

El principio de angustia y las edades del hombre

The principle of anguish and the ages of man

FERNANDO PÉREZ BORBUJO
Universidad Pompeu Fabra

Recibido: 22/01/2021 Aceptado:09/02/2021

RESUMEN

El principio de angustia (*Angtsprinzip*) alude a la angustia del inicio, del principio, como aquella que determina las diferentes «edades del hombre» (nacimiento, infancia, juventud, madurez, vejez, muerte) tal como las ha ido definiendo la tradición occidental. La comprensión de la angustia, afecto psicósomático, no como angustia de muerte sino como angustia de inicio, que se manifiesta por igual en la libertad, la sexualidad y también en la muerte, nos permitirá esbozar una nueva formulación del principio esperanza.

PALABRAS CLAVE

ANGUSTIA, LIBERTAD, MUERTE, NACIMIENTO, INICIO, ESPERANZA

ABSTRACT

The principle of anguish (*Angtsprinzip*) refers to the anguish of the beginning, as the one that determines all the phases of the «ages of man» (birth, childhood, youth, maturity, old age, death) as tradition has defined them in Western. The understanding of anxiety, psychosomatic affect, not as death anxiety but as initial anxiety, which manifests itself equally in freedom, sexuality and also in death, will allow us to outline a new formulation of the hope principle.

KEYWORDS

ANGUISH, FREEDOM, DEATH, BIRTH, BEGINNING, HOPE

I. INTRODUCCIÓN

LA ANGUSTIA COMO AFECTO psicossomático que irrumpe, a momentos puntuales, en el seno de la vida humana se ha transformado, en el decurso de la cultura occidental, en el síntoma más claro de nuestro tiempo de crisis. Desde finales del siglo XIX, a lo largo del transcurso del siglo XX e inicio de este siglo XXI la angustia ha ido ganando protagonismo no sólo como instancia psicológica (gracias al impacto de corrientes como el nihilismo, el existencialismo, la analítica existencial o el psicoanálisis) sino como rasgo cultural definitorio de nuestra propia autopercepción vital.

La angustia se ha vuelto el síntoma del malestar, que según Freud, define a nuestra cultura en su desarrollo post-industrial (Freud 2001e, pp. 65-70). Además esta angustia ha sido caracterizada habitualmente como angustia de muerte, de nada; como el vacío o de la ausencia de sentido de la vida, propia de nuestro tiempo. Esta caracterización negativa ha hecho de la angustia la patología existencial más radical de hoy. Todos los esfuerzos de las sociedades opulentas —que han hecho retroceder hasta la periferia del vivir humano la presencia de la carestía, el dolor, el hambre, la suciedad o la incomodidad, etc.— se han dirigido a paliar los males psíquicos con la finalidad de asegurar al existente humano el bienestar psíquico, al que se identifica inmediatamente con la felicidad. Una vida feliz, placentera, sería aquella en la que el espectro de la angustia no pudiera hacerse nunca presente¹.

Además, concurre la dificultad añadida, de que la angustia no parece tener una causa única, clara y definida. Sabido es que esta ausencia de determinación explícita sirvió a la tradición filosófica, desde Schelling y Hegel en adelante, para distinguir la angustia del temor o del horror. En la angustia se produce siempre, como dice Kierkegaard, un irrumpir subitáneo de algo latente que no parece mostrar nunca su verdadero origen (Kierkegaard 1982, pp. 598-64). De ahí que haya siempre habido una connivencia entre angustia existencial y filosofías de la sospecha, cuando no con la psicología de las profundidades.

No obstante, una revisión crítica, libre de prejuicios, que examine con objetividad las postrimerías de nuestro desarrollo histórico reciente, debe poder

1 El fenómeno del ocultamiento de la muerte en las sociedades occidentales ha sido analizado cuidadosamente por Philipp Ariès. Aunque su estudio finaliza en 1975, creemos que el exhibicionismo de la muerte a partir de la década de los años 80 del siglo pasado no es índice de que se haya acabado con ese ocultamiento, sino una nueva forma de maquillaje que intenta ocultar una angustia histérica ante la muerte (Ariès 2011, pp. 13-33). Dicho ocultamiento de la muerte tiene que ver con la *algofobia*, o temor excesivo al dolor, que ha creado una sociedad paliativa, incapaz de tener una visión positiva y afirmativa de la realidad del dolor. (Han, 2021, pp. 9-17)

vislumbrar que dicha percepción de la angustia es tan sólo una verdad a medias que debe ser corregida por una visión más amplia, rica y compleja, cuando no sistemática, de la presencia de la angustia en la existencia humana. Dicha revisión debe liberarse de la mirada hipnótica de la Gorgona, la Muerte que, en su calidad de potencia del fin, petrifica y paraliza toda existencia humana. En verdad, la angustia no es, ni nunca fue, un afecto erradicado en el fin, en el término de la existencia humana, sino que ha sido siempre la base afectiva de todo vivir humano. Vivir, en términos humanos, significa angustiarse². Revisitar la angustia no tiene como objetivo introducir la mirada gélida de cierto protestantismo nórdico en nuestros países mediterráneos, tan lúcidos en su forma estrambótica de gestionar la culpa, los remordimientos y el malestar psíquico. No se trata de entronizar a nuestro angustiado Unamuno, y a su querido Kierkegaard, como baluartes de la visión antropológica del hombre de hoy. Al contrario, debemos darnos cuenta de que si todo vivir implica, en su origen y principio, un angustiarse entonces todo vivir humano ha de radicar en un angustiarse correctamente, para así vivir alegre y esperanzadamente. Por eso, para adquirir la visión positiva, creadora y estimuladora de la angustia hemos de ver la conexión que ésta posee con el principio en tanto que instancia del nacimiento, como fuerza de creación, crecimiento, plenitud y desarrollo.

