

## La angustia y los miedos

La lógica interna del lenguaje tiene, para cada uno de nosotros, una cierta evidencia. Cuando se logra captar realmente, hasta cierto punto, la relación interna existente entre elementos tan diversos como la angustia, los miedos, el tener-miedo, el soportar el miedo y el perder el miedo, también se aprende algo acerca de cómo el miedo puede convertirse en una enfermedad, bajo la forma de una psicosis o como se la quiera llamar. Un rápido recorrido del amplio espectro de los fenómenos nos permite intuir la presencia de algo así como una relación lógica y de sentido.

Es natural que un filósofo que ha optado por el punto de partida de Heidegger subraye, con insistencia, este punto adoptado también por la analítica del *Dasein* (ser-ahí), en el terreno de la psiquiatría. En este ámbito, *El ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*) de Heidegger se lee como una obra antropológica fundamental... y, por consiguiente, se la lee contra su propia intención. Es verdad que el mismo Heidegger afirmó que *Sein und Zeit* contiene un rico material para el conocimiento antropológico; pero también señaló que no había sido su intención realizar una contribución a la antropología. Su propósito fue, más bien, retomar –dentro de un horizonte nuevo y más amplio– el problema del ser, que la filosofía occidental define, desde antaño, como metafísica. De modo que el papel desempeñado por el fenómeno del miedo, de la angustia, en *Sein und Zeit* no pretende presentarse como una conclusión antropológica, la cual bien podría ir acompañada por estados de ánimo más gratos. No se trata de que la visión de Heidegger del «ser-ahí» del hombre sea demasiado negativa por encontrarse dominada por la angustia. En el estado de angustia del hombre, se hace visible nuevamente el problema del sentido del ser y de la nada. Este es el punto de partida filosófico que asegura al tema de la angustia su profundidad y su extraordinaria resonancia. Tal cual lo expone Heidegger, la angustia constituye el estado básico del *Dasein*, del «ser ahí». Al pensar en esto, recordé unos versos de Logau, poeta barroco, quien, sin duda, sabía mucho acerca del tema:

Lo primero que hace  
un niño cuando nace  
es echarse a llorar.  
El sol debe brillar  
unos cuarenta días,  
para que, al fin, sonría.  
Oh, mundo, en tus prisas  
hay más llantos que risas.

Estos versos son prueba de un fenómeno prístino que, sin duda, está detrás de todo y que es característico del ser humano. La angustia y el miedo se encuentran en estrecho contacto con las situaciones de hallarse amparado y de quedar repentinamente expuesto a lo vasto y a lo desconocido. Todos guardamos parte de esta primera experiencia en muchas palabras de nuestro idioma y podemos escuchar su resonancia en ellas. Por ejemplo, yo creo que, en alemán, hay palabras como *ungeheuer* (enorme) y *unheimlich* (inquietante), que apuntan en esa dirección. *Geheuer* significa «en casa». Su negación es *ungeheuer*, que quiere decir extraño e inquietante. Esto implica que no estamos cobijados o que no nos sentimos cobijados. *Un-geheure* es una expresión decididamente afectiva, que califica la enormidad del tamaño y de la extensión del vacío, la lejanía y el carácter ajeno de este mundo al cual uno llega para quedarse y al que tiene que adaptarse. *Einhausen* (refugiarse en su casa) constituía una de las palabras favoritas de Hegel, quien consideraba, como una de las características fundamentales del ser humano, el querer estar en su casa para librarse de todo miedo, el buscar refugio contra las amenazas en lo familiar, en lo que siempre está al alcance de la mano, en lo que uno conoce.

