

NACIMIENTO DE LA ANGUSTIA

El problema de la angustia puede y debe ser investigado bajo aspectos de muy diversa naturaleza. El aspecto filosófico es sólo uno entre otros aspectos. No pretendo que sea el más esencial e importante. Sobre los problemas concretos y reales de la angustia seguramente tienen más que decir el médico, el sociólogo o el político, que el filósofo. La consideración filosófica se mantiene como algo necesario, generalmente, cuando procura compensar lo concreto. Hasta qué punto esta consideración, a su vez, puede reobrar sobre lo concreto, no es posible determinarlo de antemano y sólo se evidencia en el diálogo que entre sí sostienen las diversas ciencias. Elijo como punto de partida una diferenciación entre miedo y angustia que Kierkegaard —en su obra “El concepto de la angustia” precisamente— expone bien claramente. Dice así: el miedo se refiere a algo determinado, está vinculado a un objeto; en cambio la angustia es peculiar indeterminación, no es un “sentimiento” intencional, sino un “estado de ánimo” sin objeto. Esta diferenciación entre miedo y angustia puede ser bien problemática, tanto en el aspecto lingüístico como en el psicológico. La reproduzco no obstante por razones de hermenéutica, ya que es de extraordinaria virtud para la elucidación de las circunstancias históricas. Heidegger ha tomado de Kierkegaard esta diferenciación. La encontramos también en Jaspers, que la formula así: “El miedo alude a algo, la angustia carece de objeto”.

Partiendo de esta diferenciación puede decirse que la Antigüedad clásica, tal como aparece determinada por los griegos especialmente, conoce, como tema, el fenómeno del miedo, pero no el fenómeno de la angustia. El miedo es un afecto que se apodera del ser humano frente a algo que le es hostil, que quiere destruirle o hacerle daño por lo menos. Este miedo es algo propio del ser del hombre, que, en contraste con Dios, ha de llevar una existencia amenazada. Es muy elocuente Platón en lo que atañe a la interpretación de este afecto. Del miedo hay que defenderse con el valor. Se sitúa, pues, en un horizonte moral. Al estar vinculado objetivamente, es propio de este afecto un conocimiento más o menos exacto de lo que se teme, como es propio del valor con que el miedo es superado. Por eso un animal puede ser de la agresividad más incontenible, pero es incapaz de valor como conciencia moral. Ahora bien, entre los griegos este miedo nunca cobra la magnitud de una indeterminada angustia del mundo. Según la filosofía griega, el mundo, en su totalidad, representa un orden, un cosmos, sostenido por el bien.

La actitud de confianza en el mundo, que se mantiene hasta los estoicos, es lo que impide que adquiriera consistencia una indeterminada angustia del mundo. Esta actitud fundamental de los griegos puede elucidarse con ejemplos históricos. Cuando la fatalidad descarga sus golpes sobre el individuo, cuando Sócrates es condenado a muerte, por ejemplo, o bien —trasladándonos a la Antigüedad declinante— cuando Séneca es exonerado por Nerón, se trata del destino individual. Se ve esto claro en los escritos de Séneca. Cuando siente miedo ante el golpe del destino se consuela diciendo:

por el prof. WALTER SCHULTZ

De la Universidad de Tübingen

me elevo sobre este temor ante la visión del gran orden cósmico

Con el declinar de la Edad Antigua surge por vez primera el fundamental sentimiento de la angustia del mundo con los gnósticos y en el cristianismo de los primeros tiempos. El mundo es un lugar dejado de la mano de Dios. En él imperan lo hostil, lo demoníaco y oscuro. Lo filosóficamente decisivo, por lo tanto, es el hecho de que ya el simple "ser-en-el-mundo" —por usar la terminología de Heidegger— engendra angustia. En el Evangelio de San Juan se dice: "En el mundo sois presa de la angustia, pero consolaos, que yo he vencido al mundo". Consideremos las primeras palabras de la frase: "En el mundo sois presa de la angustia". Y veremos que la razón de la angustia es sólo el ser en el mundo.

Debo renunciar a detenerme en la consideración de los diversos motivos de este radical trastrueque. En parte, es seguro que gravitan aquí influjos de naturaleza política y social. En el Imperium Romanum no se sentía tan resguardado el hombre como en la Polis griega. Debo reiterar el hecho de que en esta época se manifiesta por primera vez el fenómeno de un indeterminado y extraño angustiarse, sin objeto, en el pensamiento occidental.