Una visión antropológica de la angustia requiere una descripción completa, rica y sistemática, de la presencia de la angustia en tanto que *basso ostinato* de todo vivir humano. De ahí que la angustia del principio deba marcar todas las etapas psicológicas evolutivas de una vida humana. Como veremos la angustia nos permitirá definir el vivir humano como un transitar por las *edades del hombre*. Entendemos por *edades del hombre* los períodos psicológicos que marcan cada una de las esferas del vivir humano. ‘Esfera’ indica el medio en el cual se modalizan todas las vivencias, pensamientos y emociones de un determinado período de la vida humana. Estas edades, aunque bien definidas en sus rasgos básicos, varían, tanto espacial como temporalmente, según las diferentes culturas y pueblos pero coinciden básicamente con lo que la religión paleolítica denominó «ritos de paso» (Choza 2016, pp. 111-116). En realidad, para la cuestión que aquí nos ocupa haremos referencia a cinco etapas, tres básicas y sus períodos de transición: nacimiento e infancia, pubertad, juventud, madurez y vejez. Esta cinco periodizaciones, o edades del hombre, se corresponden, como intentaremos exponer, con la modulación de la angustia

2 Seguimos aquí, en clave antropológica, la profunda intuición elaborada por Kierkegaard en su obra *La enfermedad mortal*, en la que, desde sus reflexiones ético-religiosas, formulada con rotundidad la conexión entre finitud, saberse mortal y angustiarse como realidades inseparables y la necesidad que tiene el hombre de saber angustiarse, o de recorrer metódicamente la angustia, como camino para la salvación y la felicidad (Kierkegaard 2013, pp. 13-35)

del principio en tres variaciones, o potencias³, que marcan de un modo radical todo vivir humano y toda concepción antropológica.

II. LA ANGUSTIA DEL NACIMIENTO

La primera corrección importante a la visión existencialista y nihilista de la angustia provino de la mitología y de las filosofías del inicio. En esta línea, resulta evidente para determinados pensadores del siglo XIX (Schelling, Görrer, Müller, etc.) la presencia de una angustia en el pensamiento originario, tanto de los filósofos presocráticos como de los poetas y rapsodas. Es en el ámbito de la explicación de la génesis del cosmos, del origen de lo divino, de las fuerzas tónicas, en las que se forja una filosofía del inicio donde se asocia el origen con la fuerza, el agonismo y el principio bárbaro de la cultura que luego deberá ser domesticado y reglamentado.

Esos pensadores, muchos y numerosos, han permitido en pleno siglo XX asociar dicha reflexión con una angustia del nacimiento en el ámbito de la *psique* humana. La figura de transición, que supo ligar mitología y psicoanálisis, fue Otto Rank. Otto Rank tuvo la grandeza de corregir la teoría de la libido y de los instintos de su maestro Freud. Dicha corrección, que prioriza el papel de la madre en el desarrollo de la tónica de los instintos libidinosos y su conformación, descubre la conexión de la libido del sujeto con la figura materna. Para Otto Rank el período de gestación prenatal configura una articulación simbiótica de sujetos que determinará para siempre la libido humana. En contra de la visión de la pulsión freudiana donde la libido es siempre una fuerza sin contención que debe ser estructurada, inhibida y reprimida, por la figura paterna (o sea, por el orden simbólico-social y familiar), Otto Rank concibe el nacimiento como el hecho traumático por antonomasia (Rank 1992, pp. 23-65). En el nacimiento el *nasciturus* experimenta el desprendimiento de la caverna materna, su salida al exterior a través del canal uterino, como un momento de máxima tensión en el cual se confunden afectivamente vida y muerte, *tánatos* y *eros*. En el momento del parto, —un verdadero trabajo en colaboración con la madre—, el feto siente este tránsito por el valle angosto del cuello uterino que ha de conducirlo al exterior como la vivencia somatizada de la muerte,

3 La tesis fundamental de nuestro trabajo es que la angustia del principio (*Angstprinzip*) se manifiesta en tres formas de potenciación progresiva a lo largo de las edades del hombre: angustia de nacimiento, libertad y muerte. En realidad, las tres son la manifestación de una y única angustia del principio que se varía potencialmente en tres edades diferentes, así como en las etapas de tránsito entre ellas. En esta teoría las lecturas sobre las diferentes edades del hombre (infancia, juventud, madurez y vejez), que encontramos en los autores clásicos (Aristóteles, Séneca, Montaigne y muchos más), se hibrida con una peculiar versión de la teoría de las potencias de Schelling y de las etapas de la vida, o de las esferas, de Kierkegaard.

manifestada en la oclusión respiratoria (ahogo, falta de aire, enclaustramiento) y aceleración del ritmo cardíaco. Justamente, en el marco de un movimiento alternativo de apertura y cierre, perfectamente sincronizado con el de la madre (cuando uno dilata otro se contrae y viceversa)⁴, que de un modo enigmático transforma la muerte en vida, cuando por fin se alcanza la salida al exterior, a la luz.

Esta pérdida de la madre en la salida al exterior, el «ser arrojado» —por emplear aquí terminología heideggeriana—, constituye el hecho traumático fundamental del nacimiento que marcará, según Otto Rank, toda vivencia psicológica posterior. Fue otro discípulo de Freud, Adler, quien en la línea de Otto Rank, definirá la condición humana como voluntad de poder y dominio, la cual constituye una reacción natural al complejo de inferioridad de un sujeto indigente y menesteroso, en términos biológicos (Adler 1993, pp. 23-78). La visión del hombre como un «ser que ha nacido prematuramente», «no hecho sino por hacerse», biológicamente en desventaja respecto al resto de las especies —tal como nos lo muestra en su mito Platón, y recientemente las antropologías de Gehlen y Plessner—, marca en Adler esa incitación continua a recuperarse de ese trauma originario del nacimiento.

En la visión de ambos autores, la angustia no tiene su raíz en la represión de la energía libidinosa —tal como concibió Freud en su famoso ensayo *Inhibición, síntoma y angustia*, en el que analiza los síntomas como fenómenos sustitutivos, fruto de dicha represión— sino en el afecto de carencia o pérdida que marca la vida del sujeto naciente en su relación con el principio maternal.

