



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

DIALÉCTICA DE LA ANGUSTIA.

UNA APROXIMACIÓN A LA ANGUSTIA Y SUS EFECTOS DESDE



PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
MANUEL ALEJANDRO MAGADÁN REVELO

ASESOR: DR. RICARDO FRANCISCO BLANCO BELEDO





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A mi madre, Elena Revelo.
Porque siempre nos ha dado un poco más que todo,
sin esperar siquiera palabras de agradecimiento.*

«Dirigirse hacia una estrella, sólo eso». (Martin Heidegger).

Dialéctica de la angustia.

Una aproximación a la angustia y sus efectos desde Rosenzweig y Heidegger.

Capítulo I.

Introducción:

1. La angustia como método de dominación.

La filosofía del idealismo y las religiones de corte neoplatónico “han sometido la existencia espiritual y material del género humano desde sus orígenes. Así, estas “no ha(n) cesado de negar esa angustia mortal, inventándose todo tipo de argucias para calmar la ansiedad, empezando por el invento de la inmortalidad del alma¹. Pero sin éxito, ya que el hombre de carne y hueso «quiere consistir. Quiere vivir»²”.

Ilusiones, distractores e imaginarios que evitan la reflexión acerca de la existencia personal y que pretenden un constante evadir a la realidad concreta, conducen a una devaluación de la vida terrenal y temporal, finita, merced a la sobreestimación de una promesa que, en sí misma, se presenta como falaz, pero que proporciona confort ante la angustia aterradora que vivencian los seres humanos. Ya sea en la religión, con expresiones tales como el cristianismo, de corte neoplatónico, y en la filosofía que obtiene su punto de partida con Platón y cuya culminación se encuentra en Hegel, la angustia existencial hacia el fenómeno de la muerte no ha hecho más que inclinarse y

¹ Cabe acotar que cuando en el presente escrito nos referimos al alma, siempre es desde una concepción platónica y neoplatónica, la cual, en cierto sentido, ha persistido hasta la tradición de la Iglesia Católica Romana. Desde esta óptica, el alma es una sustancia que, si bien ha sido creada, es inmortal y totalmente independiente del cuerpo, siendo éste, tan sólo un estado transitorio y accidental. Así pues, a diferencia del cuerpo, la naturaleza del alma, en el pensamiento platónico, es de naturaleza racional, eterna, simple e incorruptible. Cfr. *Fedón*.

Respecto a las características del alma en la Iglesia Católica Romana, confróntese el tratado XXI, Escatología, de los Fundamentos bíblicos de la teología en:
<http://www.msperu.org/teologia/Idogmatica/fundamentbibl/1indexfundam.html>

² Reyes, Mate, *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1997, p.123.

seguir la vía que identifica al ser humano con una cosa pensante, eterna e inmutable, íntimamente ligada con una divinidad de la misma índole; reafirmando su carácter de inmortalidad, pues en el Todo, en lo infinito, nada ha de morir.

De esta manera, el tema del sentimiento de angustia hacia la muerte revela una panorámica que reduce a los seres humanos a una cosa terrena y finita, condenada a desaparecer. La inminencia de la muerte que todo ser humano está condenado a recibir se convierte, pues, en el escenario perfecto para dirigir la existencia espiritual o interior, ideológica, de los seres humanos. La dominación por parte de la filosofía idealista consistirá en ofrecer una salida ante el aterrador hecho de desaparecer tras la aniquilación total de la existencia humana, escape que, merced a la “victoria” frente a la desaparición total del yo propio, en cada caso, conlleva necesariamente una devaluación de la importancia del mundo terrenal, fáctico. La importancia de la que goza lo contingente será plenamente erradicada. El presente estudio buscará realizar un análisis sobre el cómo han procedido la filosofía del idealismo y la religión dualista, su marcha dominadora del ser humano, cada una desde procesos diversos, pero ambos enfilados hacia el mismo objetivo: determinar exteriormente a la existencia humana, pretendiendo dar la espalda a la muerte mediante la identidad del ser humano con el pensar, con el Todo absoluto. No obstante, este sitio dominador y negativo en el cual se ha instaurado a la angustia parece no ser la única forma de lidiar con ella. La angustia existencial hacia el fenómeno de la muerte guarda en su interior un lado positivo capaz de desatar la acción emancipadora de los yugos a los que este mismo sentimiento había seducido y sometido al ser humano. El cómo es que se ha tratado esta segunda concepción del sentimiento de la angustia ante la muerte será revisado confrontando los Nuevos pensamientos de Franz Rosenzweig y Martin Heidegger. Así pues, si bien hemos de iniciar reconociendo que la angustia a la muerte es una forma de dominar al ser

humano, intentaremos mostrar un par de caminos que han buscado emanciparse del idealismo a través de la angustia; caminos que, con todas sus diferencias y convergencias, dirigen hacia direcciones completamente opuestas y en donde sólo una de estas sendas consigue llegar a su cometido, pero ello lo abordaremos en el cuerpo central de la presente tesis.

¿En qué sentido puede interpretarse a la angustia como una forma para dominar a los seres humanos? ¿Dónde y en qué ámbitos del quehacer humano radica esta dominación propia de los efectos de la angustia? Y, ¿acaso la angustia sólo posee elementos para dominar al género humano dentro de su accionar cotidiano? ¿Qué es lo que se juega una vez que se tome la postura en la que se ha de sobrellevar la angustia con respecto a nuestra propia muerte?

1.1 Filosofía y angustia

La manera en la que la tradición filosófica se ha relacionado con respecto al fenómeno de la angustia parece mostrar la dialéctica encerrada en ésta experiencia radical. Ya desde los inaugurales escritos del primer filósofo, *rigurosamente hablando*, nos encontramos ante la mención de una precaria idea sobre la angustia existencial con respecto a la muerte. Platón, en su *Apología de Sócrates*, pone en boca de su maestro una forma no dogmática para confrontar el acto de morir: “La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar.³” Tal bifurcación de caminos se desarrollaba ya en el pensamiento socrático y pese a que el maestro parece inclinarse más hacia la nada, el planteamiento del monólogo se cierra aporéticamente.

³ Platón, *Apología de Sócrates* (41c-d), en *Diálogos I*, Barcelona, Gredos, 2003, p. 49.

De esta manera, la posición que mantiene el sabio respecto a su muerte es una valoración de la vida desde su finitud; el filósofo debe guardar una distancia pertinente y no dejarse caer en el último momento en la desesperación de la angustia, pues él sabe que no debe subsumirse en el temor ante lo que no se conoce, aunque ello implique sumergirse en un dormir eterno, pero sin soñar nada. No obstante, la tradición siguió su marcha hacia el lado opuesto y la socrática posición inicial se transforma mediante la adopción del presupuesto de la existencia del alma y, con esto, su inmortalidad. En el *Fedón* la incertidumbre de Sócrates ya no se hace patente, el tema de la obra ya no es, siquiera, la realidad del alma, sino su inmortalidad; es menester reconocer que, si bien el diálogo no se cierra dada la insuficiencia de los cinco argumentos presentados por el maestro, es posible identificar un sexto argumento definitivo de la postura del filósofo ateniense, a saber; la muerte de su mentor.

Trazado este camino, el idealismo se ha relacionado con el fenómeno de la angustia de forma negativa. Pretendiendo el ocultamiento de las consecuencias que el sentimiento de la angustia acarrea, la filosofía idealista no ha cesado de negar lo contingente e identificar al ser humano con un Todo absoluto dentro del cual nada perece. El cuerpo y la finitud pierden toda relevancia en el ámbito de ese determinado tipo de filosofía que inicia en Jonia y que llega a su punto final con el pensamiento hegeliano. La filosofía entendía, entonces, que su tarea primordial consistía en superar la contingencia y conducirla hasta los confines de lo necesario. Dentro de este pensamiento, pues, la pregunta por la finitud humana y por la nada que se presenta ante la existencia en el sentimiento de la angustia no tiene lugar, pues en la lógica general en la que Ser y pensar se identifican, la pregunta por lo contingente, por lo finito y por la nada, no puede ser, siquiera, formulada. Así “para el pensar, la nada tendría que actuar

contra su propia esencia⁴”, pues tanto la pregunta como la respuesta que respondan a esta nada que presenta la angustia representan, igualmente, un contrasentido. El cómo es que, a grandes rasgos, la filosofía idealista ha desplazado negativamente a la angustia, será estudiado en el próximo apartado; sin embargo, es menester reconocer que en el siglo XIX, la labor filosófica comienza el rescate de todas aquellas categorías excluidas por el pensamiento para reflexionar acerca de esta otra forma de hacer filosofía que no niega lo contingente, sino que, partiendo de ello, rescatan la importancia y valor propios de la única existencia posible para el ser humano: la facticidad, tal es el caso del filósofo Danés Sören Kierkegaard. No obstante, en el caso de la presente investigación, nos referiremos a los alemanes Franz Rosenzweig y Martin Heidegger. Ambos pensadores, pues, plantean una determinación del ser humano que no deviene de factores externos al ser humano mismo y se vuelven hacia una filosofía que se preocupa e interroga por todos aquellos elementos que han sido excluidos y olvidados dentro de la historia del pensamiento; percatándose de que, tales elementos, vienen a dar cuenta de la esencia y verdad ocultos en el ser humano por el pensamiento y la tradición filosófica inaugurada en Jonia. Esencia y verdad que, separados de la tradición, no tienen cabida ni fundamento en la determinación de una idea o concepto que sea considerado como infinito o absoluto, universal; sino contruidos sobre la base del mundo terrenal, se tratará, pues, de demostrar que la angustia no sólo funciona para crear artilugios absolutos y eternos que den seguridad al ser humano ante la aterradora nada, sino que también es capaz de funcionar como punto de partida para dismantelar los constructos por ella misma elaborados y, al mismo tiempo, iniciar la construcción de otra vía capaz de construir valores y verdades terrenales, propiamente, humanas, capaces de mostrar la

⁴ Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Ediciones Fausto, Trad. Xavier Zubiri, p. 43.

“fragilidad e indefensión en que deja la racionalidad occidental al individuo particular⁵”.

1.1.1 Determinación general respecto a la angustia existencial, desde Jonia hasta Hegel.

“Hegel se ve a sí mismo, en efecto, como la cima y el fin de una cultura milenaria que se inicia en Grecia y que tiene el logos como horizonte del pensar. Durante siglos, en efecto, la inteligencia occidental no había ahorrado esfuerzos en encerrar todo el saber, toda la experiencia de la humanidad, en el concepto⁶”. A través del desarrollo del género humano, entonces, los hombres se procuraban el encerrar todo tipo de experiencia en un sistema completo y racional que diera cuenta del mundo, de dios y de los seres humanos; los tres grandes problemas que se ha planteado el pensamiento. Lo que se pretendía era llegar al esclarecimiento último de las reglas que rigen a los sujetos y a los objetos, pero no sin darse cuenta que, tal labor de esclarecimiento, tiene sus límites.

La tradición filosófica no había logrado encerrar toda la experiencia posible para el ser humano dentro de los límites del concepto, pues cuando encerraba en su sistema a una parte de la realidad, se le escapaba otra a los confines del sentimiento o de la irracionalidad. No obstante, es Hegel quien consigue apresar a los grandes problemas del pensamiento en un sistema lógico, entendiendo que, con él, se acaba la historia de la filosofía; o al menos de ese tipo de filosofía que había iniciado en Jonia y que se conducía por “*el programa de absolutización del hombre, gestado en la antigüedad y convertido en bandera de la modernidad*”⁷.

⁵ Mate, R, *Op. Cit.* p. 136.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ *Id.*

Este programa de absolutización, entonces, definía a la esencia del mundo como cognoscibilidad, el mundo y el ser se reducían a lo que puede ser conocido, a lo que puede ser resumible, pues, en términos lógicos o en conocimiento racional. “Así ha sido desde el primer momento: cuando la filosofía declaró que «todo es agua» estaba afirmando la identidad del Ser y del Pensar”⁸. La proposición muestra la afirmación de un sujeto único y omniabarcante del que se adhieren y predicen todos los elementos de la pluralidad, haciendo caso omiso de lo contingente que se guarda en ellos.

Los seres humanos, a partir de ello, han ido estableciendo el fundamento último de todas las cosas en objetos diferentes, pero siempre identificándolos con una totalidad de carácter racional. Ya en la antigüedad, se sustraía el Todo a una cierta parte o componente del cosmos; en la edad media, en Dios. Dando como resultado, en el primer caso, una *onto-cosmo-logía*, y, en el segundo, una *onto-teo-logía*. Así, con la pretensión de llegar a un sujeto incondicionado siguió su marcha la tradición, identificando al ser humano con este absoluto, en el pensamiento desarrollado durante la modernidad.

Mundo, Dios y hombre se habían postulado como las tres grandes categorías en las que se podía fundamentar la “sustancia”, pero sólo Hegel fue capaz de reconciliar estos tres momentos en un discurso racional intentándolo “con una *onto-teo-ego-logía*”⁹.

El paradigma, entonces, radica en desentenderse de lo contingente, pues lo absoluto es la negación del mientras tanto. Sin embargo, cuestionan autores como Rosenzweig y Heidegger, ¿no es el mientras tanto el momento en el que se produce la vida? “Si la vida está en el instante anterior a la absolutización del hombre, corre el peligro de llegar demasiado tarde, cuando el hombre ya no está.”¹⁰

⁸ *Ibid*, p. 134.

⁹ *Ibid*, p. 128.

¹⁰ *Id.*

Este es, brevemente esbozado, el esquema general que ha seguido la filosofía que surge en Jonia y que termina con Hegel. Utilizando a la angustia hacia la muerte como un elemento contingente que, pese a que ha sido su motor inicial, debe negar para confundir al Ser con la Totalidad; totalidad dentro de la cual nada perece. La filosofía idealista se había cerrado en el dogmatismo de explicar de forma pura a las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, excluyendo de este sistema los límites del lenguaje, la intersubjetividad, la historia, la corporalidad y, con estos, la finitud, de la cual se desenvuelve la angustia ante la muerte. La filosofía que siguió la tradición, pues, se había centrado en un ámbito de dominación y exclusión en el cual, ante la angustia aterradora que pone de manifiesto a la nada, se pierden aquellos elementos propios del ser humano que lo conducen a sacrificar valores terrenales y humanos, por valores absolutos e indeterminados (incontextualizables), reduciendo todo lo Real a la Racionalidad.

1.1.2 Rosenzweig

Franz Rosenzweig, “el más grande pensador judío desde los tiempos de Espinosa hasta la Catástrofe tuvo una existencia corta y llena de trabajos¹¹”. Nació en Cassel el veinticinco de Diciembre de 1886. Hijo único de uno de los comerciantes más ricos de la ciudad. Desde muy pequeño, demostró capacidad asombrosa, una voracidad por la lectura y una vocación musical que será abandonada por completo. Siendo médico de carrera, Rosenzweig cumple veinte años cuando sus estudios en filosofía e historia adquieren más importancia, doctorándose cuatro años después, en 1912, con un trabajo sobre Hegel. Poco tiempo después, será discípulo en Berlín de Hermann Cohen; sin embargo, su actividad durante los años siguientes será muy distinta: artillero en los

¹¹ Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Edición preparada por Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 11.

Balcanes, “oficio” en el que, pese a todo, llevó a cabo la redacción de su obra principal, *La estrella de la redención*; “las circunstancias no eran, desde luego, nada propicias para un trabajo de tal intensidad. No sólo se trataba de las trincheras y los cañones, en vez de las bibliotecas, sino incluso del hospital y la malaria, en la retaguardia húngara.¹²”

Tras regresar del campo de batalla, Rosenzweig vuelve a casa con la decisión de renunciar a la carrera de profesor universitario integrado en el sistema asimilacionista que integraba a los profesores judíos a costa de situarse a la altura de los tiempos, dando la espalda a sus raíces judaicas. Pero Rosenzweig no sólo rechazará tal proyecto, sino que, además, fundará en 1920 el centro intelectual del judaísmo alemán: el *Freies Jüdisches Lehrhaus*, instituto en el que impartirán clase pensadores como Scholem y Buber. Poco tiempo después de estos sucesos, la salud de Rosenzweig se verá seriamente afectada por sufrir de esclerosis lateral amiotrófica, enfermedad que lo acompañará hasta el final de sus días el doce de Diciembre de 1929, días antes de cumplir cuarenta y tres años.

Sin importar lo breve que duró su vida, Rosenzweig realizó enormes aportes al ámbito filosófico, creando lo que el mismo denominaría: “Nuevo Pensamiento”, una sustitución de los valores del viejo pensamiento (que habría iniciado en Jonia y que tendría su culminación con Hegel) por las categorías del judeo-cristianismo, utilizando a la tradición judía como método, o bien, dicho de otro modo: “la sustitución de *todas* las categorías, la *transvaloración de todos los valores* de la filosofía en su concepción tradicional, «de Jonia a Jena».¹³”

Se puede decir que el punto inicial de la filosofía del Nuevo Pensamiento de Rosenzweig serán aquellas categorías excluidas y rechazadas del sistema de

¹² *Ibid*, p.12.

¹³ *Ibid*, p.14.

pensamiento iniciado en Grecia. La supresión de estos elementos exteriores y ajenos al sistema racional culminado con Hegel habrían conducido al ser humano hasta el autoengaño y la alucinación; hasta la enfermedad a la que la tradición filosófica sería conducida, limitándola a “repetir a Hegel, o bien, [...] condenándola a vagar por los márgenes, por lo desechado del concepto¹⁴”. “*Supuesto, exterioridad*, lo ajeno respecto del sistema puede decirse *contingencia, irracional, metasistémico*.¹⁵” lo excluido de la filosofía que programaba el modelo de absolutización del hombre. “El pensar absoluto en perfecta coincidencia final con el ser absoluto integra juntamente con éste la Totalidad o Mismidad. El Fuera de la Totalidad no es Nada¹⁶”. La vieja filosofía, entonces, sólo tendrá cabida para la Totalidad de lo pensable que contrapone a una Nada tan única y universal como esta Totalidad. Rosenzweig apuesta por esta Nada como el vehículo capaz de dismantelar y fracturar el modelo de la vieja tradición, vehículo que se pone en marcha merced al sentimiento de la angustia hacia el fenómeno de la muerte que revela el autentico conocimiento del Sí mismo del hombre que consigue movilizar tal mecanismo. Se trata de tomar a la vida en el aspecto más común de su cotidianidad, limitado por el nacimiento y por la muerte, por la corporalidad y su finitud. Comprendiendo del mismo modo, que estamos inmersos en un mundo en el que nacimos y en el que moriremos, en el que nos hemos comprometido, ligados al pasado, con la cultura y lenguaje del sector mundano que hemos heredado; una determinada forma de existir que nos ha sido otorgada, de modo arbitrario, y que nos veremos forzados a heredar.

Tenemos, entonces, que Franz Rosenzweig ha rastreado dos formas, dos momentos, que el ser humano y el filósofo han atisbado para manejarse en el mundo.

¹⁴ Reyes Mate, *Op. Cit.*, p. 68.

¹⁵ Rosenzweig, F, *Op. Cit.* p. 15.

¹⁶ *Ibid*, p. 16.

Dos tipos de sentido común: uno sano y otro enfermo, siendo sentido común sano aquel que permita vislumbrar al ser humano en su desnudez, partiendo de sus vivencias, fracturando al Todo con la angustia. Así, tenemos al entendimiento sano, entonces, como “el ateniendo a lo duradero a la hora de pensar con las cosas, las personas y las vivencias y los acontecimientos o los hechos¹⁷”: una confrontación del pensar con lo contingente; restando por ser al sentido común enfermo no otra cosa más que aquel asombro filosófico que conlleva el “dogmatismo de la esencia única, o, si no, el escepticismo completo [...] como vano remedio contra el nihilismo y, al mismo tiempo, contra el dogmatismo, la filosofía del como-sí.¹⁸”

Rosenzweig distingue y resalta la importancia de categorías tales como existencia, lo que significa ser en el mundo y caer en un suelo ya estructurado de vivencias, hechos, objetos y significados, el mirarlo todo desde un horizonte de comprensión y la fundamental relevancia que tiene el sentimiento de la angustia ante la muerte para realizarse en un modo de existir más auténtico. Todo esto logrado y publicado al menos con seis años de anticipación a la obra máxima de una época: *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger (obra en la cual nada se dice de Franz Rosenzweig); pero matizadas y empapadas de los conceptos propios de la tradición judía, tales como: mesianismo, eternidad e irrupción de los tiempos. Nociones que conducirán al Pensamiento Nuevo de Rosenzweig hacia conclusiones diametralmente opuestas a las expuestas por Heidegger.

1.1.3 Heidegger

Martin Heidegger, uno de los filósofos de más importancia y renombre para la filosofía del siglo XX, nació en la ciudad de Messkirch el 26 de Septiembre de 1889 (tan sólo

¹⁷ *Ibid*, p. 18.

¹⁸ *Ibid*, p. 19.

tres años después de Franz Rosenzweig). Estudió teología y filosofía en la Universidad de Friburgo, universidad en la que fue discípulo de Edmund Husserl, fundador del movimiento fenomenológico. Heidegger es uno de los autores que con más ahínco realiza una crítica deconstructiva a la metafísica tradicional, intento que lleva a cabo, principalmente, con la analítica existencialista y expuesta con mayor soltura en su obra principal *El ser y el Tiempo*, obra que sale a la luz en el año 1927. El pensamiento de Heidegger ha influido en una gran cantidad de pensadores y corrientes, tales como el Existencialismo Francés (cuyo mayor exponente es Jean-Paul Sartre), y en los pensamientos de importantes figuras como Hans-George Gadamer, Derrida, Jacques Lacan, Paul Ricoeur y Gianni Vattimo, entre muchos otros.