Esta angustia es una premisa del cristianismo. Ahora bien, según el entender del Nuevo Testamento lograba el cristiano, aquí y ahora, superar al mundo por la fe y librarse así de la angustia. Y el cristiano puede también, a pesar de ser fundamentalmente un extraño, un peregrino en el mundo, encararle con relativa libertad y actuar en él, confiado en que también lo caído es creación divina y como tal mantenida por Dios. Ambas tendencias determinan la época posterior. La tendencia a encarar al mundo se manifiesta de muy diverso modo. Indicaremos dos. La Iglesia se une al Estado y se procura interpretar la potestad espiritual y la temporal como régimen sancionado por la gracia de Dios. No menos esencial es el segundo modo: el credo cristiano es complementado y fecundado por el pensamiento griego, que parte de un orden cósmico, lo que trae consigo que se interprete el mundo como el lugar donde se ha hecho visible el Dios invisible. Sin embargo, por este relativo encarar al mundo no es anulada la angustia del hombre medieval. Se mantiene como un fundamental estado de ánimo y sería tarea propia del tema atisbar las formas en que esta angustia se manifiesta. Hay —por sólo indicar algo— una curiosa enfermedad que ataca a los monjes especialmente: la llamada acedia. Esta dolencia es explícitamente descrita como angustia (debo el dato al historiador de la medicina von Brunn). Visto el caso desde el punto de vista social sería su causa la inactividad. Los monjes no trabajaban, o cuando el trabajo les era permitido no le veían razón de ser. Según el testimonio de los textos los enfermos se sentían intranquilos, iban de un lado para otro como atemorizados y sobre todo su estado de ánimo era de extraordinaria depresión y melancolía, pues atribuían su estado a un pecado que debían expiar. Por otra parte —aludiremos a ello brevemente— existía una creencia completamente real en poderes malignos y

sombríos. Pensemos en las grotescas figuras semihumanas, semianimales, de las catedrales de la Edad Media, por las que habla lo siniestro. Y ante todo debe recordarse el temor a la muerte y al infierno, de tan agobiadora gravitación, ya que el hombre sabía que de su comportamiento en el mundo y ante el mundo debía rendir exacta cuenta. Alivia esta angustia, sin embargo, la creencia de que Dios, con su misericordia, promete y garantiza la salvación y la bienaventuranza en sentido extramundanal.

Con el comienzo de los nuevos tiempos esta conciencia cristiana pasa muy a segundo término. Despierta en el hombre una nueva y hasta entonces desconocida confianza en el mundo. El mundo es un orden que puede ser comprendido, o más exacto, que puede ser calculado, por la razón, como regido por la razón. Esta es la convicción fundamental que, desde Descartes y Galileo hasta el Idealismo alemán, invade la conciencia general de los hombres. Considerada desde este punto de vista, la Ilustración tiene el significado de la negación de las sombrías supersticiones y la confianza en el progreso, ley inmanente de la historia. En la filosofía especulativa de Hegel triunfa esta idea de la razón del mundo:

"Lo que es racional es real,
y lo que es real, es racional".

Me ha parecido necesaria esta referencia a la evolución histórica hasta Hegel, pues sólo sobre este fondo cobra relieve y se hace comprensible la significación que en el siglo XIX y en el presente adquiere el problema de la angustia. Lo esencial del cambio que sobreviene después de la muerte de Hegel en el tardío siglo XIX reside en el hecho de que la confianza en la razón del mundo empieza a hacerse vacilante. Sin duda se considera al siglo XIX como época de la llamada irrupción triunfal de las ciencias, especialmente de las ciencias naturales y de la técnica. Pero este progreso no logra impedir que sobrevenga un sentimiento de inseguridad. Este sentimiento tiene fundamentos múltiples. Piénsese, por ejemplo, en los problemas de orden político y social que surgen con la industrialización incipiente y que traen consigo una intensificación de la angustia real de la vida. Debo limitarme a algunas indicaciones de cómo este sentimiento de inseguridad se abre paso también en la filosofía. Me referiré a Schelling por lo pronto.

