Karl Jaspers, *Op. cit.* 73.

mostraciones del auténtico ser. ¿Quién dudaría de que en el fondo de todas estas afirmaciones resuena la voz del pensador del Koenigsberg? ¿Cómo serán las cosas en sí, independientemente de como las pienso? Jaspers lo afirma en lenguaje kantiano inconfundible: "Sin pensamiento (objeto) no hay ser para nosotros, pues ser para nosotros es *ser pensado*" (15).

Pero Jaspers desenvuelve con originalidad estas inspiraciones. Distingue en realidad dos especies de inteligencia: *Verstand* y *Vernunft*, aproximadamente: *razón* y *entendimiento*. La razón vendría siendo puramente el aspecto formal y abstractivo de la inteligencia; mientras que el entendimiento es el aspecto relativo a la captación de totalidad que no se dan en la intuición sensible, y de realidades individuales no agotables por el análisis. Estas dos especies de inteligencia, o tal vez estas dos funciones de la misma inteligencia, constituyen el instrumental gnoseológico que engendra los diversos tipos de ciencias, al utilizar las objetividades que anuncian, por así decir, los diversos extractos del *abarcante*.

15.—Karl Jaspers. Op cit. 227.

El ser es, en consecuencia, inaccesible a las dos funciones de la inteligencia; éstas son funciones de objetividad lógica; pero no óptica. “El conocimiento (Wissen), dice Jaspers, altera la realidad”.

Pero Jaspers, que ha vivido en toda su genuinidad y en toda su estrujante hondura el *acto existencial*, no puede conformarse, como lo hemos indicado más arriba, con este logicismo puro, con esta miserable sabiduría del *cogito*. Jaspers postula una vía *gnóstica*, intuitiva, la iluminación o clarificación existencial, cuyas raíces se hunden en la comprensión de sentido, vía que alcanza conceptos ópticos, transobjetivos y entitativos, diversos de los conceptos objetivos del conocimiento científico. El ser, el *abar-cante* no es tema de conocimiento, sino de iluminación. Para llegar al conocimiento de lo trascendente es preciso disolver el objeto. Más la desvelación del ser nos pone en la frontera del *fracaso*, porque “toda desvelación del ser es en cierto modo una velación”. No obstante, es precisamente en este hundimiento en esta labor aniquiladora del pensamiento, en el peligro del vértigo, en la *an-*

gustia del no saber, donde la vivencia del ser, del *abaricante*, es más patente.

Brevemente diremos que Jaspers sucumbe en su intento de encontrar el ser *via intellectualis*, porque hace de la inteligencia una función objetiva y no entitativa; por otra parte acude a la iluminación, a la clarificación de la experiencia existencial porque se da cuenta, muy obscuramente por cierto, de que el objeto es mediación *in quo* (y no sólo *ex quo* como para Kant) del ser trascendente; pero este motivo hace de la *iluminación* una función transobjetiva. En suma, es la teoría kantiana del juicio objetivo, la que impide a Karl Jaspers acercarse al punto de vista de la filosofía tomista; pero muy cerca anda de ella cuando postula para la filosofía, para la meditación filosófica la tarea iluminadora de lo entitativo, de lo transobjetivo y de lo trascendente.

b).—Consideremos ahora el tema del *Dasein*. Comencemos por decir que éste representa en la filosofía jasperiana algo completamente distinto de aquello que representa en la filosofía de Martín Heidegger. Para éste el *Dasein* es el existente, es decir el ser que se formula la pregunta metafísica. Esta

pregunta es la que tradicionalmente se ha formulado la filosofía desde Tales de Mileto: ¿Qué es el ser? Ahora bien, para Martín Heidegger sólo *un ser* es capaz de formularse esta pregunta: es el *Dasein*. Para Karl Jaspers, en cambio, el *Dasein* es propiamente la realidad empírica, el acontecer tal como se produce, se muestra y se impone a todos, ya sean o no filósofos; para el pensador de Oldenburgo el *Dasein* es pura y simplemente *lo dado*, la realidad de hecho, lo factual.

No obstante lo anterior hay algo de común entre el *Dasein* jasperiano y el *Dasein* heideggeriano. Yo me veo en un mundo, explica Jaspers, en el cual estoy situado siempre y en el cual me oriento. En este mundo siempre me veo rodeado por un horizonte; no estoy, empero, únicamente frente al mundo, sino que le estoy ligado de una manera profunda: *mi ser es ser en el mundo*. Recordemos que en este punto Martín Heidegger también postula esta *mundaneidad* del *Dasein*. Recordemos que para el filósofo de Friburgo la *mundaneidad* es un atributo existencial: no hay un yo sino *en y por* una relación con otro. Es causa de esta *religación*, que diría Xavier Zubiri, que el Da-

sein es un ser preocupado. El *Umwelt* no es una mera circundancia vecina, sino una ligadura ontológica.

Sin embargo, la mundaneidad del *Da-sein* señalada en el párrafo anterior, constituye la única semejanza que existe entre la tesis que sobre el “*ser ahí*” defienden el filósofo de la existencia y el filósofo existencialista. La diferencia en otros aspectos es radical, como lo desprenderemos de la caracterización siguiente del *Dasein* jasperiano.

La expresión alemana *Dasein* significa literalmente *ser ahí*, *estar presente*. Su equivalente tradicional sería: *ser actual*, *ser que ejercita el ser*. Como verbo significa *existir*; como sustantivo el *hecho de existir*. En la mente de Jaspers es sólo realidad empírica, presencia empírica; es algo que se da en el espacio y en el tiempo: allí en el espacio, en tal momento del tiempo. El *Dasein humano* es, por otra parte, del mismo orden que el *Dasein universal*. El ser que nosotros somos también se nos muestra como *ser-ahí* en cuanto que pura *empíria*, esto es, en cuanto seres vivos que nosotros somos, viviendo en un circunmundo. El *Dasein humano* incluye la configuración del cuerpo, las funciones

formas de conducta. El *Dasein* se caracteriza por estar constituido como un intramundo dentro de un circummundo. (16). Con todo, la realidad empírica del hombre y la del universo se implican, se mezclan una con otra indisolublemente. El *Dasein* subjetivo, la vivencia psíquica, acude y apunta como su condición necesaria y como su correlato a la realidad cósmica. “Mi mundo y el mundo, dice Jaspers, son el único mundo” (17). No se trata, en efecto, de mundos fronterizos, de reinos y dominios completos en sí mismos; sino de esferas ensambladas la una en la otra. Más aún, son aisladamente inconcebibles; no se puede considerar a una sin encontrar la otra (18).

c).—Del *Dasein*, tal como se ha caracterizado y definido siguiendo los lineamientos de Jaspers, se debe distinguir la *existencia*, a la que el pensador de Oldenburgo designa con la palabra alemana, pero de ori-

16.—Karl Jaspers, **Existenzphilosophie**, drei Vorlesungen. Berlín, 1938. PP. 4 y 5 III.

17.—Karl Jaspers, Op. cit. 63.

18.—“Es ist keine ichlose Welt und kein weltlose Ich”. Ibid Op. cit. I, 62.

gen latino, *Existenz*. El *Sein* es el ser dado naturalmente y anterior a todo esfuerzo personal; pero el existente es el ser que va a surgir, *ex-sistere*.

El acto de *ser uno mismo*, es lo que Jaspers llama existencia, y la existencia representa un abismo que siempre está más allá de lo que se puede pensar de ella. Ser uno mismo consiste esencialmente en elegirse; existir es ser libre, elegir el propio destino, engendrarse a sí mismo. El existente es elección: *Eligo, ergo sum; esse est eligere; eligendo, sum*. Por la elección llego a la existencia; ser uno mismo es decidirse por un desarrollo en el mundo: el existente, en suma, es *elección*.

Para el autor de la *Existenzphilosophie* la libertad se presenta al meditante en un plano extrapsicológico; propiamente suprap psicológico, en riguroso plano existencial. El acto libre es un acto existencial, un compromiso en la elección. Jaspers afirma que no hay término medio posible: o la libertad no existe, o se encuentra ya en la pregunta que se formula a este respecto, porque el afán de interrogarse acerca de la propia libertad, y más aún, el preocuparse por ser libre, el que-

rer ser libre, es ya, de hecho, serlo propiamente. La libertad no se descubre, se hace, porque cuando surge comporta, implícita en la vivencia, la certeza de ser uno mismo certeza indubitable, apodíctica, que no requiere la fundamentación objetiva: Soy, soy yo, soy libre. Se trata de fórmulas idénticas que traducen una misma experiencia, una misma evidencia existensiva.

Pero si bien es cierto que cuando elijo, siempre elijo algo, un *objeto* finito, no obstante siempre apunto a una meta infinita, y ésta permanece desconocida en sí misma, ya que sólo se capta negativamente, como insatisfacción. Es esto, precisamente, lo que confiere un valor infinito a la tarea finita que se ha elegido. Más aún, al elegir una cosa, en el fondo me elijo a mí mismo, puesto que me comprometo todo entero en mi elección, y este compromiso es lo que hace de la libertad un acto existencial: “Lo decisivo de la elección, dice textualmente Jaspers, soy yo que elijo”.

De lo anteriormente expuesto se desprende que para Karl Jaspers la existencia no es constante, sino meramente posible y sólo alcanza verdadera realidad, es decir rea-

lidad auténtica, en instantes determinados. La existencia constituye el ser del hombre sólo cuando éste es capaz de acceder a ella en excepcionales circunstancias. En la existencia el sujeto se descubre como una fuente inagotable de posibilidades.

Es preciso dejar bien sentado que para Jaspers la existencia no se enfrenta propiamente con una objetividad; sino que se relaciona con la trascendencia: “La existencia, dice contundentemente Jaspers, es lo que se relaciona consigo misma, y por ello con su trascendencia” (19).

d).—Es bien sabido que contrariamente a Kierkegaard, que alcanzaba la *ipseidad* en la soledad y en el aislamiento; Karl Jaspers la alcanza en el contacto y en la comunicación con otras existencias, pues si bien es cierto que la existencia es mi propia existencia, no existo, empero, si no me relaciono con otras existencias. Sólo en la comunicación es desvelable la ipseidad, pues mediante ella se choca, por así decir, con los límites del yo y de las totalidades superpues-

19.—Ángel González Álvarez, **El Tema de Dios en la Filosofía Existencial**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1945. P. 193.

tas. “Con las existencias, afirma Honorio Delgado comentando a Jaspers, ocurre algo en parte semejante a lo que sucede con la mónadas de Leibnitz: cada una es un mundo con todas sus posibilidades, a diferencia de las mónadas, las existencias se comunican: para cerciorarse cada una de sí misma necesita cerciorarse de la existencia ajena” (20).

Sólo en la comunicación, repetimos, es desvelable la ipseidad, ya que por ella se choca con los límites del yo y de las totalidades superpuestas. El texto de Jaspers es bien preciso: “Lo que yo soy y lo que es, lo experimento únicamente mediante lo que he hecho, y esto *en el eco del otro*” (21).

La comunicación jasperiana, es preciso decirlo desde luego, no se reduce a las meras relaciones empíricas, como son las profesionales, las económicas, las sociales, en una palabra, las que pueden y de hecho tienen lugar diariamente entre los hombres. La comunicación a la que se refiere Jaspers es la *comunicación existencial*, la que tiene lugar entre existentes, es decir entre seres li-

20.—Honorio Delgado, **Introducción a la Filosofía de Jaspers**, Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía. Tomo IV, pp. 21-32.

21.—Karl Jaspers, **Von der Wahrheit**, p. 373.

bres. Por este tipo de comunicación se ligan los existentes en lo que tiene de más personal, de más interior y de más íntimo: su propia ipseidad. La verdadera comunicación sólo es posible entre libertades; excluye el dominio, la constricción y exige la igualdad. "Ser en sí mismo (auténtico) y ser verdadero no es cosa distinta a ser incondicionado en la comunicación" (22). Esta comunicación existencial nace, precisamente, de la insatisfacción que traen aparejadas las relaciones sociales de tipo objetivo. No me conformo, en efecto, con ser un yo general intercambiable, una especie de producto al por mayor de la humanidad, como irónicamente solía expresarse Schopenhauer: quiero ser yo, yo mismo, mismidad auténtica, no me conformo con ser "todo el mundo".

La comunicación existencial, no obstante, nos impresiona como paradoja existencial, implica a la vez la soledad y la unión, el *ser en sí mismo* y el *ser con otros*. La soledad no es, empero, el aislamiento; tampoco la *unión* es la abdicación de la auténtica ipseidad. La comunicación existencial es comunicación de soledades, sociedad de

22.—Ibid Op. cit. p. 376.

únicos, como decía Kierdegaard. Debe advertirse que se trata de soledad y no de *solipsismo*: el acto por el cual un existente se abre, es al mismo tiempo el acto por el cual alcanza su autenticidad. No puedo ser un existente sino mediante la comunicación con otro; pero sólo me capacito para realizar la comunicación desde mi soledad. En una palabra, la *epojé* jasperiana vendría siendo la puesta entre paréntesis de la comunicación objetiva: De esta suerte alcanzo la soledad y desde ella, la ipseidad en la comunicación. De este modo, insistimos, el acto de abrirme a otro, la comunicación existencial, hace posible lo que soy, mi autonomía.