Esta vía iniciada por un pensamiento psicoanalítico disidente ha sido retomada ya en pleno siglo XX por Tomás Macho y Peter Sloterdijk. Ambos autores, en una lectura revisada y crítica de Lacan —quien había entronizado la teoría objetual de la angustia en su famoso curso sobre la angustia (Lacan 1989, pp. 97-170)—, han puesto de manifiesto que la angustia originaria del feto, que carece de un conocimiento objetual, ya que no posee aún una inteligencia plenamente desarrollada, vuelve imposible cualquier teoría representacional de la angustia mediada lingüísticamente, por lo que la angustia fetal no puede ser descrita en términos lacanianos (Sloterdijk 2009, pp. 271-297). Será sobre todo Sloterdijk quien, en su famosa trilogía *Esferas*, y de un modo especial en el primer volumen, exponga la importancia de entender la angustia del nacimiento como una ruptura de la esfera primordial. El sujeto humano, en su etapa pre-

4 Sensación de ahogo y asfixia, aceleración cardíaca y tensión muscular son los efectos psicósomáticos que acompañan habitualmente al afecto de la angustia en todos los pacientes. Dichos afectos, que recuerdan inconscientemente el trauma del nacimiento, se activan de manera automática ante cualquier señal de peligro inminente, siendo su función en las especies animales preparar al individuo, tonificándolo, para la huida (Assoun 2002, pp. 23-56).

fetal, no puede ser definido por las teorías del sujeto al uso en la Modernidad. No hay en ella una subjetividad cerrada, oclusiva, autónoma enfrentada a un mundo objetual. Por el contrario, feto y madre viven en una esfera simbiótica marcada por una *intimidación comunicativa*: el feto que se mueve en la placenta como un nauta, respira y se alimenta a través del cuerpo materno, cuerpo que a la vez, como ha mostrado Tomás Macho, se configura como cuerpo sonoro, en el cual se modulan todos los sonidos que marcarán la teoría de la voz y el elemento acústico musical, tan importante para derivas posteriores (Sloterdijk 2009, 431 y ss).

El nacimiento, desde el punto de vista de una *ginecología negativa* que por mediación de la escritura ensayística quiere retrotraernos a una escena primordial de la que debe quedar un huella némico-somática no consciente, tiene como objetivo fundamental reproducir, a nivel consciente, un saber de la angustia del nacimiento (Sloterdijk 2009, pp. 85-101). El nacimiento constituye el paso de un medio acuoso a uno aéreo, lo cual obliga al feto en el momento del nacimiento a realizar una apnea natural, en la que sus pulmones se abren por primera vez al aire exterior —ya que en el seno materno poseía la respiración asistida mediante el la sangre materna que se irradiaba a través de la capilarización de la placenta y el cordón umbilical—, y provoca en él una sensación de muerte por asfixia, precisamente allí donde el desenlace final no acaba en muerte sino en el inicio de una vida en un medio diferente. Nacer es un *meta-medium*: un tránsito de un medio a otro. Dicho tránsito se experimenta como muerte y renacimiento, como final e inicio encadenados en una sucesión repentina e inesperada. El nacimiento es una tarea colaborativa de madre e hijo en alternancia rítmico-respiratoria, en forma de dueto operístico, de canto elegíaco-hímnico, en el que la muerte se transmuta en vida, y la interioridad se abre a la exterioridad.

No obstante, como señala con acierto Freud en su crítica a la crítica de Rank, el nacimiento humano no supone un corte o ruptura radical, dado que el principio materno, o su sustituto, ha de continuar asistiendo la vida alumbrada o nacida, que sin su cuidado (*Sorge*) sería inviable y quedaría dramáticamente arruinada (Freud 2001d, pp. 129 y ss). Existe pues una modulación de una irrupción sin corte, en la cual lo matricial, lo envolvente y simbiótico, deviene externo; donde lo más propio y familiar da lugar a una ambigua *doble exterioridad* en la que el Yo se acabará percibiendo a sí mismo en el exterior⁵. De ahí

5 Tal es la teorización que los románticos, y posteriormente Freud y sus seguidores, hicieron de la categoría de lo siniestro (*Unheimliches*). La paradoja radica en esta mezcla de 'extrañeza' y 'familiaridad' propias de lo siniestro, a la par que en su capacidad de evocación y rememoración ancestrales que despiertan a la conciencia a las raíces originarias de su inconsciencia (Trías 1982, pp. 27-46)

que Freud tenga razón cuando ve que la tentación de un principio libidinoso que quiere retornar a la madre como principio de vida tiene que ser mantenida a raya, tanto en el complejo de Edipo como el de Electra, por la presencia castrativa del Padre quien, como guardián, mantiene celada la vía a la Madre. Será el parricidio el que abra la vía a una extraña relación con los hermanos con la finalidad de dejar vacío el lugar del Padre, y evitar así la guerra cainita que amenaza con que los hermanos se maten entre ellos, en su intento por poseer a la madre (Freud 2001b, pp. 11-26). Vemos, pues, que en Freud, el principio materno, al menos en los escritos llamados metapsicológicos, juega un papel fundamental en todos los órdenes.

La angustia del nacimiento constituye, pues, el elemento motor de una vivencia en la que el sujeto en nacimiento es conminado a experimentar la autonomía, la libertad y la independencia, aunque sea en forma precaria y problemática.

III. LA ANGUSTIA DE LA LIBERTAD

La angustia del nacimiento, aquella que domina la primera etapa de la vida humana, dará lugar a una extraña angustia sexual cuyo origen sitúa Freud entre los cuatro y los cinco años, momento del desarrollo del famoso «complejo de Edipo» (Freud 2001d, pp. 148-152). A esa edad se produce el descubrimiento por parte del niño de tres factores determinantes: la muerte, la capacidad de decir ‘No’ y el deseo de hacerlo todo sólo. Normalmente se explica el complejo de Edipo como un conflicto entre un impulso libidinoso hacia la madre y el interdicto del Padre que imposibilita el retorno a un estado pre-natal. En esta fase el sujeto, después de haber transitado por la fase oral y anal — aquellas en las que el sujeto ha recorrido los puntos de fijación del placer a través de los traumas ligados a la alimentación, la dentición y el lenguaje, siendo capaz de controlar los esfínteres en su relación de intercambio con el medio—, desarrolla su curiosidad sexual por la presencia de los elementos de la procreación y la reproducción en forma de una fijación genital del deseo libidinoso.