Cuando hablamos así de la angustia, no nos estamos refiriendo a los fenómenos específicos de la antropología médica, sino a una situación fundamental de la vida: la de salir del ámbito de lo estrecho, de lo cobijado, para quedar expuesto a la vastedad. En la historia de la filosofía, Schelling ha tratado esta idea en su texto *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (*Sobre la esencia de la libertad humana*), donde sostiene: «El miedo a la vida desplaza a la criatura de su centro». Esta afirmación es como un hilo conductor, más aún, es como un comentario involuntario relacionado con nuestra discusión. Señala la relación existente entre lo que Wolfgang Blankenburg definió como el sentido existencial y el sentido vital o real del miedo y trae aparejado consigo un interrogante: ¿por qué existe algo y no la nada? También plantea un problema que ocupa a los psiquiatras: cómo el miedo a la vida conduce a los miedos en general. El lenguaje no puede confirmar lo que llevó a Kierkegaard y a Heidegger a distinguir la angustia ante la «nada» de todos los miedos y las fobias. Esto lo afirma alguien que no se interroga sobre otra cosa que sobre el ser. Pero también puede sostenerlo cualquiera que se haya visto libre de las garras estrangulantes de la angustia. Toda angustia que desaparece es como una experiencia de la nada... y, por lo tanto, del ser. Heidegger ha formulado con certeras palabras aquello que, en realidad, nos provoca la angustia: «Era nada». Si uno pudiera darle un nombre, se convertiría en algo que ya no nos asaltaría como un estado consustancial a la vida humana, como el «ahí» del «ser-ahí». Uno puede preguntarse qué es, en realidad, ese enigmático «ahí» que definimos como un estar alerta o consciente.

Ese «ahí» constituye un enigma no sólo para la filosofía, sino también para

cualquier mente científica o profana. Es una verdad. Es la verdad que ya había presentado Heráclito cuando enunció un par de frases dignas de meditación, al sostener que el hombre se enciende a sí mismo una lámpara en la noche. A continuación habla del sueño, estado en el cual se roza la muerte, y del despertar, momento en el cual uno es arrancado bruscamente del sueño para ingresar en un estado de vigilia; y el milagro de la vida consciente está, por añadidura, vinculado de manera inmodificable con la necesidad de aceptar la muerte. Todos tenemos que aceptarla. La muerte representa, para el hombre, la otra cara natural de la vida. Y esto nos acerca a una experiencia antropológica fundamental: el hecho de que el pensamiento humano quiera reflexionar sobre este misterio que, como misterio, nos es familiar a todos. Cuando Schelling afirma que el miedo a la vida desplaza a la criatura, es evidente que habla de «criatura» porque se refiere a algo más esencial que «el conocimiento de la muerte». Y ese algo más esencial es lo que induce al hombre a reprimir la muerte. Esto tiene cierta relación con la expresión de Böhme *die Qual* (el tormento). Jacob Böhme interpreta la calidad (*Qualität*) como tormento. La calidad constituye, en primer lugar, lo que diferencia a un ser de otro. Su ser consiste en el tormento de mantenerse como es, de darse forma a sí mismo, para así desarrollar su calidad.

Estas consideraciones sobre el miedo confirman que el miedo a la muerte –un fenómeno que puede ser descrito por el psicólogo o el psiquiatra, y hasta por un observador cualquiera– constituye la agudización de un sentimiento consustancial a la vida humana. El hombre se ve obligado a pensar y por esta razón se ocupa de la muerte. Esto lo sabe el ser humano desde tiempos inmemoriales.

Me referiré, especialmente, a una tragedia de Esquilo que posee gran profundidad: *Prometeo encadenado*. Lo recuerdo con toda claridad. Sobre el piano de cola de mi casa paterna había una estatuilla: Prometeo, tallado en bronce, con un águila de plata que le comía el hígado. Esquilo narra en su tragedia la célebre historia del tormento que debió sufrir Prometeo al ser encadenado. Según el mito, Prometeo roba el fuego del cielo y lo entrega a los hombres, y así les enseña a trabajar con éste. En la tragedia de Esquilo, Prometeo apenas si menciona el robo que ha hecho del fuego. Pero se jacta, en cambio, de ser el benefactor del hombre, olvidado por Zeus, y de haberle concedido la mayor gracia a la que podía aspirar: haberle quitado la certeza anticipada del momento de su muerte. Este habría sido su verdadero don. Antes, los hombres vivían inactivos y tristes, aguardando, en el interior de sus cavernas, que llegase su fin, del mismo modo que otros animales que habitan en cuevas. Pero cuando Prometeo los priva de la certeza anticipada del momento de su muerte, surge la esperanza y el hombre comienza a transformar el mundo en un lugar habitable. El Prometeo de Esquilo describe, luego, como –con su robo del fuego– da lugar al desarrollo de todas las facultades humanas y, sobre todo, de la *sophia* de las artes manuales. Se intuye –y aquí reside la profundidad

de la interpretación que hace el poeta trágico— que esas facultades humanas desarrolladas gracias a la posesión del fuego —tal como lo relata el mito— fueron las que, en realidad, hicieron que el hombre olvidara la muerte. Platón avanza un paso más en la interpretación y pone en boca de Protágoras la idea de que el fuego despierta el espíritu artístico; y hasta califica la cifra que media entre lo indeterminado y el uno, es decir, la dialéctica, o sea la filosofía como el gran nuevo don.