La tesis jasperiana concretamente afirma que la comunicación no se hace sin lucha, puesto que ésta tiene que vencer el egoísmo y las pulsiones primarias de la vitalidad y del instinto; no se trata de combatir o luchar por intereses o por grupos, sino de asegurar en la confrontación de mis- midades la verdad de la existencia. Jaspers lo dice en forma lapidaria: "La comunicación de la existencia se realiza en lucha amorosa de quienes quieren llegar a ser en sí

mismos" (23). Es por el amor que la unión existencial se logra, puesto que el yo y el tú separados en la existencia empírica quedan fundidos en la trascendencia, en el profundo y casi sacro respeto de la mismidad autónoma, lo que permite la realización de lo que el yo y el tu tienen de más personal y de más inimitable. Textualmente lo afirma el viejo y sabio pensador de Oldeburgo: "Yo como ipseidad me alío con otra ipseidad en el amor que todo lo original ofrece a lo original. Como mismidad lucho por revelarme. No es esta una lucha por el predominio, sino por la iluminación de sí mismo, que sólo es posible por la iluminación de la propia mismidad con la mismidad de otro" (24).

e).—De todos los filósofos existencialistas es evidentemente Karl Jaspers el que en forma más decidida e insistente se plantea el problema de la trascendencia. Es fácil darse cuenta de esta actitud cuando percibimos que para el autor de la *Existenzphilosophie*, la trascendencia entra en la definición misma de existencia: "La existencia

23.—Ibid. Op. cit. p. loc. cit.

24.—Ibid. Op. cit. p. 548.

es lo que se relaciona consigo misma y por ello con su trascendencia”.

En contraste con Heidegger que se mantiene en el *ser-en-el-mundo*, Jaspers se coloca frente al *ser-fuera-del-mundo*. “El Hombre, dice, es aquello que aspira más allá de sí” (25).

Mas si bien es cierto que a todas las formas del *abaricante* les corresponde una cierta trascendencia, ésta, sólo con propiedad, y *estricto sensu*, le corresponde al Ser absoluto, al Abaricante absoluto.

El filósofo de Oldenburgo colócase, pues, abiertamente en contra de la *inmanencia* pura que sólo da validez al ser del mundo. Se hace preciso captar más allá de los existentes, más allá de la propia ipseidad, llegar a la Trascendencia. Trascender, dice Jaspers, es ser por encima y fuera de sí mismo. Aquel tipo de interioridad que no sale o sobrepasa la mismidad vivencial, es meramente superficial e introspectivo, fuente de ilusiones y mera inmanencia empírica; la interioridad de dimensión existencial implica la presencia de un *Alguien*, de una *Tras-*

25.—Karl Jaspers, *Philosophie*, III: *Metaphysik*. Berlín, Springer, 1932. p. 165.

endencia personal. Textualmente Jaspers afirma: "La trascendencia auténtica no se alcanza mediante el conocimiento, sino que sólo se experimenta existencialmente como algo que se nos entrega y ofrece. *Trascendencia única* que es aquella en la que se ha de buscar la quietud y el fundamento" (26). No dice cosa distinta San Agustín al formular su "*trascende et te ipsum*". En efecto, Dios es más interior a mí que yo mismo: "*interior intimo meo*". Es el encuentro de Dios por la *vía existentialis*, en la experiencia de la *lux interior*, porque también en las páginas del gran Agustín, por la iluminación, se nos revelan el aspecto dinámico de la divinidad y la comunicación con los existentes de los cuales es Dios centro y principio unitivo (27). En esta *vía existentialis* no encontramos a Dios por la conclusión de un silogismo, ni tampoco mediante una demostración *more geométrico*, como acontece cuando emprendemos la *vía intellectualis*, sino

26.—Citado por Joseph Lenz, **El Moderno Existencialismo Alemán y Francés**. Trad. castellana de Pérez Riesco. Gredos, Madrid, 1955. P. 70.

27.—Victorino Capanaga, Introducción General. En **Obras de San Agustín**, Ed. B. A. C. Madrid, 1946, Vol. I, p. 84.

por la originaria, genuina e inconfundible experiencia íntima, auténtica experiencia existencial, que se implica en nuestro acto más personal, aquél que se identifica con nuestro ser mismo. Es mi Dios, dice Jaspers (el Dios de mi experiencia vivida), no el Dios de *todo el mundo*.

f).—Pero la trascendencia no se presenta jamás en sí misma, separada, directamente; sólo accedemos a ella indirectamente, a través de signos, en lenguaje *cifrado*, en el mundo, en el hombre, en el mito, en la poesía, en la historia y en la filosofía. Las cifras vienen siendo una especie de intermediarios, participantes a la vez de problematicidad y de satisfacción, que se ofrecen entre el existente y la trascendencia. Cuando todo fenómeno se esfuma, cuando desaparece todo modo de ipseidad y todo objeto, y más aún toda forma de abarcante, surge dice Karl Jaspers, la *unio mystica*, la aunación de nosotros mismos con la Trascendencia (28).

El filósofo de la existencia distingue tres categorías de *cifras*: La primera categoría consiste en las percepciones sensibles, la con-

28.—Karl Jaspers, **Von der Wahrheit**, p. 137.

ciencia fáctica o vivencial de sí mismo, los acontecimientos de nuestra vida personal, los hechos históricos, el conocimiento inductivo y deductivo tal y como lo establecen las ciencias; la segunda categoría está integrada por las mitologías, los dogmas religiosos y las imágenes que los traducen; la tercera categoría está constituida por las especulaciones de los filósofos, que si bien no revelan, como otros pensadores lo pretenden, la naturaleza del ser, sí contribuyen ciertamente a firmar la *cifra*. Pero es preciso tenerlo en cuenta: la significación de cualquier *cifra* o categoría de *cifra* no se nos impone con forzocidad de evidencia, ni tampoco por necesidad lógica; sino es el fruto mismo de nuestra elección.

En conexión con las *cifras* encontramos las *situaciones-límites*. Es indudable que el existente humano siempre se encuentra en situación, y entre estas situaciones las hay que están adheridas a la misma condición humana y que constituyen, por así decir, un obstáculo invencible a sus anhelos: son las *situaciones límites*.

Jaspers señala como *situaciones-límites* las siguientes: la muerte, el sufrimiento,

el combate, la culpa. En relación con el combate y la culpa, Jaspers nos recuerda que cuando no desempeñamos el papel de autores somos las víctimas. Estas *situaciones-límites* desembocan en el *fracaso*.

g).—Fracasa el valor de lo lógico en lo relativo, el saber en las antinomias, la orientación en el mundo en el dato de que el mundo en sí no tiene fundamento alguno, la iluminación de la *ex-sistencia* en que ésta es inaccesible al pensamiento; pero indudablemente es bajo todos estos pensamientos y representaciones fugitivos, transitorios e inconsistentes que la Divinidad se muestra a la existencia.

En una palabra, si bien es cierto que las situaciones-límites nos conducen al fracaso, es decir a enfrentarnos con obstáculos invencibles e incontrolables por nuestra voluntad, ante los cuales nuestros esfuerzos son impotentes, no somos por ello acorralados en la desesperación. Aceptar la muerte, por ejemplo, no es eludir el pensamiento de ella, no equivale a *banalizar* la muerte olvidándola en el sentido pascaliano de la palabra en el trabajo y en las diversiones. Aceptar la muerte, dice Jaspers, es adoptarla co-

mo fin radical de mi ser empírico, creer en que mi vida tiene un término y por ello estar dispuesto a *renunciar* a durar siempre.

Para progresar acertadamente en la anterior actitud dos experiencias pueden servirnos: la muerte del ser amado y el sacrificio. Jaspers nos recuerda en una página bellísima que la libre aceptación de la muerte en el sacrificio no es, como piensan los psicólogos superficiales, *odio a sí mismo*, masoquismo o autopunición, ni tampoco disgusto de la vida, *tedium vitae*, depresión, sino fe en la belleza de la causa por la cual se muere.

Aceptar el sufrimiento le parece a Jaspers más difícil y él piensa que se debe a que la imposibilidad de vivir sin sufrimientos, alcanza un grado de evidencia mucho menor del que posee el hecho de la muerte. Es preciso, entonces, que la felicidad sea puesta en duda valorizándola en función de su precariedad.

Dos grandes leyes, afirma el filósofo de Olderburgo, dominan la vida de la humanidad: La benéfica *ley del día* y la sombría *pasión de la noche*. Bajo la influencia de la primera la existencia se manifiesta y surge

en el mundo, y entre los existentes se construye, por ella, con orden y claridad el mundo de la comunicación. La ley del día representa el respeto al derecho y a los compromisos, la fidelidad a la palabra dada y todas aquellas virtudes que confieren a las relaciones humanas una seguridad fundamental. La pasión de la noche influye, por el contrario, en la pulsión de poder, riqueza y gloria. Esta pasión sombría tiene a la muerte por apoteosis; impone una lucha sin cuartel a los combatientes de la ley del día. Esta situación antinómica constituye también una *cifra*: la necesidad del esfuerzo y la obligación, por parte del existente, de aceptar los males constitutivos de la condición humana, condición contingente, limitada, finita, transitoria, mutable; pero abierta a la Trascendencia. Según Jaspers, en efecto, no estamos arrojados en el mundo sin ayuda y sin socorro, no constituímos un éxodo hacia la nada, ni nos precipitamos en el abismo de la nihilidad, como rezan otras doctrinas existencialistas y existenciarías. La filosofía jasperiana de la existencia es menos sombría y más alentadora. Más allá de la ciencia y de la filosofía objetiva está la fe, la fe filo-

sófica, como más allá del *Dasein* y de las formas concretas del abarcante está el Abarcante Absoluto.

— 3 —

El esquema de la psicología jasperiana

No pretendemos trazar en este lugar un resumen de las doctrinas psicológica de Karl Jaspers, ni menos todavía formular una reseñación de su *Psicopatología General* (29). Lo que nos proponemos es distinto: Queremos más bien presentar los lineamientos metodológicos de la psicología jasperiana, sin que esto quiera decir, por otra parte, que no procuremos señalar las tesis más salientes del que fuera célebre profesor de Psicología en Heidelberg. Con todo, reposamos exclusivamente sobre la última edición de su *Psicopatología General*, habiendo dejado para un futuro ensayo el estudio de sus otras mono-

29.—Karl Jaspers, **Allgemeine Psychopathologie**. Berlín, Göttingen, Heidelberg, 1953. Springer-Verlag.

Psicopatología General. Trad. castellana de la 5ta. edición alemana por Saubidet y Santillán. A. Bini y Cía. Buenos Aires, 1950.

grafías psicológicas, señaladamente la *Critica al Psicoanálisis* publicada en *Der Nervenartz* con ocasión al setenta cumpleaños de Hans W. Gruhle (1950).

La tarea que fundamentalmente se propone Karl Jaspers en psicología es metodológica: implica un verdadero asentamiento de métodos y principios en la esfera psíquica. En primer lugar, y esto debe remarcarse por ser tesis común a la escuela antropológica de Heidelberg, no existe una delimitación absoluta entre la psicología y la psicopatología. "Del mismo modo, dice Jaspers, que la fisiología y la patología se influyen recíprocamente, trabajan con los mismos conceptos y se mezclan sin una delimitación clara, así, en principio, la psicología y la psicopatología dejan de ser separables" (30).

La psicología jasperiana puede ser escindida en dos partes fundamentales: La primera parte es esencialmente descriptiva; la segunda básicamente interpretativa. Esta última interpreta de acuerdo con dos siste-

30.—Karl Jaspers, op. cit. P. 3 de la 6a. edición alemana; p. 352 del volumen primero de la traducción española.

mas categoriales (causalidad y comprensión) los diversos datos alcanzados mediante la descripción.

Para el psicólogo de Heidelberg la descripción posee una importancia fundamental en el conocimiento científico. No obstante, la descripción sólo representa para la ciencia un mero punto de partida, no puede detenerse en ella, ya que el conocimiento humano requiere forzosamente la formulación de una sistemática conceptual, causal o *de sentido*, que haga posible el establecimiento de una relación entre los diversos datos factuales captados en la realidad.

Karl Jaspers considera que la psicología debe ser ordenada en una doble secuencia: 1º La *descripción*; 2º La *interpretación*. Todavía más, dada la doble perspectiva del psiquismo (natural e histórica), la interpretación deberá acomodarse en un doble registro categorial: explicación (causalidad) y comprensión (sentido).

A las dos etapas anteriores deberá seguir un intento de síntesis o integración de la vida psíquica.

Procuremos ahora caracterizar las dos etapas que Karl Jaspers considera en la psi-

cología. En la etapa descriptiva nos encontramos con datos captables por la mera intuición, y con datos alcanzados merced al uso de una metódica científico-natural; en la etapa interpretativa o hermenéutica debemos distinguir el momento de la comprensión, según ya indicábamos, y el momento de la explicación, y en ambos, datos captables por metódica natural y por conexiones de sentido. No obstante, la conexión de la totalidad psíquica sólo es desvelable por la *comprensión*.