Pese a que hemos de decir poco sobre la vida de Heidegger, es imposible no girar en torno a la postura que el filósofo adopta sobre el nacional socialismo. Tema sobre el cual no nos interesa el analizar las razones de su resolución, sino por el contrario, en la parte central de nuestro presente estudio, haremos hincapié en la forma en la cual, su filosofía nunca es traicionada por su supuesta participación en el movimiento nacional socialista, sino por el contrario, las consecuencias de su filosofía conllevan a la noción del “*Ser-instantáneo para su 'tiempo'* ” o la “*resolución hacia la situación mundano histórica*” [...] una consecuencia de su concepto del *Dasein* humano en tanto una existencia temporal e histórica que sólo conoce verdades temporales, relativas al *Dasein* en cada caso propio y su poder-ser¹⁹”. Sin querer pretender ser reiterativos o polémicos al respecto, la pretensión de recordar sus decisiones políticas reside en la manera en la que estas disposiciones empapan la noción de angustia dentro de la reflexión heideggeriana. La importancia del énfasis sobre el nazismo en Heidegger

¹⁹ Löwith, Karl, Martín Heidegger y Franz Rosenzweig. *Un agregado a El ser y el tiempo*, en Heidegger pensador de un tiempo indigente, Buenos Aires, FCE, 2006, p.122.

radica, entonces, únicamente, en una importancia metodológica; sin pretender, siquiera, el descrédito del autor.

Pero si ya hemos tocado el tema del nazismo, más polémico y de mal gusto podrá resultar el relacionarlo con el judaísmo y el confrontarlo con uno de los mayores pensadores judíos (Franz Rosenzweig); sin embargo, tal confrontación no es gratuita, pues la relación del pensamiento de Martin Heidegger con el judaísmo puede ser discreta y silenciosa, pero no inexistente (de ello se hablará en el siguiente punto); como bien pudieron darse cuenta autores como Karl Löwith, discípulo de Heidegger, e incluso el mismo Franz Rosenzweig.

Sin ahondar en datos biográficos de nuestro autor (como lo son sucesos sobre el rectorado y su discurso en la toma de posesión, o sobre la manera en la que se relacionó con personajes como Löwith, Jaspers y Arendt) Heidegger termina sus días en el año de 1976, con una actividad y reputación filosófica más sólida que sus interlocutores de tradición judía, tras haber alcanzado y rastreado nociones como son: *la proyección arrojada*, la significación de *ser-en-el-mundo*, el rescate de la existencia (*Dasein*) del encubrimiento de la tradición filosófica inaugurada en la antigüedad y la reconsideración de la experiencia radical de la angustia como la *posibilidad más imposible* para la existencia (humana). Nociones que, anudadas a otras tesis del planteamiento de Martin Heidegger, nos conducirán a trazar una línea que parte de la manifestación de la nada que surge gracias a la experiencia de la angustia y que, al igual que en el “Nuevo pensamiento” de Rosenzweig, será capaz de dismantelar el conocimiento que se tiene del Todo. Una vez trazados ambos planteamientos cuyo origen es el mismo (el sentimiento de la angustia existencial hacia el fenómeno de la muerte), pero cuya dirección es diametralmente opuesta, enunciaremos las conclusiones y consideraciones generales a las que ambos pensamientos liberadores de la angustia

han conducido, así como el justificar el cómo y por qué es que cada uno de nuestros dos autores han elegido tal o cual determinada senda, sin descartar, evidentemente, las implicaciones éticas de ambos planteamientos.

1.1.4 Rosenzweig y Heidegger

Tras haber apuntalado algunos datos generales acerca de los dos autores que hemos de abordar, nos dedicaremos ahora a enunciar la panorámica general desde la óptica de nuestros filósofos; además de enmarcarlos en el espíritu de la época que, de una forma u otra, ya sea directa o indirectamente, los llevó a vincularse en una misma problemática y desde su propio contexto; resaltando y acentuando las convergencias y diferencias que se encierran en el pensamiento de ellos. Todo esto expresado en términos muy generales. Rigurosamente hablando, la correlación que existe entre este par de filósofos se basa en la pugna que sostuvieron contra la tradición metafísica y, más exactamente, contra el idealismo alemán; pero no se limita ello. El punto de partida para realizar la crítica en torno al sistema que culmina con Hegel inicia, para ambos, en el rescate de la noción de la facticidad de la existencia (*Dasein*); y ello no es cosa rara, los acontecimientos que desembocarían en la Primera Gran Guerra condujeron al Espíritu de la Época (*Zeitgeist*) a resquebrajar y romper con las verdades construidas de modo universal: el Absoluto y la Totalidad no consiguieron terminar con la angustia, pues “En la experiencia de la angustia ante la muerte se pone al descubierto la fragilidad e indefensión en que deja la racionalidad occidental al individuo particular²⁰”; eran tiempos de guerra e incertidumbre para nuestros pensadores, el Todo ya no escondía a la angustia del sujeto aislado, por el contrario, el individuo moría solo en el demostrarse de la existencia.

²⁰ Reyes, M. *Op. Cit.* p. 136.

Sobre la semejanza en las sendas filosóficas de nuestros autores, es el propio Franz Rosenzweig el primero que se percata de esto, al abordar el debate sostenido entre Heidegger y Cassirer, este último, fiel seguidor del pensamiento de Hermann Cohen. Al parecer de Rosenzweig, Cassirer era el máximo defensor de la escuela kantiana de Marburgo atendida a los escritos primeros de Cohen, escritos que serían violentados mediante el concepto de “correlación” entre hombre y Dios, hombre y hombre, encontrado en la obra final del maestro; Así, el idealismo alemán del Cohen kantiano será cuestionado desde su obra final *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, obra que prefiguró al “Nuevo Pensamiento” de Rosenzweig y Heidegger. Así pues, en el debate realizado entre Heidegger y Cassirer, Rosenzweig atisbó “el “intercambio de frentes” [...] (que) consistió en que Cassirer defendió el “viejo pensamiento” del kantismo de Marburgo, mientras que Heidegger defendió de facto el nuevo pensamiento del viejo Cohen contra los legítimos discípulos de éste y, por lo tanto, fue el sucesor justificado en la cátedra de Cohen.²¹” Rosenzweig “compara el punto de partida de Heidegger desde la finitud de la esencia humana, cuyo *Dasein* es, en toda su libertad, una “facticidad arrojada” con una expresión de Cohen en la que éste subraya de modo apasionado el “individuo *quand même*” en oposición “al pensamiento del burgués erudito.²²” Las diferencias entre el pensamiento de Heidegger y del viejo Cohen son enormes, pues mientras que a uno todavía le importa la eternidad, Heidegger ya no quiere saber nada de ésta y comprende al ser a través del tiempo; no obstante, la confrontación entre Cohen y Heidegger no es tema del presente estudio, así que continuemos con lo que nos compete.

El punto de partida entre Rosenzweig y Heidegger es exactamente el mismo: “el hombre desnudo en su existencia finita, tal como precede a todos los productos de la

²¹ Löwith, Karl, *Op. Cit.* p. 93.

²² *Id.*

cultura. En la voluntad de retroceder hacia lo originario y esencial de una experiencia elemental.²³” Ambos, como ya hemos dicho, se encuentran en un tiempo determinado por la Primera Guerra Mundial, en donde todas las verdades universales y superfluas parecían quebrarse ante los ojos de aquellos que estaban a la altura de los tiempos. Ambos, cuestionando la “verdad” de la tradición que había perdido su sustento, preguntándose por estructuras humanas originarias capaces de otorgar sentido al mundo, entendiendo al filósofo como filósofo y, al mismo tiempo, como teólogo; desmantelando y revelando estructuras originarias de la existencia desde el sentimiento de la angustia... Y los dos desde su trinchera, Rosenzweig asimilando la realidad desde la guerra misma y desde sus raíces judías, en tanto que, Heidegger lo hacía desde la posición del alemán situado a la altura del tiempo, a la altura de un espíritu auténtico que debe tomar las riendas del mundo; el primero experimentando al propio mundo que se derrumba; Heidegger, influenciado con el Espíritu de la época. Los dos respondiendo “a un *Zeitgeist* común, que son hijos de su tiempo. La diferencia entre ellos es que el judío inserta su Nuevo Pensamiento en una larga experiencia –la de su pueblo durante la Modernidad- mientras que Heidegger o se lo saca de su cabeza o se remite a la experiencia de su otro pueblo²⁴.”

Es verdad que Rosenzweig murió poco antes de que se iniciara la persecución en contra de su pueblo, persecución que hundió su obra en el olvido. Mientras que Heidegger, más afortunado, siguió una línea triunfante a lo largo del siglo XX. Rosenzweig pudo contemplar, en su breve vida, muchas semejanzas entre su pensamiento y el de Heidegger, pero el decurso que la filosofía de Heidegger seguiría dejaría en entredicho tal similitud. Si bien el punto de partida fue el mismo, las

²³ *Ibid*, p. 94.

²⁴ Reyes, Mate, *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1998, p. 15.

conclusiones y caminos serían sumamente diferentes. En este estudio, nos enfocaremos en el sentimiento de la angustia desde su carácter emancipador al dogma filosófico y religioso, pero por dos sendas que, naciendo del mismo vértice, se dirigen hacia puntos opuestos: la propuesta emancipadora de Heidegger y de Rosenzweig desde la angustia existencial hacia el fenómeno de la muerte.

1.2 Religión y angustia

Al igual que la filosofía, se puede argumentar que un origen fundamental de ciertas expresiones religiosas puede devenir de la experiencia del sentimiento de angustia hacia el fenómeno de la muerte; en el momento de tal experiencia radical, el ser humano habría trascendido los límites de la razón y de toda experiencia posible para fabricarse un artilugio que le asegurara la identidad personal aún después de culminada la vida física, o bien, su existencia. Pero el modo de relacionarse religiosamente con esa angustia, parece ser que, en este ámbito, también fue dialéctica. Por un lado, aquellas religiones que, negando la contingencia, sacrifican el valor de la vida terrenal con la mira puesta hacia el advenimiento de una vida futura, inmortal y eterna, que garantice la individualidad personal; y, por el otro lado, surgen religiones que afrontan este miedo desgarrador ante la muerte de una manera que los devuelve a la existencia fáctica, a la realidad concreta. Cabe acotar que resulta obvio que no nos referimos a toda religión, tan sólo hablamos, en términos generales, sobre dos de las religiones más peculiares y conocidas de Occidente: el cristianismo y el judaísmo, que en su devenir sobre la historia han permeado el actuar y el pensar del ser humano dada la forma con la que han lidiado con la angustia. Así pues, podemos decir que, en el modo de confrontarse con la angustia ante la muerte, el cristianismo y el judaísmo han planteado los males y las preocupaciones para el ser humano de una manera sumamente distinta.

Para el cristianismo que siguió su camino empapado de las categorías dualistas de Platón y Pitágoras, el peor de los males con los que se enfrenta el hombre será un mal metafísico; el sentimiento de la angustia lo conducirá a postular el vencer a la muerte y guardar su identidad personal en una vida eterna, sacrificando los valores de la vida terrenal, como ya hemos visto. Hay que negar lo contingente, lo efímero y preocuparse por el componente “principal” del ser humano, su quintaesencia, el alma. El negar lo corpóreo para acceder a la vida eterna se ha desarrollado, en ocasiones, de forma radical, tal es el caso de la ascesis, en donde nuestro planteamiento resulta, a todas luces, evidente. El cuerpo sólo aparece como una prisión para el alma.

Pero el judaísmo se resolvió de una manera diferente, al entender de Freud, y pese a que se halla en contraposición con el pensamiento de ciertos autores: “el judaísmo antiguo renunció por completo a la inmortalidad del alma; nunca, ni en ninguna parte alguna, se menciona la posibilidad de una continuación de la existencia tras la muerte. Y ello es tanto más asombroso cuanto que posteriores experiencias han mostrado que la fe en una existencia en el más allá se puede avenir muy bien con una religión monoteísta.²⁵” El judaísmo, entonces, remediará sus valores en la vida terrenal, postulando al mayor de los males del ser humano como un mal físico, no metafísico: la pobreza.

De esta forma, contemplamos como en la religión también se puede dar un juego entre dominación y emancipación. Esto es, la religión como una forma de dominación que, merced al sacrificio de los valores y bienes terrenales, nieguen a la experiencia de la angustia para proporcionar un confort al fiel religioso, confort y tranquilidad devenidos de la esperanza de la inmortalidad e identidad del alma tras el suceso de la muerte. A través del dualismo entre el alma y el cuerpo, pues, negar la parte contingente

²⁵ Freud, Sigmund, *Moisés y el religión monoteísta*, en obras completas, Vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortú editores, p.19.

de estos y, con ellos, al mundo igual de perecedero; no obstante, también se mira desarrollado el otro polo de la angustia, un polo positivo que revaloriza la finitud y la facticidad, que presupone como punto negativo a la pobreza y que se desenvuelve con la mira a erradicarla: la espera del mesías que transfigure la realidad para establecer un orden en el cual el judío y el no judío sean catalogados no por su tradición, sino por su condición humana.

A continuación trataremos, a grandes rasgos, el cómo es que estas dos formas religiosas de lidiar con la angustia se han desenvuelto (y hasta contrapuesto) a lo largo del devenir histórico del ser humano; configurando dos modos de leer la historicidad. El cristianismo dualista y romano, entendido como una teología, o filosofía, de la historia y el judaísmo, como un errar y esperar a que acontezca la irrupción de los tiempos; un mesianismo. La importancia de realizar tal labor: adentrarnos en el modo religioso y la tradición en la que fueron arrojados al mundo nuestros dos pensadores centrales.

1.2.1 Teología o filosofía de la historia, cristianismo romano.

“Hay una diferencia substancial entre la vida judía y la vía cristiana. El cristianismo vive de la afirmación de la Encarnación mientras que el judaísmo, de la creencia que el Mesías no ha venido aún. Ese diferente punto de partida determina decisivamente la relación con la realidad.²⁶” Enfoquémonos, primeramente, en el cristianismo romano desde la perspectiva del especialista de Rosenzweig: Manuel Reyes Mate. Para el cristiano el hecho de la encarnación ha dotado de significado y de sentido a un mundo que, en el inicio, era imperfecto. Una vez que el Dios perfecto se encarna en un ser humano, no sólo se inicia un proceso histórico que tiende a seguir hacia la culminación de un plan divino. Lo que se ha puesto de antemano es que la perfección de Dios se ha

²⁶ Reyes Mate, *Heidegger y el...* p. 68.

instaurado en el mundo mismo; el mundo ahora es, asimismo, perfecto, lo que resta es la historia que revele el sentido que se ha posado. La historia será historia del sentido. La filosofía de la historia, entonces, será aquella marcha progresiva que, al igual que con Hegel, vaya adquiriendo y desvelando los principios inmersos en cada cultura, en cada pueblo y en cada religión, tendiendo hacia un punto final en el que la humanidad logre posarse en la propia conciencia de la perfección que ya tiene. Tenemos así, entonces, que el cristiano de tradición romana tendrá una comprensión del mundo exterior e histórica; histórica, puesto que depende de la noción de Tiempo para desarrollarse; exterior por ser como una llama que irradia y emana incendiando lo que hay fuera de sí, para mantenerse a sí misma: “El cristianismo es la irradiación que emana de la zarza ardiente incombustible. Es una vía, una tarea que surca el mundo, transforma la sociedad pagana en cristiana, somete instituciones, bautiza reyes e imperios, creando cultura y Estados conforme a sus ideales.”²⁷”

Desde esta perspectiva, el devenir del mundo está trazado como un plan divino que ha de llegar a concluirse, de la misma manera en la que se ha de llegar hasta el fin de la historia marcado por el Espíritu Absoluto de Hegel. Para tal manifestación religiosa que parte de la perfección que Dios mismo ha dado al mundo, nada aparecerá más contrario a esta idea que el pensar en la venida de un Mesías que ponga fin a los tiempos como los hemos conocido. Este cristianismo, pues, entiende la plenitud, el fin de la historia, como un punto de llegada al que el ser humano se dirige. Una conquista histórica a la que, inevitablemente, se ha de acceder. Así la vía cristiana, desde que el Dios mismo se encarnó, ha sido desvelada por la providencia, aquello que tiene que hacer el ser humano no es otra cosa más que otorgar de sentido a la realidad. Análogamente con Hegel, pues la identidad Hombre-Dios-Mundo convertirá a todo lo

²⁷ *Ibid*, p. 69.

real en racional, todo cargado de sentido y significado, conformándose en aquella Totalidad dentro de la cual nada muere. El sentimiento de la angustia ante la muerte, pues, quedará de esta forma negado y todos los valores terrenales y su contingencia no tendrán cabida dentro de este sistema, tanto filosófico, como religioso. Lo mismo daría hablar de teología como cristianismo (historia sagrada) o filosofía de la historia.

1.2.2 Eternidad, redención e irrupción de los tiempos, mesianismo

El judaísmo se realizará con respecto a la angustia, de forma muy diferente a como lo hizo el cristianismo con categorías neoplatónicas o, en su caso, de vertiente romana; pues, la religión judía no surgirá como una explicación o salida de la finitud del hombre, sino que más bien fungirá, en su devenir histórico como una serie de leyes de carácter moral que acentúan, originariamente, la forma en la que el judío debe consolidarse ante sus semejantes: el respeto y la tolerancia del pueblo judío con respecto al prójimo (demás religiones y culturas) se fundamentan en la memoria del pasado que esta tradición carga consigo misma. “No oprimirás ni vejarás al inmigrante, porque inmigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto” (Ex 22, 20). El respeto y la tolerancia que el pueblo elegido por dios debe tener por las otras tradiciones, religiones y pueblos, tiene su piedra angular en el hecho de que Dios ama al forastero, pero lo ama no por la hospitalidad que se le ofreció al pueblo judío en la antigüedad (aun siendo esclavizados), sino que el amor de Dios por el forastero se instituye debido a que el forastero, antes que ser forastero, es un ser humano; lo mismo que el judío, pues aún naciendo judío, antes que judío es un ser humano.

“Y ésta es la gran proeza del profetismo y en ella se manifiesta su íntima correlación con la moral auténtica: que no se entrega a especulaciones sobre el sentido de la vida ante el enigma de la muerte”, sino que se inclina por “aquel sentido de la vida

que es cuestionado por aquel otro sentido del mal que representa *la pobreza*. *La pobreza es la principal representante de la desgracia humana*²⁸ De esta forma, el mal que trae consigo la pobreza representa, a su vez, la trascendencia que tiene el ser humano con respecto a Dios; configurando, así, que la victoria contra la injusticia y la pobreza culminará con la venida del reino de dios. “Los profetas y los salmos hicieron el descubrimiento social de que la pobreza representa el gran sufrimiento del género humano.”²⁹

La forma de lidiar contra el representante de la desgracia humana, no será otra más que aquella que se apuntala en la noción de redención; y ésta sólo puede aparecer cuando se tiene en mente que la santidad es una meta que el hombre mismo debe alcanzar para poder llegar al agrado de dios. El pecado aparecerá y será de una relevancia fundamental, pues tomando como premisa que el hombre no es santo (sino que debe llegar a serlo) es debido reconocer que todo ser humano es pecador. El pecado, entonces, resulta ser el elemento mediador entre la santidad del hombre y el reino de dios; el pecado es, pues, aquello que hay que superar para acceder a la redención, y la justicia, será el método. Siendo la justicia aquello que elimina el pecado y, puesto que el Mesías instaurará con su llegada el “reino de dios”: lo que busca el judío que habla sobre mesianismo, entonces es ofrecer una resistencia “...a toda realidad política presente, tanto propia como ajena, la rebaja y la desprecia, la aniquila sin piedad, para poner una nueva clase de suprasensibilidad, no una ultraterrena, sino la del futuro³⁰”. El mesianismo trata, pues, de crear un nuevo mundo mediante la irrupción de los tiempos que corren, una eternidad, pero sólo en el sentido de finalizar el proyecto que el mundo (en este tiempo regido desde una perspectiva económica) se ha impuesto. Este

²⁸ Cohen, Hemann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Trad. José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004, p.103.

²⁹ *Id.*

³⁰ *Ibíd.* p. 228.

pensamiento buscará ese mundo de justicia social en el cual se perdonen los pecados, no sólo ante dios, sino fundamentalmente entre los hombres.

Esta forma de desarrollarse del judaísmo, decíamos, viene caracterizada desde los rasgos más originales de su tradición. Rosenzweig retrata a la tradición judaica como la llama que se alimenta desde su interior, como la llama ardiente que no se consume ni se proyecta: la vida. Siguiendo a Rosenzweig, el genio judío está vuelto hacia el interior de sí mismo, no hacia el resto del mundo; oponiendo su aparecer en el mundo a la historia, puesto que al conservar su lenguaje y no pertenecer a ningún territorio sobre la tierra: el judaísmo, entonces, aparece como un pueblo a-histórico, siendo tal falta de historicidad la que se opondrá al proyecto cristiano de la conquista histórica: “La existencia se opone al proyecto, la vida a la vía³¹”. O como dice Levinás:

La anticipación judía de la eternidad es una clausura sobre sí mismo y una separación [...] El pueblo eterno no recibe su ser ni de una tierra, ni de una lengua, ni de una de esas legislaciones sometidas a los cambios y a las revoluciones y llamadas a dominar políticamente el futuro. La tierra de Israel es santa y término de una nostalgia, su lengua es sagrada y no es hablada, su Ley es santa e inmutable. El judaísmo, segregado por una separación sin fronteras y que carece de fronteras con las naciones del mundo, vive la unión con todos y el contacto con todos. Es la paz del mundo³².