Pero la interpretación con la que Esquilo enriquece el mito es, de por sí, muy profunda. Consideremos esta idea: la certeza acerca del momento de la propia muerte altera la verdadera característica del ser humano, su capacidad de prever el futuro, y lo conduce a lo contrario, es decir, al embrutecimiento, al encierro en una existencia cavernícola. Pero, ahora, el hombre puede olvidar la muerte y ya no cuenta con ella. Mejor dicho, como con la muerte es imposible hacer cálculos, el olvido de la muerte no es nunca olvido y tampoco es superación de la muerte: es vida. Y así, todo el espíritu artístico del hombre se vierte en ese futuro incalculable; más aún, en cualquier futuro, calculable o no, hasta alcanzar la experiencia de la trascendencia.

Lo que queda de este modo puesto en evidencia es, en realidad, que la angustia de la vida aparta al hombre del todo que conforma el resto de la naturaleza, le confiere la posibilidad de un distanciamiento en el plano del *logos* —como dicen los griegos—, es decir, a través del lenguaje, de modo que aquél puede imaginar y dejar algo hecho. La base antropológica de la angustia testimonia, pues, esta característica del hombre de poder distanciarse respecto de sí mismo. Heidegger vio en esto, a diferencia de lo que es peculiar del «ser-ahí», que se prepara para su angustia, una no peculiaridad del «ser-ahí», de la cual la vida se convence permanentemente a sí misma. Pero también esta no peculiaridad forma parte de la esencia del hombre.

Lo que se advierte inmediatamente en estas ideas es la relación interna que existe entre la angustia y los miedos o las fobias. La palabra griega *phobos* se traduce, comúnmente, como horror. En realidad, el término está directamente vinculado con el miedo, pues indica —literalmente— «ponérsele a uno los pelos de punta». Esto prueba el carácter directo de su relación con el cuerpo y con los sentidos. Pero ya sea que se denomine a algo fobia o miedo, esta expresión sólo es una primera orientación para el pensamiento y es preciso superarla. Así Heidegger ha hablado de la preocupación. Toda preocupación es preocupación por algo o en torno de algo, así como también la angustia se produce ante algo o por algo. Por otra parte, justamente la multiplicidad de los miedos se refiere a un estado consustancial a la vida humana, que se aparta por completo de los instintos que caracterizan a los restantes seres vivientes poseedores de una mayor organización.

Nos preguntamos por qué ha aumentado la angustia en nuestro mundo actual. ¿A qué se debe esta situación? Considero que el tipo de conocimientos y de cer-

tezas que nos ha brindado la ciencia moderna, por medio de la experimentación y del control, ha incrementado las necesidades de seguridad del ser humano. El término que se emplea para designar este género de saber proviene de la sociología y creo que fue creado por Max Weber. Me refiero a la expresión «conocimiento de dominio». No es una mala expresión. Todos los médicos estarán de acuerdo en que la frase «dominar algo» les resulta muy natural. De más está decir que también conocen los límites de ese dominar-una-cosa, límites que deben experimentar con resignación en su propia actividad. Pero resulta indudable que el conocimiento de dominio está estrechamente vinculado con la exigencia de seguridad.

Este es el cambio que se produjo en la Edad Moderna y que encontró su primera formulación clásica en Descartes, quien lo expresó bajo el concepto de método. El hombre está seguro de las cosas que sabe. Cuando converso, ocasionalmente, con investigadores de las ciencias naturales y me refiero a este tema, la respuesta es masiva: ¡Para ellos hay *facts!* Esta afirmación tiene determinadas resonancias y resulta atemorizante. Los filósofos nos preguntamos qué son los hechos y pensamos en la estadística, que nos demuestra, en forma permanente, la ambigüedad que subyace a esta afirmación de los hechos. A pesar de todos los progresos logrados últimamente en el dominio de los fenómenos de la angustia de tipo neurológico, continúa siendo innegable que la angustia existencial forma parte de la vida y de la esencia del hombre. Se la conoce desde tiempos inmemoriales, por ejemplo, bajo la forma de miedo a las tormentas (que ahora hemos olvidado) y hoy flota «en el ambiente» como algo atmosférico. ¿No estará aquí nuevamente presente, en el fondo, esa necesidad de seguridad de la vida a la que hicimos referencia? Pensemos en el terreno de la política. En él se procede como si la angustia en general o como si el hecho de asustarse o de tener-miedo pudiera suprimirse por completo. Se trata de un argumento que se utiliza a conciencia en determinadas situaciones de decisión política.