La descripción jasperiana en la fenomenología de lo psíquico. En estricto lenguaje filosófico por *fenomenología* debemos entender de acuerdo con la clásica definición de Edmundo Husserl la descripción neutra de lo vivido en la conciencia y de las esencias que allí se presentan. La fenomenología jasperiana corresponde a cosa bien diversa. Para el ilustre autor de la *Psicopatología General*, la fenomenología es la descripción de los fenómenos reales que tienen lugar en la *conciencia real*. La fenomenología jasperiana no alcanza los niveles de la conciencia pura o trascendental, no constituye propiamente una *Wesenschau*, una descripción de

esencias o correlatos intencionales puros, es más bien una fenomenología de la conciencia factual, una *fenomenografía*; pero se distingue de la descripción de la conciencia empírica al modo de Francisco Brentano, en cuanto también describe el sentido axiológico y óntico de los correlatos vivenciales. Establecido en la esfera factual de las vivencias y de sus intencionalidades concretas, ónticas y axiológicas, el fenomenólogo de la interioridad psíquica, asienta Jaspers, deberá mantenerse en una actitud totalmente *neutra*, evitando a todo trance eludir en la vida psíquica que describe los puntos de vista de las doctrinas y escuelas que previamente haya adquirido, los que necesariamente determinarían la deformación de los datos originarios y genuinos.

El modo práctico de llevar a término el método fenomenológico en una investigación psicológica consistiría, según el mismo Jaspers, en aprovechar para las finalidades de la descripción tanto las confidencias del paciente, logradas durante la entrevista, como los escritos y las otras formas de expresión a través de las cuales se manifiesta o vuelca su intimidad individual.

La descripción fenomenológica sugerida por Jaspers comprende de hecho dos momentos: En un primer momento se describen los hechos aislados de la vida psíquica; en un segundo momento se describen los estados de conjunto. En estricta terminología jasperiana se llama *elemento psíquico* a la descripción de los hechos aislados, denominándose a su vez *estado de conjunto*, a la descripción de las estructuras de conciencia.

Es preciso advertir que para Karl Jaspers el *elemento psíquico* adquiere singular importancia. No obstante, es preciso hacer notar de paso que el término *elemento psíquico* utilizado en la *Psicopatología General* no tiene ninguna relación con el significado que al mismo término da la psicología del siglo XIX. La radical diferencia consiste en que Jaspers mantiénese estrictamente en la esfera de la descripción y no formula teorías o especulaciones acerca de la naturaleza de estos datos primordiales, haciendo de ellos, como lo hicieron los llamados psicólogos elementalistas, especies de *átomos mentales*, cuyas combinaciones se suponía engendraban la totalidad de la vida psíquica. Los *elementos* jasperianos son meros *datos*, lo

dado inmediato en la originaria descripción. A este propósito, precisamente, el ilustre psicólogo de Heidelberg nos pone en guardia contra lo que él llama “el peligro teorizante”, recordándonos insistentemente que la fenomenología es *preteorética*. Es un error frecuentemente cometido, advierte Jaspers, pretender petrificar en rígidas construcciones los fenómenos flúidos y cambiantes que constituyen la corriente de la conciencia.

Evitando con precaución los peligros de posibles especulaciones, la descripción fenomenológica al modo jasperiano, fundamental y preteorética, nos arroja los siguientes datos genuinos e inconfundibles de la vida psíquica:

- a).—*Instantaneidad*: La vivencia psíquica no se extiende al pasado, ni futuro, sino al instante vivido.
- b).—*Intencionalidad*: Los datos originarios psíquicos pueden referirse a objetos o pueden no referirse a ellos. En este grupo se encuentran los *sentimientos sin objeto* y entre ellos la *angustia*.
- c).—*Primitividad*: Los datos origina-

rios psíquicos son rigurosamente primitivos, tanto los inmediatos como los mediatos (reflexivos).

Todo lo anterior es lo que, de acuerdo con el punto de vista de Karl Jaspers, se puede distinguir en el instante vivido. El todo instantáneo o dato de conciencia es la totalidad de la vida psíquica en un instante dado. Este todo es la verdadera realidad fenomenológica.

El segundo momento de la psicología jasperiana es la *interpretación*. Esta, según decíamos, puede proceder por *vía explicativa*, reduciendo la multiplicidad de hechos a la unidad de ley, la multiplicidad de efectos a la unidad de causa, o bien proceder por *vía comprensiva*, aplicando a los hechos un esquema de motivación que haga posible la captación de su *sentido*.

En las ciencias naturales la interpretación de los hechos es una *explicación*. En ella sólo tratamos de captar una especie de relaciones: las relaciones causales. En niveles más elevados de este proceder encontramos *leyes* y estamos en posibilidad de expresar matemáticamente esas leyes causales en

ecuaciones causales. En psicología es muy limitado el conocimiento de las relaciones causales, hallamos algunas reglas y excepcionalmente encontramos leyes, más nunca estamos en posibilidad de cuantificar, ya que la esencia de lo psíquico permanece cualitativa y en principio no es posible nunca su reducción a lo cuantitativo “sin que el verdadero objeto de la investigación, es decir el objeto psíquico, se pierda” (31).

Ligados a la vía explicativa están los experimentos en psicología. Los métodos experimentales estuvieron un tiempo en la primera línea de interés para el psicólogo, hasta el punto de que se pensó que la auténtica psicología científica era una psicología experimental. A Jaspers le parece errónea esta limitación. Los experimentos, dice, son aprovechables y valiosos en ciertas circunstancias y en cierto modo auxilian la investigación; pero sería absurdo pensar que el objeto del conocimiento psicológico es hacer experimentos. “La mera formación experimental es una habilidad técnica, pero no da todavía ninguna capacidad para el trabajo psi-

31.—Karl Jaspers, op. cit. P. 369 de la 6a. edición alemana; p. 352 del volumen primero de la traducción española.

cológico". No es posible, aún, contradecir en este terreno al gran Moebius: "Todo lo que se saca a flote es, burdamente dicho, baratillo" (32). Con gráficos y números no penetramos lo más genuino de la intimidad humana.

Pero la interpretación en psicología procede también, y más eficazmente, por la *vía comprensiva*. La labor psicológica propiamente dicha consistiría en el descubrimiento de la verdadera conexión de motivos que se hace real en un individuo determinado. Toda comprensión representa un tipo de interpretación (*Deutung*), que es más arte que técnica. El conocimiento psicológico encuentra su satisfacción, explica Karl Jaspers, en la captación de una especie de relaciones muy distinta a la de las relaciones causales. "Lo psíquico surge de lo psíquico de una manera comprensible para nosotros" (33). Comprendemos las reacciones viven-

32.—"Alles, was herauskommt, ist derb gesagt, Klein-kram" Op. cit. P. 22 de la 6a. edición alemana; p. 42 del volumen primero de la traducción española.

33.—*Verstehen und Deuten*. Ibid Op. cit. P. 252 de la 6a. edición alemana; p. 352 del volumen primero de la traducción española.

ciales, el contenido del sueño, del delirio, los efectos de la sugestión, etc.

La comprensión psicológica, en suma, consiste en la aplicación de unos elementos psíquicos determinados e individuales, previamente captados mediante la labor descriptiva o fenomenológica de un esquema ideal de motivación intuído en el plano del espíritu, es decir en la conciencia llevada a la idealidad (idea del mundo de los objetos e idea de sí mismo).

Si, por ejemplo, yo intuyo la relación de motivación que pueda haber entre la melancolía de la estación otoñal y una decisión suicida, he descubierto, dice Jaspers, una *verdad absoluta*. El hecho de que tal vez las estadísticas puedan demostrar posteriormente que es más frecuente el suicidio en primavera, no destruye la verdad del anterior tipo de motivación.

La comprensión, explica el autor de la *Psicopatología General*, no puede ser practicada con sujeción a normas sólidas e invariables, como acontece con los métodos de la inducción objetiva en las ciencias naturales, sino que exige muy especiales condiciones por parte de quien la ejerza, las que en

cierto modo son condiciones de su acierto. La *evidencia* de la comprensión, por otra parte, se adquiere con motivo de la experiencia repetida e inductivamente probada.

Jaspers divide la comprensión en *racional* y *empática*. El primer tipo de comprensión es propiamente conceptual, dice referencia a los contenidos de los pensamientos, captándose las relaciones racionales de acuerdo con las reglas de la lógica. El segundo tipo de comprensión es aquél en que se captan los contenidos psíquicos surgidos de los estados de ánimo, deseos y temores del que piensa. En el primer caso existe una comprensión *de lo hablado*; en el segundo caso existe una comprensión *del que habla*.

Para terminar esta breve caracterización de la comprensión jasperiana, diremos que, para el ilustre pensador de Oldenburgo, todo acto de comprensión se encuentra en cierto modo en la esfera axiológica, pues en todo acto de comprensión hay una operación de valorar. Todo lo comprendido es valorado positiva o negativamente. Lo incomprendible en sí mismo, es precisamente lo no valorable, *lo invalorable*.

Después de haber recorrido la etapa fe-

nomenológica y la etapa hermenéutica, debe el psicólogo, de acuerdo con el punto de vista de Karl Jaspers, compenetrarse de la *totalidad psíquica*. Jaspers señala la posibilidad teórica de captar la vida psíquica considerada como un todo general: como enfermedad, como situación psíquica fundada en base biológica y como biografía. La concepción de la totalidad psíquica, la predominancia sintética, es la *concepción total del psicoclínico*. Este aspira a ver al hombre concreto, individual; aspira a establecer su diagnóstico, a captar su constitución que lo matiza todo, a compenetrarse de su biografía en la que destaca y de la que se desprende, en cierto modo, la totalidad de cada individuo.

Del *todo* psicoclínico puede el psicólogo alcanzar, con ayuda de la reflexión filosófica, el *todo* del ser humano. En esta perspectiva las comprobaciones empíricas son sustituidas por los *esclarecimientos* filosóficos. Este esclarecimiento no siempre aumenta el conocimiento del psicólogo; pero si le conduce a una actitud *filosófica* básica en la que realiza todo saber y todo conocer del hombre.

Para concluir esta breve presentación de la psicología jasperiana, nos parece oportuno recordar que el ilustre psiquiatra alemán Ludwig Binswagner pensó y afirmó que la salida de Karl Jaspers de la órbita de la psiquiatría representaba “una de las mayores posibilidades perdidas por ésta”. Sin embargo, aun cuando pudo parecer así en una época (la época rigurosamente filosófica de Jaspers) es indudable que ahora, a la luz de las brillantes sólidas reflexiones que consagra en la última edición de su *Allgemeine Psychopathologie* a la expositación de la metodología psiquiátrica y a la compenetración de la esencia de la psicoterapia, se nos revela esta salida como necesaria y fecunda, puesto que la elaboración de la filosofía de la existencia, como hemos indicado líneas arriba, repercutió de muy considerable y valioso modo sobre la estructura renovada de su *Psicopatología General*, originando de esta suerte la muy importante corriente *filosófico-existencial* en la psicopatología contemporánea, corriente de opinión a la que han fortalecido las aportaciones de Binswagner, Robert Gaupp, Hans W. Gruhle, Kurt

Schneider, V. Frankl e Igor Caruso, entre los principales.

En resumen podríamos decir que la psicología jasperiana, y la psicopatología derivada de ella, se afirman como un intento fastigial aclaratorio de la existencia. Así lo expresa el propio Jaspers en un importante párrafo de *Balance y Perspectiva*: “Esta psicología (se refiere a la existencial surgida de la influencia Kierkegaardiana) ya no era solamente el establecimiento empírico de hechos y reglas del acontecer, sino un esquema de las posibilidades del alma que muestran al hombre, como un espejo, lo que puede ser, lo que puede conseguir y a donde puede ir a parar; tales conocimientos son pensados como una apelación a la libertad para escoger, mediante una acción interior, lo que verdaderamente quiero ser”.

La psicología jasperiana culmina de esta suerte en una antropología filosófica. Para Karl Jaspers el hombre no es un nudo de instintos, una especie animal; pero tampoco es una esencia espiritual. El hombre es *único*, tiene en el cosmos una posición propia e inconfundible. El hombre es lo abarcante que somos: existir, conciencia, espíri-

tu, razón y existencia. El hombre es, además, *posibilidad abierta*, no terminado y no terminable, capacidad de realización, acto y potencia.

Al vuelo del hombre, a la realización humana, se oponen en su interior tres resistencias: a) La materia de su interior (sentimientos, impulsos), “un algo dado que quiere dominarlo”; b) Un proceso constante de encubrir y trastocar todo lo que es, lo que siente, piensa y quiere; c) Un vacío que lo detiene o lo retarda.

Contra estas tres resistencias lucha el hombre para su realización existencial: como material se somete a un trabajo interior, a la disciplina, al ejercicio, al habituamiento; al proceso del trastocar y del ocultar, opone claridad y la iluminación interna; al vacío, escapa por la acción interior, por la fundamentación de sí mismo en la *decisión*.
(34).

34.—Ibid op. cit. P. 635 de la 6a. edición alemana; P. 359 del volumen segundo de la traducción española.