Curiosamente, y eso es lo que da más fuerza al argumento freudiano, el niño no se inicia en la actividad sexual a esta edad porque dicho descubrimiento va seguido de un «sepultamiento» (Freud 2001d, pp. 160-182). La actividad genital quedará enajenada, sepultada e inactiva, hasta la pubertad. Freud no da una explicación plausible de por qué el descubrimiento de la angustia sexual queda sepultado por el complejo de Edipo y la irrupción de la figura paterna. Desde el marco de la tópica freudiana el tránsito de la fase anal a la genital sigue siendo un misterio. Desde nuestro punto de vista nos gustaría alumbrar la extraña dialéctica entre libertad y sexualidad que puede generarse desde la angustia del nacimiento, o angustia del principio. La angustia del nacimiento se caracteriza por la invocación a que un ser en desarrollo, *en nacimiento*,

emprenda la vía de la independencia y la autonomía, modelándose a sí mismo fuera del principio materno. Dicha vía de la emancipación, la autonomía y la liberación se manifiesta en forma de una incipiente angustia de la libertad. La libertad ha sido objeto, desde siempre, de la reflexión filosófica. La inteligencia no puede si no confrontarse con la libertad porque de hecho la libertad es su propia base y su propio presupuesto.

La libertad se ha definido de muchas y múltiples maneras. En algunos casos como libre albedrío, libertad de decisión; en otros ligada a la voluntario para distinguirlo de lo involuntario; a veces, identificándola con la esencia y la sustancia de lo humano, donde la libertad no estaría ligada a una facultad sino a la esencia de lo humano como ser sobrenatural, indicando con el ello la soberanía de lo humano sobre lo natural, su independencia respecto al instinto y la determinación del medio. Todas estas definiciones han puesto el énfasis en determinar hasta qué grado y por qué el hombre es libre. A diferencia del planteamiento antiguo y medieval, donde necesidad, destino y azar convivían tranquilamente en la definición de lo humano, la Modernidad estableció la radical oposición entre necesidad y libertad. Lo humano, lo que distingue y caracteriza al hombre, radica en su voluntad libre y autónoma. Sólo allí donde el hombre actúa libremente se manifiesta y revela la esencia de lo humano. Esta definición moderna de lo humano detectó, desde sus orígenes —véanse los casos de Descartes y Pascal en relación a la duda como manifestación moderna de la angustia—, la presencia de la angustia enraizada en la libertad. El hombre libre, y en tanto que libre, es un ser angustiado. Así Pico della Mirandola hablaba del hombre, *Imago Dei*, como ser descentrado, sin nicho natural ni lugar apropiado, exiliado y errante, que no sigue una órbita establecida (Mirandola 2002, pp. 67-69). Esa ausencia de lugar propio, en el marco de su peculiar visión cosmológica, indicaba la angustia del eterno solitario errante⁶.

Será en el otoño crepuscular de la Modernidad, en la que la libertad había propiciado la lucha entre Reforma y Contrarreforma poniendo las bases del estado liberal moderno, cuando la reflexión en torno a las conexiones entre libertad y angustia se vuelva más profunda y más lúcida. En este contexto las filosofías de Schelling y Kierkegaard marcan todo un hito. El primero de ellos, en su ensayo sobre la libertad, nos habla de que la evolución natural da lugar al nacimiento del hombre como impulso natural liberado a su propio arbitrio: el hombre posee instintos frente a los cuales puede responder libremente. Que

6 Blumenberg ve el origen de la Modernidad en esta ausencia de lugar o *tópos* natural, que conduce al sujeto a vivenciar la radical soledad metafísica pascaliana en el marco de un mundo infinito, tal como lo concibió Giordano Bruno, carente de referencias u orientación, lo cual le obliga, a partir de ese momento, a buscar su consuelo y reubicación existencial en el mito. (Blumenberg 2008, pp. 125-173)

el hombre sea sobrenatural significa para Schelling que el hombre está en la naturaleza más allá de ella (SW VII, 394). La naturaleza aparece aquí como el principio matricial del que el hombre moderno se ve liberado por la misma naturaleza, que le entrega a la industria y el poder técnicos, a la historia, dotándole de la capacidad de mancillarla, violentarla o degradarla.

No consiste la libertad en una mera abstracción, en un proceso indiferente, sin orientación o propensión. Kierkegaard, siguiendo el texto schellinguiano, llegará a afirmar que la angustia es el *vértigo de la libertad* (Kierkegaard 1982, p. 59), precisamente porque el espíritu en el hombre se angustia ante la Nada. Esa Nada no es entendida en los términos nihilistas de Hegel o Sartre, sino, como bien viera Heidegger, gran lector de Kierkegaard en *¿Qué es metafísica?*, como la presencia del Ser en su referencia al ente; en términos espinosistas, una ontologización de la propia invocación de una potencia que anhela ser; una voz que impele al ser arrojado a llegar a ser el que ya es; una voz imperativa que le impone alzarse a su propia condición (Heidegger 2003, pp. 40-60). Desde este punto de vista el hombre se angustia por el espíritu que clama dentro de él con gemidos inenarrables, esperando su nacimiento. A diferencia del planteamiento de existencialismo ateo de Sartre, expuesto en su obra *El ser y la nada*, la libertad no es una libertad puramente negativa, definida por la capacidad que tiene la imaginación encarnada, que el hombre es, de decir no a todo lo real efectivo (Sartre 2006, pp. 67-69); ni, como en Hegel, potencia negadora de lo real (el famoso decir *No* del niño de cuatro años que aprende el poder de su libertad por vía negativa), sino fuerza propositiva, constructora y diseñadora del propio existir. La libertad sigue la propensión del ser originario en nacimiento. Yo no soy pero estoy en vías de llegar a ser. Esta propensión —denominada a veces ‘*daimón*’, ‘ángel propio’, ‘voz de la conciencia’, ‘voz del Padre muerto’, ‘voz de la madre’; o, tradicionalmente, ‘espíritu animado’ o ‘alma espiritualizada’— nos permite entender la libertad como *angustia del principio en su segunda potencia*.