En el tardío Schelling se evidencia la duda en la racionalidad del mundo. Descubre que zonas esenciales del mundo no son lógicas y racionalmente explicables, que tienen el carácter de lo irracional y vacío de sentido, siendo esto la causa de que el hombre sea para sí mismo inconcebible: "Muy lejos de que el hombre y su quehacer hagan concebible el mundo al ser él mismo lo más inconcebible y esto me lleva ineludiblemente a la creencia en la desventura de todo ser, creencia que en tantas voces de lamentación se ha manifestado en los viejos y en los nuevos tiempos". La enorme importancia de este aserto desde el punto de vista de la historia del espíritu reside en el hecho de que con él la na-

turalidad aparece por vez primera en la filosofía como algo no explicable ya inequívocamente desde el espíritu. La naturaleza es en sí apremio caótico, desordenado poder de irrupción, es decir: "voluntad ciega". Esta determinación es decisiva y anuncia el cambio. Para Kant la voluntad se identifica con la razón práctica y bajo esta razón se sitúan los instintos. Mas ahora ya no sólo va a identificarse la voluntad con el estrato instintivo; se va a considerar a éste como el realmente poderoso. Esta tendencia se manifiesta del modo más inequívoco en Schopenhauer, del que pasa a Nietzsche en la determinación de la voluntad como "voluntad de poder", representando un papel decisivo en el presente. Piénsese en Freud, en Scheler, que pretende que los estratos inferiores son los más fuertes y que el espíritu en sí carece de arresto para imponerse.

Este trastrueque entre espíritu e instinto se inicia en el último período de Schelling. El mismo explica que el oscuro apremio natural es para el hombre tan necesario como el espíritu y que ambos deben cobrar unidad pues el solo dominio de uno de los dos acarrearía la disolución del hombre. Si se dejara en él rienda suelta a la fuerza natural se vería arrastrado posiblemente a la locura y la autodestrucción. Y si sólo se permite que el espíritu dé la pauta se verá privado el hombre de toda vitalidad, quedará desmedrado, reseco, por así decirlo. Dios representa en sí mismo una unidad de naturaleza y espíritu. Ahora bien, el hombre —y aquí sigue Schelling la norma de la doctrina cristiana— al entregarse al abandono de Dios ha destruido esta unidad, provocando la confusión en la creación toda y en sí mismo. Lo irregular, lo amorfo, encuentra vía libre y lo inarmónico se manifiesta en cada fenómeno hasta disolver toda conexión. El organismo —para el Schelling del primer período el más primario ejemplo de una unidad articulada— es tema de consideración ahora desde el punto de vista de su disolución, es decir: del de la enfermedad y la muerte. Declara Schelling que el hombre está determinado por su apego al egoísmo, lo que quiere decir por su complacencia en el mal. Pretende que para el hombre el bien es desinterés, abnegación, lo que quiere decir la libertad con que el ser humano abre la puerta al mundo y a los hombres. El mal, en cambio, consiste en el ser de lo propio que en sí mismo se encierra, la voluntad de supresión radical de todo nexos. Y este mal va unido a una peculiar complacencia. Quien egoístamente se desentiende de todo siente la nostalgia de lo caótico, diríase que pretende retroceder al estado anterior al orden, lo que concretamente significa que incurre en una complacencia que sólo busca la destrucción de toda forma. Se apodera de él, dice Schelling, textualmente, "como aquel que en una alta y empujada cima se siente invadido por el vértigo y oye, por así decirlo, una secreta voz que le manda precipitarse al abismo". Las distintas consideraciones de Schelling sobre esta complacencia, que al mismo tiempo define como angustia de la vida, son, en parte, abstrusas; nos hablan con el oscuro lenguaje de la mística de Jakob Boehme. Como ello sea, a Schelling se le logran geniales y profundos atisbos que an-