CAPITULO SEGUNDO

La Perspectiva Existencial de la Angustia

— I —

El tema de la angustia y el existencialismo

Se ha dicho, y hasta cierto punto ello es exacto, que la justificación del existencialismo reside en la ontología misma (1). En efecto, Platón y Aristóteles, para no citar sino a los representativos culminantes en la tradición de la filosofía clásica, confrontaron el problema ontológico en la perspectiva de las categorías conceptuales de rigor objetivo, abarcando de esta suerte la realidad en una

1.—La **ontología** o tratado del ser corresponde a la filosofía primera de Aristóteles de Estagira. El término fué inventado por R. Goclenius en el *Isag. in perip. et schol. primam phil.*, 1612 y generalizada por Wolf.

mera objetividad inteligible, de tal modo que, para Platón, esta realidad inteligible, se resumía en la *Idea*, a la vez principio del ser y del conocer, y para Aristóteles, en la *forma*, considerada, en la línea de la tradición peripatética, como *un acto primero entitativo*. Pero ni Platón ni Aristóteles, ni los pensadores occidentales de clásica vocación científica llegaron a centrar su problemática en la subjetividad vivida del existente humano concreto. Esta ha sido, de hecho, la preocupación y la tarea común de los filósofos existenciales. Cierto que, como veremos líneas abajo, la tradición del existencialismo viene de lejos; pero es sólo a partir de Kierkegaard que la filosofía comenzó a preocuparse hondamente y con exclusividad por el existente inmerso y encarnado en la situación, por lo que yo soy, por esta subjetividad inobjetivable, por esta mi individual realidad, *extra genus notitiae*, como dice Santo Tomás de Aquino, amasada de libertad y construída de decisión, libertad y decisión por las que el hombre es el ser que él mismo se hace.

Si por filosofías existenciales y más comúnmente por existencialismo, tomado en

sentido lato, entendemos tan sólo la prioridad que se le da al existente en la meditación filosófica, el tema existencia tiene viejas raíces en la historia de la filosofía. Nace este tema, en efecto, de la experiencia cristiana, de aquella experiencia de la propia nihilidad ante el poder de la gracia, la experiencia de la *magna miseria* y de la *magna misericordia*, tal como se viven en el pasaje evangélico de la mujer adúltera. Cuando este tema de la radical nihilidad humana es transportado al orden especulativo por la filosofía escolástica, su planteamiento se establece en relación con la contingencia del ser creatural, *actus non purus, actus cum potentia*, o para hablar con mayor propiedad en la esfera del ser contingente. Así acontece en la tradición agustino-tomista en donde se establece que la vivencia que el ser contingente tiene de su contingencia es la *misera inquietudo*, y por esto es posible definir al hombre, tal como lo hizo Agustín de Hipona, *homo irrequietus*. Su sentido es saberse una óptica insatisfacción amasada de carne, un ser oscilante entre la luz y la sombra, entre la nada y lo absoluto. El ser del existente es un ser en el mundo, ser en

la derelicción, ser envuelto en la nada, ser que viene de la nada y va a la nada; pero a la vez ser que viene del todo y va al todo; ser que sabe que es incidencia y reunión de la nada y del todo, sin ser propiamente ni nada, ni todo.

En la doctrina agustiniana el ser contingente es un ser que está ensamblado al tiempo, que surge entre un *no era* y un *no será*; proyección del pasado hacia el futuro, es un *ser para la muerte*. El gran pensador de occidente vuelca su reflexión en esta magistral página de *La Ciudad de Dios* en la que es posible abarcar de algún modo cómo el santo obispo de Hipona supo vivir, en la intimidad de su experiencia cristiana y en su profunda meditación filosófica, la limitación y el desamparo del existente humano (2).

“Desde que se comienza a ser en este cuerpo que ha de morir, nunca deja de estar viniendo la muerte. Cosa es de su mutabilidad el que durante toda esta vida (si vida se ha de llamar) se esté llegando a la muerte. Nadie hay a quien no le esté la muerte

2.—San Agustín, *De Civ. Dei*, XIII, 10.

más vecina después de un año que lo estuvo un año antes, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y un poco después más que ahora, y ahora que poco antes, porque el tiempo que se vive es vida que se acorta, y cada día va siendo menos lo que nos queda; el tiempo de nuestra vida al fin es carrera hacia la muerte, en la cual a nadie es permitido detenerse un punto o detenerse en lo más mínimo; a todos hostiga la prisa por igual... Nunca, por lo tanto, está el hombre en vida desde que está en este cuerpo más moribundo vivo, ya que no puede a la vez estar en vida y en muerte. ¡O habrá que decir más bien que vive y muere a la vez, que vive porque está en vida hasta que se la quiten del todo; que muere porque está muriendo mientras va perdiendo vida?"

Como excelentemente lo ha hecho ver el R. P. Dr. J. Iturrioz, S. J., la experiencia de la finitud es vivísima en el pensamiento agustiniano. Empero, esta radical finitud vivida la supera de inmediato en una trascendencia perfecta, a la que el genio de Hipona llega no precisamente por canales racionales y objetivos, ni tampoco por senderos meramente irracionales y subjetivos, si-

no por "vías que enlazan la totalidad de la persona humana, consumándola en una suprema indigencia de trascendencia" (3).

San Buenaventura también se preocupó por el tema existencial. Esto se hace evidente para quien recorra las páginas del *Itinerarium*, en donde se explica que el ser creatural o contingente no es *per essentiam*, *sed per participationem* (4). La creatura es *umbra, tenebra, vestigium, speculum, possibilitas, figmentum*. Todas estas expresiones patéticas, que condensan la finitud, dicen referencia, o por mejor decir implican relación con lo absoluto, con lo infinito. Tal parece que San Buenaventura, como los existencialistas contemporáneos, se empeña en hacernos ver que lo absoluto forma parte de la estructura existencial. En efecto, cuando el existente advierte su finitud, —y el hombre es el único existente que la advierte o percibe—, es porque a la vez se da cuenta, con mayor o menor claridad, que hay la posibilidad de existir sin finitud, consecuentemente que hay o existe una posible

3.—J. Iturrioz, S. J., *Existencialismo*, Zaragoza, 1951. P. 46.

4.—San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Cap. II; *ibidem*, *Comm. in IV Libr. Sent.*

infinitud en la que ontológicamente descansa su existencia finita, un amparo existencial de su desamparo, un *sobreser* no sujeto a las cadenas de la finitud. Es indudable que cuando el existente capta, desde el ángulo de su propio y limitado existir, desde el "andrajo de su mortalidad", como dice San Agustín, la posibilidad de un existir sin límite, aparezca una óptica vivencia de tensión, sutilísima y entrañable, en apropiados calificativos de Pedro Laín Entralgo (5), que es la peculiar vivencia que San Agustín llamó *aegritudo*, que Santo Tomás de Aquino denominó *vulneratio*, que don Miguel de Unamuno designó como la *conciencia-enfermedad* y que Kierkegaard y Heidegger llaman *angustia*, *angst*.

Santo Tomás de Aquino, el ilustre pensador medieval, trata igualmente las cuestiones existenciales al plantearse el problema del fin último del ser humano (6). La trascendencia del existente humano está implicada en su constitutividad misma y por

5.—Pedro Laín, *Las Generaciones en la Historia*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945. Cap. II, P. 46.

6.—Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, II, V.

así decir en su óntica estructura. En los caminos de este mundo nada le satisface al existente humano, nada calma sus deseo de infinitud. Sin embargo, nada más hondo y enraizado que su deseo de felicidad. Pero ni el placer, que en sí mismo lleva la marca de la muerte, ni los honores, que sólo son el brillo momentáneo, ni las riquezas que le arrojan en la insatisfacción, calman su insaciable deseo de plenitud. El existente humano es hambre ontológica, hambre inagotable, es apetito de Absoluto que surge de su propia estructura limitada e insegura, desamparada y finita; es un anhelo prepotente de aniquilar el tránsito y de sumergirse en lo inmutable. La ontológica inquietud del existente es, para el Doctor Común, fruto vivencial y reflexivo de su propia limitación y de su radical finitud, conciencia de su contingencia resumida en la adentrada y angustiosa tensión implicada en la inseguridad que le produce el dolor, a la vez que por la expectación de la muerte y también por su ansia de felicidad y de inmortalidad concienciadas como pérdidas por la culpa y como recobrables por la conjunción de la libertad y de la gracia. Esto es precisamente

lo que explica que el existente sea un *mutabile*, un ser histórico, como ahora se dice.

Dentro de esta misma tradición cristiana de preocupaciones existenciales destaca en el esplendor filosófico del siglo XVII la patética figura de Blaise Pascal, el magnífico y solitario pensador de Port-Royal. Pascal pensó que la certeza racional relativamente al hombre no era posible en ningún sentido semejante al de la certeza racional de la geometría y de la física. Las leyes que rigen la vida humana son leyes de azar y de probabilidad. Se ve así conducido ante el asombro de la contingencia del existente.

En el decurso de los *Pensamientos* (7 y 36 de la edición en inglés) Blaise Pascal hace referencia a la ansiedad y no solamente a su *ansiedad*, a la que él mismo experimentó, sino a la observada en la vida de sus contemporáneos, manifestada y hecha evidente por el “incesante cuidado con el que transcurren las vidas humanas”.

Toda la obra de Blaise Pascal está centrada en la elucidación del destino propio del hombre. El hombre es una encrucijada entre dos infinitos: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. La condición

humana es la inseguridad, la incertidumbre, la inestabilidad, precisamente porque su posición ontológica está colocada en medio del ser y de la nada. ¡Un medio entre el todo y la nada! De la vivencia de esta limitación ontológica nace la *angustia existencial*.

Fuera de la tradición de la filosofía cristiana, en total rebelión contra lo Absoluto, hundido, por así decir en la proclividad angustiosa de la radical nihilidad del existir, empleando "la totalidad del yo en la prosecución de la verdad", como excelentemente decía nuestro inolvidable maestro Antonio Caso (7), encontramos a Federico Nietzsche.

Se ha dicho, y hasta cierto punto con razón, que Nietzsche es uno de los precursores del actual existencialismo. Empero, de los escritores nietschianos no se desprende formulada propiamente una filosofía existencialista; la influencia del autor de *Also Sprach Zarathustra* se ha manifestado más bien como un refuerzo a los temas kierkegaardianos en el preciso momento en que los

7.—Antonio Caso, *Filósofos y Doctrinas Morales*. Ed. Porrúa Hermanos. México, 1915. P. 180.

escritos del filósofo danés fueron conocidos y estudiados en Francia y en Alemania por los pensadores que buscaban una salida de la cárcel idealista. Los escritos filosóficos de Federico Nietzsche efectivamente impresionan, como los de los filósofos existencialistas, por estar vinculados a la propia experiencia personal y por la insistencia reiterada en el condicionamiento estrecho que presentan entre el pensamiento y la vida, hasta el punto de considerar que el uno sin la otra son totalmente incomprensibles. “He escrito mis libros con mi propia sangre”, solía repetir Nietzsche.

Como Soren Kierkegaard, Federico Nietzsche expresa en su filosofía su propio drama personal. La analogía entre Nietzsche y Kierkegaard se hace manifiesta cuando se recorren los sarcasmos que en contra de la filosofía pura y en contra del “pensamiento inmaculado” formula el autor de la *Genealogía de la Moral*. Como los existencialistas de hoy, Federico Nietzsche renuncia a todo intento de objetividad y a toda coherencia de sistema, a los que considera por igual como una ilusión, como un absurdo y como una tradición a la verdad.

El patético filósofo alemán, relampagueante y tempestuoso, llevado del afán iconoclasta pretendió derribar la verdad absoluta haciéndola descender desde su ámbito lógico y metafísico, en donde la había situado el pensamiento clásico, hasta la esfera subjetiva de la psicología y de la moral individuales. Las doctrinas filosóficas son, para el apocalíptico pensador germano, las meras expresiones subjetivas de la personalidad concreta. Hundido en la subjetividad, retenido en la contingencia, rotos los amarres con lo supratemporal y trascendente, arrojado en el mundo, en el abandono de la derelicción, con la intensa vivencia de su humanidad desconectada, viajero del devenir histórico, atravesó Nietzsche el campo del pensamiento moderno con la mirada puesta en ese "ser de los lejanos", del que más tarde hablará Heidegger, y que él denomina el Superhombre, auténtica "irrupción de la totalidad del yo en la ética", en precisa y apropiada expresión de Antonio Caso.

Pero la obra demoledora de Nietzsche, su choque con la verdad objetiva y la transmutación de todos los valores, no podía cier-

tamente realizarse sin angustia. Hondamente vivenciado se encuentra, por consiguiente, en Nietzsche, el tema de la angustia existencial.

El tema de la angustia se presenta en la obra de Federico Nietzsche bajo dos formas: la forma de la contradicción inviscerada en el existente individual; la forma constreñida a una superación, que representa una vuelta hacia atrás.

La paradoja de la individual existencia se simboliza en lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, el existente vive la contradicción entrañada, siente que a la vez que afirma su individualidad, ésta sólo alcanza poder y realidad al sumergirse en el océano de la vida orgánica. La angustia aparece aquí como la vivencia del conflicto absoluto e insoluble por el que se encuentra triturado el existente.

Colocados en la tesis del eterno retorno, es manifiesto que del presente surgirá necesariamente la angustia, ya que el presente constituye el elemento de un círculo vertiginoso en cuyo seno el hombre gira incesantemente sin razón y sin justificación, condenado, por así decir, a volver incesantemente al mismo punto de partida, obligado

a una "libertad" que es propiamente una fatalidad (8).