Pero el aumento de la necesidad de seguridad no es todo, por supuesto. El problema básico que está por detrás de esto reside en qué respuestas han de darse a esta angustia consustancial a la vida humana. El hombre construye su vida con preocupación, ocupándose de muchas cosas y procurándose permanentemente objetos, y vive preocupado por cobijarse en ese mundo que se está construyendo. Esto implica hoy la presencia de ciertos problemas. El futuro parece no tener salida. No cabe duda: las religiones fueron, durante muchos miles de años de la historia humana, formas exitosas de adaptación al mundo. Ofrecían, por así decirlo, ciertas objetivaciones contra la angustia existencial de ese ser peculiar, arrancado de la naturaleza, que piensa y se interroga a sí mismo. El miedo a la civilización de hoy representa, y no en última instancia, una expresión de esa amenaza que se inicia evidentemente con la vida misma y que encuentra su manifestación en ese grito propio del recién nacido, que describe Logau. En nuestra civilización, la vida

se ve expuesta a una amenaza sin nombre y que resulta cada vez más incomprendible. Ya no sabemos qué es, en realidad, aquello que domina todo nuestro orden de vida, sin dar lugar a nuestra intervención personal. Mi predecesor en Heidelberg, Karl Jaspers, ha denominado a nuestra época la era de la responsabilidad anónima. De hecho, ya no se puede decir quién es responsable ni ante quién se es responsable. Ninguno de nosotros lo es. En este superorganizado y complejo aparato existencial de hoy, nadie está en condiciones de tomar posición, investido con la autoridad de un saber dominante, respecto de aquellos problemas de nuestra civilización que nos preocupan y nos atemorizan.

A esta situación se añade algo más. El reemplazo de las religiones por la ciencia no cubre el vacío. Eso se advierte con claridad en los pocos ensayos utópicos realizados por la llamada politización científica del orden social, cuyo derrumbe estamos presenciando. Pero éste es el tercer fenómeno que desempeña un papel importante en nuestra discusión dentro de este contexto. ¿Hasta qué punto la vida del hombre puede soportar la verdad? Esta es una pregunta formulada por Nietzsche y constituye, sin duda, uno de los grandes desafíos que Nietzsche plantea a nuestra época. En su desesperanza ante la incapacidad de la Ilustración moderna y de la ciencia para responder a las preguntas vitales del hombre, Nietzsche llegó a la desafiante teoría del «eterno retorno de lo mismo». Era un gran moralista y, de esta manera, quiso expresar que debemos aprender a mantenernos en pie frente a las situaciones más extremas en cuanto a su falta de salida. A su juicio, ésta es nuestra verdadera moral, una moral que exige de nosotros esfuerzos sobrehumanos: «Yo os enseño a ser superhombres».

Mis manifestaciones y reflexiones intentan recordar la relación existente entre la angustia fundamental, en tanto sentimiento consustancial a la vida humana, y los miedos que –en todas sus formas de manifestación– constituyen la vida. Esto nos permitiría formular la siguiente pregunta: ¿qué significa la enfermedad en relación con el miedo? Se ha afirmado, con razón, que el miedo no constituye aún una enfermedad. Pueden presentarse psicosis –justamente como la psicosis de angustia– en las cuales la angustia se convierte, aparentemente, en enfermedad o, por lo menos, se manifiesta como tal. ¿Cuál es la relación entre ambas entidades? Por supuesto, yo hablo como lego. Entre la felicidad o los privilegios de que he gozado en mi vida, está el de haber tratado a los médicos casi exclusivamente como amigos y, sólo en raras ocasiones, como paciente. Si uno se pregunta cuál es la verdadera diferencia entre la enfermedad y la salud, verá que no se puede determinar la enfermedad sobre la base del conjunto de los síntomas que los valores normativos de una medición promedio establecen como salud o como ausencia de ésta. Las condiciones marginales no mensurables son tantas que hacen perder su fuerza a las que sí lo son. Los valores normales del individuo presentan bordes muy deshinchados. Y bien, si partimos de la suposición de que la diferencia entre