Así pues, el judaísmo marca una forma distinta de desenvolverse con respecto a la angustia, una manera en la que no son excluidos los conceptos de existencia, singularidad, irrupción de los tiempos y redención, y que marcará y determinará el peculiar estilo de hacer filosofía de Franz Rosenzweig.

Las determinaciones y el andamiaje acerca de las categorías de las dos llamas, la “vida” y la “vía”, serán abordadas en su respectivo planteamiento en nuestra elaboración del desarrollo de nuestra tesis.

³¹ Reyes Mate, *Heidegger y el...* p. 67.

³² Cf. E Lévinas, «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne» en *La conscience juive*,, Données et débats, PUF,1963, p. 121-137, citado en: Reyes Mate, *Heidegger y el...* p. 68.

1.3 Resumen de la introducción.

El idealismo y las religión de corte dualista se han relacionado de forma negativa con respecto a la experiencia radical de la angustia hacia la muerte. Al igual que la filosofía que inicia con los griegos y que termina con Hegel, el cristianismo romano, y en la mayoría de los casos, de corte neoplatónico, identifica al ser humano como en un progreso y desarrollo histórico que culminarán con la identidad del mismo con el Todo dentro del cual nada muere. Ante esta panorámica general, las categorías excluidas y de lo contingente (en el caso de la filosofía) y las categorías judías que implica el mesianismo, tales como redención e irrupción de los tiempos, vienen a resultar una amenaza ante el juego de dominación que han conducido al ser humano a perder lo más valioso de la finitud y la temporalidad, los valores terrenales, a costa de conseguir un refugio y tranquilidad ante el hecho de morir. Lo que esta forma de existir plantea es el conservar la identidad del sujeto a costa de todo, de lo único que se trata simplemente es de consistir.

Sin embargo, nuestra tesis resalta un polo positivo y emancipador encerrado en ésta misma angustia que ha llevado a los hombres a identificarse en el Todo, mediante cualquier artilugio. Tal polo positivo emancipará gracias a la posibilidad de desmantelamiento de la tradición en la que se ha desenvuelto el ser humano, en su afán de consolidarse con el Todo, dentro del plan de absolutización del hombre. Esta consideración positiva de la angustia, ha sido desarrollada en el pensamiento de Martin Heidegger y de Franz Rosenzweig.

La presente introducción no tiene otra razón más que la de otorgar una panorámica general acerca del cómo es que se ha manejado la angustia ante la muerte de forma negativa y positiva, en ciertas expresiones tanto filosóficas como religiosas;

preparando el terreno que hemos de atravesar para dirigirnos a examinar las propuestas filosóficas que buscan la emancipación del ser humano (de la metafísica occidental) partiendo del sentimiento de la angustia. De esta manera, ahora nos dedicaremos a abordar ¿qué es este sentimiento de angustia hacia el fenómeno de la muerte?, ¿de qué forma es posible revalorar la finitud y la facticidad, lo contingente, dentro de este tipo de pensamiento? Hemos dado respuesta a las interrogantes iniciales de nuestra introducción, pero nuestra tesis arranca con la siguiente pregunta: ¿Acaso es posible alcanzar una ruptura con la tradición idealista a través de la angustia existencial hacia el fenómeno de la muerte? Tal respuesta, sólo nos será revelada tras analizar los caminos del “nuevo pensamiento” que desarrollan Rosenzweig y Heidegger, si lo consiguen o no, será menester reconocerlo en el desarrollo de nuestra problemática; tras confrontar las sendas de ambos filósofos dirigidas hacia ámbitos y direcciones completamente contrarias.

Abordaremos, pues un camino que, intuimos, pese a todos sus esfuerzos no consiga liberarse del juego de dominador-dominado, frente a uno que, merced al reconocimiento del yo, en el otro, será capaz de alcanzar la liberación no sólo para su individualidad o para un pueblo, sino para el ser humano. Direcciones completamente diferentes: una auténtica dialéctica de la angustia.

Capítulo II.

La existencia y la angustia.

2. La existencia y su finitud como punto de partida para des-encubrir la angustia.

El primer punto que hemos de analizar para poder acercarnos al planteamiento de nuestro concepto del sentimiento de angustia ante la muerte es justo aquella noción más íntima que da cuenta de lo que es el ser humano; la existencia. Concepto que resulta de fundamental importancia para el “Nuevo Pensamiento” no sólo porque permite reflejar al existente, en cada caso propio, como finito y singular, separado de todo proyecto absolutizador, sino porque demuestra que lo más propio del ser humano es ese carácter contingente que asegura la inminencia de su muerte mientras se atraviesa y desenvuelve en su estado proyectivo, es decir, mientras se sigue existiendo.

La existencia o “*ser ahí*” (*da-sein*), ha de partir, entonces, siempre de sí mismo en su posibilidad de ser o no él mismo; esto es, la existencia se comprende siempre a partir de su obrar cotidiano, pues su esencia se encuentra completamente indeterminada y no ha de poder ser tratado o considerado como un ente cualquiera, pues la existencia no es un mero objeto. Así, “el existir no es cosa alguna, como lo es un tarugo de madera o una planta; tampoco es algo que este compuesto de vivencias, ni mucho menos es el sujeto (yo) que está frente al objeto (no yo). El existir es un ente señalado que precisamente, en tanto que «está aquí» verdaderamente, no es objeto —en sentido formal: es decir, aquello sobre lo que se dirige el pensar. Es objeto en cuanto es tema de

nuestra consideración”³³, si se quiere analizar de manera justa aquello que es la existencia, pues, como primer paso, hemos de considerarlo como distinto a todos los demás entes que podamos contemplar; pues desde que la existencia (“ser-ahí”) comienza a existir, se inicia un mecanismo que pone en marcha una determinación de su propio ser desde lo que es y no es él mismo. No es un sujeto que se encuentre determinado como una sustancia imperecedera que se distinga de todo lo demás por el mero inteligir como acto, pero tampoco es un objeto más dentro del mundo. Por el contrario, él incide en el mundo y el mundo incide en él, entretejiéndose en una comprensión media sobre su existir cotidiano. ¿A qué nos referimos cuando decimos que en la existencia se da un doble juego entre la determinación de la existencia y la significación del mundo?

Así, dice Heidegger, el existir está siempre referido al ser-en-un-mundo, al estar arrojado dentro de una determinada tradición que lo define, lo viste y le proporciona un lenguaje para desenvolverse dentro de ella, y no sólo eso, “el “ser ahí” no tiene sólo la propensión a “caer” en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el “ser ahí” “caer”, a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir”³⁴. Dicho de otra manera, dentro del carácter indeterminado de la existencia, el ser arrojado dentro de una tradición es ya un encubrimiento de su carácter originario, un velo a su propia finitud... y más si se trata de un desarrollarse dentro de una tradición regida por el programa de absolutización del hombre, dentro del cual, el ser humano, la existencia, se define desde todo lo que no es él mismo; perdiendo incluso (la tradición) aquel sentido de aquello que transmite tomado de las fuentes originales. Desde ésta óptica, pues, lo que la

³³ Heidegger, Martin. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, p. 68.

³⁴ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 31, *Sic*.

tradición obtenida del ser arrojado a un mundo produce es, precisamente, definición y olvido, aunque, especulamos, se trata de una definición de carácter negativo. Del mismo modo, expresa Rosenzweig respecto al tema, el mundo, identificado con el pensar, acontecía como el Todo organizado para la existencia en el instante mismo de nacer; “«Todo» es el sujeto de la primera frase pronunciada cuando él nació.”³⁵ Cuando Rosenzweig explica la con-fusión del mundo con la significatividad de todo lo cognoscible agrega que, en esto, se encuentra no otra cosa que un presupuesto encubierto: el de la pensabilidad del mundo. “Es la unidad del pensamiento la que aquí, en la afirmación de la totalidad del mundo, impone sus derechos a la pluralidad del saber.”³⁶ El ser humano, la existencia, entonces, también aparece como algo ya determinado en el momento mismo de nacer; aceptando presupuestos y una trama de relaciones que ocultan el carácter originario de su esencia, pero que al retomar su carácter de existente como algo contingente, como singularidad, podrá resquebrajar los presupuestos que lo determinan tanto como un Todo y como partícipe y miembro de una ya definida tradición que ocultan la verdadera esencia de la existencia.

Así, lo que se ha demostrado, aunque de vía negativa, al establecer que la existencia encubre su verdadero carácter al adoptar una cierta tradición, no es otra cosa más es que el saber que el ser humano carece de fundamento; saber que ha llegado a des-ocultar gracias a su carácter de singularidad, es decir; de existente propio, en cada caso.

El decir que el ser humano, la existencia, como rasgo más originario es la ausencia de todo fundamento significa no otra cosa más que reconocer que del ser humano no sabemos nada; sin embargo, este no saber no es una nada, es un algo que

³⁵ Rosenzweig, Franz. *Op Cit.*, p. 51.

³⁶ *Ibid*, p. 52.

apuntala hacia un primer principio: El hombre es perecedero. “El ser perecedero es su esencia” así como “El ser de Dios es ser en lo incondicionado; el ser del mundo, ser en lo universal; el ser del hombre es ser en lo particular.”³⁷

En este punto ya se puede entrever una semejanza entre Heidegger y Rosenzweig que, aunque aparenta estar expresada de forma contraria, realmente descifran la misma sentencia: si bien Heidegger anuncia que el ser humano no tiene fundamento y al ser arrojado al mundo, éste último, comienza a determinarlo; Rosenzweig establece que el ser humano está antes de este mundo pensado que comienza a ser inteligido, “y es sólo porque está antes del saber por lo que sucede que sigue estando después y le lanza a todo saber, por más que éste se haya gloriado de haberlo cogido por completo dentro de los vasos de su validez universal y su necesidad”³⁸. Así pues, en ambos casos, lo que se revela es que el ser humano, la existencia, no implica ningún rasgo distintivo a su tradición, a su mundo, en el que ha sido arrojado y, por el contrario, es justo su propia singularidad, su propia esencia, la que permite dar cuenta de ello con su grito de victoria. “«¡Sigo existiendo!»». Es precisamente su esencia que él no se deja meter en una botella; que siempre sigue existiendo; que, en su particularidad, nunca se deja amedrentar por la sentencia del universal; que su propia particularidad no es para él, como el Mundo querría, un acontecimiento, sino lo suyo autocomprendible, su esencia. Su primera palabra, su Sí originario, afirma su ser propio.”³⁹ De esta forma, entonces, en que la existencia propia se desenvuelve en la facticidad, se han puesto de manifiesto los rasgos y las características más propias de la existencia y que serán básicas para entretrejer su relación con la angustia; a saber: su carácter singular y finito, perecedero, sin

³⁷ *Ibid*, p. 105.

³⁸ *Id.*

³⁹ *Id.*

fundamento y encontrado en un estado proyectivo con la finalidad de determinarse propia o impropriamente, de-cara-a-la-muerte o negándola, esto es; a partir de su angustia (que implica la comprensión de su propia esencia) o bien, a partir de determinada tradición filosófica y religiosa, en nuestro caso, el programa absolutizador de la existencia. Nos encontramos, pues, con una existencia que es co-pertenente con un mundo al cual es arrojado, pero que, si bien está encerrado en él, tiene la libertad, o bien, posibilidad, de determinarse propia o impropriamente, de definirse desde sí mismo o desde todo lo que no es él; posibilitado por su ausencia de fundamento y por su condición de ser contingente en su cualidad de finito.

De lo que se trata, pues, citando a Reyes Mate, es de hacernos conscientes que “recibimos una verdad, nacemos en el seno de una tradición. Esa es la «violencia» a la que está sometido el hombre concreto. Pero esa pertenencia a una historia que nos conforma debe poder cohonestarse con el reconocimiento de un poder sobre esa misma facticidad,⁴⁰” la posibilidad de re-encontrarse con la esencia más propia de uno mismo. Es decir, el ser capaces de reconocer lo que uno mismo es, la esencia fundamental del ser humano y, a partir de ese desvelamiento original, regresar y empoderarse de la tradición misma a la que el hombre mismo, violentamente, ha sido sometido, pero esta vez, con la finalidad de reconocerse y reconocerla desde la originalidad misma de su persona y de su tradición: co-honestados. Así, pues, lo hacen nuestros autores desde distintas perspectivas, mediante la cooperación de la vía y la vida, en el caso de Rosenzweig, y a través de la noción del sujeto mundano-histórico en el caso de Heidegger.

⁴⁰ Reyes Mate, *Memoria de Occidente...* p. 119.

2.1 ¿Qué es el sentimiento de la angustia ante el fenómeno de la muerte? Definición de la angustia desde la filosofía y el psicoanálisis.

El aproximarse al fenómeno de la angustia ha sido un ejercicio ampliamente efectuado dentro de la disciplina filosófica y psicoanalítica a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En las huestes filosóficas, por un lado, se ha empleado como punto de partida, como piedra angular, para el derrocamiento de aquella filosofía llamada idealismo y la construcción del denominado “Nuevo Pensamiento”, encabezado por Franz Rosenzweig; asimismo, pensadores de la talla de Martin Heidegger han puesto una especial atención a esta experiencia radical capaz de ejercer una coacción en el individuo con efectos y consecuencias aptos de dirigir hacia un cierto sentido la existencia individual del angustiado, propio en cada caso. El psicoanálisis no se queda atrás en el estudio de esta experiencia o bien, diciéndolo con Freud, estado afectivo. Dentro del psicoanálisis también se han realizado numerosas posturas y concepciones acerca de lo que presenta y revela este estado afectivo, así como distintas modalidades de angustia, destacando la directriz marcada por Freud y atravesando los mares de corriente kleiniana: culminando con un breve tratado de uno de los exponentes de la escuela lacaniana: Paul-Laurent Assoun. Así pues, la filosofía y el psicoanálisis del último siglo han recorrido una gran cantidad de concepciones en lo que al sentimiento de la angustia se refiere: problema fundamental de la neurosis o manifestación patente de la nada que conlleva, en última instancia, hasta un modalidad existencial referida a un “retro-advenir-siendo”; angustia entendida como una suerte de temor ante la pérdida de la propia conciencia o, como es el caso del psicoanálisis, temor ante la pérdida de los bienes más preciados y de las personas más queridas del angustiado.

2.1.1 La angustia ante la muerte desde el “Nuevo Pensamiento” de Rosenzweig y Heidegger.

Ya se ha dicho que la angustia existencial ante la muerte es aquel elemento encargado de dismantelar y romper con la tradición de un determinado tipo de filosofía, pero ¿qué es exactamente esta angustia? ¿Cómo se presenta y de donde devienen sus fundamentos? ¿Qué consecuencias y efectos tiene para el sujeto particular que sufre de esta experiencia radical? Sólo estos elementos serán aquellos hilos que nos conducirán a un determinado horizonte capaz de terminar con toda metafísica y con la fuerza suficiente para ayudar al ser humano en el vivir diario. Sólo comprendiendo la angustia podremos establecer su relevancia con respecto a la particularidad existente.

Franz Rosenzweig y Martin Heidegger parecen no diferir mucho sobre aquello que es el sentimiento de la angustia ante el fenómeno de la muerte; si bien las conclusiones que se desenvuelven en el trayecto de ambos planteamientos son sumamente opuestas, el punto de partida se reconoce como idéntico.

La angustia ante la propia muerte se revela como un temple de ánimo en el cual la nada se hace patente, “pero no como un ente, tampoco está dada como objeto. La angustia *no es* una aprehensión de la nada. En la angustia *nos sale al paso* la nada a una con el ente en total. La angustia no aniquila al ente, lo vuelve caduco.⁴¹” En este volverse caduco del ente lo que se muestra es la contingencia, la certeza de que todo lo que rodea al sujeto angustiado, incluido él mismo, ha de desaparecer y está condenado a la muerte: a la inexistencia. Ante esta inexistencia, ¿qué es lo que le resta al individuo al cual se le ha hecho presente la nada, mediante la angustia? La respuesta parece ser obviada... Lo único que resta es, justamente, esa Nada.

⁴¹ Heidegger, M. *¿Qué es Metafísica?...* p. 48.

Pero ¿qué es justamente esta Nada que se aparece? Al entender de Rosenzweig, esta Nada no es absolutamente nada, sino un algo. Un algo que sumerge al existente en un estado en donde ya no queda sitio alguno para agarrarse, pues la angustia ha quebrado todo absoluto mostrando a la totalidad de los entes, y a la Totalidad misma, como algo caduco e inexistente. La angustia, pues, es un estado en donde “No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapárenos el ente es este “ninguno”. *La angustia hace patente la nada.*⁴²”. Sin embargo, qué debemos entender cuando decimos que la Nada es un algo: Rosenzweig establece que se trata de “un primer principio” pues “la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible” es esa llamada que “sigue resonando imperturbable desde el interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado⁴³”; de un modo análogo a Heidegger, pues para éste, “lo que “angustia” no es esto ni aquello [...] aquello ante lo que se angustia la angustia no es “nada” de lo “a la mano” dentro del mundo. Pero este “nada de lo a la mano”, de lo único que comprende el habla cotidiana del “ver en torno”, no es una total nada. “El nada” de lo “a mano” se funda en el “algo más” original, en el mundo.⁴⁴” La Angustia ante la muerte, como señal de alarma ante la Nada a la que estamos destinados, se convierte en un algo capaz de poner en marcha un pensamiento revalorador de la facticidad misma, pues lo que la nada presenta, en el pensamiento de ambos filósofos no es otra cosa más que el mundo que fluye: “*aquello ante que se angustia la angustia es el mismo “ser en el mundo*⁴⁵”. La aniquilación inminente de nuestra propia existencia, en cada caso, de esta forma, se nos revela como una llave que ha abierto a considerar un nuevo mundo del cual se había olvidado la filosofía idealista: el mundo de la vida.

⁴² *Ibid.* p. 47.

⁴³ Rosenzweig, *Op. Cit.* p. 44.

⁴⁴ Heidegger, *El Ser y el...*, p. 207.

⁴⁵ *Id.*

El idealismo se olvidó de la realidad particular y concreta, de la existencia y singularidad, y de la inminencia de su destrucción, de la aniquilación del propio sujeto y no su permanencia a través de una sustancia pensante llamada alma. Lo que la angustia nos ha revelado es que nuestra propia muerte, más allá de ser una representación fantástica resulta ser no un “algo que aún no es “ante los ojos”, no es “lo que falta” últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una “inminencia⁴⁶”. Si bien no es posible vivenciar nuestra propia muerte, consideramos, no por ello no existirá un temor ante la aniquilación del yo, dentro de los abismos más profundos del psiquismo; pues, fantástico o no, la inminencia y necesidad de nuestra propia muerte, la asistencia a la muerte de nuestros allegados y la pulsión de muerte que previene y alarma respecto a la pérdida de nuestros bienes que realmente sucederán, son, justamente, elementos que pueden otorgar rasgos propios para saber que nuestra propia muerte, pese a que no estaremos allí para sufrirla, es una inminencia. En este sentido, nuestra propia muerte es tan real como la de nuestros seres próximos, aunque tampoco vivamos, como tal, sus muertes. Quizá un constructo elaborado por la manía narcisista de nuestro intelecto, pero sin un elemento ficticio dentro de sus componentes. Quizás un constructo sumamente complejo de nuestro intelecto, pero real al fin; pues ¿quién ha de dudar que, efectivamente, estamos tendiendo hacia la muerte; que vamos a morir? Nuestra propia muerte, así, aparece como algo completamente real.

Los alcances que tiene ésta perspectiva otorgada a la angustia no son pocos o limitados; todo lo contrario, siguiendo a nuestros filósofos [Rosenzweig y Heidegger], la forma en la que el existente lidie con su angustia ante la muerte, comprendiendo o no su propia finitud, demarcará una determinada modalidad existencial específica. Por un lado, un vivir-de-cara-a-la-muerte que culmina en una dupla de camino, o un

⁴⁶ *Ibid*, 273.

permanecer en aquello que la tradición filosófica se habría procurado: devaluar la realidad concreta y circunscribirse en el plan que pretende la absolutización del ser humano; una especie de muerte en vida, pues lo verdaderamente importante, lo único y más propio del hombre [su propia existencia] se esfuma y disuelve de la mano de lo corpóreo y terrenal, tratándose de un vivir-negando-la-muerte.