De aquí que algunos autores contemporáneos, recogiendo la tradición anteriormente formulada, hayan definido la libertad como *potencia del nacimiento*, retrotrayendo la angustia del principio de su segunda potencia a la primera. El caso más emblemático es el de Hannah Arendt en su obra *La condición humana*. Allí, en el marco de su análisis de la democracia griega antigua, siguiendo la estela de una larga tradición marxista, que ya vemos por ejemplo en los textos de Agnes Heller, concibe el ámbito de la *praxis* opuesto al de la *poiesis* y la *techné*, definiéndolo como aquél en el cual el hombre, liberado de todo interés práctico, de toda limitación de lo real, se entrega a la libertad de la construcción de su propio yo (Arendt 2003, pp. 199-203). En la *praxis* el sujeto en nacimiento se da forma libremente (Arendt 2003, pp. 257-263). En la concordancia entre *logos* y *praxis*, entre palabra y obra, el hombre

va construyendo su propio rostro, forjando su imagen pública, revelándose a los otros mientras se conoce a sí mismo⁷.

Igual que el alumbramiento se cumple en la naturaleza por un proceso puramente natural, sin mediación de la libertad, en el hombre nacer es algo mediado por la libertad. El hombre no nace a sí mismo, no se alumbra plenamente cuando nace físicamente, sino cuando se comporta éticamente, siendo que ética y nacimiento poseen una raíz común. De ahí encontramos que la angustia del nacimiento, donde impera y nace la ley que ha de regir al viviente, no es extraña a esta angustia que configura el vértigo de la libertad. De hecho, siguiendo a Schelling y a Kierkegaard, podemos decir con verdad que se trata de la misma angustia en una *segunda potencia*. De ahí que veamos, con asombro, como la sexualidad y la libertad, en este tránsito de la primera a la segunda potencia se encuentran íntimamente unidas. De hecho, como señalamos anteriormente, la pubertad, como período de tránsito de la infancia a la juventud, se inicia con un despertar sexual en el que la libertad, el deseo de autonomía e independencia tienen su rasgo fundamental, siendo así que cuando la sexualidad como ley de la procreación y la continuidad biológica se conformen plenamente no lo haga a expensas de la libertad (como en el animal), sino como plena manifestación de ella. El joven vivencia su sexualidad como manifestación de una libertad que implica el descubrimiento del mundo, el derecho a reinventarlo, el ansía por regirlo y la voluntad de irrumpir en la esfera pública.

Desgraciadamente, el psicoanálisis, impregnado por la dimensión reprimida de la sexualidad no siempre puso en énfasis debido⁸ en la dimensión de una libertad que se estrena, que se inventa, como inicio de una personalidad que impreca por nacer, por salir a la luz.

IV. LA ANGUSTIA DE LA MUERTE

Proseguir el drama de la libertad, esta angustia de la juventud que porfía por llegar a la madurez, viendo las implicaciones entre imaginación, erotismo,

7 Es sintomático que en este aspecto de su filosofía Hannah Arendt coincida plenamente con la filosofía de María Zambrano, quien ha formulado, desde su vertiente nietzscheana, freudiana y cristiana, una filosofía del nacimiento en la que la persona sólo puede conocerse a sí misma en su esfuerzo titánico por traerse a la luz, por revelarse a sí misma y a los demás, mediante la acción y el sacrificio, lo cual incluye la dimensión ética, política y religiosa (Zambrano 1991, pp. 179-214; Zambrano 1996, pp. 37-60).

8 El predominio de la naturaleza libidinosa del deseo se ha ido gradualmente relegando en los discípulos heterodoxos de Freud a favor de otras instancias: el nacimiento en Rank; la voluntad de poder en Adler; la fuerza animica en Jung; el inconsciente lingüístico en Lacan. No obstante, la dimensión ética de la libertad y el amor, que asume lo social y político, la encontraremos tardíamente en autores como Erich Fromm (Fromm 2004; Fromm 2008).

deber y profesión o trabajo, es algo que desborda el propósito de la presente exposición. El fuerte erotismo de la libertad de la juventud irá dando paso, paulatinamente, a la dimensión ética de una construcción de la propia libertad, del propio camino, de la propia identidad pública. Kierkegaard ya señaló, como luego Sartre, el paso de la esfera estética a la ético-religiosa y sus consecuencias (Kierkegaard 1951, pp. 45 y ss). Es obvio, que existe en el hombre también una angustia religiosa cuyas raíces son infantiles, pero que se manifiesta plenamente cuando el hombre se ve interpelado con lo absoluto, lo eterno o el deber. La angustia religiosa, a diferencia de la angustia ética, no tiene que ver tan sólo con el propio nacimiento, sino con un problema mucho más complejo del co-nacimiento del hombre y lo divino. En la esfera religiosa el hombre se ve confrontado con una dimensión que no es pública, ni social, ni estatal. Dicha dimensión religiosa es una incoación del problema del fin como destino en la vida humana. Esta resonancia entre nacimiento humano y nacimiento espiritual se pone de manifiesto, de un modo claro, en la angustia de la muerte.