ticipan interpretaciones de Nietzsche y Freud. Baste aludir al modo cómo trata los temas de la conexión entre angustia de la vida, complacencia en la autodestrucción y crueldad. De ésta dice Schelling que es una perversión del espíritu, que en ella quedan anulados el goce natural y la voluptuosidad natural, dejando vía libre al mal como puro goce espiritual de la destrucción y como tal disfrutado. Mas tras todo ello acecha una última angustia. Dicho fundamentalmente: en el hombre hay una fuerza que es la base de su ser real. Vista en la perspectiva ética esta fuerza es, por lo pronto, ambivalente. Si se la deja vía libre se manifiesta como apremio de la destrucción de todo orden. Partiendo de aquí encuentra el acceso Schelling al mundo de los mitos. Los interpreta de modo sorprendentemente moderno. Los poderes de que los mitos hablan son las posibilidades del hombre mismo a las que ha dejado vía libre, desatándolas, de modo que parecen atacarle desde fuera. Pero interrumpe esta alusión a Schelling, subrayando lo esencial nuevamente. Su criterio está presidido por la duda en una racionalidad absoluta del mundo. Y con ello va de la mano el descubrimiento de lo irracional y de lo instintivo como lo en último término no comprensible racionalmente. Pero lo verdaderamente decisivo ha de verse en el hecho de que el hombre, ante ello, se siente dominado por la angustia, que esto oscuro y caótico le invade de modo irresistible y que entonces no es ya el hombre quien decide: decide lo destructor como verdadera potencia. La angustia consiste, pues, en el hecho de que el hombre no es ya dueño de sí mismo como un ser racional. El fundamento de esta angustia ha de verse, como Schelling lo expresa en forma muy radical, en que "la verdadera substancia fundamental de toda vida y toda existencia es justamente lo terrible".

Si he anticipado esta referencia a Schelling es debido a que partiendo de él toda nueva consideración de la angustia en la filosofía se hace comprensible. Todos los pensadores para los que la angustia se ha convertido en problema fundamental parten del hecho de una angustia del mundo sin objeto determinado. Pero concretan esta angustia general —esto es decisivo— en forma de una angustia especial que no aparece aún —en el sentido de nuestra anterior diferenciación— como miedo, es decir, como algo objetivamente vinculado de un modo inequívoco. Me refiero a Kierkegaard, Heidegger, Sartre y Jaspers. Kierkegaard concreta la angustia del mundo como temor de la libertad. Heidegger —más radical aún que Kierkegaard— define la angustia como angustia del ser-en-el-mundo e interpreta luego esta angustia como temor a la muerte. Sartre, apoyándose en Heidegger y Kierkegaard, propone decididamente que la angustia pertenece a la acción en cuanto el hombre, como ser que existe, ante todo en la acción debe crearse un mundo ordenado. En Jaspers se alegan diversos aspectos de la angustia, para, en conjunto, concluir que la angustia es una estación intermedia en la vía del albergue en el ser.

La inseguridad respecto del ser en el mundo, sencillamente y sin más, es caracterizada por Kierkegaard con las siguien-

tes palabras: "Se hunde el dedo en la tierra para oler en qué país se encuentra uno. Hundo el dedo en la existencia: no huele absolutamente a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir eso del mundo? ¿Quién me atrajo y me metió en todo esto y me dejó ahí? ¿Por qué no se me preguntó, por qué se me puso en la cadena, un eslabón más, como si me hubiera vendido un mercader de almas?" Quiere con esto decirse que la realidad de que el hombre sea en el mundo no es interpretada ya como en Hegel, a modo de armónica participación en el sostenimiento de un orden ideal, sino como un puro hecho no explicable. Se basa esta tendencia en la realidad de no verse ya en el mundo el Universo familiar y ordenado. Esta angustia del mundo se convierte, tal como he dicho, en temor de la libertad. En Kierkegaard se evidencia el moderno fenómeno de que el hombre descubra que debe conducir él mismo y por sí mismo su vida y este hecho es el que le precipita en la angustia. En su célebre obra "El concepto de la angustia" ha expuesto Kierkegaard, con gran penetración, la dialéctica de esta angustia en conexión con una exégesis de la doctrina del pecado original. Antes del pecado original el hombre se encuentra en estado de inocencia, lo que significa que no se concebía aún como lo que es realmente, es decir: como espíritu. El espíritu se identifica aquí con libertad en el sentido de una decisión de la que el hombre mismo ha de responder. El estado de la inocencia es comparable al del sueño. El hombre sueña aún la realidad de la libertad como mera posibilidad. Ahora bien, precisamente esta posibilidad angustia. Esta angustia es, dialécticamente, fundamentalmente ambigua: es, así nos lo dice Kierkegaard, antipatía simpática y simpatía antipática. Es simpática: la angustia cautiva y atrae sobre sí, el hombre presiente la libertad como la posibilidad de dar por sí mismo configuración a su vida. Esto le atrae. Al mismo tiempo es la angustia antipática: el hombre sabe que una vez en traza de espíritu da fin la inocencia soñadora y que debe tomar por su cuenta su existencia. Este estado ambivalente en que el espíritu, soñando todavía, se teme a sí mismo, es decir, teme a su realidad, se agudiza hasta el extremo. Con un salto cualitativo, no explicable racionalmente, salta el hombre, desde la inocencia, a su cabal ser de hombre. En adelante deberá existir en contrastes. En el estado de inocencia no había contraste entre cuerpo y espíritu. Una vez que el hombre se ha concebido como espíritu, establece la diferencia entre espíritu y sensualidad, interpretando aquí sensualidad por pura sexualidad. Kierkegaard se atiene al hecho de que el espíritu es lo superior en el hombre, mas nunca es en él puro espíritu, está siempre ligado al cuerpo. Declara que el espíritu siente vergüenza de tener que existir en diferencia sexual. El espíritu humano está, pues, en constante conflicto con lo corporal del hombre. Lo siente en sí mismo como lo otro, como lo contrario y sabe, no obstante, que está ligado a ello y deberá seguir estándolo. Se evidencia aquí que tras el salto no cesa precisamente la angustia, que, por el contrario, se hace más fuerte. Antes del salto, en la inocencia, la angustia es todavía in-