La duplicidad de caminos que nos ofrece el vivir-de-cara-a-la-muerte, de igual modo, determinará la existencia del ser humano: por un lado, tenemos la posibilidad de una vida sin sentido, el nihilismo más radical que contempla a todos y cada uno de los existentes como finitos y perecederos, entreviendo que, precisamente, como todo ha de desaparecer, realmente nada tiene sentido. Al comprender que no hay verdades universales o fundamentos inamovibles, el hombre se sumergiría en la más terrible de la inacción: todo ello gracias a un desdoblamiento negativo de la propia angustia. Pero la angustia no se limita a manifestarse como eminentemente negativa, como desesperación y aniquilamiento de la fuerza anímica en busca de la vida; no. Lo que miramos, del mismo modo que lo hacen nuestros filósofos, es una senda que se dirige a marcar la existencia como empapada de finitud y, con base en ella, plena de verdades no universales, pero si humanas. Una nueva forma de valorar la vida misma, sencillamente, porque es lo más íntimo, lo más propio y lo único certero para el ser humano, aunque ella termine por desaparecer. De lo que se trata es de dismantelar la estructura psíquica e inconsciente que ha demarcado al sujeto y lo ha conllevado a definirse a partir de todo aquello que no es él mismo y que poco o nada tiene que ver con la mirada del otro; terminar con los prejuicios absolutos y universales, echar una mirada al pasado y evidenciar aquello que la tradición, ya sea filosófica, religiosa, económica o cultural, ha introducido en el existente sin siquiera percatarse de ello. Se trata, pues, de acabar con

estos prejuicios o, al menos, de hacerlos conscientes para el ser humano y facilitar un modo enriquecedor de sobrellevar la existencia: Un vivir la vida sanamente.

Nosotros le hemos conducido fuera de esta rigidez. Pero la muerte no se la podemos ahorrar; eso no lo puede ningún médico. Es más, al enseñarle a vivir de nuevo, le enseñamos a marchar al encuentro de la muerte. Y le enseñamos a vivir la vida, aunque cada paso con el que se interna más allá en la vida sea un paso más cerca de la muerte.⁴⁷

Estos son, a grandes rasgos, los componentes y efectos que la angustia revela en el ámbito de la filosofía. Resumiendo, se trata de una angustia versada, siempre y en todo momento, ante la propia muerte; angustiándose frente a algo completamente indeterminado pues, si se le conociera, dejaría de ser angustia y se presentaría más bien como miedo o terror. Un estado de ánimo, experiencia radical, capaz de destronar los fundamentos que aparentaban ser lo más inamovible de cualquier ser humano, llevando a cabo una suerte de desmantelamiento de la estructura psíquica del ser humano, distinguiendo los elementos que lo han formado desde sí mismo y desde fuera de sí mismo con la finalidad última de reevaluar, y proveer de sentido, a la finitud misma. El “Nuevo Pensamiento”, entonces, si ha de acabar con la muerte en vida que ha construido el pensamiento filosófico que inicia en Jonia, deberá llenar de vida a la existencia misma, reconociendo a la muerte como una hermana que, aunque se manifieste como angustiante, es capaz de abrazar delicadamente a su congénere de nacimiento: la vida.

Si es devuelto a la vida, tiene que reconocer el señorío de la muerte. Ya no debe querer vivir de otra manera que hacia la muerte. La vida entonces es desde luego sencilla. Pero sólo porque ya no quiere zafarse de la muerte... Contra la muerte no hay remedio. Tampoco la salud es un remedio. Pero el sano tiene la

⁴⁷ Rosenzweig, F. *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.92.

fuerza para andar el camino que conduce a la tumba lleno de vida. El enfermo llama a la muerte y se deja cargar por ella a sus espaldas, medio muerto de angustia mortal.⁴⁸

2.1.2 Angustia y psicoanálisis: Freud, Klein y Assoun.

En la presente tesis, no buscamos sumergirnos dentro de los esfuerzos y logros que el camino de la ciencia psicoanalítica ha trazado, pues remitiéndonos desde el inicio con que ésta ha tratado al sentimiento de la angustia se muestra que hablan de experiencias [o sentimientos] completamente distintos. Dentro del ámbito de la filosofía del “Nuevo Pensamiento”, se habla del sentimiento de la angustia surgida por la representación que ocasiona la experiencia de la propia muerte, mientras que para el psicoanálisis freudiano, en un primer momento, esta mera representación es imposible, pues no habría un elemento capaz de vivenciar la propia muerte dentro de los límites del psiquismo humano. La importancia de establecer, en líneas muy generales, la forma en la que el psicoanálisis de Freud, Klein y Assoun ha problematizado al sentimiento de la angustia, se fundamenta en el giro final que ha dado en los últimos años a la experiencia radical de la angustia, llevándola, incluso, a empatar con las consideraciones centrales respecto a la angustia filosófica; pensamientos e ideas que nos ayudarán a una mejor comprensión sobre la angustia y las implicaciones que tal estado afectivo conlleva.

2.1.2.1 Freud (1856-1939): de la angustia como libido trasmudada hasta el problema principal de la neurosis.

La angustia como libido trasmudada. Este primer aporte que desarrollaría Freud inicia con una consideración general de la angustia, desde el lado fisiológico. La angustia es,

⁴⁸ *Ibid*, p. 42-43.

desde esta perspectiva, un estado afectivo en el cual el hombre experimentaría intranquilidad y taquicardia, un estado anímico que presupone una cierta excitación de energía liberada de la libido reprimida por el inconsciente o por frustraciones padecidas por el sujeto. Ante la imposibilidad de descargar esta energía libidinal, ella misma saldría transformada en angustia; pero Freud tiempo después abandonaría esta noción, conservando tan sólo la opinión de que se trata de un estado afectivo que presenta una patología con los rasgos fisiológicos ya descritos. Así, con la posterior observación clínica, Freud es llevado a distinguir a la angustia entre dos vertientes de ella: una angustia realista, dirigida ante un objeto externo que presenta un peligro ante la organización e integridad física del yo; y una angustia interna, neurótica que es provocada, igualmente, por peligros y amenazas, pero pulsionales. “El afecto, y la neurosis a él correspondiente, se sitúan en un estrecho vínculo recíproco; el primero es una reacción ante una situación exógena, y la segunda, ante una excitación endógena análoga⁴⁹”.

Si se sostenía, como hacia Freud, que la angustia era producto de la represión, difícilmente pudo haber afrontado la problemática que le planteaban las fobias y el hecho de expresar como una misma angustia a la realista y a la neurótica; no obstante, al abandonar la postura de la angustia como libido trasmudada, no hubo necesidad de seguir con el planteamiento de una distinción de género entre la angustia neurótica y la realista. Tras esta consideración y con la respectiva distinción entre angustia real y angustia neurótica como reacción frente a un peligro, Freud pudo esclarecer el rasgo principal de la angustia como una señal de alarma que notificara y diera aviso, al yo, de algún tipo de peligro.

⁴⁹ Freud Sigmund, *Inhibición, síntoma y angustia*, en Obras Completas, Vol. XX, edición en 24 Volúmenes, Amorrortú Editores, 1979, p. 112.

Al abordar a la angustia como una señal de peligro, Freud esclarece que se trata ante una pérdida que puede sufrir el sujeto, pero no ante la aniquilación de su propia vida, pues “*en lo inconciente no hay nada que pueda dar contenido a nuestro concepto de la aniquilación de la vida.*”⁵⁰

Si la angustia que busca prevenir el sujeto no se refiere a la aniquilación total de su vida, el peligro real debe estar enfocado hacia la pérdida de sus bienes más amados: personas y objetos materiales, incluso la pérdida de los bienes de su propio cuerpo.

La angustia observada por Freud se dirige al temor, por parte del sujeto, de perder su miembro [complejo de castración], su bien más importante, representando el mayor peligro que, aparentemente, puede sufrir el yo. Y, de este modo, para evitar incurrir en esa situación de peligro, el yo crea la angustia para inhibir o reprimir sus pulsiones, dando un giro radical a la postura inicial: es la angustia la que crea la represión y no, como antes, la represión aquella que creaba la acumulación de energía que explotaba en la reacción de angustia.

Esta reacción, según Freud, no puede devenir de otro lado más que de una situación más originaria, pero de carácter análogo: el nacimiento. Es allí en donde el feto se separa de la madre, vivencia significativa que representa el primer desprendimiento radical de las pulsiones del yo, presentándolo en una situación de peligro extremo, que se repetiría de distinta forma en las etapas de la vida de una persona. Pero en todas ellas, conservándose ese rasgo de separación del bien querido.

Para evitar, pues, entrar de nueva cuenta en situaciones que le lleven a perder lo que uno más aprecia, el yo, único almacigo de la angustia, dará la señal de alarma que le inhibirá en sus acciones para huir del peligro. Es aquí donde aparece el síntoma,

⁵⁰ *Ibid.* p. 123.

cambiando irrevocablemente la postura freudiana en lo tocante a la represión. La angustia es ahora aquella que crea la represión y no a la inversa, trayendo consigo la generación de la neurosis. “toda formación de síntoma se emprende sólo para escapar a la angustia; los síntomas se ligan a la energía psíquica que de otro modo se habría descargado como angustia; así, la angustia sería el fenómeno fundamental y el principal problema de la neurosis.⁵¹” Así, dice nuestro psicoanalista, se ha “obtenido una nueva concepción de la angustia. Si hasta ahora la considerábamos una señal-afecto del peligro, nos parece que se trata tan a menudo del peligro de castración como de la reacción frente a una pérdida, una separación⁵²”.

Es así que fluye, en líneas muy generales, la angustia descrita por Freud, recordando que se trata de una angustia ante la pérdida de lo máspreciado [por la imposibilidad de angustiarse frente a una representación inexistente para el psiquismo humano] y frente a toda tentativa de experimentar una desorganización anímica y psíquica del yo. Lo que pretende el sujeto mediante el síntoma que conlleva a la inhibición de sus actos es el evadir esa situación de peligro y, del mismo modo, esconder y no padecer la angustia [señal de alarma] que es igualmente desagradable que el peligro mismo. Ocultar la fobia y, mucho más importante, la señal desagradable que ésta provoca, he allí el meollo de la neurosis.

2.1.2.2 Melanie Klein (1882-1960): la angustia persecutoria y la angustia depresiva:

la posibilidad real de la angustia ante la muerte desde el psicoanálisis.

Dentro de la teoría psicoanalítica de la doctora Klein, la angustia es considerada de muy distinta manera a como lo hace Freud; podríamos decir, incluso, que está un paso más

⁵¹ *Ibid.* p. 136.

⁵² *Ibid.* p. 123.

allende de la vereda psicoanalítica, aproximándose a la frontera de la filosofía, pues para la psicoanalista inglesa, sí hay una representación de nuestra propia muerte dentro de los niveles más profundos del psiquismo.

Adelanté la hipótesis de que la ansiedad⁵³ es provocada por el peligro que amenaza al organismo proveniente del instinto de muerte; y sugerí que ésta es la causa primaria de ansiedad. La descripción de Freud de la lucha entre los instintos de vida y de muerte (que conduce a la desviación hacia fuera de una porción del instinto de muerte y a la fusión de los dos instintos) conduciría a la conclusión de que la ansiedad se origina en el miedo a la muerte⁵⁴.

La Klein misma señala estas diferencias: “En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud expuso sus razones para no considerar el miedo a la muerte (o miedo por la vida) como ansiedad primaria.”, pues “basó su enfoque en su observación de que “el inconsciente no parece contener nada que sustente el concepto de aniquilación de la vida”. También señaló”, además “que nada parecido a la muerte puede nunca ser vivenciado, excepto posiblemente el desmayo, y concluyó que “el miedo a la muerte debe considerarse como análogo al miedo a la castración.⁵⁵”. Pese a la rigidez de Freud al enunciar la imposibilidad de una representación de muerte en el inconsciente, Melanie Klein asegura que dentro de sus observaciones clínicas ha logrado desentrañar el temor existente hacia la aniquilación total de la vida, ya que “si suponemos la existencia de un instinto de muerte, también debemos suponer que en las capas más profundas de la mente hay una reacción a este instinto en la forma de temor a la aniquilación de la vida.⁵⁶” Este hecho clínico, al entender de la psicoanalista, se ve

⁵³ Es necesario señalar que dentro de la traducción a la obra Kleiniana, existe una confusión terminológica que no distingue entre ansiedad y angustia. Entendiendo angustia cada vez que se lee ansiedad y corroborando esto mismo merced a la traducción de la obra de Freud que aparece citada en la bibliografía de Klein.

⁵⁴ Klein, Melanie, *Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa* (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, Obras Completas, Tomo III, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1ª Edición, 1987, p. 37.

⁵⁵ *Ibid.* p. 38.

⁵⁶ *Id.*

reflejado incluso dentro de los ensayos del propio Freud, “Tomemos la primera situación de ansiedad que Freud enumeró: “el temor de ser devorado por el animal totémico (el padre)”. Esto, a mi entender, es una expresión no disfrazada del temor a la aniquilación del yo.⁵⁷” Así, la angustia ante la muerte, desde esta otra perspectiva psicoanalítica, tiene su origen a partir de la pulsión de muerte que opera interiormente en los individuos y está ligada a los peligros que percibe provenientes de la madre y del padre devoradores que han sido internalizados: este temor a ser devorado por el animal totémico, entonces, equivale ya a hablar de un miedo a la propia muerte.

Sin embargo, el estudio de la angustia no se detiene allí; por el contrario, la angustia de la que hablaba Freud también se mantiene, existiendo entonces, dentro del pensamiento kleiniano, dos tipos de angustia: la angustia persecutoria y la angustia depresiva. La angustia persecutoria corresponde y se relaciona íntimamente con el miedo a la aniquilación del yo; en tanto que la angustia depresiva se relaciona con el daño que sufren los objetos amados internos y externos a partir de los impulsos destructivos del sujeto, teniendo “múltiples contenidos, tales como: el objeto bueno está dañado, sufre, está deteriorándose; se convierte en objeto malo; está aniquilado, perdido, y nunca más aparecerá.⁵⁸” La angustia referida al temor de la pérdida de los propios bienes, de la que hablaba Freud, se mantiene, pero ahora también se reconoce como angustia a aquel temor hacia la propia muerte y aniquilación del sujeto, de la cual su principal portadora era la labor filosófica, y se deja de hablar de ella como una imposibilidad, como una fantasía narcisista, atribuyéndole, al menos en el pensamiento kleiniano, una gran importancia, miremos por qué.

⁵⁷ *Ibid.* p. 39.

⁵⁸ *Ibid.* p. 43.

Dentro del pensamiento kleiniano la posición esquizo-paranoide es fundamental. Los procesos esquizoides y paranoides serán los procesos que pondrán en marcha las investiduras psíquicas del individuo, ayudándole a desenvolverse y posicionarse, si se forman de manera positiva, frente a las relaciones y posibles problemas que se presentan a lo largo de la existencia. El mecanismo de escisión de los objetos, proveniente de la vivencia infantil dentro de los primeros meses de vida posparto, determinará la toma y conjunción de los objetos externos e internalizados. Sólo la buena diferenciación entre el objeto bueno y el objeto malo y, posteriormente, la conjunción de ambos elementos, otorgarán la contemplación de un objeto total con el cual se enfrentan los individuos, apoyando a evitar el odio, la envidia y, al mismo tiempo, la idealización de los objetos. Una buena escisión y unión de los objetos permitirán la marcha de la reparación que evada la culpa que genera la angustia depresiva, ante el terror de herir nuestros bienes más queridos. Sin embargo, antes de que se presente la angustia depresiva y todo el mecanismo descrito, en términos generales apenas líneas arriba, se presenta en el existente la angustia persecutoria, proveniente desde el cataclismo del nacimiento.

Continuando dentro de la línea argumentativa de la doctora Klein, entonces, la angustia persecutoria, aquella que pretende evitar la aniquilación total del yo, será aquel acontecimiento que ponga en marcha la actividad yoica. El yo existe para enfrentar la angustia persecutoria, para evitar su plena disolución. “Hasta creo probable que la ansiedad primordial, engendrada por la amenaza del instinto de muerte dentro del

organismo, pudiera ser la explicación de por qué el yo es puesto en actividad desde el momento del nacimiento.⁵⁹”

El argumento, entonces, se esgrime tomando como referencia a la angustia freudiana, pero desdoblándose en un segundo momento. Si bien con Freud, la angustia se suscita al tener conocimiento de la posible pérdida del objeto querido, por ejemplo la madre para el infante, esta angustia proviene no sólo de lo que la pérdida misma representa; sino que la angustia se genera de una consecuencia sencillamente extraíble. Para el infante, la muerte y pérdida de la madre no sólo hace evidente la falta que éste objeto le producirá, sino que esta misma ausencia significa, inmediatamente, la muerte del infante mismo. Más aún, “En virtud de la introyección, la muerte de la madre externa significa también la muerte del objeto bueno interno, lo cual intensifica el temor que le despierta al bebé la idea de su propia muerte⁶⁰.” La posibilidad de representación de la muerte del existente se deduce, así, de la muerte del objeto bueno internalizado por el sujeto y, al mismo tiempo, de la inminencia de que la muerte le llegará al lactante si la fuente que satisface todas sus necesidades es aniquilada. La propia muerte se traduce de una fantasía narcisista, de un mero fantasma, a una realidad. El distingo entre la posición freudiana y la kleiniana se basará en que la Klein considera que Freud atribuyó al inconsciente una actividad que sólo puede ser ejecutada por el yo:

Pudiera ser muy bien que este concepto del yo temprano se halle próximo al postulado de Freud sobre la parte inconsciente del yo. Si bien Freud no presumió la existencia del yo desde el comienzo, le atribuyó al organismo una función que, según mi parecer, sólo puede ser desempeñada por el yo. La ansiedad primordial, de acuerdo con mi punto de vista, difiere del de Freud, proviene de la amenaza de ser aniquilado por el instinto de muerte que actúa dentro del individuo. Y es el yo, al servicio del instinto de vida –y probablemente puesto en acción por él-, el que hasta cierto punto desvía esa

⁵⁹ Klein, Melanie, Envidia y Gratitud, en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, Obras Completas, Tomo III, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1ª Edición, 1987, p. 221.

⁶⁰ Klein, Melanie, Sobre el sentimiento de soledad, en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, Obras Completas, Tomo III, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1ª Edición, 1987, p. 311.

amenaza hacia el exterior. Freud atribuyó al organismo esta defensa fundamental contra el instinto de muerte, en tanto que yo la considero como principal actividad del yo⁶¹.

2.1.2.3. Assoun (1948-): la angustia como la necesidad de autoconservación: la pérdida del Amor y la aparición del Otro.

Lo que el estudio de Assoun nos permite, a través de su obra, es un examen minucioso de la última postura freudiana de la angustia. Por ello, nos permitimos el sintetizar, con la palabras del propio lacaniano, los avances que Freud hizo y que, a nuestro entender, han sido expresados atrás en nuestro texto: Primeramente, el recordar que “la angustia se anuncia a través de un acontecimiento fisiológico, complejo de síntomas neurovegetativos –disnea, taquicardia e incluso de sudación y espasmos-correlacionados con una sensación de inquietud, ligada a una amenaza a la vez inminente e indeterminada.⁶²” En efecto, “el sujeto se siente como la sede de un proceso que no domina, que sufre y al cual asiste impotente, en el mejor de los casos, cuando el ataque de angustia no llega al síncope y la “despersonalización.⁶³” Saltando, después de esto, al origen del síntoma que no es otra cosa que el reprimir y ocultar a la angustia surgida por la fobia que el exterior le provoca. Assoun se recuerda que la angustia, señal de alarma, es igual de horrida que la fobia misma o, quizá, tanto peor:

Si bien hay un sufrimiento del síntoma, no debemos perder de vista que ese sufrimiento permite evitar las agonías de la angustia. Un síntoma es “un verdadero placer” si se lo compara con el tormento de la angustia... Correlativamente: eliminar el síntoma es exponerse al (re)surgimiento de la angustia. Se trata, en todo caso, de un efecto mecánico revelador de que el síntoma neurótico es un “saber componérselas” con la angustia. Así, el día en que ya no sabe arreglárselas con ella, el sujeto se decide de veras a empezar un

⁶¹ Klein, Melanie, *Envidia y...* p. 196.

⁶² Assoun, Paul-Laurent, *Lecciones Psicoanalíticas sobre la angustia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 10.

⁶³ *Ibid.* p. 11.

análisis. *No hay acceso a la verdad que no pase por la superación de la angustia.*⁶⁴

Añadiendo:

En el fondo, la angustia encuentra en la fobia su expresión y su máscara. Nada es más apto que ella para atestiguar la materialización de la angustia, y nada más apropiado para desviarla. La fobia estabiliza la angustia: “El mecanismo de la fobia [...] muestra una gran tendencia a la estabilidad”. [...] El objeto o la situación fóbica permite sujetar a la angustia y maquillarla como miedo. El sujeto de la angustia se enmascara maquillándose con el objeto de su temor favorito. Se trata de un dispositivo de proyección, un “preservativo” que evita el nacimiento de la angustia, ese hijo indeseable.⁶⁵

De tal forma se va reproduciendo y esclareciendo, poco a poco, lo que Freud había enunciado a lo largo de sus escritos finales: la angustia, problema fundamental de la neurosis, se transcribía de una angustia originaria [el nacimiento], ante el miedo de la pérdida de los objetos queridos y nunca a partir de la aniquilación total del yo, pues ello es imposible; pero Assoun da un giro sustancial y agrega un argumento que puede leerse como una señal que da legitimidad a la angustia narcisista, pero que de igual modo cierra las puertas a la angustia por la propia muerte. La angustia del sujeto proviene no de la búsqueda a la autoconservación del yo, sino por una pulsión libidinal, erótica. “No hay angustia sin una pena de amor... ¡de sí! Me angustio porque temo por el otro que más se interesa en mí: yo mismo.⁶⁶” Suponemos aquí una cierta circularidad, me preocupo por el otro que más se interesa en mí: el yo. El hecho de perder su amor significaría el angustiarse ante su muerte: lo que angustia, entonces, es la muerte del yo; si pretendemos, pues, conservar la fuente de este amor, no tendríamos más que aceptar

⁶⁴ *Ibid.* p. 28. (Las bastardillas son mías).