la salud y la enfermedad no es tan clara, recordaremos que el clínico (por lo menos lo he observado con mucha frecuencia, en las pocas ocasiones en que necesité al médico como tal) nos pregunta si tenemos la sensación de estar enfermos. Esto demuestra que el organismo posee una especie de conciencia que brinda una respuesta acerca de su estado general y que evita considerarnos enfermos por la mera imposición de valores normativos.

¿Y qué ocurre en el caso del psiquiatra? Porque la pregunta a la cual yo hacía referencia constituye una pregunta típica del clínico. Gran parte de las enfermedades mentales consisten en no reconocer o en negar terminantemente esta conciencia que poseemos de la enfermedad. Uno de los grandes problemas del psicoanálisis consiste, precisamente, en que sólo cuando está presente esta conciencia de la enfermedad se puede decidir acudir al analista. Por lo que sé, ningún analista aceptaría como paciente a alguien a quien se lo haya obligado a someterse a un análisis. La situación elemental que se plantea es que uno se dirija al médico o al analista en procura de ayuda, impulsado por los padecimientos que le inflige su enfermedad. Ahora, uno se pregunta qué es, «en realidad», la enfermedad, dentro de la continuidad que se produce entre el movimiento permanente de nuestras preocupaciones y el salir de esa circulación del ocuparse y el procurarse.

Yo lo comparo con el fenómeno del equilibrio. Todos ustedes saben –en mi caso constituye un inolvidable recuerdo de infancia –lo que fue aprender a andar en bicicleta. Es una experiencia sorprendente el comprobar que todo, no bien se aprende, es mucho más fácil que un momento antes, cuando uno se aferraba desesperadamente al manubrio. De pronto, se establece el equilibrio y, entonces, todo sale solo... como cuando, más tarde, uno ve a los muchachos desplazarse a toda velocidad en bicicleta, con los brazos cruzados sobre el pecho. Este ejemplo sirve para ilustrar el hecho de que, evidentemente, la móvil escala del esfuerzo y del alivio es parte de la vida humana normal; y por eso yo considero que los valores promedio revisten un carácter muy peligroso aun en el terreno de la medicina clínica. De todos modos, resulta evidente que existe aquí una amplia escala de variabilidad. La cuestión fundamental es la siguiente: ¿cuál es esa escala de variaciones y qué hay en ella de continuo y de discontinuo? Por un lado está esa increíble flexibilidad que caracteriza todo nuestro hacer y nuestro padecer... ¿y por qué entonces, por el otro, la claudicación? Yo diría que en este aspecto prácticamente no existe una dimensión objetivante del interrogatorio y de la investigación. Se trata, más bien, de una distinción pragmática entre la enfermedad y la salud, a la cual nadie está invitado, fuera de aquel que se encuentra en el estado de sentirse enfermo o de no poder seguir haciéndose cargo de su vida y que, por este motivo, termina por recurrir al médico.

Finalmente, considero que debemos reconocer y aceptar el sentimiento substancial del miedo a la vida –y también a la muerte– como honor ontológico del

hombre, tal como lo ha denominado Guardini. La vida que despierta para pensar y preguntar se interroga más allá de todos los límites. El conocer la angustia y no poder entender la muerte se traducen en ese grito que emite el hombre al nacer y que nunca llega a extinguirse del todo.

(Traducción de Nélida Machain)

\* Copyright: Editorial Gedisa, Barcelona, 1996. El artículo de Gadamer (originariamente, una conferencia de 1990, pronunciada en Heidelberg con motivo de un Coloquio sobre la angustia, dirigido por Hermann Lang), está incluido en un reciente libro de ensayos sobre el cuidado de la salud y el arte de la medicina: H.-G. GADAMER, *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996 (or. 1993). Damos calurosamente las gracias a la editorial Gedisa por permitir su reproducción en este número de la *Revista de la A.E.N.*