Prescindiendo de los antecedentes remotos del existencialismo, que propiamente se reducen al tema existencial como experiencia de la finitud y como vivencia del existir en la subjetividad y en el drama de las relaciones concretas, como movimiento filosófico contemporáneo, nace indiscutiblemente como reacción antihegeliana. "Yo tengo para mí, afirma Gabriel Marcel, que hay que definir históricamente el existencialismo como una reacción producida en el siglo XIX contra el sistema de Hegel: en función de las ideas fundamentales hegelianas es como adquiere todo su sentido" (9). Por otra parte, Kierkegaard nació virtualmente antihegeliano; parece habérselo exigido así su propio temperamento.

A las influencias remotas y más o me-

8.—Régis Jolivet, *Las Doctrinas Existencialistas de Kierkegaard a Sartre*. Ed. Gredos, Madrid, 1953. P. 76. Muy interesantes estudios sobre Nietzsche se encuentran en J. Roig Gironella, S. J., *Filosofía y Vida*, Ed. Barna, Barcelona, 1946; H. de Lubac, *El Drama del Humanismo Ateo*, E. Epesa, Madrid, 1948.

9.—Gabriel Marcel, *Existentialisme et Pensée Chrétienne*. P. 158.

nos directas podemos agregar las próximas e indirectas. Alejandro, S. J. ha señalado acertadamente el emocionalismo de Max Scheler, el historicismo de Wilhelm Dilthey, el irracionalismo vitalista de Henri Bergson, la fenomenología de Edmund Husserl (10).

Más el retorno a la subjetividad como prioridad temática en la meditación filosófica, que en parte caracteriza, como hemos indicado, al movimiento existencialista, se ha visto considerablemente reforzado por un hecho histórico: los trágicos y desquiciantes acontecimientos de estos últimos años que han hecho de los tiempos que vivimos, como tan apropiadamente dice Allan W. Wats, la era de la inseguridad, "*the age of insecurity*" (11). En efecto, el cataclismo apocalíptico de la segunda guerra mundial, con toda su secuela de horrores estrujantes, y el consecutivo desmoronamiento de una jerarquía de valores hasta entonces respetados, ha creado un clima de incertidum-

10.—José María Alejandro, S. J., *Inconciliabilidad con el Dogma Católico. Comentario a la Encíclica Humani Generis*. Desclée de Brower. Bilbao, 1952.

11.—Alan W. Wats, *The Wisdom of Insecurity*. Rider and Co. New York, 1954.

bre y de inseguridad colectivas y permanentes en el que se ha hecho posible vivenciar la angustia en todos sus niveles. Es evidente esta situación de tragedia vivenciada como inevitable y que pesa sobre la vida del hombre contemporáneo la que se refleja en la filosofía actual. Esto explica por qué todas las doctrinas existencialistas dedican una considerable parte de sus descripciones a la angustia y a la desesperación y por qué se atrincheran en el reducto radical y básico de la subjetividad vivida como intransferible realidad concreta.

— 2 —

Soren Kierkegaard y Martín Heidegger

Consideremos brevemente en este apartado el papel que juega la angustia existencial en la doctrina de dos poderosos pensadores existenciales.

A Soren Kierkegaard lo considera Werner Brock no sólo como filósofo, no sólo como teólogo, sino fundamentalmente "como uno de los más notables psicólogos de

— 84 —

todos los tiempos" (12). Lo es, agrega el ilustre historiador de la filosofía alemana contemporánea, por lo menos en profundidad, con más penetración que Dostoievski, y desde luego con superior calidad a Nietzsche.

Kierkegaard publica en 1844 su pequeña pero fundamental obra sobre la angustia (13). En esta obra del pensador danés se considera la angustia en relación con la libertad, la posibilidad, y ésta es, a su vez, vista y comprendida como la meta del desarrollo y de la realización humana. La característica distintiva del hombre, explica Kierkegaard, la que contrasta con la meramente vegetativa o meramente animal, reposa y se fundamenta en el nivel de la posibilidad del hombre y en la capacidad de autocuidado. Kierkegaard contempla al hombre como aquella creatura que es constantemente llamada por la posibilidad, que es capaz de visualizarla, de vivenciarla y

12.—Werner Brock, *Contemporary German Philosophy*. Cambridge, 1935, P. 75.

13.—El Concepto de la Angustia. Simple investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. Ed. Espasa-Calpe. Colección Austral. Buenos Aires-México, 1940.

de conducirla, por la actividad creadora hacia la actualidad.

Es preciso notar que la realidad de la angustia penetrada por el gran solitario de Jutlandia es la vivenciada en la ipseidad genuina y profunda de su individual realidad, y no la concebida en relación categorial objetiva y abstracta. La angustia que se esconde en la médula sombría de la existencia personal del pensador danés, es vivencia totalmente íntima y oculta por completo a la vista de los demás.

La angustia es el tema central en el pensamiento de Kierkegaard; con toda razón se le ha llamado el *filósofo de la angustia*. Nació de la angustia paterna, engendra a los demás en su propia angustia, y la angustia constituye su legado para la posteridad.

En su pequeña, pero valiosa obra, traza magistralmente el fruto de su propia experiencia existencial, y aun cuando enmarcado en el tema teológico de la culpa original, desarrolla la problemática de la angustia desde una genuina perspectiva psicológica (14). Afirma situarse en la esfera psicológica porque "el estado afectivo de la psico-

14.—Op. cit. pág. 16.

logía es la angustia, que busca y sigue las huellas; y en su angustia diseña el pecado, mientras pasa angustias, y angustias mortales, ante el diseño que ella misma traza” (15). Sintióse Kierkegaard con la misión de hacer palpar a los hombres la originaria realidad de su existencia, insistiendo y rebuscando en la tortura introspectiva para apartarlos del idealismo logicista y del esencialismo estéril. Situado en lo más hondo de su propia intimidad excitó la angustia entre los hombres para ponerlos de modo inmediato y directo ante su radical y genuina realidad, que es la propia nada.

Ahondando un poco la perspectiva psicológica del planteo kierkegaardiano toparíamos con el estado original del niño. Kierkegaard denomina *estado de inocencia* aquel en el cual el niño se encuentra en inmediata unidad con su condición natural y con su ambiente. Ante el niño se abre, entonces, un horizonte de posibilidades: *el niño tiene posibilidad*. Esta situación, precisamente, es la que vincula y en cierto modo señorea la angustia. Esta angustia, sin contenido propiamente específico, da la impre-

15.—Op. cit. pág. 17. .

sión de perfilarse hacia la aventura, hacia lo prodigioso, y en cierto modo hacia el misterio.

En el estado de inocencia, explica Kierkegaard, el niño actualiza sus posibilidades; pero carece de seguridad vivenciada y autoconsciente, de donde se derivan sus crisis, sus choques y su desconfianza hacia los padres. La individuación, la autonomía existencial, no se presenta en esta etapa; permanece como una posibilidad que no alcanza todavía los niveles autoconscientes y por este motivo la ansiedad se manifiesta, como se indicaba con antelación, sin contenidos específicos. La inseguridad, afirma el autor de *El Concepto de la Angustia*, sólo se alcanza en el desarrollo humano.

Para ejemplificar su tesis, el pensador danés echa mano de la historia de Adán. En opinión de Kierkegaard la historia del padre del género humano expresa en lo *exterior* aquello que acontece o se da en lo *interior*; la exteriorización, diríamos, de la individualidad que se despierta en la propia conciencia. Débese este despertar al conocimiento del bien y del mal, a la formación del juicio moral, puesto que se hace posi-

ble, entonces, la elección, y aparece la conciencia enmarcada en la posibilidad y estrechamente asociada a la responsabilidad.

En la interpretación Kierkegaardiana de la culpa adánica quedan suprimidos lo divino y lo diabólico; sólo queda Adán, en su radical soledad, frente a la tentación, la que no puede provenir del exterior, y como portador de la prohibición que procede de él mismo.

La conciencia de Adán, explica Kierkegaard, como la de todo hombre, es doble: un acto de la conciencia *pronuncia* la prohibición, y otro acto de la conciencia la *recibe*. Por otra parte, la tentación no puede provenir del exterior, es decir de fuera de la conciencia de Adán, ya que es imposible admitir un tentador que interfiriera en la relación establecida entre Dios y el hombre. La tentación se da y subsiste, asegura Kierkegaard, en la interioridad de Adán.

Con el objeto de reemplazar al *tentador*, es bien sabido que Kierkegaard echa mano de la angustia. Es precisamente la angustia sin contenido del estado de inconciencia la que conduce al individuo hacia el pecado. “Este es, dice el filósofo danés,

el profundo misterio de la inocencia; que es al mismo tiempo 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. La angustia sin contenido del estado de inconsciencia la que conduce al individuo hacia el pecado. "Este es, dice el filósofo danés, el profundo misterio de la inocencia; que es al mismo tiempo 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. La angustia es una determinación del espíritu que ensueña, y pertenece, por tanto, a la psicología" (16).

Para Kierkegaard, es, pues, clara la significación de la angustia. Se instala, por decir así, en la misma soldadura de la posibilidad y de la realidad. Es una revelación para el propio existente y al proponerle un yo para su realización, le propone, de hecho, la más abrumadora de las categorías.

La angustia precede al pecado y está ligada a la posibilidad y a la libertad. Por ella el hombre se encuentra ante el vacío y co-

16.—Op. cit. págs. 44 y siguientes.

locado ante la nada. De aquí que la angustia sea semejante al vértigo, en tanto es a la vez miedo y atracción; es, como dice el pensador danés, una especie de *antipatía simpática* o *simpatía antipática*, es, en suma, el miedo de lo que se desea.

Ninguna vida humana puede escaparse de la angustia y es ella, precediendo a la libertad, como la desesperación, consecutiva a ella, signo característico, categoría propia de la existencia humana. Es la angustia existencial.

Para Martín Heidegger, ilustre pensador de nuestro tiempo, la angustia representa la vía de acceso hacia la estructura indiferenciada del *Dasein*. El filósofo de Friburgo comienza por distinguir la angustia de otro sentimiento con el cual suele presentar gran afinidad: el miedo. Se suele describir éste como la ofuscación que se experimenta ante la proximidad amenazadora de un existente intramundano o de otro *Dasein*. Podría definirse el miedo como una reacción ante alguna cosa, como alguien que se nos presenta como amenazando destruir nuestro propio *Dasein*. La angustia, en cambio, si bien lleva en sí el anuncio del peligro, nun-

ca es provocada por un existente determinado, ni siquiera por uno determinable. Lo provocador de la angustia no es *esto*, ni *aquello*. El angustiado no solamente ignora de dónde le viene la angustia, sino que a él mismo le es positivamente revelado que *ningún* existente intramundano podría ser la causa de ella. Tan cierto es esto, comenta De Waehlens (17), que todos los objetos del mundo y nuestro circunmundo mismo aparecen como desnudos de toda importancia, resultan irrisorios y se desploman en la absoluta nulidad. Tal parece que el *desfonde* radical de todo lo que nos rodea nos impide localizar el objeto de nuestra angustia: La amenaza está en todo y en ninguna parte; no se puede decir ni que se acerca, ni que se aleja; es omnipresente. La angustia se presenta envuelta, por así decir, en un sentimiento de extrañeza inquietante y radical. Las seguridades y protecciones nos

17.—De Waehlens, La Filosofía de Martín Heidegger. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1952. Trad. P. Ramón Ceñal, S. P. 129. En el desarrollo hacemos una paráfrasis del texto del profesor De Waehlens, así como éste hace una paráfrasis del escrito de Heidegger.

parecen ineficaces; en todo y por todo nos sentimos indefensos, perdidos y sin apoyo.

Para Heidegger la fuente de la angustia es la mundaneidad pura, *die Welt als Welt*. En la angustia la pristinidad del mundo surge ante nosotros destruyendo los pequeños mundos conocidos y seguros, explorados y en cierto modo dominados. La angustia nos coloca ante la mundaneidad pura, ante la vastedad ignorada de lo que es exterior y diverso de nosotros. La fórmula de Martín Heidegger es contundente: “Estoy angustiado ante mi ser en el mundo y por él”.

La angustia parece centrada *In-der-Welt-Sein*. Es este ser en el mundo el que la angustia impone al existente a que cese de perderse entre las cosas y los instrumentos del mundo circundante, para detenerlo en la huída de su confrontación. La angustia opera de inmediato un aislamiento radical del angustiado, arrojándonos en una intangible e inviolable soledad; por la angustia somos regresados, por así decir, a la consideración vivida de nuestra propia posibilidad de *ser-en-el-mundo*; por la angustia nos liberamos del imperio impersonal y gregario del *Man*, del hombre en actitud natural

y banal, del “producto al por mayor de la humanidad”, en excelente expresión de Schopenhauer; por la angustia remonta el Dasein a la encrucijada decisoria: elegir entre sí mismo y su propia negación.

Pero el aislamiento, la *epojé* existencial del Dasein, al que lo conduce la angustia no es, como podría creerse a primera vista, un solipsismo, y no es así porque Dasein que se confronta en la vivencia o experiencia de la angustia no se presenta como un sujeto sin mundo, sino por el contrario, como un sujeto que es ser en el mundo, y la angustia nace precisamente de la percepción de este mundo extraño, de este mundo sorpresivo, en su vastedad incontrolable y en el horizonte indefinido de posibilidades que ofrece. El mundo que nos sobrecoge, que nos azora, que nos extraña, no es el mundo habitual que nos envuelve como nuestra propia casa, sino el mundo del *entrañamiento puro*, el mundo que nos impresiona como *no pudiendo ser nuestra morada verdadera* (18).