consciente. Una vez que el hombre se sabe ser espiritual, la angustia es reflejada de peculiar modo, y es por ello más torturante.

Kierkegaard desarrolla toda una fenomenología de la angustia refleja y aquí logra —quisiera insistir en ello— pasar sin ruptura de la angustia general del mundo a los miedos concretos, tal como los encontramos, por ejemplo, en la esfera psicosomática. Sus interpretaciones son por una parte especulativas y por otra parte asombrosamente próximas al fenómeno. Al mismo tiempo destaca, siempre de nuevo, Kierkegaard, la fisonomía de esta moderna angustia frente a la conciencia griega. Alude, por ejemplo, al hecho de que, en contraste con la escultura antigua, en la moderna cobra importancia el rostro. Esto se debe a que el dolor objetivo, que los griegos expresan especialmente en su tragedia, en la conciencia moderna se ha convertido en dolor subjetivo. Ahora bien, este dolor es un fenómeno espiritual, íntimo, y sólo puede, por lo tanto, en cuanto es sencillamente posible, expresarse exteriormente en el rostro. Ahora bien, Kierkegaard inserta, en toda su totalidad, esta angustia en su conciencia de cristiano: Dios se ha manifestado en Cristo, descendiendo al mundo, de modo que el hombre puede vivir en el mundo sin estar ligado al mundo.

En Heidegger la evasión de la angustia a través de la fe cristiana es suprimida por completo. Heidegger —investigo sólo el del primer período— ha "ontologizado" la angustia, es decir, la ha elevado a la categoría de una determinación fundamental de la existencia humana. Visto históricamente se sitúan tras sus análisis pensadores como San Agustín, Lutero y Kierkegaard, y ante todo la moderna conciencia, determinada por la inseguridad del ser en el mundo. En su principal obra, "Ser y tiempo", demuestra Heidegger que la existencia está ahí previamente como algo determinado. Heidegger habla del hallarse en que el hombre se experimenta a sí mismo, como deber existir. La más eminente forma de este hallarse, en el que, dentro del ser arrojado, a la vida se revela la existencia, es la angustia. En la angustia se trata sencillamente del puro factum del ser-en-el-mundo. La plena experiencia de la angustia revela que a toda seguridad del mundo íntimo o del mundo exterior siempre antecede ya la fundamental inseguridad que corresponde a la existencia como tal existencia. Cabalmente esta inseguridad ha de tomarla la existencia sobre sí para pasar así por la experiencia de que la existencia está sostenida en la nada, como dice Heidegger en su lenguaje rumoroso de imágenes. La experiencia de la angustia tiene, pues, el valor de algo positivo. Ahora bien, el hombre no puede acarrear la gravitación de esta angustia voluntariamente: tiene que dejarla venir sobre sí. Se dice en esta conexión, apoyándose en Nietzsche, que la angustia despertará precisamente en la audacia, en el que se lanza con derroche, no en la cobardía y la timidez. Partiendo de este criterio ha de interpretarse la angustia de la muerte. Aquel que no está dispuesto a tomar sobre sí la angustia del ser-en-el-mundo, es decir, aquel que no puede soportar la fundamental inse-