La visión nihilista y existencialista han enfatizado el carácter terminal de la muerte. La muerte es ‘término’, en el sentido de un finiquitar, finalizar y cesar. Sin duda, esta dimensión trágica de la muerte, la realidad desnuda del cuerpo viviente convertido en cadáver, la del sujeto sumergiéndose en el ámbito del misterio, del cerco hermético de los destinos cumplidos, como lo denominaba poéticamente Eugenio Trías (Trías 1991, pp. 335-347), nos muestra el lado más siniestro, duro e incomprensible de la angustia. No obstante, la palabra ‘fin’, como la palabra ‘principio’, encierra una rica polisemia que no se puede ocultar. Es cierto que la angustia del ‘fin’ nos habla del término pero también nos habla —como nos recordó el aristotelismo, el espinosismo y el leibnicismo, así como todas las filosofías de la potencia— de plenitud, logro o perfección; de máxima actualización: algo alcanza su fin cuando encuentra su reposo, su perfección. También indica el fin dirección. El fin es a lo que uno propende; la meta, el objetivo, que ha de guiar el vivir y su dinámica. Por último, y no menos importante, fin quiere decir también sentido. El sentido, no sólo en términos gnoseológicos o de explicación teleológica, sino en razón del porqué como para qué de algo. ¿Por qué el ser y no más bien la nada? ¿Para qué vivo? ¿Cuál es el sentido de mi existencia?

Curiosamente cuando contemplamos la rica polisemia del término ‘fin’ nos encontramos que la angustia del fin —aquella a la que se dirige la potencia de la libertad como mediadora entre el inicio y el fin, entre el nacimiento y la muerte, entre la primera y la tercera potencia—, percibe en el fin el ansía de lograr la perfección, el anhelo de encontrar la razón de su existir, la aspiración a una vida buena, plena y feliz, al mismo tiempo que la realidad ineludible del cesamiento. La angustia de la muerte no es aquella que nos hace vislumbrar la voz ética porque nos recuerda nuestra finitud y nos sustrae a la rumorología

del mundo, permitiéndonos medir nuestro tiempo de vida (Heidegger 2009, pp. 294-298). La angustia de muerte es el nudo gordiano en el cual la libertad se encuentra con una terrible contradicción: la libertad, obligada por su propio cuerpo al vértigo de darse un cuerpo espiritual, experimenta que va ganando en madurez, experiencia y conocimiento precisamente cuando la plenitud biológica del cuerpo (en torno a los diecinueve o veinte años) empieza a declinar.

Este proceso, que aúna declinar biológico y crecimiento espiritual, psicológico y anímico, nos confronta con la terrible paradoja de que la potencia del nacimiento transita del cuerpo a la libertad para que, posteriormente, sea ese mismo cuerpo el que haga abortar el nacimiento que la libertad promete⁹. Dicha paradoja constituye la esencia misma de la vejez. En la vejez se vivencia el acercamiento a la plenitud espiritual y moral, junto al declinar biológico. Se siente que una vida buena, bien vivida, justa, es sometida a la humillación del declinar corporal, a la atrofia de los órganos y el colapso del cuerpo, precisamente allí donde la potencia del nacimiento porfía por alcanzar la plenitud de la revelación, del conocimiento propio y del apropiamiento del mundo. Por este motivo la madurez en su paso a la vejez marca el clímax del alzamiento público, del reconocimiento, de la maestría en la profesión y en la labor, a la par el declinar corporal se burla de toda conquista moral o espiritual. La vejez, como preámbulo de la muerte, nos habla de esa contradicción entre una potencia del nacimiento que aspira a una perfección que ella misma frustra por su base.

De este modo, podemos afirmar que en la angustia de muerte, *tercera potencia de la angustia del principio*, lo que se vivencia es la paradoja entre nacimiento y muerte. Esta contradicción patente en la vejez se muestra de un modo fehaciente allí, donde la libertad siguiendo fiel a la vida en su propio dinamismo, se constituye como verdadera rebeldía frente a la muerte, incluso intuyendo dicho anhelo como absurdo y fatuo¹⁰, e irremisiblemente condenado al fracaso. A pesar de ello, desde la lógica de ese angustia del principio, nada hay más inmoral que resignarse a la muerte, o dejarse morir.

9 Al tratarse la angustia de un afecto psicosomático es imposible una filosofía de la angustia en la que el cuerpo no desempeñe un papel fundamental. De hecho es en la muerte donde este saber de la conciencia se enreda y cortocircuita con el saber del cuerpo, llegando el conflicto entre ambos saberes a su máximo paroxismo (Pérez-Borbujo 2014, pp. 31-75)

10 A la luz de la lógica existencial de la angustia del principio queda perfectamente justificado el afán de inmortalidad, y supervivencia, que domina a la especie humana desde sus orígenes: ya sea ese impulso en contra de la razón, como el que encomiaba Unamuno; o heroicidad del hombre rebelde que incluso en una ética del absurdo renuncia al suicidio y entroniza la lucha contra la inevitabilidad de la muerte (Unamuno 2013, pp. 17-46; Camus 1994, pp. 78-86)

V. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA

La celeridad de nuestra exposición quizá no nos ha permitido percibir con claridad que en la angustia de muerte se revela de nuevo la angustia del principio, en su *tercera potencia*. La angustia que atenazó al sujeto en el momento de nacer, cuando se creía morir, se vuelve a reproducir aquí de manera invertida, de ahí las constantes y paradójicas analogías entre nacer y morir. Ahora es la muerte la que se muestra como oclusión, cierre o enclaustramiento¹¹ (Jankélévitch 2002, pp. 95-128), como imposibilidad de volver a nacer; pero, paradójicamente, es aquí la vida moral y espiritual del sujeto, prolongación de la ley vital del nacimiento de crecimiento y perfección, la que se rebela contra la muerte. El sujeto que se sabe nacido aspira a un nacimiento perfecto que la muerte sólo puede frustrar y burlar. De aquí que la potencia del nacimiento se manifiesta en la angustia de muerte en forma de principio esperanza.