Para terminar diremos que según el maestro de Friburgo, la revelación de la an-

18.—Claudel, citado por De Waehlens.

gustia, su valor filosófico y metafísico, referido a los contenidos ónticos, existenciales, queda descartado, suprimido, cuando la reacción de defensa del hombre gregario desvía la vivencia angustiosa hacia el temor, cuando le asigna un objeto particular y preciso, entonces la angustia se transforma en miedo; la angustia aborta, por así decir, y se vacía de sus contenidos existenciales, cae en el dominio de lo inauténtico y de lo intramundano.

En suma, el papel que juega la angustia en Heidegger, por lo menos en *Seind und Zeit*, es el de un medio por el cual podemos pasar de la esfera inauténtica a la esfera auténtica. Siguiendo las huellas de Kierkegaard distingue la angustia del temor y del miedo. El temor o el miedo se refieren siempre a cosas particulares, mientras que en la angustia es el mundo en su conjunto que se presenta a nosotros y nos azora. No nos angustiamos a propósito de algo particular, sino a propósito del *estar* en general. Esta angustia se presenta siempre. Kierkegaard había dicho que la ausencia de angustia es un signo de angustia: si el hombre permanece en esta ausencia de angustia, es porque se

oculta a sí mismo la angustia. Ella es el fondo permanente de nuestros sentimientos, y tanto en Kierkegaard, como en Heidegger, es el sentimiento fundamental.

Lado por lado de la angustia encontramos el *tedio*; éste nos revela nuestro ser temporal por lo que Heidegger ha llegado a establecer todas las jerarquías del tedio. Existen tedios particulares; pero por encima de todos ellos está el *tedio* profundo. La expresión alemana *Lange Weile* está implicando ya en su significado literal (larga duración) el sentimiento de duración, de temporalidad que se encuentra en nuestro fondo mismo (19). La función existencial de la angustia es hacer volver al hombre en sí mismo, reconcentrarlo en sí consagrándolo de lleno en la realización de sus posibilidades. La angustia tiene la función de poner ante el hombre la realidad de su ser, hacerle sentir su carácter de arrojado y la tarea que tiene que cumplir con las cosas del mundo. Es también, como la de Kierkegaard, una angustia existencial. Por la angustia el hombre se recupera, recobra su autenticidad, que

19.—Jean Wahl, *Les Philosophes de L'Existence*. Col. Armand Colin. París, 1954. P. p. 101 y 102.

implica su libertad de *ser-para-la-muerte* (20).

— 3 —

*El régimen existencial y la angustia en
Karl Jaspers*

Jaspers sostiene en las páginas admirables del opúsculo intitulado, *La Situation Spirituelle de Notre Epoque* (Desclée de Brower, París), que del régimen existencial, racionalizado y universalizado, ha surgido, con caracteres de éxito fantástico, la simultaneidad de la conciencia de la ruina.

Jaspers afirma que la máquina, la técnica, amenaza todo y pretende aniquilarlo todo. Esto hace posible que haya quien suponga que la existencia y el perfeccionamiento de la máquina signifiquen el verdadero existir del hombre, y que tanto su perfección como su derrumbe, impliquen el ascenso y el descenso humano. Nace así la *angustia*, una *angustia* existencial, como no se había conocido antes, la que se perfila como la "*siniestra compañera del hombre*".

20.—A. García Vieyra, Los Angeles Caídos. En *Sapientia*, año XII, núm. 45. 1957.

La angustia lo abarca todo hasta el punto que se puede decir que ella señala y marca todas las inseguridades del hombre. Esto implica el que, con objeto de sostener la existencia, los humanos multipliquen e intensifiquen la tensión, la capacidad de trabajo, el deseo de marcar cada día el paso, a riesgo de caer definitivamente.

Esta angustia invade lentamente el cuerpo, y es ella, a pesar de las probabilidades de longevidad, que la higiene y la medicina preventiva aseguran, la que aumenta progresivamente la vivencia de inseguridad existencial. De esta situación resulta que la angustia es como un refugio en la inseguridad, un algo protector, aun cuando se convierta en una angustia-enfermedad.

La lucha de todos los días implica el no vincularse a nadie de un modo absoluto. La angustia se intensifica hasta producir en mí la conciencia de la inmersión en el vacío. La amenaza del desamparo empuja al hombre a la dureza cínica y a la angustia. La existencia es, definitivamente, angustia.

El aparato social, el régimen existencial, crea organizaciones para hacer olvidar y pa-

ra tranquilizar. Es así como el aparato promete seguridades y crea la dependencia.

Pero el régimen existencial no puede desterrar la angustia a pesar de que cada una de las existencias individuales se preocupa por su sostén y mantenimiento.

Esta angustia sólo puede ser dominada por la orientación de ella misma, la misma angustia, a *su existencia por el ser mismo*, que impulsa al hombre a la elevación filosófica o religiosa. La angustia, postula enérgicamente Jaspers, crece y es indomable, si la existencia se paraliza.

CAPITULO TERCERO

La perspectiva factual de la angustia

I

La fenomenografía de la vivencia ansiosa

Sollier y Courbon, en su clásica obra, *Pratique Sémiologique des Maladies Mentales* (1), establecen tres grados expresamente diferenciados a propósito de ansiedad. Ellos son: la inquietud, la angustia y la ansiedad.

La inquietud se caracteriza por un estado de malestar general, de sentimiento de fatiga, de inestabilidad motora, de dificultad de aplicar la atención a una ocupación cualquiera, de dudas e incertidumbres que con-

1.—Sollier et Courbon, *Pratique Sémiologique des Maladies Mentales*. Masson et Cie. París, 1924. P. 149.

ducen a un estado de esperanza o desesperación que impiden dormir.

La angustia es una perturbación física que entraña una sensación de constricción penosa, ya en el hueco epigástrico, ya en el corazón, ya a nivel de la cabeza y que parece tener relación con el simpático. Puede, de hecho, demostrarse independiente de la ansiedad.

La ansiedad no es sino la exageración del estado de inquietud que la precede, si bien no fatalmente. La inestabilidad motora se convierte en agitación, algunas veces llevada hasta el extremo. Los enfermos se abandonan a la mímica de la desesperación, se hieren la cabeza, nada puede fijar su atención, ni detener sus gestos; su cara es pálida, su mirada alocada, su boca seca, su piel empapada con frecuencia por sudores fríos; la respiración opresiva y anhelante, el pulso rápido, con temblores que terminan en el agotamiento del sujeto que es conducido a la actitud temerosa y, frecuentemente, al estado de inmovilidad.

Para los tratadistas franceses, antes citados, no hay posibilidad alguna de confusión entre los tres grados de específica diferencia

a propósito de la ansiedad. En esto están de acuerdo con la tradicional escuela francesa que a lo largo de su historia mantiene la distinción radical entre angustia y ansiedad.

Edouard Brissaud, el eminente psiquiatra francés, fué el primero que señaló la distinción entre angustia y ansiedad, sosteniendo que había casos, como el señalado por Souques, en que la angustia se presentaba sin repercutir en ansiedad. En un artículo inserto en la *Semaine Médicale*, describe como ansiedad paroxística una afección caracterizada por crisis nocturnas o matinales en cuyo desarrollo se siente el enfermo bruscamente atacado de un sentimiento de muerte próxima, la que, por otra parte, no se justifica físicamente. No hay sino signos de violenta emoción, declarando que esta situación merece el nombre de “angustia intelectual” o ansiedad. La angustia física, en cambio, se le presenta como “una sensación física de constricción torácica y de ahogo”, para lo cual el nombre de ansiedad es impropio, aun cuando sólo se aplique al “es-

tado mental que acompaña esta sensación” (2).

Souques presentó en la *Sociedad Neurológica de París*, una comunicación sobre angustia sin ansiedad. Se trataba de un estibador en el que la crisis de *angor pectoris* se presentaba sin tristeza, sin terror y sin aprehensión. Brissaud, consultada su opinión, insistió en que angustia y ansiedad son dos fenómenos distintos, el primero de índole física, el segundo de orden intelectual. La angustia, precisó más Brissaud, es un fenómeno bulbar; la ansiedad es un fenómeno cerebral; la angustia es una alteración física que se traduce por una vivencia de constricción, de ahogo; la ansiedad es un trastorno psíquico que se traduce por un sentimiento de inseguridad (3).

Abundando en la misma tradición, Devaux y Logre se expresan del siguiente modo: “La ansiedad es una emoción caracterizada por un estado de dolor moral y de

2.—E. Brissaud, De l'anxiété paroxystique. *Semaine Médicale*, 1890, pp. 410-411.

3.—E. Brissaud, *Revue Neurologique*, 1902, II, pp. 762-763.

incertidumbre, con sensación frecuente de constricción física" (angustia) (4).

La anterior definición es, en opinión de Claude (5), bastante completa, pues siendo la ansiedad una emoción, posee, como toda emoción, su elemento psíquico y su elemento físico, es una emoción triste (dolor moral) acompañada de incertidumbre. En efecto, la característica de la emoción ansiedad, es la de no referirse a ciertos hechos realizados, inmediatos. No está ansioso sino conmovido, el que se entera de la muerte de un amigo; sí está ansioso, dice Claude, cuando espera la propia muerte. El soldado no estaba ansioso en las guerras de épocas pasadas, cuando cargaba sobre el enemigo; su emoción era la cólera, el odio, el entusiasmo, es decir su mero acto defensivo; pero el soldado que ha esperado en la trinchera, como el soldado de la *Primera Guerra Mundial*, la hora cero, sí se encontraba ansioso.

Francis Heckel, a su vez, se alinea en el pensamiento de Brissaud, cuando en la

4.—Devaux et Logre, *Les Anxieux*. Masson et Cie. París, 1917. P. 3.

5.—H. Claude et Lévy-Valensi, *Les états anxieux*. París, Maloine, 1938. P. 23.

página 280 de su obra, *La Névrose d'angoisse et les Etats d'émotivité anxieuse*, dice textualmente: "Por consiguiente, distingo aquí dos elementos, el uno no psíquico, la angustia o terror, fenómeno bulbar, el otro psicosenitivo, la ansiedad. Para mí, como para Brissaud, Londe, Bonnier, no hay ansiedad sin participación de la corteza cerebral" (6).

En 1924 el profesor Levy-Valensi propuso una definición aforística: La ansiedad es una emoción penosa de espera, como la esperanza es una emoción agradable de espera (7). La angustia, por el contrario, sería definida limitativamente así: el conjunto de sensaciones y de reacciones somáticas que acompañan de ordinario a la ansiedad.

En la bibliografía actual ya no se marcan con tanta distinción la ansiedad y la angustia. Parece derivarse esto de los autores alemanes; la influencia de la psiquiatría alemana ha hecho que los tratadistas se olviden de las anteriores distinciones; la pa-

6.—Francis Heckel, *La Névrose d'angoisse et les Etats d'Emotivité anxieuse*. París, Masson et Cie, 1917. P. 280.

7.—Lévy-Valensi, *La Semaine des Hopitaux de París*. 4 juin, 1926.

labra alemana *angst*, aplicada tanto a la angustia como a la ansiedad, ha contribuido a borrar la diferencia. De hecho son los matices extremos de un mismo fenómeno, o por mejor decir, de una misma vivencia, cuyos intermedios son, entre otros, inquietud, opresión, ansia, mareo, vértigo.

Considerando, pues, un sólo fenómeno la ansiedad o la angustia, podemos considerar en ella cuatro notas fundamentales: a) el carácter de inquietud e indecisión; b) su correlato psicossomático; c) presentarse en una gama, desde la angustia física hasta la más elevada angustia espiritual; d) afectar profundamente al individuo que siente en ese momento comprometida su vida o algo a lo que estima más que a su propia vida (8).

Para centrar la fenomenografía de la vivencia ansiosa, recorramos ahora lo que Claude ha denominado crisis de ansiedad. Ella va acompañada desde luego de reacciones somáticas bien conocidas. Estas varían, dice Claude, de acuerdo con las circunstancias. Cada uno hace su angustia, agrega el

8.—J. Rof Carballo, *Patología Psicossomática*, 2ed. Edit. Paz Montalvo. Madrid, 1950. P. 348.

maestro francés, de acuerdo con su constitución, es en relación con su estado de organización neuroendocrina, de acuerdo con su temperamento, a su manera, en una palabra. Sin detenernos en descripciones semiológicas, ajenas al designio fundamental de este ensayo, es preciso destacar las siguientes como las principales: 1) Perturbaciones musculares, (temblores, sacudidas rítmicas que agitan a menudo el cuerpo del sujeto y de modo particular sus extremidades digitales, sus labios, lengua, dando origen a fenómenos de disartria intermitente; sacudidas fibrilares en los músculos del rostro y a nivel de los pequeños músculos de la mano; 2) Perturbaciones digestivas como el ptialismo, o bien sequedad de la boca o de la garganta, dando origen a una sed inextinguible; anorexia y bulimia, constipación, flatulencia y diarreas; 3) Perturbaciones urinarias como la poliuria y la polaquiuria, la estranguria; 4) Perturbaciones genitales como la impotencia, la frigidez, la eyaculación precoz, el hipergenitalismo momentáneo; 5) Perturbaciones vasomotoras como la vasodilatación o vasoconstricción periféricas, el prurito; 6) Perturbaciones sudora-

les como la piel seca, o bien las crisis de hiperhidrosis.