guridad de la existencia, no recibe la muerte con los ojos abiertos. Se tranquiliza constantemente, pensando que para la muerte falta mucho. En contraste con esta existencia inadecuada, impropia, la existencia adecuada, apropiada, es la existencia verdadera, la cabal, en virtud del avance, del atajo de la muerte, del correr a ella, del estar determinado por el "ser para la muerte". Esta existencia mantiene la puerta entornada para la posibilidad de que la muerte, como lo imposible de la existencia, pueda, sencillamente, sobrevenir a cada rato, a cada momento. La auténtica existencia se desentiende del andar perdido entre la multitud —Heidegger habla aquí del "se" ('Man')— se arranca, se singulariza, y queda así libre para entregarse a la muerte y a la angustia ante la nada.

Sartre se apoya en Kierkegaard y Heidegger. No obstante es su posición de carácter propio. En ella se destaca con gran claridad una determinación de la angustia desde la que se patentiza que la moderna angustia del mundo no es algo que pueda interpretarse ya como un fenómeno religioso, como en la Antigüedad declinante, fundado en la salvación por un redentor transcendente. Declara Sartre que el existencialismo trae su consecuencia de un mundo que se ha vuelto ateo. Quiere esto concretamente decir que no existe un mundo de los valores desde cuya regla pueda arreglar su quehacer el hombre. El hombre es libre. Ahora bien, debe entregarse a la acción justamente de modo que en virtud de su decisión proponga y ponga, lo primero, los valores.

Sartre describe la dialéctica de esta acción. En el bosquejo de mi acción elijo y decido sólo por mí mismo, pero debo pensar siempre en la totalidad, debo preguntarme si todo el mundo obraría así. Debo tomar sobre mí, por lo tanto, una enorme responsabilidad, pues en toda decisión fundamental se trata de la totalidad, del todo. Aquí tiene su sitio la angustia. No estoy respaldado por una transcendencia, luego la angustia es angustia ante la inseguridad de mi acción y es tan difícil porque justamente en mi quehacer tengo que saberme responsable por los demás. Habrá, pues, declara Sartre, que afirmar esta angustia: angustia y responsabilidad son inseparables: "la angustia no es un proceso que nos separa de la acción: constituye en sí misma una parte de la acción".

Jaspers estudia el fenómeno de la angustia desde puntos de vista diversos. Visto fundamentalmente, sin embargo, la angustia sólo puede mostrarse en dos formas: unas veces como mera angustia de la existencia y otras como angustia existencial. La mera angustia de la existencia es la angustia frente a la muerte, ante el horror del no ser, contra lo que encrespa la pura voluntad de vivir. La angustia existencial cala más hondo. Es la que Jaspers estudia especialmente. Esta angustia es curiosamente indeterminada al poder sentirla sólo cada individuo. En conjunto se la puede caracterizar como angustia sobre si me concibo como verdadero ser. Ahora bien, el verdadero ser sólo se manifiesta cuando me sé llevado y sostenido por la transcendencia, es decir, cuan-

do experimento un salto absoluto, del que, sin embargo, no puedo estar seguro de una vez y para siempre. La angustia es necesaria, pues sin la angustia se siente poseído el hombre de una ficticia seguridad. Jaspers pone un interés infinito en demostrar, una y otra vez, que en la esfera existencial y metafísica no hay seguridad del saber, ni puede haberla. Por ejemplo: la muerte como problema médico es un fenómeno de la ciencia, la muerte como muerte del prójimo o como mi posible muerte se sustrae, en cambio, a todo saber. En tal sentido, toda doctrina filosófica o religiosa que afirme dogmáticamente la supervivencia, en cuanto la promete con seguridad, es una ilusión. La angustia como destrucción de la certidumbre objetiva, debe, pues, afirmarse, desde el punto de vista existencial, pero —y aquí se muestra la dialéctica— la angustia, por su parte, no debe ser considerada como última certidumbre. En la angustia la existencia debe mantener franco el acceso para el ser, que a sí mismo se entrega inexplicablemente. El lenguaje de Jaspers se hace aquí curiosamente vago y conscientemente ambiguo. "El salto a un ser sin angustia parece como una posibilidad vacía: quiero saltar, pero sé que no llego al otro lado y que sólo me hundo en el abismo sin fondo de la última angustia definitiva. El salto de la angustia a la tranquilidad es lo más enorme que el hombre puede hacer. Que se le logre debe tener su razón allende la existencia del ser mismo; su fe le vincula indeterminadamente al ser de la transcendencia".