El principio esperanza que guía todo vivir es, como decía Peguy en su famoso poema, «la que siempre comienza/un nacimiento perpetuo/una infancia perpetua»; un inicio perpetuo en el cual la fuente de todo vivir se manifiesta siempre en los momentos más trágicos (Peguy 1991, p. 64). De ahí el anhelo de eternidad, de inmortalidad, que ha llevado al hombre, a través de las distintas plasmaciones mítico-religiosas, a dibujar la vida del más allá, la geografía *post-mortem*. No es que el hombre desee ser inmortal, no morir, y por eso haya concebido la muerte como un renacer. Al contrario, es la lógica de una vida que es puro nacimiento la que se manifiesta en el hombre como deseo de inmortalidad y la que le lleva a concebir la muerte como el tránsito por un valle estrecho —verdadera imagen invertida de aquel valle intrauterino del nacimiento—, guiado por la esperanza —verdadera *repetición* en términos kierkegaardianos— de que, al igual que aquella vez, la angustia de muerte se resuelva finalmente en gozoso nacimiento o resurrección.

Resulta claro que dicho anhelo no es irracional; tampoco voluntarista ni fruto de una pura decisión arbitraria, sino fundamentado en la lógica del propio vivir, en el enraizamiento de la sexualidad, la libertad y la muerte en la angustia del nacimiento, en tanto que angustia del principio. De ahí que las edades del hombre estén marcadas por las distintas manifestaciones de esa angustia del principio en las distintas etapas que jalonan la lógica propia del vivir humano. Según esa lógica lo que nace aspira a la plenitud, al fin que anida en su inicio, pero dicha plenitud no es en el hombre fruto del puro desarrollo

11 La muerte se presenta muchas veces con metáforas como la del muro infranqueable (Trías 1999, pp. 149-154), la de la válvula oclusiva (Jankélévitch 2003, pp. 95-128) o, como no podía ser de otro modo, la del miedo ancestral a ser enterrado vivo, evocando una vez más la sensación de asfixia claustrofóbica con la nos atenaza la angustia de muerte (Freud 2001c, pp. 235-255).

espontáneo de una capacidad natural (no somos como las plantas o vegetales, aunque tal fue el sueño en muchas de las filosofías orientales que hicieron del organicismo teleológico la imagen ejemplar de un ética o sabiduría vitales). Al contrario, en el hombre el nacer es impulso natural mediado por la libertad. El hombre puede evolucionar o involucionar, pararse, salirse del camino, o simplemente vegetar. En él nacer es fruto de una libertad que se enraiza en el inicio; que entra en comunión con su propio cuerpo y entiende la lógica de la propia circunstancia histórica pero que al mismo tiempo ha de asumir, con entereza y valentía, el sufrimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte como profundas heridas morales a su desarrollo intelectual y espiritual.

Pero, ¿qué sentido tiene una vida, la humana, que está llamada a crecer mientras declina y que está condenada a la muerte como término ineludible? La vida humana se presenta así como el más radical sinsentido. Ese sinsentido, esa tentación que merodea la vida humana en su tránsito de la madurez a la vejez, cuando el hombre entiende que la perfección moral a la que le impele la potencia del nacimiento es algo frágil y pasajero («el licor de la sabiduría se encierra en vasos de barro»), le lleva a consolarse con las únicas vías que la vida en general le permite para lograr un nacimiento perfecto, que la muerte le niega, y que no son otros que los *hijos*, la *fama* y la *herencia*. La sexualidad humana, la que irrumpe en el ámbito de la libertad en el tránsito de la angustia del nacimiento al vértigo de la libertad, tiene como finalidad, en el marco de la especie, generar vida de la vida. La relación vital padres e hijos, el tránsito generacional —base misma de la historia y de la historiografía como supo ver Ortega y Gasset (2005, pp. 561-566)— nos habla de esa aspiración a un renacimiento imperfecto donde la vida se perpetúa, reproduciéndose en nuevos individuos, llamados a su vez a alcanzar una vida plena y perfecta, a madurar. De ahí que los jóvenes sean el consuelo de los ancianos en todos los sentidos, pero sobre todo en el sentido moral; y que la más terrible de las pruebas sea que los padres hayan de sobrevivir a la muerte de sus hijos (Ojea 2019, pp. 93 y ss).

Ya el análisis de Hannah Arendt en torno a la *praxis*, como verdadera potencia del nacimiento en el hombre, apuntaba a esa producción de obra imperecedera, llamada a alcanzar *fama* en el seno de las generaciones posteriores. No obra para ser consumida, ni para el mercadeo ni el comercio, sino obra en la que el sujeto se perpetúa en las generaciones futuras. A esta visión de la fama como reflejo de las obras excelentes, magníficas, que producen admiración y reconocimiento, se dirige el anhelo de inmortalidad del sujeto sometido a la lógica de la angustia del nacimiento. Resulta evidente que en el genio creador, en el artista, en su sentido eminente, se hace presente esta angustia del nacimiento. Por último, el hombre que aspira a alcanzar una vida más plena dándose a conocer y revelándose emprende proyectos que exceden el marco de su vida física (empresas, reinos, imperios, partidos políticos, fundaciones

religiosas) con el anhelo de que otros continuarán lo que él no puede acabar. La *herencia*, como obligación ética, señala la necesidad de prosecución, de un pacto intergeneracional, gracias al cual la vida se dota de continuidad en el cuerpo moral y espiritual de las distintas sociedades, al igual que lo hace físicamente mediante la generación de los hijos.