⁶⁵ *Ibid.* p. 37-38.

⁶⁶ *Ibid.* p. 50.

la autoconservación yoica... Nos encontramos ante una circularidad que parece favorecer a la técnica psicoanalítica... y al “Nuevo Pensamiento”; no podemos hacer caso omiso del componente erótico introducido por Assoun, pero tampoco de la autoconservación del yo; sin embargo, el no poder identificar, por ahora, la fuente original de la angustia no elimina la realidad de los efectos que ésta produce; la fatalidad que encierra la disolución del yo da la sensación de habernos conducido al límite. El que se angustia permanece a un paso de la frontera, del abismo; y la angustia ha revelado, al parecer de Assoun, su componente libidinal y erótico: el deseo; un deseo que lo que permite es des-velar al espejo que nos refleja, al Otro.

El Otro ante el cual nos reflejamos supone una conclusión que el “Nuevo Pensamiento” cargaría consigo: la angustia genera la aparición, el desvelamiento, del Otro. Al angustiarse, lo que el existente realiza es la pregunta existencial por excelencia: ¿qué soy? Interroga el sujeto, sobreentendiendo ¿para el Otro? “Por ser tácito, el Otro es aquí, en principio, ansiógeno. No hay angustia sin este *enloquecimiento narcísico: el sujeto angustiado teme esa quiebra libidinal*. La angustia, ese huésped ingrato que sumerge en la desesperación al sujeto que la padece, se ha transmutado en una “angustia social” que sale en busca del deseo. “La angustia es el signo de que se ha llegado al límite. Pasado ese punto, el “paraexcitaciones” es desbordado y comienza el desconcierto. ... El yo, en consecuencia, está en los puestos de avanzada del peligro. ... de allí el alcance de la alerta narcísica: el yo se angustia cuando teme por su capacidad de amor propio,⁶⁷” e impropio. Entonces, la angustia implica deseo; donde no hay un sujeto deseante, no habrá angustia; el yo desea aparecer como amado ante los ojos del Otro; la angustia se revela, pues, como el componente narcisista por antonomasia, pero paradójicamente, será el elemento que des-oculte la presencia del otro.

⁶⁷ *Ibid.* p. 54.

2.2 Resumen del Capítulo: La angustia como des-organización o pérdida del sujeto.

La filosofía y el psicoanálisis, desde muy distintas perspectivas, parecen entender diferentes cosas sobre la angustia. Incluso, el psicoanálisis freudiano le niega, en ocasiones, todo punto de partida a la angustia filosófica, pues no llega a establecer la imposibilidad de angustiarse ante la angustia de uno mismo; aunque existan sujetos que realmente hayan sufrido los estragos que esta “fantasía” les comunica.

Recordando los alcances de la angustia en el campo de la filosofía, esta experiencia radical se presenta como el principal peligro del plan absolutizador del hombre, pues derribaba la pertenencia de éste a un absoluto inmortal con un mordaz ataque que presenta la finitud del sujeto a través de la desorganización completa del Yo, es decir; su aniquilamiento y disolución plena. La Nada que trae consigo la angustia se presentaba como un Algo capaz de arrastrar con todos los constructos que se le asignaron al sujeto justo desde que fue “arrojado a un mundo” y que fueron fortalecidos gracias a la educación dentro de la tradición imperante por más de veinticinco siglos. Por otro lado, la angustia psicoanalítica, al menos dentro de la panorámica freudiana, negaba una angustia de la propia muerte, pero de la misma forma, este otro planteamiento arrastraba consigo un miedo a la desorganización psíquica del sujeto devenido de situaciones, a su parecer, más reales, pero efectivamente peligrosas para la integridad del Yo. Ambas posturas, inicialmente, aunque arranquen de puntos diametralmente opuestos y contradictorios, se cuidan de peligros que amenazan la unidad del yo y le demuestran la posibilidad de vivir una vida “sana”.

La filosofía del “Nuevo Pensamiento” con todo y su angustia mortal, situaban al existente a una pérdida de todo Absoluto, condenando a los existentes a la disolución del yo en la inminencia de la muerte; lo cual nos develaba dos distintas formas de resolución ante la angustia: un nihilismo o una vida estrictamente humana, comprendiendo como su esencia más firme la finitud. El psicoanálisis, por el otro lado, presentaba a la angustia como esa señal de alarma que indica que existe un terror, un peligro, que pone en evidencia la fragilidad del yo. De lo que se trata en ambas posturas es de un ejercicio de violencia; un ataque desmesurado que obliga a dismantelar la estructura psíquica con la finalidad de reconocer y extirpar lo que se encuentra afectado dentro del sujeto y que le imposibilitan un mejor desarrollo de su existencia cotidiana. El que la angustia sea una violencia de este tipo, nos lo permite justificar incluso la asombrosa capacidad del lenguaje, ya que “encontramos por este rumbo la asombrosa intuición de la lengua: en francés antiguo, *angoisse* [“angustia”] designa la violencia o la ira. Un sujeto que se angustia es, según este uso, un sujeto sometido a un acceso de violencia.⁶⁸” Violencia, entonces, ejercida contra los supuestos de la tradición y contra los factores que presentan un riesgo contra la integridad *auténtica* del sujeto.

Además, ese acto de violencia sobre el sujeto, antes de poder ser dirigida hacia los factores de riesgo, cae sobre el sujeto sumiéndolo en una situación verdaderamente aterradora. Y en verdad, con la misma magnitud con la que se dirige a destronar los peligros y constructos *inauténticos* o *enfermedades* psíquicas del sujeto la angustia y su señorío se posan ante el existente: acercándolo al límite, posicionándolo frente al precipicio o sumergiéndolo en la oscura y pestilente disolución dentro de la nada. En ambas disciplinas, entonces, la violencia que, posteriormente, será concentrada contra los peligros externos que se han apropiado del sujeto, cae inevitablemente sobre el

⁶⁸ *Ibid.* p. 90.

hombre; haciéndolo pasar un mal “cuarto de hora” que, no obstante, es necesario pasar: “la angustia es esa huésped fascinante e indeseable, invitándose a nuestra casa, nos invita imperiosamente a la suya y nos hace sentirnos dichosos de no volver a encontrarla un día o de haber podido abandonarla; ya que no es sino que un mal recuerdo... hasta el momento de su retorno intempestivo⁶⁹” y en cualquier momento, dejándonos sin asidero alguno e, incluso, desprovistos del propio lenguaje. “¡Sólo resta el mero existir en la conmoción de estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse! La angustia nos vela las palabras. ... Si muchas veces en la desazón de la angustia tratamos de quebrar la oquedad del silencio con palabras incoherentes, ello prueba la esencia de la nada.⁷⁰” Pero ni la filosofía del “Nuevo Pensamiento” ni el psicoanálisis se conforman con este pensamiento negligente. Como ya hemos adelantado, esa violencia propia de la angustia, es capaz de destruir los prejuicios más cimentados y de evidenciar los peligros y síntomas del sujeto enfermo, llámense neurosis, o idealismo alemán; se trata de un auténtico movimiento dialéctico capaz de emancipar o dominar a la existencia en toda su amplitud, posándola en absolutos, nihilismo o en una vida *auténtica*, humana, construida desde la finitud. Ya no pretendemos verdades universales, nihilismo o acciones inhibitoras que eviten el sano desarrollo de la existencia, sino verdades finitas y humanas que, aunque contingentes, sean capaces de hacer consciente todas aquellas represiones y prejuicios que estaban ocultas en la psique y existencia, permitiendo, con ello, acceder a una suerte de liberación; una vida que, aunque se sepa que delante tiene la muerte propia o la pérdida de sus bienes, pueda caminar con ella como su hermana, valorando cada día en su devenir.

⁶⁹ *Ibid.* p. 123.

⁷⁰ Heidegger, *¿Qué es Metafísica...* p. 47.

Dentro de la experiencia de la angustia, una vez que se ha balanceado hacia el carácter positivo y emancipador [aquel que conlleva a revalorar la propia vida fáctica] el proceso puede devenir de una de las dos posibles maneras: **a)** la senda seguida por Heidegger y que desemboca en la resolución del ser mundano histórico o **b)** la irrupción histórica señalada por Franz Rosenzweig. Procesos que serán desarrollados tras una ligera explanación de algunos conceptos fundamentales de nuestros filósofos en cuestión.

Capítulo III.

3.- Rosenzweig y la angustia; La Nada de la angustia como punto de partida.

El filósofo judío Franz Rosenzweig, inicia su obra principal, *La estrella de la redención*, resaltando inmediatamente a la muerte y a la angustia que ella misma genera.

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro.⁷¹

Franz Rosenzweig, cuya formación filosófica se encuentra íntimamente ligada al pensamiento hegeliano, entiende el proyecto de Hegel como el punto final de un determinado tipo de filosofía iniciada en Jonia con los pensadores presocráticos; tipo de filosofía que circunscribía al ser humano como identificado a la totalidad merced al uso de la razón. El punto final de tal sistema sería la pertenencia del ser humano a un “Uno” “Único”, al absoluto, dirigiéndose en dirección opuesta al camino al que la misma muerte le podría revelar. Así, el ser humano, perteneciente a ese absoluto no se catalogaría ni definiría desde ningún tipo de valor que tenga algo que ver con la contingencia, con la muerte, sino todo lo contrario; lo que Hegel, al entender de Rosenzweig, pide del ser humano, es que se escape de su contingencia, de su finitud y singularidad y que se funda con aquel absoluto creado a partir de las leyes que han sido fundadas por la racionalidad. Lo que Hegel, entonces, nos da a entender, a los ojos del pensador judío, es un distanciamiento de la singularidad y de la finitud al establecer que

⁷¹ Rosenzweig, F, *La estrella de la...* p. 43.

la posición del individuo frente a su muerte debe ser no otra cosa que una evadida. De esta manera, Rosenzweig se refiere a la filosofía del idealismo como una doctrina jactanciosa y vanidosa, como mástil que ondea la bandera de victoria de un sistema que se ilustra con la ficticia labor de haber vencido a la muerte sin siquiera tratarla; pero esto último es sólo en apariencia pues, si bien la filosofía no ha cesado de negar esa angustia mortal, empezando por el artificio de la inmortalidad del alma, el engaño filosófico, diría Rosenzweig, no ha tenido éxito, “pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, permanecer, quiere vivir.”⁷² Así, el hombre sólo sentiría una burla de parte de la filosofía idealista, el ser humano no quiere despejarse de la tierra, todo por el contrario, quiere *existir* desde su yo en su aquí.

Lo más que puede ofrecer el idealismo al ser humano angustiado, es un alma que sale revoloteando del cuerpo sin querer saber nada más de él. No obstante, añade Rosenzweig, el sentimiento de la angustia conduce al ser humano a la supresión de la línea divisoria del cuerpo y del alma. El ser humano no quiere, en el momento de la angustia, saber nada de un posible más allá, lo único que le importa es el yo en ésta existencia. Ante estos ojos, para Rosenzweig, la filosofía toma la postura de un avestruz, con la cabeza hundida en la tierra sin que quiera escuchar ni un ápice los gritos angustiados de la humanidad que no quiere otra cosa sino lo que, por ahora, ya tiene: la existencia.

A diferencia del proceder psicoanalítico de Freud y Klein y del desarrollo heideggeriano de la angustia, Franz Rosenzweig parece no dar una definición última sobre lo que éste sentimiento sea. La angustia, pensamos a través de la lectura de *la estrella*, no es un sentimiento que dependa de definición alguna, pues ya desde que se

⁷² *Id.*

angustia lo hace ante algo indeterminado de lo que no sabe nada, sino que se experimenta, o más aún, se sufre. El ser humano no necesita saber qué es aquello que padece, en el momento de la angustia, lo único certero que se manifiesta es la nada hacia la que el ser humano tiende y se acerca en su existir día a día. “Y ésta es la última conclusión [...] la muerte es nada⁷³”. Lo que presenta en un primer momento la angustia, con toda la fuerza que tiene para arremeter sobre el sujeto es eso: la nada que trae consigo la disolución total del yo, el aniquilamiento del sujeto. Pero para el filósofo judío esto no es una última conclusión, pese a que Rosenzweig no pierde el tiempo en definir claramente lo que es la angustia y cómo se presenta fisiológicamente, se focaliza en registrar aquellos efectos que son presentados ante el sujeto en “aquel mal cuarto de hora”, aunque sean difícilmente perceptibles por la violencia con la que el individuo angustiado es embestido.

Así, la nada que trae consigo la muerte “no se trata en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible⁷⁴”. De esta forma, la angustia ante la muerte aparece como la piedra capaz de desmontar todos aquellos constructos y artificios que la filosofía idealista se había empeñado en construir, afanosamente, dando la espalda al fenómeno de la muerte y toda la contingencia que yace en ella; pero esto no se detiene aquí, este algo como punto de partida, apuntalará hacia la creación de una nueva filosofía, un nuevo pensamiento que tome consigo a la inmanencia y a la finitud, a la pluralidad y singularidad en la que se encuentra sumergida la existencia humana. Pero Rosenzweig no deja desarmada a la existencia finita en el mundo; sino que, haciendo consciente que el ser humano debe permanecer en la angustia de lo terrenal

⁷³ *Ibid*, p. 44.

⁷⁴ *Id.*

durante su existencia, la vida del hombre ha de caminar con su muerte como una hermana. Sólo a través del fenómeno de la muerte, se ha de encontrar a la vida en su más auténtico señorío. Sin importar si en Rosenzweig, o en Heidegger, se apuntala o no hacia una infinitud en el ser humano, lo que vamos a reevaluar en la investigación en curso es el “aquí y ahora” que le importa a la existencia. Se trata de revalorar lo terrenal, la vida, a partir de la angustia y sus efectos en la existencia.

Así pues, y antes de inmiscuirnos un poco más a fondo en el cómo es que opera la filosofía idealista y su relación con la angustia, podemos concluir que la angustia ante la muerte, en el planteamiento de Rosenzweig, es aquella fuerza capaz de desmoronar el conocimiento que se tiene del Todo, siendo el vocero de la finitud, la existencia y la temporalidad, y trayendo consigo una nueva manera de comprenderse el ser humano a partir de su contingencia. La muerte presenta una nada que, realmente, no es nada; sino que es un nuevo punto de partida.

3.1. La filosofía idealista y el plan absolutizador del hombre; la angustia como revelación de la finitud.

Ya hemos esbozado, en términos generales, en qué consiste la filosofía idealista ante los ojos de Franz Rosenzweig, sin embargo, hemos de detenernos para profundizar sobre los riesgos a los que se somete el ser humano que, siguiendo a Rosenzweig, ha de seguir el camino que el idealismo alemán está proponiendo.

Retomando lo dicho con anterioridad, la filosofía idealista actuaba como un ilusionario que reduce y emancipa a la muerte de dentro del ser humano. El hombre, al pertenecer a un absoluto, debe olvidarse de la finitud y de la contingencia, pues estos

elementos quedan encerrados con el cuerpo que se disuelve en lo terrenal. El alma, la racionalidad o la verdadera y última esencia del ser humano, según el idealismo, debe “fundirse” como partícipe de un absoluto dentro del cual nada muere. De esta forma, gracias a la pérdida de la facticidad misma, de la singularidad y de la existencia propia, se “asegura al ser humano” la “permanencia” que tanto anhelo pretende gritar.

De esta forma, Rosenzweig viene a retomar la identificación hegeliana del pensamiento como actividad universal y activa, autocreadora y autoconsciente: es decir, como un movimiento o manifestación del espíritu universal que, sin dejar de ser un todo unitario y absoluto jamás morirá, más allá, dentro de él, nada moriría, tachándola, además de jactanciosa, de mentirosa y encubridora. De tal forma, pues, -añade Rosenzweig- “la filosofía (idealismo) le engaña (al ser humano) a propósito de este *debe* trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo. Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría⁷⁵”. De tal manera, entonces, lo primero que arroja Rosenzweig en contra del pensamiento Absoluto hegeliano no es otra cosa que la identificación del ser humano como una finitud que no tiene ningún tipo de nexo con una sustancia absoluta. No se trata de que “los muchos sean [...] cada uno de ellos lo que es el otro, cada uno es uno, o también uno de los muchos; son, por tanto, uno y lo mismo.”⁷⁶ Tras romper con la idea de noción Absoluta y de realidad universal que se identifica con el pensar, Rosenzweig declara la guerra al pensamiento que pretende que todo sea uno en cuanto objetivo, pues, al no haber o existir una suerte de absoluto que nos determine ontológicamente, no habrá una de verdad objetiva que rija o determine el devenir histórico del espacio y del tiempo, “sino que todo conocimiento se refiere a la verdad a partir de un punto determinado del

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 8ª ed. México, Porrúa, 2004, p. 98.

espacio y de un momento determinado del tiempo. La verdad nunca es un concepto absoluto, sino que se refiere siempre diferente, para la experiencia de los sujetos que ya están situados en un punto determinado del mundo⁷⁷, en una determinada perspectiva. Ya no se trata de un Absoluto que determina el devenir de los pueblos ni de los singulares, sino de estos pueblos y singulares que se manifiestan de distinta manera al intentar la revelación de alguna verdad particular. Así, los valores planteados por la filosofía del idealismo, y que disolvían al ser humano dentro de una totalidad, se pierden. Ahora sólo resta el ser humano en su existir, como re-evaluador de su horizonte y de su historia a partir de valores que nada tienen de supratemporales. La angustia ante la muerte ha conducido, a partir de su nuevo punto de partida, al ser humano hacia la recuperación de su fundamento material y, con ello, de su singularidad, reconociéndose como un ente más dentro de la pluralidad y, sin embargo, como un sí-mismo capaz de vivir lo terrenal con su brillo natural.

El idealismo, entonces, merced a reconocer al particular individual como una parte del todo, “no ha cesado de negar esa angustia mortal, inventándose todo tipo de argucias para calmar la ansiedad, empezando por el invento de la inmortalidad del alma. Pero sin éxito, ya que el hombre de carne y hueso «quiere consistir. Quiere vivir»⁷⁸. De tal manera, el Yo, en su experiencia de angustia ante la muerte, entra en disonancia con la noción de un Todo inteligible y le compromete irrevocablemente: “El yo inaugura su divorcio con el sistema de la totalidad”⁷⁹, lo que nuestro filósofo se propone es dismantelar las tres realidades originarias (Dios, hombre y mundo) que se ha configurado como propósito y núcleo en la filosofía que se ha creado el sujeto

⁷⁷ Mosés, Stéphane, *El ángel de la historia*, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Frónesis Cátedra, Universidad de Valencia Ediciones Cátedra, S.A. 1997, Madrid, p.37.

⁷⁸ Mate, Reyes. *Historia de Occidente...*, p.123.

⁷⁹ Mosés, S. *Op. Cit.* p. 55.

trascendental; tal desmantelamiento no tiene otro objetivo que el de recordar y retomar la realidad experiencial, fáctica, que ha caído en el olvido de las particularidades dado el temor que se tiene ante el sentimiento de la angustia y mortalidad, de la finitud.

3.2. El devenir del espíritu en la historia frente el accionar humano de la redención. Crítica a la filosofía de la historia de Hegel.

“Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la idea filosófica está dentro de él en una determinación o elemento particular [...] el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario⁸⁰” Lo mismo podemos decir, ahora, de la historia, la gran cantidad de pueblos que han ido acaeciando y desapareciendo sobre la faz de la tierra no son más que círculos cerrados en sí mismos, círculos que son parte de un círculo mayor que los envuelve a todos. Dicho de otro modo, los principios y grandes aportes que cada una de las diversas culturas históricas han conseguido atajar a lo largo de la historia, no son otra cosa que un seguir del espíritu en la búsqueda de su autocomprensión y su concreción absoluta en el mundo. El deber, entonces, de los diversos pueblos, será no otro que el de acceder y tomar posesión de dichos principios para poder otorgarlos a la siguiente fase (pueblo) del espíritu en su camino a su estadio final (estadio que no es otro que el de la cultura cristiana germánica). Una vez que los diversos pueblos han alcanzado su cometido, no podrán cotejar otro destino temporal que el de desaparecer o, si se negasen a hacerlo, dirigirse a su decadencia. Algo similar ocurre con los pueblos que se preservan en un estado pre-histórico, al entrar al contacto con un pueblo que

⁸⁰ Hegel, G.W.F, *Op. Cit.* p. 15.

porte la bandera del espíritu, no habrá otra alternativa para ellos más que dejarse envolver en el movimiento del espíritu: desaparecer.

Hegel, siguiendo el pensamiento y la ideología anterior, había declarado a su estado, e incluso, quizás, a sí mismo, como la culminación de la historia, el puesto más firme y poseedor del espíritu absoluto o, mejor dicho, la manifestación exacta del espíritu absoluto. Ese era el punto en el cual la dialéctica histórica debía continuar, el devenir histórico yacía finalizando, pero el sistema que había permitido establecer la llegada al final de la historia, pondría también las bases para su sustitución. Esta vez, no será la angustia existencial hacia el fenómeno de la muerte aquel elemento que permita vislumbrar la ruptura del sistema idealista hegeliano, sino un accionar humano que ya no debiera acontecer (y que sin embargo encierra en sus adentros el sentimiento de la angustia): la guerra.