En la tesis de Jaspers la angustia es, pues, superada en el sentido de la gran tradición metafísica y religiosa. La transcendencia libra de la angustia y garantiza la tranquilidad, pero al no poder ser objetivamente sabida esta transcendencia, la angustia no debe cesar. La tranquilidad absoluta surge de la falta de verdad y sólo puede producirse "porque la angustia cerró los ojos". La angustia debe ser, por lo tanto, la "razón oculta, pero no superada", de la tranquilidad. Pondré fin a mis indicaciones. Me interesaba evidenciar la línea fundamental que determina la evolución histórica. Se ha visto que en la visión filosófica el problema de la angustia va de la mano de la seguridad del comportamiento del mundo. Si se interpreta el mundo como un cosmos en el que el hombre está armónicamente inserto, existirá el miedo en el sentido de determinadas amenazas, pero no existirá la angustia, a la que atañe simplemente el ser en el mundo. Esta angustia irrumpe en la evolución histórica dos veces. La primera vez con el fin de la Edad Antigua. La angustia que aquí se manifiesta es una premisa fundamental del cristianismo. Ahora bien, según la doctrina cristiana es anulada por la fe en Cristo. La segunda vez se observa el despertar de la angustia cuando la seguridad de la imagen racional del mundo de la Ilustración empieza a vacilar en el siglo XIX. El curso de esta evolución nos determina aun hoy, gravitando sobre nosotros. Me parece, pues, adecuado, considerar el tema de la inseguridad en el comportamiento del mundo. Esto sólo puede lograrse por la consideración de las múltiples fisonomías de la angustia, incluso allende la es-

fera filosófica. Hacerlo en tal sentido seguramente que es sólo el primer paso. El segundo consiste en el hecho de considerar el fenómeno de la angustia bajo el punto de vista de que el hombre es un ser al que corresponde establecer él mismo responsablemente el orden en que puede

vivir. Pero este configurar responsable es un acaecer histórico, lo que quiere decir que sólo puede cobrar eficacia si es adecuado a la situación histórica. Por eso es necesario desvelar la estructura de esta situación por lo pronto dentro de una orientación histórica.

SOBRE EL CONCEPTO “NATURALEZA DE LA COSA”

Para los juristas la obra standard del joven profesor de Derecho de Innsbruck Herbert Schambeck (Viena, 1964) se mantendrá como tal durante largo plazo. Evidentemente al mismo tiempo, aproximadamente, Dreier trató el mismo tema, estudiado apenas.

Semejante duplicidad no es infrecuente. En parte considerable, Dreier pudo apoyarse en el libro de Schambeck y elucidarle críticamente por lo tanto. En contraste con Schambeck no trata el tema desde el punto de vista positivista o jurídicamente positivista, sino desde el punto de vista jurídico-filosófico, haciendo recaer claramente el acento en el tipo del Derecho natural (sobre todo por recurso a la filosofía antigua del Derecho, a las obras de Hegel y Verdross). Mas no pasa por alto —coincidiendo en esto con Schambeck— la meta de esta elucidación conceptual, es decir, la ayuda, en la interpretación y puntualización del Derecho por parte de los tribunales y las autoridades. Se suma así a la nueva jurisprudencia italiana (la natura del fatto). Por lo demás distingue determinados tipos dentro del concepto naturaleza de la cosa. La tan necesaria delimitación de la tesis del buen sentido popular, que tan funestos efectos acarreó todavía hace escasas décadas, es claramente considerada.

por THEODOR VEITER

De la Universidad de Salzburgo