VI. CONCLUSIONES.

En contra de lo que la tradición nos ha transmitido sobre el principio de angustia, concebida ésta como algo puramente repentino y puntual, patológico, señal de un estado mórbido y enfermizo —fruto de un contexto social en el que se ha perdido la raíz del sentido y se han disuelto, como dice el antropólogo Lluís Duch, las «estructuras de acogida» (familia, escuela, religión) de lo humano, generando el malestar psicológico que la sociedad del bienestar se esfuerza por desterrar—, nos encontramos con que una filosofía de la angustia muestra que, por el contrario, la angustia constituye un *continuum* en la vida humana que se inicia con la angustia del nacimiento, prosigue con el vértigo de la libertad —indesligable ésta de la angustia sexual— y finaliza con la angustia de muerte. Para esta filosofía la raíz de toda angustia humana radica se revela en esa angustia del nacimiento, verdadera angustia del principio¹², en la que el sujeto se desprende de la esfera primordial, del cuerpo materno, para iniciar su andadura a la intemperie. Toda angustia es la percepción, más o menos esclarecida, que todo ser humano tiene de que se está jugando su ser propio, aquél que paradójicamente le es externo e interno a la vez, ya que lo es en cierta manera sin serlo del todo. La moral, la ética, la religión y la política no hablan meramente de cuerpos sociales; aún menos, de cuerpos institucionales, sino sobre todo de cuerpos espirituales, entendiéndolo por tales aquellos en los que el vivir humano, modulado por la libertad, quiere simultáneamente llegar a ser, conocerse y revelarse.

En esa dinámica existencial, que marca la lógica del nacimiento, se entiende el vértigo de la libertad y el miedo a la muerte, preanunciados de un modo claro en la vejez, como la contradicción y la paradoja de un destino abortado, de un ser cancelado en su proximidad a la plenitud. De este dilema existencial,

12 Desgraciadamente entender la angustia del nacimiento como angustia del principio exigiría una aclaración más pormenorizada del término ‘principio’. En castellano, como ocurre con el término ‘fin’, al ser una lengua sintética, no analítica como el alemán y el inglés que distinguen *Anfang* y *Prinzip*, o *Start/Beginning* y *Principle*, el término hace referencia indistintamente a la acción de iniciar algo (en su dimensión causal y temporal), pero también denomina a lo que ostenta el rango supremo y principal; a la par que a la razón o fundamento, al principio gnoseológico y ontológico de algo. En la angustia del inicio (del nacimiento) se vislumbra la angustia del principio que es la que está presente en la angustia de la libertad y en la angustia de muerte.

del hecho de que la vida humana haya de alcanzar su plenitud gracias a una libertad que emerge del cuerpo y tiene en él su base, se extrae ese principio esperanza, que en sus diferentes formas, constituye el acto de rebeldía de lo humano frente a la muerte: el alzamiento de la angustia del nacimiento en el seno de la angustia de muerte. De ahí que, visto desde el inicio, el fin resplandezca como promesa de un nuevo tránsito, de un nuevo nacimiento; fin que, desde este lado del cerco del aparecer, siempre será un misterio que se hunde en el cerco hermético, lo cual lleva al viviente a tener que construir su vida arriesgándose y apostando, sin ninguna garantía ni certeza definitivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, A. 1993. *El carácter neurótico*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARIES, P. 2011. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- ASSOUN, P.-L. 2002. *Leçons psychanalytiques sur l'Angoisse*. Paris: Anthropos.
- BLUMENBERG, H. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.
- CAMUS, A. 1994. «El hombre rebelde», en *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, vol. 3.
- CHOZA, J. 2016. *El culto originario. La religión paleolítica*. Sevilla: Thémata editorial.
- FREUD, S. 2001a. «Tres ensayos de teoría sexual y otros ensayos», en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. VII.
- FREUD, S. 2001b. «Tótem y tabú», en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. XIII.
- FREUD, S. 2001c. «Duelo y melancolía», en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. XIV.
- FREUD, S. 2001d. «Inhibición, síntoma y angustia», en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. XX.
- FREUD, S. 2001e. «El malestar de la cultura», en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. XXI.
- FROMM, E. 2004. *El miedo de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- FROMM, E. 2008. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- HAN, B.-G. 2020. *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*. Berlin: Matthes & Seitz Verlag.
- HEGEL, G. W. F. 1993. *La ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 2 vols.
- HEIDEGGER, M. 2003. *Qué es metafísica*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. 2009. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- JANKÉLÉVITCH, V. 2002. *La muerte*. Valencia: Pre-textos.
- KIERKEGAARD, S. 1982. *El concepto de angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KIERKEGAARD, S. 2013. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

- KIERKEGAARD, S. 1951. *Etapas en el camino de la vida*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.
- LACAN, J. 1989. *La angustia. Seminario 10*. Barcelona: Paidós.
- MIRANDOLA, P. 2002, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona: PPU Editores.
- OJEA, F. 2019. *La memoria de la esperanza*. Salamanca: LC Ediciones.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2005. «El tema de nuestro tiempo», en *Obras Completas*, Madrid: Taurus, vol. III.
- PEGUY, Ch. 1991. *El pórtico del misterio de la segunda virtud*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- PÉREZ-BORBUJO, F. 2014. «El cuerpo naciente: hacia una fenomenología de la angustia», en *El cuerpo y sus abismos*. México: UNAM.
- RANK, O. 1992, *El trauma del nacimiento*, Barcelona: Paidós.
- SARTRE, J. P. 2007, *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, J. P. 2006, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada.
- SLOTERDIJK, P. 2009, *Esferas I. Burbujas. Microesfereología*, Madrid: Siruela.
- TRÍAS, E. 1999. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Editorial Ariel.
- TRÍAS, E. 1993. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.
- TRÍAS, E. 1999. *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- UNAMUNO, M. 2013. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZAMBRANO, M. 1991. *El hombre y lo divino*. Madrid: Ediciones Siruela.
- ZAMBRANO, M. 1996. *Persona y Democracia*. Madrid: Ediciones Siruela.

FERNANDO PÉREZ BORBUJO es profesor titular de Filosofía en la facultad de humanidades de la Universidad Pompeu Fabra.

Líneas de investigación

Filosofía alemana y española de los siglos XIX y XX. Relaciones entre ética, política y religión en el pensamiento contemporáneo

Publicaciones recientes

(2022): *El principio de angustia*. Barcelona: Herder.

(2021): «El derecho de los animales y la teoría de las capacidades de Marta Nussbaum», en *Los filósofos ante los animales*. México: Almadía Ediciones, vol. 3, pp. 173, 213.

Correo electrónico: fernando.perez@upf.edu