— 2 —

Algunas doctrinas en torno de la angustia

Muy brevemente expondremos ahora el punto de vista psicodinámico de la angustia, consagrando un párrafo a Freud, otro a Karen Horney y otro a Harry Stack Sullivan. Las ideas de Sigmund Freud sobre la angustia, como acontece con todas sus ideas, se van modificando, afinando y superponiendo en el decurso de medio siglo de investigaciones, sin que por otra parte su preocupación por liquidar las antiguas y superadas posiciones se manifieste con precisión y nitidez, lo que produce cierta ambigüedad, o por lo menos dificulta abarcar, como era de desearse, su formulación definitiva. De tal suerte que, como dice López Ibor, no deja de manifestar, aun en su obra culminante al respecto (*Inhibición, Síntoma y Angustia*) “titubeos, inseguridades y rectificaciones”.

Sus primeras ideas al respecto se formulan entre los años de 1892 y 1899 y están contenidas en el ensayo intitulado *Sobre la*

justificación de separar de la neurastenia un cierto complejo de síntomas, con el nombre de neurosis de angustia.

No es tanto, ciertamente, la fenomenografía ansiosa formulada por Freud, con todo y ser magistral, lo que impresiona en el ensayo del psicólogo vienés, cuanto la adscripción etiológica que formula. Para Sigmund Freud "el mecanismo de la neurosis de angustia ha de ser buscado en la desviación de la excitación sexual somática, de lo psíquico, y en consiguiente aprovechamiento anormal de dicha excitación" (9).

Con más precisión se expresa al referirse a la etiología de las neurosis (10). "La neurosis de angustia, cuyo cuadro clínico es mucho más rico: irritabilidad, estado de espera angustiada, fobias, ataques de angustia completos o rudimentarios, de miedo, vértigo, temblores, sudores, congestión, disnea, taquicardia, etc.; diarrea crónica, vértigo crónico de locomoción, hiperestesia, in-

9.—Sigmund Freud, Obras Completas Vol. I, P. 189.

10.—Sigmund Freud, La Herencia y la Etiología de las Neurosis. Obras Completas, Vol. I, P. 209.

somnios, etc., se revela fácilmente como el efecto específico de diversos desórdenes de la vida sexual, que no carecen de un carácter común a todos. La abstinencia forzada, la irritación genital frustrada (no satisfecha por el acto sexual), el coito imperfecto o interrumpido, los esfuerzos sexuales que sobrepasan la capacidad psíquica del sujeto, etc., todos estos agentes, frecuentísimos en la vida moderna, coinciden en perturbar el equilibrio de las funciones psíquicas y somáticas en los actos sexuales, impidiendo la participación psíquica necesaria para liberar a la economía nerviosa de la tensión genésica”.

En respuesta a las objeciones de Loewenfeld, para quien la neurosis ansiosa es el efecto del choque emocional, Sigmund Freud afirma que en las cosas en que un choque emotivo ha desencadenado una crisis de angustia, sólo se trata de una causa aparente y circunstancial, ya que investigando el caso y a la luz de la anamnesis se comprueba siempre la existencia de una libido insatisfecha a veces por años, y que la ocasión externa revelaría al poner en mar-

cha, por así decir, el mecanismo neurótico (11).

En suma, las primeras investigaciones de Freud consideran la angustia y sus derivaciones (excitabilidad general, espera ansiosa, perturbaciones funcionales respiratorias y cardiovasculares, hiperhidrosis, temblores, convulsiones, mareo, vértigo, pavor nocturno, flatulencia, crisis diarreicas, parestesia, agorafobia, etc.) como un complejo de síntomas que deben ser distinguidos del síndrome neurasténico y de la neurosis histérica y que se desencadena por la insatisfacción de la exigencia normal, derivada hacia el lado somático.

En el año de 1925, el psiquiatra judío-vienés publica uno de sus libros clínicamente más valiosos: *Inhibición, Síntoma y Angustia*. En esta obra atribuye Freud a la angustia un *desarrollo histórico*, de tal suerte que cuando en la edad adulta aparece una crisis ansiosa siempre existe una referencia al pasado del paciente. La angustia aparece con el trauma del nacimiento, lo que explica que siempre se manifiesta forzando las

11.—Sigmund Freud. Obras Completas. Vol. I, P. 212.

mismas funciones que se ponen en juego en el acto de nacer: la respiración y la circulación que pasan de un régimen a otro. La angustia supone siempre una reacción ante un estado de peligro. Durante las edades posteriores a la infancia la angustia aparecerá ya de un modo adecuado, ya de un modo inadecuado según que el modo de peligro sea real (angustia real, o bien lo sea meramente aparente (angustia neurótica).

Existe en efecto, dice Sigmund Freud, “una angustia real, independiente por completo de la angustia neurótica y que se nos muestra como algo muy racional y comprensible, pudiendo ser definida como una reacción a la percepción de un peligro exterior, esto es, de un daño esperado y previsto. Esta reacción aparece enlazada al reflejo de fuga y podemos considerarla como una manifestación del instinto de conservación” (12).

Pero por otra parte existe la angustia neurótica, ella se halla como estado general de angustia en los neuróticos, es una angustia que podríamos considerar como flotan-

12.—Sigmund Freud, Introducción al Psicoanálisis. Vol. V de la edición española, P. 194.

te, “dispuesta a adherirse al contenido de la primera representación adecuada” (13). Esta primera forma *expectante* de la angustia corresponde, cuando alcanza cierta intensidad, a una afección nerviosa que Freud denomina *neurosis de angustia* y que considera entre las neurosis actuales. La segunda forma de angustia, presenta, “inversamente a aquella que acabo de describir, conexiones más bien psíquicas y aparece asociada a determinados objetos y situaciones”. Es la angustia que caracteriza a las diversas fobias.

Años más tarde, decíamos, publica *Inhibición, Síntoma y Angustia* en donde nos declara que la angustia “no nace nunca de la libido reprimida” (14). El problema del origen de la angustia parece ser decisivo. La angustia se origina, o bien de las causas orgánicas que se señalan en la neurosis de angustia, o de un proceso psicógeno que se desarrolla en tres etapas. La primera etapa se presenta durante la infancia en que el niño se identifica con varias figuras exterior-

13.—Sigmund Freud, *Introducción al Psicoanálisis*. Vol. V, P. 199.

14.—Sigmund Freud, *Inhibición, Síntoma y Angustia*. Vol. XI, P. 35.

res y entre ellas fundamentalmente con el padre. La segunda etapa comienza con la introyección del padre con todas sus cualidades, entre las cuales debe considerarse la severidad y la amenaza a la castración, de donde resulta un *miedo a algo* que ya está en el inconsciente. El yo se nos aparece como huyendo de un peligro interior e inconsciente como huiría de ese mismo peligro si lo percibiera conscientemente. La tercera etapa da origen a la fobia, puesto que se produce un desplazamiento del temor que recae sobre un objeto cualquiera.

Sabido es que Horney propone para la comprensión de las neurosis, la elucidación de la angustia y la necesidad de la seguridad. La angustia es el resultado de un conflicto entre el individuo y el orden cultural. Los compromisos que busca el neurótico para escapar a las dificultades de su medio son inadecuados. En él, el miedo y el temor normales ceden su lugar a la angustia y su necesidad de seguridad es exagerada ante las dificultades. Estas dificultades mismas son amplificadas. El yo auténtico del neurótico es falsamente idealizado por ciertas normas

de su medio, y falsamente sensibilizado por las exigencias de su contorno, de su cultura y de su época. Sus fuerzas físicas son empujadas, por así decir, a ejercer una presión excesiva sobre sus pensamientos, sus deseos y sus sentimientos. Entrañan aún perturbaciones fisiológicas, como son los sudores, los escalofríos, las palpitaciones y las diarreas.

La angustia de la que quiere escapar a toda prisa el neurótico es a menudo combatida por muchos medios: La *racionalización* (un temor razonado); la *negación* (consciente o inconsciente); el *uso de narcóticos*, la búsqueda continua de actividades sociales, el exceso sexual, en fin la fuga de los pensamientos o acontecimientos que producen angustia.

Sin embargo, considerando de más cerca las soluciones a los problemas de la angustia, Karen Horney encuentra cuatro principales modos de evasión neurótica. El ideal neurótico, favorecido por tal o cual medio, producirá ya la *neurosis de afecto* (sed inextinguible de afecto); ya la *neurosis de poder* (deseo incoercible de dominio, de conquista, de prestigio, de riqueza); o ya la *neurosis de sumisión* (a una institución o a una per-

sona); o ya la *neurosis de independencia* (liberándose de la ayuda de otro para ser invulnerable).

Karen Horney pone a menudo, en el origen de las soluciones dadas al problema de la angustia, el conflicto de tres tendencias: la que conduce o lleva hacia el mundo; la que se retira del mundo; la que determina un movimiento contra el mundo. En esta perspectiva hablará de tipos caracteriales, entre los principales parecen ser: el *tipo obediente* (se vuelve hacia el mundo), que manifiesta una gran incapacidad para permanecer solo, un sentimiento de impotencia, y que se modela de acuerdo con la regla y las actividades de otro; el *tipo agresivo*, que parte de la consideración de que en todos hay que ver un enemigo; el *tipo independiente*, que coloca entre él y el otro una desviación afectiva considerable.

El fin de Karen Horney parece ser el mostrar como, a través de estas estructuras caracteriales, se establece el problema de la angustia y la necesidad de seguridad en el neurótico. Es preciso hacer ver como el neurótico responde a las dificultades de su medio por un yo idealizado por las normas y

las exigencias del mundo exterior. El ego auténtico del neurótico es entonces como desconocido, befado y despreciado. El análisis tendrá por fin, aun disminuyendo y haciendo desaparecer los modos neuróticos (que falsamente tienden a eliminar la angustia y a garantizar el sentimiento de seguridad) volver a dar a la personalidad del individuo su auténtico valor humano y social (15).

El concepto de ansiedad surgiendo en el lugar de las relaciones interpersonales ha sido convincentemente establecido por Harry Stack Sullivan. A pesar de que su teoría de la ansiedad nunca fué completamente formulada, los puntos salientes presentados por él son de considerable importancia para cualquier entendimiento comprensivo de la angustia. Básicamente, para su teoría de la angustia es el concepto sullivaniano de personalidad como un fenómeno esencialmente interpersonal, desarrollado fuera de las relaciones del niño con las personas importantes de su medio. Aun en los prístinos co-

15.—Karen Horney, *El Nuevo Psicoanálisis*. Fondo de Cultura. México, 1943. Pp. 163-164; *ibid.* *La Personalidad Neurótica de Nuestro Tiempo*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1946. Pp. 92-95.

mienzos biológicos de la vida, el óvulo fertilizado en la matriz, la célula y el medio son unitarios, indisolublemente unidos. Poco después del nacimiento existe una relación íntima con la madre o los sustitutos de la madre, lo que constituye el prototipo y el real principio de estas relaciones con otras personas importantes fuera de cuya matriz su personalidad será formada.

Sullivan divide las actividades del organismo humano en dos clases. Primero, existen aquellas actividades cuyo propósito es obtener satisfacciones, tales como comer, beber y dormir. Estas satisfacciones pertenecen estrechamente a la organización corpórea del hombre. La segunda clase está constituida por aquellas actividades que persiguen la seguridad, las que más estrechamente pertenecen al equipo cultural del hombre que a su organización corpórea (16). Un factor central en esta búsqueda de la seguridad es ciertamente la vivencia de habilidad y poder. El *motivo de poder* por el que Sullivan significa la necesidad y tendencia del organismo a extenderse en habilidad y

16.—Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, 1947.

ejecución, es en cierto modo innato. Es algo de la constitutividad del organismo. Esta segunda clase de actividades ordenadas a la obtención de la seguridad es mucho más importante en el ser humano que los impulsos que resultan de la vivencia del hambre y la sed, y hasta de la vivencia sexual tal como posteriormente emerge del organismo humano. Estas necesidades del organismo que biológicamente son, en el sentido más limitado del término, realmente consideradas como manifestaciones de los esfuerzos del organismo, no sólo se han conservado en equilibrio estable con el medio, sino que de hecho lo extienden en su interacción a círculos más amplios del mismo. El crecimiento y las características de la personalidad dependen ampliamente de este motivo de poder, así como de la persecución de la seguridad que implica su cumplimiento en las relaciones interpersonales.

El niño está primero en estado de relativa impotencia. Su llanto se convierte en un temprano instrumento de sus relaciones interpersonales, y posteriormente desarrolla su lenguaje y el uso de los símbolos, ambos de los cuales son instrumentos poderosos de

cultura en la consecución humana de la seguridad y en las relaciones con sus semejantes. Pero mucho antes de que el lenguaje o la expresión emocional específica, y la misma comprensión sean posibles para el niño, la falta de cultura procede con eficacia y prontitud a través de la empatía, el contagio emocional y la comunión, los que acontecen entre el niño y las personas importantes para él, particularmente la madre. En esta matriz interpersonal, gobernada principalmente por las necesidades del organismo en vista de la seguridad y la propia expresión, nace la ansiedad.