De nueva cuenta el hegeliano Franz Rosenzweig se detiene a mirarse a sí mismo dentro de un horizonte aterrador: el enfrentamiento de los estados europeos en la primera guerra mundial:

el enfrentamiento sangriento entre los Estados europeos en nombre del principio de las nacionalidades, de las que aquél sólo es una consecuencia, confirma y condena a un tiempo la visión hegeliana de la historia como el escenario donde se desarrolla, a través de los enfrentamientos de los Estados soberanos, la constitución del Espíritu Universal, al igual que la experiencia de la angustia ante la muerte desenmascara la verdad oculta de la ontología hegeliana como sistema de la Totalidad⁸¹.

Es decir, la negación de la irreductible unicidad de la persona. Así, si lo que Hegel definía como la última etapa o estadio de la historia universal termina como una

⁸¹ Mosés, Stéphane, *Op. Cit.* p. 50.

irremediable catástrofe, lo que se ha de condenar no es otra cosa que a la Totalidad, en cuanto movimiento del espíritu e historia universal.

Recapitulando, lo que aquí nos compete es reconocer que si lo real es racional, habrá que guardar una identidad entre el pensamiento (espíritu) y su desdoblamiento a través de la historia, una identidad entre la ontología de Hegel y su ciencia histórica, pues “lo real es racional sólo porque la historia universal es un juicio universal, que pronuncia sentencias irrevocables en nombre de la ley de la Razón⁸²” o bien, en palabras de Hegel, “La historia universal no es, por otra parte, el mero tribunal de su poderío la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego puesto que este destino es por sí *razón*, y su ser por sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, a partir del solo *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la realización del espíritu universal.”⁸³

Con lo anterior, Rosenzweig nos demuestra como la historia universal se constituye a través del desarrollo, triunfo, declive y desaparición de los diferentes pueblos de la humanidad, representando, cada pueblo, no más que una etapa en el proceso por alcanzar su estado universal. La decadencia de los pueblos consistirá en preservar tal etapa mientras que la historia universal ha de seguir, necesariamente, avanzando. El sistema, pues, que nos plantea Hegel, es cerrado sin remedio, todo acto de violencia y conquista está legitimado merced al estado final histórico al que se quiere llegar. “la muerte de los pueblos se inscribe en la historia universal, pero sólo con la condición de que participen en la historia”⁸⁴. El sistema, entonces, es perfecto y

⁸² Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Berlin, R. Oldenbourg, 1920. Citado en: Móses, p. 57.

⁸³ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Principios de filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988, §342.

⁸⁴ Móses, S, *Op. Cit.* p. 58.

coherente, pero la fractura se suscita cuando emerge la interrogante de si acaso es posible que exista un pueblo que viviera al margen de la historia. En tal pueblo que sacrifica la vida misma por acceder a la eternidad, aquel pueblo que se mantiene separado de la historia, no es otro que el pueblo judío (del cual procede Rosenzweig) y con el cual deslegitimará la pugna previa que se le presentaba al reflexionar en torno a la guerra entre los estados europeos de 1914.

El concepto de Redención será la noción utilizada por Rosenzweig para dar inicio a su verdadera crítica en contra de la filosofía de la historia de Hegel, la redención ya no establece una relación entre Dios y Mundo o entre Dios y hombre, por el contrario, el concepto de redención establece una relación entre el hombre con el mundo “el movimiento de la iniciativa humana que se vuelve hacia la realidad para actuar sobre ella⁸⁵”; ya no se trata de la manifestación del absoluto (racionalidad) en la historia (realidad) sino de la acción humana en el mundo en el cual se encuentra circunscrito. El concepto de redención, característico del pueblo judío, entonces, acarrea consigo no un devenir de la marcha del espíritu en la historia, sino una ruptura violenta con el tejido histórico. En el camino del espíritu, los principios que aportan todos los pueblos que han surgido y sucumbido han de posarse y acogerse en el estadio final del devenir del espíritu, no obstante, el pueblo que se mantiene al margen de la historia consigue vislumbrar una forma de experiencia completamente distinta de todo lo que se conocía anteriormente. El camino de la redención, entonces, ha de culminar con la no aceptación de todos los principios que se habían tomado por objetivos, reconociendo que su origen es, eminentemente, tan sólo una perspectiva más de la verdad, un principio no objetivo, sino subjetivo.

⁸⁵ *Ibid*, p. 65.

Presente pasarela y presente trampolín, establece divertidamente el filósofo de raigambre judía, siendo el presente pasarela el que conecta el instante pasado con el instante futuro dentro de un eje lineal, esto es, “un momento transitorio de una continuidad homogénea que aparece como una unidad cuantitativa en un proceso temporal puramente aditivo. Éste es el presente que concibe la Razón histórica”⁸⁶ y este es el formato histórico que plantea Hegel en su idea de movimiento histórico. No obstante, en el presente trampolín, y en oposición al presente pasarela, el tiempo aparece como una serie discontinua de estados de calidad y de intensidad siempre únicas. Se trata de un presente que impulsa no hacia un estadio final de la historia, sino a la eternidad del presente que permita el escape del desarrollo del fin de los tiempos hacia una realidad cuya esencia sea completamente diferente. Como es visible, la idea de progreso que se tenía en el idealismo alemán (y que culminaba en ellos) es destruida junto con toda posible pretensión de legitimación de la conquista de un pueblo histórico hacia los demás o, dicho de otra forma, del espíritu hacia los pueblos menos o igual desarrollados.

3.3. Los efectos de la angustia en el modo de hacer filosofía: Meta-lógica, meta-ética y meta-física.

Con este camino, hemos mirado cómo Rosenzweig ha rescatado a la singularidad de la existencia y a su devenir histórico de dentro de un sistema que se mira como tendiendo hacia un programa que busca el acontecer de un espíritu absoluto, único y universal que asegure la totalidad dentro de lo cual nada muere. Un espíritu que ha legitimado el accionar ofensivo y de conquista entre los existentes y que diluya la existencia propia y

⁸⁶ *Ibid*, p. 77.

los valores terrenales en diversos sentidos. Rosenzweig, a través de la angustia ante la muerte ha puesto en entredicho este programa y ha mirado su fragilidad, retomando las categorías de la inmanencia y su tradición judía para devolver el fundamento material al ser humano. No obstante, antes de presentar al ser humano, como lo contempla Rosenzweig, portando su verdadera esencia, hemos de establecer los efectos que la angustia ante la muerte ha traído consigo. El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig, verdaderamente, no ha querido romper con los tres grandes problemas que se ha planteado el ser humano, sino que, por el contrario, los ha pretendido abordar pero desde su verdadera dimensión: la singularidad y su finitud. Proponiendo tres nuevas formas de mirar a Dios, el Mundo y el Hombre⁸⁷ desde, a su parecer, su verdadera dimensión, y sin pretensiones de arrebatarse a cada uno de ellos lo que les es más propio con el presuntuoso afán de presentarlos como un “Único” y “Absoluto”.

Lo meta-lógico no implica que el mundo carezca de logos o que sea ilógico. Por el contrario, nuestro filósofo sigue tomando muy en serio el papel que desempeña el *Logos* dentro de la filosofía occidental, desde los griegos hasta Hegel. No obstante, a diferencia del pensador idealista, Rosenzweig descubre que en el saber dirigido a los entes percibidos como objetos de conocimiento, el mundo no tendrá ningún impedimento para aparecer como Absoluto. Pero Rosenzweig encuentra que el mundo no sólo es el objeto del conocimiento, sino que funciona como un algo más, como una realidad originaria que muestra su carácter de contingente. En este carácter de contingencia aparece el pensar como un momento de la realidad contingente, pero no como el primero. “No se puede determinar lógicamente al mundo ya que si la lógica es sólo una parte del mundo éste, en su conjunto, es metalógico”⁸⁸ Esta relación que nos

⁸⁷ Nos referimos, evidentemente, a la Meta-física, meta-lógica y meta-ética, respectivamente.

⁸⁸ Reyes Mate, *Memoria de Occidente...* p.138.

expresa Rosenzweig refiere que la verdad no es lo que constituye la realidad sino que es su contenido. “No es que la verdad sea la garantía de la realidad, sino que la realidad es la garantía de la verdad⁸⁹” En última instancia, lo racional no es todo lo real, si bien todo lo racional es real. “Lo que se quiere decir es que el mundo no es una creación del logos ni se reduce al mismo. El mundo es una realidad anterior al logos y subsistente en sí mismo: es como una pared de la que cuelga el logos a modo de cuadro”.⁹⁰

Lo mismo se quiere decir al expresar que el ser humano, el hombre, es metaético. Sin querer decir que el ser humano prescindiera o niegue toda forma de eticidad, Rosenzweig refiere que el hombre es ético pero no porque se somete a una ley universal que se le impone, aunque sea racionalmente (como el imperativo categórico kantiano), sino porque es el ser humano el que crea las leyes y reglas de la ética; nunca a la inversa. Esto es, la ley debe someterse al hombre, más no el hombre someterse a la ley. Si bien, “en el idealismo, la moral forma parte de la ontología, por eso el concepto de libertad no escapa a una persistente ambigüedad. La autonomía, en efecto, acaba reconciliándose con el sometimiento”⁹¹. Del mismo modo que en la concepción de la metalógica, el hombre es racional o humano no porque posea una ética, sino que, de hecho, poseemos una ética porque somos racionales. El hombre, pues, es metaético porque su propia existencia antecede y supera toda moral; restando el que tratemos, brevemente, el concepto de Dios y lo metafísico, en el “Nuevo Pensamiento” de nuestro filósofo.

Según Rosenzweig, Dios es metafísico, esta última expresión va directamente en contra de lo que Hegel expresa al identificar al mundo y su movimiento (espíritu) con

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ *Ibid*, p. 139.

⁹¹ *Ibid*, p. 137.

Dios, el absoluto. Según Rosenzweig, Dios no puede ser identificado, en ningún momento, con el mundo físico, sin importar las fases del espíritu que se hayan superado. “la physis es, pues, un momento de Dios pero que él como tal no se resuelve en ella.”⁹²

Ocurre aquí exactamente lo mismo que en el caso anterior, Dios no se resuelve y reduce en la naturaleza así como el ser humano no se agota diciendo que el es su propio ethos.

Lo que esta proponiendo, a modo de conclusión, Rosenzweig con el análisis tripartita anteriormente enunciado, es que, en la comprensión del mundo como meta-lógico, del hombre como meta-ético y de Dios como meta-físico, se encuentra un nivel básico de la estructura de la realidad (nivel básico que había sido olvidado y hasta negado por el espíritu de la época del idealismo, en su pretensión de haber culminado, en ellos, la historia). Se propone, entonces, que hay un en sí, pero que este en sí se trata de una facticidad previa a toda tematización y pretensión teórica del mundo y del conocimiento.

“El que la realidad tenga estos nombres tan sonoros (Dios, hombre, mundo) es un anuncio de que no se trata de una nueva edición de la académica prioridad del ser sobre el pensar, sino de la prioridad de la realidad que ha tomado forma en una determinada tradición, que ha sido conocida y vivida como “Dios”, “Hombre” y “mundo”. Esas figuras de la realidad dominan la escena en el idealismo”⁹³. Como podemos notar, lo que separa al idealismo de la filosofía del *Nuevo pensamiento* no son las figuras que se han estado trabajando, sino la relación existente entre cada una de ellas.

⁹² *Ibid*, p. 139.

⁹³ *Ibid*, p. 141.

3.4. El sí mismo: La singularidad y la individualidad.

Lo que el análisis de la meta-lógica, la meta-física y lo meta-ético nos revelan, entonces, es la verdadera naturaleza de aquellos conceptos unificados en el pensamiento del idealismo. Dios, en cuanto metafísico, se presenta como lo absoluto que está más allá de todo saber, lo inmortal e incondicionado; el mundo, como aquella esencia necesaria y universal; pero del hombre, ¿qué resta? Lo meta-ético lo muestra: el hombre se encuentra antes de toda ética de validez universal, no puede someterse a ninguna ética universal, porque esto sería confundir su esencia con la de Dios o con la del mundo, eso ya lo ha hecho el idealismo; el ser humano, entonces, se reconoce finito, la angustia ya se lo ha comprobado, su esencia es ser perecedero. A través de la experiencia de la angustia se ha percatado de que, en un principio, se encuentra sólo: el ser humano es un ser perecedero: un singular que proclama su esencia finita en el grito de victoria de la existencia. De esta forma, en el planteamiento de Rosenzweig, la angustia presenta a la finitud como la esencia propia del ser humano, finitud que, como lo han mirado bien filósofos como Kierkegaard y Heidegger, trae ante sí al ser humano como un singular separado de todo absoluto. Es por eso que “es precisamente su esencia que él no se deje meter en una botella; que siempre sigue existiendo; que, en su particularidad, nunca se deja amedrentar por la sentencia universal; que su propia particularidad, no es para él, como el Mundo querría, un acontecimiento, sino lo suyo autocomprendible, su esencia.⁹⁴” Pero esta singularidad, acota Rosenzweig, no es un singular “[...] como lo singular del mundo, del que en un momento brotan singulares en interminable serie, sino un singular en el espacio vacío y sin límites; o sea, un singular que nada sabe de otros singulares junto a él, que nada sabe en general de un *junto a él* porque está *por*

⁹⁴ *Ibid*, 105.

doquier; un singular no como acto, ni como acontecimiento, sino como perpetua esencia.⁹⁵”

Es así como el pensador judío inicia una distinción entre la singularidad, o *ipseidad* del ser humano, y su individualidad en tanto que *personalidad* como un miembro más de la colectividad de los entes del mundo, es decir, de su especie. De esta forma, La personalidad no puede pensarse sino en aquel ciclo con el que se desenvuelve en el mundo; surgido en el acontecimiento del nacimiento y finiquitado con el acto de morir. Pero la *ipseidad*, la singularidad, va más allá; la singularidad se entiende en el sujeto como el estar completamente solo y despojado de todo lo común a la especie y de las relaciones que guarda con los fenómenos intramundanos. La singularidad, revelada en el momento en que la angustia ante la muerte le hace notar su soledad; la irrupción de la angustia y con ella, de su sí mismo en su más profunda soledad, “le roba de un golpe todas las cosas y bienes que se jactaba de poseer. Y queda pobrísimo: sólo se tiene a sí, sólo se conoce a sí mismo, y nadie le conoce, porque no existe nadie fuera de él⁹⁶”.

El ser humano en su singularidad, entonces, se ha quedado completamente solo, despojado de toda tradición y de cualquier forma de definirse exterior a sí; la angustia, entonces, trae consigo la soledad que funciona para la autocomprensión del ser humano. Es esta misma angustia, aquella que ha hecho posibles los artilugios e ilusionarios tales como la inmortalidad del alma, aquella que hace posible que el ser humano se reconozca a sí mismo. La violencia de la angustia no sólo es propensa de caer y aplastar al sujeto, también es capaz de dirigirse hacia aquellos constructos imaginarios que el idealismo ha cosechado tan afanosamente. Y es “por eso (que) no puede aceptar

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ *Ibid*, p. 112.

someterse a una ética como la idealista en la que el hombre se realiza sometiendo a un orden superior y, tampoco, a una ética de la polis donde el hombre sólo es visto como una parte del colectivo.⁹⁷ Ahora el hombre sabe que él es quien se determina, en su existir, a sí mismo; ya no es fruto de un devenir del espíritu que determina los principios y las reglas; ya no es el receptor de la moral única y universal; ahora el ser humano que se conoce a sí mismo, a partir de su finitud, es la fuente de la que mana toda contingente, pero verdadera, moral.

Es así como Rosenzweig presenta al sí mismo del ser humano; una verdad oculta por el ciclo natural de la individualidad y la tradición, pero que se ha mostrado en todo su esplendor en la singularidad solitaria que trae consigo la angustia como violencia capaz de dismantelar el pretensioso papel del hombre en la historia y en la moral del espíritu idealista; así con su carácter de meta-ético, el ser humano redescubre su verdadera esencia: su ser precedero.

Hasta aquí, sólo falta resolvernos en el cómo es que se desenvuelve el singular frente a la alteridad del prójimo. Singularidad que, como hemos visto, se encuentra por completo en solitario, pero cuya soledad ha de ser posible quebrar gracias a las categorías del pensamiento judío.

De esta forma, y sin inmiscuirnos en si nuestro autor propone, o no, una infinitud para el ser humano, sólo falta plantear aquella revaloración de lo terrenal y contingente en relación a la alteridad; para conciliar si la angustia, aquello que otorga una existencia auténtica a la existencia, merced a la definición del “Yo” desde el sí mismo del hombre, en cada caso, ha de conducir a dejar al ser humano en una soledad total poseedora del más radical empoderamiento, pero que ha de ver menester el regreso a su determinada

⁹⁷ Reyes, M. *Memoria de Occidente...* p. 144.

tradición (ya con el autoconocimiento en mano), o bien, ha de reconocer que no hay un espíritu que conduzca a algún pueblo elegido hacia su más infinito reinado, sino que, por el contrario, se conforme con establecer un modo de existencia terrenal que, sin proponer una vida supratemporal, se circunscriba en el presente desde condiciones completamente distintas: humanas y reflejadas desde los ojos del prójimo.

Así pues, lo restante en nuestro planteamiento es la directriz dibujada por el concepto de *ser-con* (*miteinandersein*) de Rosenzweig. Concepto que trataremos sólo después de inmiscuirnos en el pensamiento heideggeriano; esto, con la pretensión de marcar más radicalmente las conclusiones a las que ambos filósofos aterrizan tras confrontar los efectos producidos por la angustia con la presencia de la alteridad.

Capítulo IV

4.- Heidegger y la angustia; conceptos básicos para una resolución de la existencia de cara a la muerte.

Al igual que lo anteriormente realizado con el proceder de Franz Rosenzweig; nos miramos en la necesidad de explicitar algunos de los conceptos fundamentales sobre el cómo es que se desarrolla la existencia con base en la angustia ante la propia muerte en el pensamiento de Martin Heidegger. De esta forma, hemos de acotar, primeramente, cómo es que la existencia es capaz de desenvolverse de dos formas: por un lado, un tipo de modo de ser *impropio* (o *inauténtico*) absorbido y configurado por todos los constructos históricos, religiosos y sociales que imperan en una determinada tradición en la cual el existente ha sido arrojado; y, por el otro lado, un modo de ser en el cual el existente se determina a sí mismo a partir de la singularización más peculiar de su “ser en el mundo” (revelado por la angustia) proyectándose esencialmente sobre su “poder ser” más propio (o *auténtico*;) es decir, sobre sus más propias posibilidades; no obstante, para que podamos efectuar el análisis de ambas modalidades existenciales, esto es, el existir impropio y el propio, es menester abordar el cómo es que al ser humano le es posible definirse de estas dos maneras. Así, nuestro primer intento será el establecer y clarificar por qué el ser humano es un ser cuya sustancia se encuentra carente de contenido, y que se resuelve *proyectándose* en la existencia, definiéndose y determinándose día con día. Una vez expuesto brevemente lo anterior, nos inclinaremos a determinar ese tipo de vida que, ya citado ligeramente en nuestra introducción, ha determinado al ser humano a partir de distractores e ilusionarios conjurados por una tradición ya imperante y en la que la existencia se deja absorber merced a fenómenos

como las habladurías, la familiaridad y la avidez de novedades; todos ellos parte de un estado de caído que, desafortunadamente, nos veremos obligados a presuponer en la presente investigación.

Tras haber expuesto el camino que define al ser humano impropriamente (a partir de todo aquello que no es él mismo) y que le ha permitido utilizar de forma negativa la existencia ante la muerte, haciéndole formar parte de aquel programa absolutizador que ya se ha comentado, hemos de dedicarnos a demostrar como es que, esa violencia que aparece como el huésped que nadie desea volver a encontrarse, justamente, logra expulsar la familiaridad de la existencia revelando su carácter de inhospitalidad en el mundo: inhospitalidad que, adelantamos, lo arrojará “contra aquello mismo por lo que (el “*ser-ahí*) se angustia, su “poder ser en el mundo” propio.⁹⁸”

Una vez definido en qué consisten ambas modalidades existenciales y cómo es que se involucran con la angustia ante la propia muerte, nos ocuparemos de conducir a la existencia hacia su más cara responsabilidad una vez alcanzado y comprendido el carácter de resuelto: la condición mundano histórica del ser humano y en cómo es que se es portador del espíritu, así como su forma de desenvolverse con respecto a la alteridad presentada por los otros (*mitsein*), esto, una vez que la existencia ya se ha resuelto positivamente respecto a la angustia y definido desde su más peculiar “sí mismo”.

De esta manera, el camino puede esquematizarse de la siguiente forma: a) *la proyección arrojada*; b) la existencia definida a partir del público estado de interpretado, *el modo de ser impropio*; c) la existencia referida a la muerte, *el modo de*

⁹⁸ Heidegger, M. *El Ser y el...* p. 207.

ser propio y su peculiar *estado de resuelto*; d) la condición y responsabilidad del sujeto *mundano histórico*.

4.1. La proyección arrojada.

Se ha mencionado una buena cantidad de veces que el ser humano es capaz de definirse de dos formas, un modo de vida *propio* y uno *impropio*; sin embargo, esta aseveración ya presupone una cierta condición del ser de la existencia misma, pues, si el ser humano posee una sustancia que lo defina ya sea como animal racional o como una cosa que piensa, el propio proceder de Heidegger carecería ya, en ese momento, de sentido pues; ¿cómo sería posible establecer dos formas de definirse la existencia si, ésta misma, ya ha sido comprendida como una sustancia infinita incapaz de someterse a ningún tipo de cambio? De ser así, la realidad de la labor filosófica sería aquella que había seguido toda la tradición desde Jonia y que llega a su fin con Hegel: identificar aquella sustancia absoluta y establecer el fundamento apodíctico que confirme la verdadera quintaesencia del ser humano. Labor que no será compartida por Heidegger.

El autor de *El ser y el tiempo* no sólo ha evadido la pregunta por la sustancia del hombre como parte de la totalidad, sino que, por el contrario, el ser humano se le aparece como una singularidad tras haberse confrontado con el sentimiento de la angustia ante la muerte; pues, es justo en esta reacción afectiva en donde a la existencia se le disuelven los objetos y entes intramundanos sumergiéndose en la más radical insignificatividad en donde incluso el mismo lenguaje articulado carece, por completo, de sentido.

Dentro de ese atroz “mal cuarto de hora”, que es la angustia, la totalidad se desvanece. A la existencia que se angustia poco le importa su relación con Dios, con el mundo, y con el lenguaje, pues ya se le ha revelado su singularidad y, con ella, lo pone ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. De esta forma: la angustia “pone al “ser ahí” ante el estado de yecto” de su “hecho de *que es ahí*”⁹⁹. Así, “la angustia se angustia *por* el “poder ser” del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema¹⁰⁰”. Esto es, la angustia, poniendo a la existencia al borde de la nada que le representa la posibilidad de su imposibilidad, lo mostrará como un ser carente de contenido y sin fundamento, como un ser finito y cuya desaparición se encuentra *dirigida* hacia la inminencia.

Ante esta afirmación, no es impertinente que el ser humano se conduzca hacia el nihilismo más radical, pues nos encontramos en un punto en el que las verdades eternas son completamente inexistentes y carentes de sentido, pero tal no es el proceder del filósofo; antes bien, lo que aparece con la finitud que trae consigo la angustia como vislumbre de la imposibilidad de sus posibilidades es, justamente, la capacidad de definir al ser humano como eminentemente posibilidad o, dicho de otro modo: como un absoluto “poder ser”; siendo así comprendido que, para Heidegger, “*la sustancia del hombre es la existencia*”¹⁰¹ o el definirse a sí mismo a partir de su “ser fuera”, en el mundo.

Una vez concedido que el ser humano, en su estado más original, es un ente vacío de fundamento y cuya sustancia se define a través de su existencia, hemos de decir que la existencia del ser humano, su cualidad de “poder ser”, *es* en cuanto se

⁹⁹ *Ibid*, p. 289.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Ibid*, p. 233.

proyecta a través del mundo en la existencia. No obstante, la existencia, o dicho de otro modo, el ser humano, no se desenvuelve en un mundo que, como él, no está definido, sino que ya desde el momento en que el existente comienza a existir, éste mismo, ha de comenzar a definirse a partir de una cierta tradición imperante, de un determinado horizonte, que es caracterizado por un “previo estado de interpretado”; esto es: si bien es cierto que el ser humano es un ente en cuya existencia se encierra el más radical “poder ser”, también es menester reconocer que su definirse proyectivamente inicia cuando éste ha sido arrojado a un contexto en el cual, aparentemente, todo, incluso él mismo, ya está definido. Así, “existencialmente, no hay duda de que en la caída es cerrada y echada a un lado la propiedad del “ser sí mismo”, pero este “estado de cerrada” es sólo la privación de un “estado de abierta” que se hace fenoménicamente patente en la circunstancia de ser la fuga del “ser ahí” a hallarse justamente “tras” de sí¹⁰²”.

Los fenómenos de las hablaturías, la familiaridad y la avidez de novedades, serán la forma en la que la existencia se verá definida a partir de todo aquello que no es el mismo, esto es; un agotar sus posibilidades de “poder ser” desde un mundo que “lejos de mentar nada semejante a un “ya no ser en el mundo”, constituye justamente un señalado “ser en el mundo”, un “ser en el mundo” plenamente “poseído por el mundo” y el “ser ahí con” de otros en el uno.¹⁰³ Dentro de este *uno* la existencia se proyecta desde su estado de caída, se disuelve en una mundanidad que, lejos de evitar su existencia, únicamente la determina, pero de un modo en el que nada se comprende a sí mismo y en el que no encontraremos algo comprometido: el *uno* que Heidegger descubre no se compromete en lo absoluto. De esta manera, la proyección se determina

¹⁰² *Ibid*, p. 204.

¹⁰³ *Ibid*, p. 195.

en la existencia, si bien no de forma negativa, si desde una privación (del estado de abierto) a partir de un estado de “cerrada” en el cual, la posibilidad extrema del ser humano se encuentra, prácticamente, oculta:

El “estado de yecto” no sólo no es un “hecho consumado”, sino que tampoco es un *factum* definitivo. A su facticidad es inherente que el “ser ahí”, *mientras* sea lo que es, continúe en “yección” y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno”. El “estado de yecto”, en que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al “ser ahí”, al que en su ser le va este mismo. El “ser ahí” existe fácticamente.¹⁰⁴

A estas alturas parece que nos encontramos en un contrasentido argumental en el que ha caído a Heidegger pues, como él mismo lo acota, “con esta descripción [...] ¿no se pone de manifiesto un fenómeno que habla directamente *en contra* de la determinación con que se caracterizó la idea formal de existencia? ¿Será posible concebir el “ser ahí” como un ente en cuyo ser *va* el “poder ser”, si este ente justamente en su cotidianidad *se ha perdido* y en la caída “vive” *apartado de sí*”?¹⁰⁵ Al parecer de Heidegger, no nos encontramos en ninguna argumentación contraria a la definición formal de existencia, sino que, como ya se ha anticipado, éste ha sido sólo un modo posible (e impropio) de desenvolverse de la existencia. Aquel otro modo de ser del ser humano, la propiedad, no es algo que venga de antemano con la existencia en el momento que inicia su proyección, sino que la propiedad será otra manera, más original, de empuñar el devenir proyectivo de la existencia.

Así, concluye Heidegger, “la condición ontológico-existencial de que el “ser en el mundo” sea determinado por la “verdad” y la “falsedad” reside en *aquella* estructura del ser del “ser ahí” que designamos como la “proyección yecta”.¹⁰⁶”

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 198-199.

¹⁰⁵ *Id.*

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 244.

Una vez brevemente explicitado en qué consiste el carácter proyectivo de la existencia, y su condición de caída, es menester ahondar ligeramente sobre aquel modo de vida que rige al “yecto” desde el momento en que se sumerge la existencia en el “mundo” del “haber previo”, o bien, de la tradición en el cual la existencia ha caído, poniendo especial atención a la forma en que ésta determinada modalidad existencial se desenvuelve con la angustia y el cómo es posible que, ésta violencia que arremete contra el ser humano, sea posible de conducir al ser humano hacia la “inhospitalidad” mundana y, con ello, hasta aquel estado de definirse a partir del “poder ser” desde “sí mismo”.

4.2. La existencia definida a partir del público estado de interpretado, *la existencia impropia* y su relacionarse con el sentimiento de la angustia.

Cabe recordar, con las palabras de Heidegger que “el “ser en el mundo” es siempre ya caído¹⁰⁷”. Es decir, el “ser ahí”, desde el momento que inicia con su existencia, es un ente que es arrojado sobre un contexto ya establecido y que lo define a partir de su “no ser el mismo”. De esta forma, la modalidad existencial de la impropiedad queda permeada por el precipitarse públicamente sobre la *superficie de la existencia*; al dejarse absorber por los entes intramundanos la existencia caracterizará su devenir en un “no demorarse en lo inmediato” (avidez de novedades), esto es; el buscar la excitación y la inquietud de encontrar siempre “algo nuevo” dentro del mundo, resultándole no otra cosa más que una falta de paradero en la cual, el ser humano, no podrá encontrarse. La preocupación fundamental del “ser ahí” que es absorbido por la impropiedad será el aseguir y saber la mayor cantidad de cosas posibles, frustrando su deseo de saber y

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 201.

sustituyéndolo por un tener todo por sabido, dentro de lo cual, se sustituye la aquietada contemplación por el ajetreo de la incompreensión.

A este último fenómeno, además, se le debe sumar el análisis de las habladurías, dentro del cual, la existencia, se deja arrastrar a través de la comunicación en el momento de transmitir y repetir lo que se habla sin comprometerse siquiera por el origen de donde emana aquello que se escucha. A la existencia poco le importa el haberlo oído en alguna parte, haberlo mirado o haberlo leído; el no atender originalmente a los entes que se aparecen en el mundo, conducirá a favorecer a aquel modo de ser impropio caracterizado por la publicidad. De esta forma, al “ser ahí” se le conduce a encubrir a los entes intramundanos. Restando abordar, rápidamente, un tercer elemento del modo de ser impropio que es la ambigüedad.

Al no demorarse en el mundo y el no comprometerse con lo que el lenguaje proporciona acerca de los entes intramundanos, el mundo que *es* y en aquel que la existencia se desenvuelve se torna cada vez más oscuro y encubierto. Pero no sólo eso, la existencia también tenderá hacia la especulación sobre el mundo que “todavía no es”, pero que tendría que llegar a hacerse. Dentro de este absorberse de la existencia en el mundo público al que nadie pertenece, el *uno*¹⁰⁸ se dedica a estar “estar sobre el rastro” y encima de oídas –quien “está sobre el rastro de una cosa en el modo genuino no dice nada de ello-¹⁰⁹”.

Estos tres fenómenos, ligeramente explanados, muestran una interrelación que permiten entrometernos en la modalidad existencial impropia basada en el “estado de caída” del ser ahí convirtiéndolo en un ente cuya existencia se dirige *públicamente* hacia

¹⁰⁸ Siendo el *uno* aquel estado en el que la existencia aparece como un sustituible. Realmente no es ninguno, pero bien podría decir que es cualquiera. La existencia aparece como aquello que se mueve, radicalmente, sin ser él mismo.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 193.

la cotidianidad en su existencia. El “ser ahí” se cura del mundo a partir de un público estado de “ya interpretado”, un “haber previo”, en el cual la existencia no logra reconocerse ni comprometerse en lo absoluto. Una existencia completamente impropia, o bien, *inauténtica* de la que, aparentemente, ya hemos escrito de forma suficiente. No obstante, en este punto, ha de aparecer la interrogante que trae a colación a la muerte y la angustia que ésta misma acarrea, pues ¿de qué forma se relaciona la existencia *impropia* con el fenómeno de la angustia ante la muerte? Al igual que en la vertiente psicoanalítica de Paul Laurent Assoun, Heidegger encuentra dos formas de confrontarse de la existencia con la reacción afectiva de la angustia; uno, en el cual la existencia impropia se cura de ella y la evade como a los demás seres en el mundo y otra en la que ésta violencia es capaz de arremeter contra los presupuestos en los que se ha absorbido la existencia, consiguiendo, con ello, que el ser humano alcance una existencia definida por sí mismo, comprometida y comprendida desde sí. Abordemos, primeramente, aquella forma en la que la existencia impropia se “libra”, dándole la espalda, de la angustia que le provoca su propia muerte.

4.2.1 La existencia impropia y su encubrir la angustia mediante la publicidad.

En la parte inicial de nuestra investigación, habíamos definido a la angustia como una violencia que cae sobre el sujeto que es presentado al límite de la despersonalización y oica que le muestra la seguridad e inminencia de su muerte. Dentro del psicoanálisis freudiano, la angustia se maquillaba en el individuo enfermo, manifestándose como una fobia que, merced a un síntoma, resguardaría al individuo de confrontarse con la angustia misma. Así, el síntoma aparece como una máscara que, con todo, es mejor sufrir que permitir el nacimiento de la angustia para confrontarse con ella. El síntoma

es, entonces, un “preservativo” contra la angustia ante la imposibilidad de la posibilidad de la existencia, ante la representación de la aniquilación del yo. Siendo esta una de las dos formas en que la violencia de la angustia se relaciona con el ser humano: la angustia *cae sobre* y arremete contra la existencia. El existente, lejos de querer relacionarse con ella, procurará encubrirla, aunque eso signifique el sufrir alguna enfermedad.

De un modo similar sucede con el proceder de Heidegger; la representación de la posibilidad de la propia muerte aparece en la cotidianidad al asistir a la muerte de otros existentes, sin que esto quiera decir que el ser humano pueda experimentar o quitarles el acto de morir a sus allegados, “*nadie puede tomarle a otro su morir*¹¹⁰”. Ante este acontecimiento, la existencia se percata de esa certeza inminente que es su propia muerte, pero la existencia impropia y su publicidad se adelantan a otorgar una interpretación al acto de la muerte, ahorrándole, aparentemente, la angustia al ser humano, ahogándola, como a éste último, dentro de la cotidianidad. “La publicidad del cotidiano “uno con otro” “sabe” de la muerte como de algo que hace frente constantemente, como “caso de defunción”. [...] La muerte hace frente como sabido accidente que tiene lugar dentro del mundo. En cuanto tal, permanece en el no “sorprender” característico de lo que hace frente cotidianamente¹¹¹”.

Con este proceder, los fenómenos de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad auxiliarán a la publicidad en su labor de ocultar el sentimiento original de la angustia ante la propia muerte, hablando de ella, como de todos los demás entes intramundanos, a oídas y sin comprometerse con lo dicho. La muerte será definida, a partir de la publicidad, “como un algo indeterminado que ha de llegar algún día de alguna parte, pero que por lo pronto es para uno mismo algo aún no “ante los ojos” y

¹¹⁰ *Ibid*, p. 262.

¹¹¹ *Ibid*, p. 276.

por ende no amenazador.¹¹²” Así pues, “El uno se cura en esta forma de *tranquilizar constantemente acerca de la muerte*¹¹³”. De lo que se trata es de evadir el sentimiento de la angustia a través del constante ajeteo que mantiene a la existencia en un estarse ocupando del mundo mediante la publicidad. De esta forma, el hecho y la certeza de que la propia muerte ha de acontecer “se oculta transmutando la muerte en el caso de defunción de otros que tiene lugar cotidianamente y que en rigor nos asegura con mayor evidencia aún de que “uno mismo” por lo pronto todavía “vive¹¹⁴”. Así, pese a que nadie duda que uno morirá, la existencia en la cotidianidad permanece en ese estado ambiguo de “certeza” ante la propia muerte y de esta forma, aligerar su devenir finito y temporal.

De esta forma, se caracteriza finalmente la impropiedad de la existencia; encubriendo a la peculiar certidumbre de la muerte y, con ello la posibilidad de su existencia, pues se busca ocultar y pasar desapercibida a la máxima, indeterminada e irrebutable posibilidad del “ser ahí”: su muerte; la imposibilidad de sus posibilidades. El esquivarse *ante* ese ser, en la cotidiana caída, es un “ser *relativamente* a la muerte” *impropio*¹¹⁵.

Tras mentar lo anterior, Heidegger ha rastreado el fundamento de otra posible modalidad existencial, aquella que, dando la cara a la muerte, es capaz de desarrollarse desde sus propias posibilidades, es decir, *propiamente*; desde sí misma.

La impropiedad tiene por base una posible propiedad. La impropiedad representa una forma de ser en que el “ser ahí” puede emplazarse y regularmente se ha emplazado siempre, pero en la que no necesita emplazarse forzosa y constantemente. Porque el “ser ahí” existe, se determina, en cuanto ente, según es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo *es* y comprende.¹¹⁶

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Ibid*, p. 277.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 278.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 283.

¹¹⁶ *Id.*

4.2.2. La existencia impropia en el acontecer de la angustia.

Al igual que en el pensamiento freudiano, Heidegger inicia su análisis sobre la angustia distinguiéndola de aquella sensación que el ser humano reconoce como miedo o temor. “La señal es el hecho de permanecer por lo regular indiferenciados ambos fenómenos, llamándose angustia lo que es temor y designándose como temor lo que tiene el carácter de angustia¹¹⁷”. No obstante, la diferencia será, una vez expuesto ambos elementos, lo suficientemente clara: el temor procede de algo determinado que aparece como amenazador, pero siempre desde el proveniente de algún ente particular del mundo. “La única amenaza que puede ser “temible”, la que se descubre en temor, proviene siempre de entes intramundanos¹¹⁸”. Sin embargo, por el contrario, el sentimiento de la angustia es producto de algo indeterminado, un algo que aparece como una Nada, pues no es un tal o cual ente intramundano. “La angustia “no sabe” que es aquello ante que se angustia¹¹⁹”, pues aquello que le produce tal efecto no es posible de encontrarse en ninguna parte. Así, al igual que con Franz Rosenzweig, el proceder de Heidegger da el mismo giro; esa ninguna parte, esa nada, no es realmente una nada, sino un principio; pues ese en “ninguna parte” “no significa una nada, sino que implica un paraje, el estado de abierto, de un mundo para el “ser en” esencialmente espacial¹²⁰”. Aquí ya se ha dado un primer paso, pues en el momento de la angustia, ésta trae consigo la posibilidad de aniquilación del “ser ahí” tras revelarle todas sus posibilidades (incluida la posibilidad irrebasable de su propia muerte), pero no se limita a ello: la angustia acarrea también la disolución del mundo, incluidas la tradición (el “haber

¹¹⁷ *Ibid*, p. 201.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 206.

¹¹⁹ *Id.*

¹²⁰ *Id.*

previo”) en el que se forjó el sujeto y todos los absolutos que se le acuñaron. En la angustia, entonces, se hunde el mundo con todos sus entes intramundanos, con todas las demás existencias y con la totalidad; el mundo ya no es capaz de ofrecer nada a la inquietante impropiedad, dejando a la existencia en la más radical soledad, un ente completamente singularizado y alejado de cualquier posible absoluto. Lo único que queda es el “ser ahí mismo” con la libre posibilidad de “elegirse y empuñarse a sí mismo¹²¹”.

El asunto parece básico: La angustia, emergiendo sobre la existencia cotidiana en las situaciones más inocuas, es capaz de sacar de nuevo a la existencia de su estar absorbido en el mundo, diluyendo con la construcción de la publicidad a todos los prejuicios de los entes intramundanos (y del ente mismo) que este había tenido y, además, con ello, arrasando también con todas las verdades universales.

En este punto, con una existencia que se revela como singular, proyectiva y con la mira puesta en el desaparecer; una existencia despojada de cualquier tipo de verdad universal y en el cual, el mundo se refleja como carente de sentido, no es difícil imaginar que surjan dentro del existente aquellas directrices que conduzcan hacia el nihilismo más radical; pero, así como el psicoanálisis no se contenta con ello, el pensamiento filosófico de Heidegger revela la angustia, si bien ha sido este violento “mal cuarto de hora” que deja al ser humano sin *su* mundo, también se muestra como un acto de violencia que, lejos de arremeter y caer sobre el ser humano, muestra a la existencia desnuda en su finitud y libre para comprenderse y definirse a partir de sí mismo: si bien no con constructos universales, sí con verdades temporales y finitas, válidas para la existencia que está por conducirse de forma *propia*, esto es: auténtica. Lo

¹²¹ *Ibid*, p. 208.

que revela la angustia no es una filosofía del simple vivir por el mero hecho de consistir, sino que, si se ha de vivir, ha de ser de la forma más *propia* y dignamente posible. Al igual que Rosenzweig, el autor de *El ser y tiempo* ha estado empuñando una filosofía de la existencia, o bien, de la vida... que es acompañada en todo momento por el fenómeno de la muerte.

“La muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida^{122>>123} .

4.3 La existencia referida a la muerte, *el modo de ser propio* y su peculiar estado de *resuelto*.

Tras el inicio de la existencia, se decía, el ser humano comienza a determinarse a partir de la publicidad y del “haber previo” en el cual nace. En esta impropiedad es en donde el ser humano que existe fácticamente comienza a encubrirse a sí mismo y al mundo en el que se desenvuelve. La experiencia radical de la angustia es aquel elemento capaz de dar marcha atrás hacia el ser más original de la existencia, demostrándolo esencialmente como posibilidad.

Siguiendo el pensamiento de Heidegger, desde ésta óptica, aparece el fenómeno de la inhospitalidad, fenómeno que es traído a colación a partir de la angustia, pues es justo éste efecto el que, al parecer de nuestro filósofo en cuestión, produce el sentimiento desgarrador ante la muerte.

¹²² Recordando aquel pasaje de *EL libro del sentido común sano y enfermo*, de Rosenzweig, en donde análogamente se escribe: Si es devuelto a la vida, tiene que reconocer el señorío de la muerte. Ya no debe querer vivir de otra manera que hacia la muerte. La vida entonces es desde luego sencilla. Pero sólo porque ya no quiere zafarse de la muerte... Contra la muerte no hay remedio. Tampoco la salud es un remedio. Pero el sano tiene la fuerza para andar el camino que conduce a la tumba lleno de vida. El enfermo llama a la muerte y se deja cargar por ella a sus espaldas, medio muerto de angustia mortal. (Rosenzweig, 2001, p. 93-94).