Para Harry Stack Sullivan la angustia nace fuera de la aprehensión infantil de la desaprobación por parte de personas importantes en su mundo interpersonal. La angustia es sentida empáticamente, al catar una reprobación materna, mucho antes de que la conciencia de preocupación sea posible para el niño.

Es evidente que la desaprobación materna será sumamente importante para el niño. Por desaprobación en el actual sentido entendemos la amenaza de las relaciones del niño y de su mundo humano, una relación

que es en todo y por todo importante para el niño, puesto que de ella depende para la satisfacción de sus necesidades físicas, y para el exclusivo sentido de seguridad, lo que le hace tomar caracteres de una experiencia cósmica.

Con la aprobación materna viene el premio y con la desaprobación el castigo seguido de la peculiar incomodidad de la angustia. Este sistema de aprobación y recompensa y el sistema contrario de la desaprobación y de la incomodidad (angustia) son transformados en el poderoso apoyo de la cultura y educación del individuo en el curso de su vida.

La angustia, pues, sirve para restringir al niño, para limitar su desarrollo hacia aquellas actividades que las personas importantes aprueban. Harry Stack Sullivan presenta la idea altamente significativa de que el yo se forma de la creciente necesidad infantil de manejar las experiencias creadoras de angustia. La personalidad se forma de la necesidad de distinguir entre las actividades que producen aprobación y aquéllas de las que resulta desaprobación. "El dinamismo de la personalidad, dice Sullivan, se

construye de esta experiencia de aprobación y desaprobación, de premio y de castigo” (17). La personalidad se realiza como un dinamismo que preserva la vivencia de seguridad; la personalidad viene siendo un proceso dinámico en el cual el organismo incorpora aquellas experiencias que producen aprobación y premio, aprendiendo, desde luego, a excluir aquellas otras que han resultado como desaprobación y angustia.

Sullivan resume de esta manera su pensamiento: “La personalidad llega a controlar la preocupación, a restringir la propia conciencia de lo que sucede en una situación ampliamente ensanchada por la instrumentalidad de la ansiedad, con un resultado que es una disociación de la preocupación personal de aquellas tendencias de la personalidad que no han sido incluidas o incorporadas en una estructura aprobada por la misma” (18).

17.—Harry Stack Sullivan, *Op. cit.*, p. 9. Ver también del mismo autor *The Theory of Anxiety and the Nature of Psychotherapy*. En Howard Brand, *The Study of Personality*. Wiley and Sons, Inc. 1954, Pp. 61-75.

18.—Harry Stack Sullivan, *Op. cit.*

La teoría objetiva de la angustia

No olvidemos que Janet, como su maestro Charcot, es, en opinión de Freud, un visual. En efecto, toda su doctrina de la efectividad, y de particular manera su punto de vista acerca de la angustia, se desplaza en un horizonte de objetividad (19). Recordemos que para Pierre Janet se pueden reducir a dos grandes categorías las conductas afectivas. En primer lugar encontramos las *conductas afectivas primarias* (el afecto-choque de Binswagner) las que aparecen como agitaciones incoherentes, difusas, estériles, que sobrevienen a consecuencia de una excitación violenta, espontánea, intensa. En segundo lugar encontramos las *conductas afectivas secundarias* que están constituídas por los sentimientos propiamente dichos: miedo, sufrimiento, alegría y tristeza. Responder a una pregunta que se os plantea, ejemplifica Pierre Janet, es una conducta primaria, sobre todo si se os responde de prisa y casi automáticamente. Pero supon-

19.—Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, París, Alcan, 1928, Vol. II, P. 357.

gamos que después de haber respondido así, nos damos cuenta de lo que hemos dicho es falso y que hemos hablado tontamente. Entonces nos decimos en voz baja: "imbécil". Este es un *acto secundario* que se presenta como una autorregulación del *acto primario*. Todos los sentimientos, de esta suerte, corresponden a regulaciones de la acción, ya se trate del esfuerzo, de la fatiga o de nuestras actitudes ante un triunfo o un fracaso (21).

Fijemos qué entiende Janet por conducta afectiva. Siguiendo las enseñanzas de Ribot, Pierre Janet distingue dos formas de conducta afectiva: las emociones y los sentimientos. Hablar de conducta en el lenguaje de Janet es forzosamente prestar al término significación de *emoción* y de *sentimiento*.

Para Janet una emoción sobreviene cuando una *circunstancia* a la cual estamos acostumbrados a dar una respuesta apropiada, pero lenta, se nos presenta de tal

20.—Loosli-Usteri, *La Ansiedad en la Infancia*. Madrid, Morata, 1950.

21.—Leonard Schwartz, *Les Névroses et la Psychologie Dynamique de Pierre Janet*. P. U. F. Paris, 1955. P. 111.

modo que nos exige una reacción rápida ante la cual no podemos utilizar la tendencia habitual, y por ello nos vemos forzados a recurrir a medidas excepcionales, es decir a tendencias *menos organizadas*, lo que implica desde luego el aumento de las fuerzas. Más puede acontecer también que no encontremos en nosotros mismos ya organizada una reacción apropiada para esta nueva y más rápida circunstancia. "Nos vemos forzados a improvisar, a recurrir a la tendencia primitiva, a la agitación que ensaya movimientos de todos lados a fin de llegar por azar a los movimientos útiles. Esta será la *emoción*, el trastorno, el desorden que se produce cuando se está muy presionado" (22).

Pierre Janet ensaya igualmente hacer una conducta de los sentimientos y para ello dedica una parte de la página 113 de la *Evolution Psychologique de la Personnalité* a hacernos ver que ellos, los sentimientos, deben ser concebidos como acciones; pero no acciones motrices, no acciones que se manifiestan por movimientos exteriores o

22.—Pierre Janet, *Médications Psychologiques*, Vol. II, P. 75.

desplazamientos; sino acciones secundarias en oposición a los actos primarios exteriores. El sentimiento, para Janet, es una de las *formas internas de la acción*, una reacción secundaria a un estímulo determinado, estímulo de naturaleza endógena y desencadenado por la activación de las tendencias y de las acciones interiores.

Bien sabido que, para Janet, la conducta primaria o emoción es *desorganizadora*, mientras que las conductas secundarias y debidas a los sentimientos son *reguladoras*. Así las cosas hace ver que la *emoción* es la causa explicativa de las conductas patológicas y en particular de la angustia patológica.

Pierre Janet busca las causas de la angustia morbosa en la detención brusca de la actividad y en la reacción de fracaso resultante. La detención bajo su forma primitiva de terror y de abandono no podría provocar la actitud constante de fracaso si ella misma no se prolongase, si no produjera en lo intrapsíquico una especie de paro permanente a consecuencia de la representación angustiada de peligros irreales e imaginativamente exaltados. La detención prolonga-

da y los fracasos que resultan no son sino el efecto de la transformación intrapsíquica de la emoción pasada en rumia angustiosa.

Para Pierre Janet la detención de la acción se complica con el agotamiento producido por el retroceso: un retroceso o fuga más o menos desordenado. Por esta razón, Pierre Janet, señala que la vivencia ansiosa se acompaña de fenómenos derivativos que son los elementos de las reacciones del sufrimiento y del miedo. En suma, la situación angustiosa se desarrolla como una vivencia compleja que comienza por el fracaso y que conduce necesariamente al miedo y al sufrimiento (23).

Por otra parte, Janet no atribuye gran importancia a los trastornos viscerales y a las sensaciones corporales en el curso de la angustia. La atenuación de los trastornos viscerales no deja desaparecer la angustia.

Puntualizando así las cosas llega a definir la angustia como "la expresión consciente, acompañada de una creencia más o menos objetivada de la reacción de fracaso

23.—Leonard Schwartz, *Op. cit.*, loc. cit.

so perpetuo". Es, pues, la angustia un fenómeno francamente psíquico y entra por completo entre los reguladores de la acción.

— 4 —

La teoría jasperiana de la angustia

Jaspers ubica la angustia en los sentimientos sin objeto, aquellos sentimientos, precisamente, que tienen que buscar o producir un objeto para llegar a la autocomprensión. La angustia sin objeto se presenta en los estados depresivos; pero también hay otro tipo de sentimientos también sin objeto: la alegría sin contenido (euforia) en los estados maníacos; la excitación erótica difusa en la pubertad inicial, los sentimientos vagos, indefinibles, al comienzo de la psicosis.

La angustia, afirma Jaspers, es un sentimiento frecuente y torturante; es inobjetiva, y en esto difiere del miedo, que siempre es dirigido a algo. Cuando la angustia es *vital*, o como otros dicen de referencia o predominancia somática, se manifiesta en forma estenocárdica (angina pectoris) y en

forma de sofocación (en los trastornos descompensados de la circulación). Más la angustia puede ser considerada primordialmente psíquica; pero no obstante referida a la existencia en conjunto.

La angustia puede presentarse en forma violenta y sin contenido, llevando a la perturbación de la conciencia y conduciendo hacia la realización de actos agresivos o autopunitivos de violencia brutal; pero también en forma de temor o ligera medrosidad, subjetivamente vivenciada como extraña e incomprensible.

Aun cuando predominantemente psíquica, la angustia está ligada a sensaciones corporales, a un sentimiento de presión, de sofocación y de apretujamiento. A veces se manifiesta localizada como angustia precordial, y tal cual vez se ofrece como angustia cefálica.

Pero además de la angustia vital y de la psíquica, Karl Jaspers distingue, según ya habíamos dicho en capítulo anterior, una angustia típicamente existencial que se vuelve notoria en situaciones fronterizas y que a menudo se combina con la angustia psí-

quica y aún con la vital (24). Por el contrario, es innegable la existencia de estados ansiosos (angustia psíquica) que conducen a vivencias existenciales profundas.

Practicando la fenomenografía de la angustia nos es fácil advertir su conexión con la inquietud. Algunas veces la inquietud sobreviene sin la angustia. En su forma más benigna la inquietud aparece como una vivencia de incompletud, como “sentimiento de tener todavía que hacer algo”, de terminar algo, de aclarar.

Ligados con la angustia se encuentran los descubrimientos de “nuevos mundos”, en otras palabras: la angustia, aún en su nivel neurótico, patológico y a menudo precisamente por esta exacerbación, pone al sujeto ante perspectivas existenciales y ónticas que no hubiera alcanzado de otro modo, y que de ningún modo, como expresa Jaspers, podrían ser psíquicamente clasificadas. Teodoro Haecker en su obra, *La Joroba de Kierkegaard*, nos hace ver cómo las vivencias de la *decisión* y el *compromiso* en ella

24.—Viktor Frankl, *Logos y Existencia en Psicoterapia*. Rev. de Psiquiatría y Psicología Médica, T. II, núm. 2, Barcelona, 1955.

envueltos, desencadenaron en el pensador danés la profunda y radical experiencia de la angustia, que le permite descubrir, en un horizonte de perspectivas infinitas, la rica perspectiva de la existencia; Dostoievsky, a su vez, magistralmente captado en su feliz vivencia de la haceidad divina por la perspicaz penetración del gran teólogo alemán Romano Guardini, nos describe en conmovedor estilo los contenidos existenciales de su aura epiléptica: "Hay segundos en que siente uno repentinamente la eterna armonía que llena la existencia... Es como si de golpe toda la naturaleza fuese sentida en uno mismo y dijese: Si, ésta es la verdad... Esto no es sólo amor, esto es más que amor. Es horrible que esos sentimientos sean tan claros y la alegría tan rápida... En esos cinco segundos viví toda una existencia y habría entregado mi vida por ellos... ¿Para qué todo el desarrollo, si el fin ha sido alcanzado ya?"

La existencia se capta a sí misma en la angustia; pero Jaspers no se refiere tanto a la angustia ante la muerte, que describe Heidegger, como a la angustia ante la posible desaparición del estado de *Existencia*.

La *Existencia*, por su misma naturaleza, es un estado precedero. La angustia surge también por la visión de la infinitud de las posibilidades. Se trata de una angustia frente a la libertad, que ya hemos visto que es constitutivo esencial de la existencia. La libertad, y con ella la angustia, se establece en lo desconocido de nosotros mismos. Todo conocimiento sobre nosotros mismos restringe la libertad, pues nos convierte en finitud, configuración, relación, necesidad y causa. Nuestra libertad es lo que está fuera de lo que nosotros sabemos de nuestro ser hombres (25). La libertad no puede plantearse y resolverse en el plano de la psicología, sino en el plano de la *Existencia*. La libertad consiste en la elección que hago de mí mismo y yo soy yo mismo en cuanto me elijo (26).

El papel de la angustia en Jaspers es diverso de aquél que tiene en Heidegger, es menos importante en su alcance metafísico; pero en cambio es del más alto valor existencial. Lo que está en juego en Jaspers no es ni nuestra salvación, ni nuestra pérdida

25.—Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, P. 56.

26.—Karl Jaspers, *Philosophie*, Vol. II, P. 182.

o condenación eterna, sino nuestra existencia, y la existencia es lo que independientemente elige de toda referencia objetiva.