¹²³ *Ibid*, p. 268.

La inhospitalidad, pues, es aquello que rompe con la familiaridad dentro del mundo en el cual la existencia se ha venido “gestando” día con día; rompe directamente con todas aquellas estructuras en las que el *uno* de la existencia se sentía como en su propia casa; desplazándolo fuera de este y revelándose, aunque sea por algún momento, como carente de significatividad. De esta suerte, que todo el entorno publicitario se diluye y, con ella, toda pretensión de absolutización, incluyendo el programa surgido en Jonia y culminado en Jena. Sin embargo, esta inhospitalidad no deja carente de mundo a la existencia que se angustia, sino que, rompiendo con aquel mundo fabricado por la cotidiana publicidad, presenta a la existencia aquel otro “mundo”, aquel otro poder ser que se hallaba encubierto: una forma más original de “ser en el mundo” caracterizado por la libertad de elección de la existencia. “Su más original poder ser.”

Así, la existencia que empieza a dar marcha hacia la propiedad se opone “[...] al “uno”, que sólo teme a la muerte ocasionalmente, pero no tiene el “valor de la angustia” ante la muerte, el sí-mismo en cada caso propio se libera de las ilusiones por medio de las cuales uno se oculta generalmente la incierta pero determinada inminencia de la muerte, incierta en su cuándo, determinada en su que.¹²⁴”

El ser humano que ha decidido aceptar la existencia que da cara a la muerte, pues, se comprende y define desde sí mismo, y por ende, desde su finitud. Al saberse a sí mismo como un existente compuesto esencialmente por su “poder ser”, y limitado por la posibilidad extrema, la existencia consigue atisbar que es libre para elegir el camino que él decida y, merced a ello, ser completamente responsable, estar comprometido con sus actos, elecciones y determinaciones en el mundo en el cual él ha sido arrojado. Pues si bien el *dasein* no fue consultado para preguntársele sobre la posibilidad de su

¹²⁴ Löwith, K, *Op. Cit.* p. 108.

existencia, ahora, la existencia “asume la “nada” que consiste en que *no* se haya traído al *Dasein* él mismo, en que *no* haya sentado él mismo las bases de su ser. Él asume su *Dasein* y se “entrega la responsabilidad de su *Dasein* a sí mismo.¹²⁵” Esto es, la existencia que actúa desde su más auténtico “poder ser” ha de asumirse a sí mismo, entregarse a sí mismo a su responsabilidad y transmitirse a sí mismo. La propia existencia, pues, ahora será quien se haga cargo de definirse y otorgarse una cierta significatividad para sí y para este su mundo en el que se desenvuelve. Si bien el existente ya no es poseedor de verdades y construcciones universales ni de artificios ilusionarios de la publicidad, ahora es acreedor al poder reconstruir verdades de carácter finito y temporal, imperfectas, pero humanas, que le auxilién a comprender el “qué” y el “ante qué” de su existencia y le enseñen a vivir su vida de una forma más *propia*, más original, posible.

De esta forma, pues, podemos concluir que la angustia ante la propia muerte conduce a la “totalidad” de la existencia, esto es, a la posibilidad de mostrar al ser ahí como inacabado y en cuya esencia se encuentra la existencia, determinándose día con día. En este definirse cotidianamente, encontramos dos formas de desenvolverse de la existencia: una modalidad *impropia* y una *propia*; en donde la impropiedad es aquel modo en el que la existencia se define desde un mundo “ya existente”, no comprometido y en el que el ser humano no puede siquiera demorarse en las cosas, ocasionando un estado de falta de paradero. Por el contrario, el modo de ser de la propiedad revelaba, gracias a la angustia, a la existencia como una cosa finita y cuyo “poder ser” miraba su “ser total” con la muerte, en la cual, se alcanzaba el estado de imposible posibilidad. Ante este sentimiento, el *dasein* que mira de frente a la muerte, la *comprende* y desocultando su modo de ser más originario y rechazando a todo ese

¹²⁵ *Ibid*, p. 110.

“mundo” del “haber previo” que ahora le parece como carente de significatividad. La existencia ha de querer asumirse y tomar cargo y conciencia de sí mismo. Autodefinirse, auto-recibirse y auto-entregarse. El ser ahí propio, en cada caso, ahora sólo es responsabilidad de sí mismo; una existencia auténtica, esto es: *propia* o bien *resuelta*, aunque eso sí: quizás un poco aislada:

Ante la muerte, al *Dasein* le va *evidentemente* “su propio ser”. La más propia, más auténtica, extrema e irrebutable posibilidad es al a vez la posibilidad “no relacionada”, pues el ser para la muerte nos libera de todas las relaciones del ocuparse de algo y preocuparse por los otros, en las que, de otro modo, hallamos un sostén. El ser-para-la-muerte y más concretamente **la angustia-ante-la-muerte aíslan al ser humano por completo en sí mismo y en su propio ser-en-el-mundo**. En el auténtico conducirse respecto de la muerte, el *Dasein* se acepta retrospectivamente por anticipado como total. **Sólo en él** se atestigua su “*poder-ser-total*”^{126, 127}.

De esta manera, la existencia propia se ha de caracterizar por encontrarse en un peculiar estado de *resuelto*; no obstante, ¿a qué se refiere Heidegger con el *estado de resuelto* y hacia dónde es que tal estado tiende?; ¿a qué se está comprometiendo, entonces, el existente que ha decidido cargar con el propio peso de su existencia y en qué medida puede ser más original, auténtica y gratificante ésta otra forma de desdoblarse de la existencia? Cuestiones que, para culminar con el presente apartado, nos vemos necesitado de afrontar.

En este punto, la angustia es un elemento que no es debido esquivar ni ocultar, aún cuando el sentimiento ya se haya disipado tras el “mal cuarto de hora”. La existencia que se conduce desde la propiedad hasta su estado de resuelto tiene que recibir sobre sí la angustia, sin querer decir que se tiene que vivir angustiado; el ser ahí

¹²⁶ *Id.* (Las negritas son mías).

¹²⁷ La cuestión que aborda sobre el círculo solipsista en el que se sume la existencia en su *propiedad*, y el papel que desempeña la alteridad dentro del pensamiento heideggeriano, serán cuestiones que abordaremos en el siguiente capítulo; pues es menester analizar las conclusiones a las que éste camino conduce; confrontándolas con las conclusiones a las que arribaría el pensamiento de Franz Rosenzweig, cuyo destino, en ambas situaciones, es radicalmente opuesto.

ha de buscar el vivir día a día con ayuda de ella. “La angustia, entonces, se destaca del “ser en el mundo” en cuanto yecto “ser relativamente a la muerte”. Este “ascender” la angustia desde el “ser ahí” quiere decir temporalmente comprendido: el advenir y el presente de la angustia se temporacían desde un original “ser sido” en el sentido de retrotraer a la reiterabilidad. Pero propiamente sólo puede la angustia ascender en un “ser ahí” resuelto.” Así: “La angustia libra *de* las posibilidades encintas de “no ser” y permite quedar libre *para* las propias.¹²⁸” En esta posibilidad que tiene el “el ser ahí”, se le da capacidad de tomar sus propias elecciones desde sí mismo, pero teniendo en cuenta el hacia dónde se dirige, en el mismo momento en que se percata de lo que hubo tras de él mientras se encuentra, a sí mismo, proyectando: aquello que comúnmente se ha denominado como el retro-advenir-siendo que realmente revela a la existencia la fuerza para decir: “Yo soy”. Pero la existencia propia desembocada en el estado de resuelto no se limita a esto.

En el estado de resuelto que ha obtenido la verdad más original del ser ahí, por ser la propia, se abre, de igual modo, un mundo de idéntica originalidad; los entes intramundanos que se habían diluido con el sentimiento de la angustia vuelven a florecer ante la co-pertenencia que tienen con la existencia resuelta. La existencia que se *cuidaba* del mundo y de los entes de una forma impropia ahora puede cuidarse de este “otro” mundo desde una nueva significatividad, la propia, finita fijada desde el horizonte de la temporalidad. Sin embargo, el mundo y sus entes no son lo único que se mira afectado con el cambio que sufre el ser ahí de la impropiedad a la propiedad resuelta; también su relación en el “ser con” los otros resulta trastocada: “el estado de resuelto” relativamente a sí mismo es lo único que pone al “ser ahí” en la posibilidad de

¹²⁸ Heidegger, *El ser y el...* p. 373.

dejar “ser” a los otros que “son con” en su más peculiar “poder ser” y en la posibilidad de coabrir este último en el “procurar por” que se libera adelantándose.¹²⁹”

Esto es: El “ser ahí” resuelto puede convertirse en la “conciencia” de los otros. Del “ser sí mismo” propio del “estado de resuelto” surge por primera vez el “uno con otro” propio” y, continúa Heidegger, “no de las ambiguas y celosas conversaciones y las verbales fraternizaciones en el uno y lo que uno quiere emprender¹³⁰”.

Con lo anterior, ya se puede entrever hacia donde es posible interpretar el pensamiento de Heidegger y por qué su noción del ser resuelto con su responsabilidad mundano histórica permitiría el no traicionar a su filosofía con los próximos sucesos que se darían en la Segunda Gran Guerra y su llegar a cargo del rectorado. Pues el ser ahí cuya conciencia es más original, que se desenvuelve propiamente y desde sí mismo, ha de ser portador de aquel verdadero espíritu que se contrapone con el que tantas y tantas generaciones habrían confundido. Sin embargo, por el momento, podemos concluir, con Heidegger, que el estado de resuelto es “*sólo la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura*¹³¹”. Un existir en el mundo cuidado desde sí mismo tras haberse descubierto a la existencia en su forma más original. Ahora: “la propiedad del “ser ahí” ya no es ni una expresión vacía ni una idea inventada, pero aun así el “ser relativamente a la muerte” propio, existencialmente deducido sigue siendo como “poder ser total” propio una proyección existencial a la que le falta la atestiguación por el “ser ahí” mismo.¹³²” Esto es: el reconocer históricamente el papel fundamental de la existencia propia y el recaer en los hombros del *dasein* la responsabilidad de tomar sus propias decisiones y hacerse cargo responsablemente de

¹²⁹ *Ibid*, p. 324.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *Ibid*, p. 327.

¹³² *Id.*

sus efectos: el estar a la altura de los tiempos, portando el espíritu, y reconociéndose como un ser *mundano histórico*. Una conclusión definitivamente opuesta al vivir auténtico que recuperaría el propio Franz Rosenzweig.

4.4. El sujeto *mundano histórico*; su condición y responsabilidad.

Una vez que la existencia, al reconocerse como libre para la muerte, alcanza la posibilidad de elegirse y empuñarse a sí misma es que podemos decir que alcanza ella misma la directriz de su propio destino individual que, al realizarse la existencia como co-relacionada con una nueva forma de ser con respecto al “ser con” de los otros, se vuelve también la directriz de una suerte de destino colectivo y general; “ya que el *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo y ser-con existe con otros en el mundo común de un pueblo¹³³”.

Siendo pues, la existencia resuelta en su propiedad partícipe de un pueblo, no ha de olvidar y desechar la tradición dentro de la cual surgió, sino que, integrándola en su propiedad, ha de ser menester el transportar ésta nueva forma de cuidarse del mundo a la historicidad de su propio pueblo. El “ser ahí” que ya es capaz de elegirse a sí mismo, ha de regresar a la tradición en la cual surgió dentro de su mundanidad, pero sólo para recuperarla y convertirla, como él, en una mundanidad más original; propia. El existir siempre ha significado “ser en el mundo”, así pues, ahora que la existencia se encuentra en este estado, el “mundo” mismo debe ser apresado y trastocado hacia la propiedad.

El “ser ahí”, que ha elegido libre y responsablemente el volver a su tradición, ha de descubrir las verdades ocultas, por la publicidad, en su tradición. Siendo capaz de aseguir el retroadvenir siendo hacia la situación actual. De esta forma se entiende lo

¹³³ Löwith, K, *Op. Cit.* p. 121.

histórico-mundano: mundano, porque el “ser ahí” que existe sólo lo puede hacer referido a los entes con los cuales se desenvuelve y a los cuales les otorga significatividad; histórico, porque es consciente que proviene de un “ser con” los otros que le ha sido heredado.

La existencia propia, entonces, no sólo arremeterá con todos los constructos artificiales con los cuales fue gestado, sino que, volviendo a las verdades ocultas de su tradición, buscará llevar su vida de una forma más propia, decidiéndose propiamente y responsabilizándose por ello; reconociendo su tender hacia la muerte y, por ende, otorgando una verdadera significatividad a la vida. Se trata de revalorar la facticidad desde el horizonte mismo de la finitud, esto es, de la temporalidad; dando la espalda al constante diluirse de la existencia en el que la publicidad, la filosofía idealista y algunas religiones de corte neoplatónico han sometido al ser humano en su cotidianidad, sacrificando lo terrenal por las promesas de una vida futura o por el clásico estar a la moda, pero con falta de paradero. De esta manera, se ha consolidado el cambio de los ilusionarios que otorgan *estupefacientes* a la angustia, por una realidad que, si bien se sabe precedera, también reconoce el señorío de la vida y de la única certeza de vida para la existencia: el ser aquí “yo mismo” en el tiempo y con una verdad abierta que mostrar a los demás.

Esto es justo lo que Heidegger hace con el espíritu alemán; tender hacia el desvelamiento de su herencia y de su mundo para ponerse a la altura de los tiempos y decidir tanto su *propio* destino como el de su colectividad.

Hasta aquí hemos de detener nuestro análisis sobre los efectos de la angustia en el pensamiento de Martin Heidegger, reservando las últimas conclusiones para retomarlas y confrontarlas con las del filósofo judío Franz Rosenzweig. Sin embargo,

cabe adelantar que las propuestas a las que culminan nuestro par de filósofos serán tan opuestas gracias al trato con el que, cada uno de ellos, indagan sobre la alteridad. Franz Rosenzweig; mediante la co-participación de las *dos llamas* y Heidegger mediante la exclusión *geistig-geistlich*; cuestiones que serán abordadas tras la explicación del “ser unos con otros” (*miteinandersein*) de Rosenzweig, con el “ser unos con otros” (*mitsein*) de Heidegger. Cuestiones, pues, que serán tratadas en nuestro próximo apartado de manera conjunta.

Capítulo V.

5. Dialéctica de la angustia; La metáfora de las dos llamas en Rosenzweig y Heidegger.

Para desentrañar la dirección a la que se dirigen los planteamientos sobre la angustia que se encuentran desarrollando ambos filósofos, será necesario que retomemos la noción de espíritu (*geist*¹³⁴), aquella que tanto interesa a Heidegger para poner en evidencia el devenir del ocultamiento del ente y de la decadencia de Europa, frente al “Nuevo Pensamiento” que, a la par que se va gestando, busca el desvelamiento del ente para aseguir más firmemente la verdad simbolizada, de igual modo, por el espíritu, pero no por aquel espíritu que nada tenía que ver con lo terrenal y corpóreo, sino por aquel “espíritu ardiente” (*gheis*) que funciona como una llama que otorga un cierto motor al mundo desde la autodeterminación. De esta manera, Heidegger ha rastreado dos tipos de espíritu; dos llamas que le permiten poner a un espíritu bajo sospecha (por ejemplo, en *El Ser y el tiempo*) y al otro ensalzarlo en el discurso de toma del rectorado. Es decir, Heidegger distinguiría entre un espíritu “bueno” y un espíritu “malo. “Lo opuesto al espíritu (bueno) no es la materia sino algo igualmente espiritual”¹³⁵. Siendo el espíritu alemán (aquel al que se refiere en el discurso del rectorado) denominado como *geistlich*, mientras que será el *geistig* aquel espíritu que, oponiéndosele, “es lo que anima a la

¹³⁴ “En primer lugar, hay que ir a la raíz del término alemán *Geist*, para captar la esencia del espíritu. Esa raíz [...] es *gheis*. Originariamente *gheis* significa, según Heidegger, ser lanzado o transportado fuera de sí. Y Trakl traduce el sentido cuando dice “llama ardiente del espíritu”. La llama tiende a abrasarlo todo, a salir fuera de sí, como el viento o el *pneuma*. Pero todo ocurre porque es fuego.” Reyes, M. *Heidegger y el judaísmo*, p. 27.

¹³⁵ Reyes, M. *Heidegger y el...* p. 28.

metafísica platónica, la teología cristiana o la filosofía ilustrada con las que ya arregló cuentas *Ser y Tiempo*»¹³⁶.

No obstante, no es gratuito que se piense en el espíritu como fuego, no sólo ya la etimología lo indica, sino que, además, la misma imagen que simboliza el fuego permite extraer dos vértices para comprenderlo. Primero, como el fuego que comienza un camino abrasador incendiando todo lo que lo rodea (como una vía) frente a aquel otro fuego *bíblico* que obtiene su combustible desde sí mismo y para sí mismo; ocupándose de sí y sin dirigirse hacia sitio alguno. En Heidegger parece claro encontrar este planteamiento dentro de su filosofía:

- a) Primero se identifica el sentido del término «espíritu» o «espiritual» en la metafísica occidental. Pese a sus diferencias, es constante y continuo el entendimiento de espíritu como lo opuesto a la materia. Esa comprensión sólo es posible si se olvida la remisión del espíritu al ser, con la que la historia del espíritu ilustraría la historia del olvido de la metafísica occidental. [...]
- b) La esencia originaria del «espíritu» emerge cuando se piensa al espíritu no contra el mundo sino desde su mundanidad. Para detectar esa significación hay que dejar hablar al espíritu en griego o en alemán. Es el momento del eje heleno-germano.
- c) Pero esa «entente» tiene un límite ya que el recorrido de los dos lenguajes es diferente. Lo alemán va más lejos. El *gheis* del *Geist* descubre un espíritu que es llama y no sólo espíritu.¹³⁷

De esta forma, en términos generales tenemos que para Heidegger, existen dos tipos de dos espíritus (*Geist*), o bien, dos llamas (*Gheis*); la primero de ellas, la llama que consume hacia el exterior, está configurada por el devenir que se ha dado, desde los griegos hasta la Jena de Hegel, en el transcurso de la historia de la conciencia y que separa lo espiritual de la materia, permitiendo el ocultamiento del ente; el segundo de estos dos fuegos se trata de un espíritu germánico:

¹³⁶ *Id.*

¹³⁷ *Ibid*, p. 29.

El espíritu deja de ser lo otro que la cosa y pasa a ser el principio animador de la mundanidad: «el *mundo espiritual* de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimiento y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia».¹³⁸

Es menester recordar que Heidegger se encuentra hablando desde la posición del alemán a la altura de su tiempo y hacia un auditorio alemán que, si bien se reconocen como la cuna de la ciencia y del conocimiento (por ser la Universidad), gozan de más valor por ser alemana. Esto es, el transcurso de la existencia propia en su carácter de resuelto se mira consumado en la forma en la que el filósofo ha tratado al espíritu: primero, poniéndolo bajo sospecha y posteriormente encontrándole una forma de ser más original, auténtica, que se encuentra tan comprometido con su tradición como el *Dasein propio*.

En este punto, ya es posible aventurar el papel que tiene la alteridad en el pensamiento de Heidegger, y no sólo la alteridad perteneciente a la misma tradición (el pueblo alemán), sino al resto de los pueblos; pues allí donde la exclusión entre el espíritu bueno y el espíritu malo (*geistlich-geistlig*) señala a un pueblo como el portador de la verdad del espíritu frente a la amenaza de la decadencia de Occidente, es posible entrever que la decisión “comprometida y responsable” que se ha de tomar no sólo transformará a un pueblo, sino a todos los demás; tomando la decisión por ellos, pues se encuentran en una ceguera espiritual dominada por el *geistig*. En este momento la conclusión es clara, los demás pueblos, en tanto que ciegos, no pueden decidir por ellos (no son reconocidos) y la acción debe ser ejecutada por aquel que es capaz de hacerlo. Un ejercicio de violencia que despoja de su decidir a los demás y que es capaz, incluso, de legitimar el poder sobre los ellos, pues: “Si los dos espíritus están enfrentados y la

¹³⁸ *Ibid*, p. 23.

historia occidental es vista como el triunfo del espíritu «malo» ¿qué impedirá al espíritu «bueno» usar de todas sus armas de fuego –incluido el holocausto- para salvar a Occidente de su caminar errático? Bajo la metáfora del fuego, de los dos fuegos, se está jugando con la realidad más cruenta de Europa. Nada es gratuito.”¹³⁹

Pero este planteamiento, para la época de Heidegger, no es nuevo, Franz Rosenzweig, desde su raigambre judía, también había considerado al “espíritu” como fuego, como dos formas de experimentar la verdad, es decir, “dos maneras de nombrar las estructuras originarias de la experiencia de la verdad.”¹⁴⁰ Una de ellas proveniente del judaísmo y la otra, del cristianismo; la vida y la vía, respectivamente.

El fuego de la “vida”, representando al judaísmo, se encuentra vuelto sobre sí mismo no abrasa la realidad que se encuentra fuera para mantenerse incandescente, sino todo lo contrario; vuelto sobre sí mismo él es su propio combustible. La metáfora resulta de la siguiente forma: “Lo que él (el judaísmo) tiene en sí mismo nunca será el resultado de una conquista histórica”¹⁴¹, pues, como ya hemos visto, Rosenzweig considera al pueblo judío como meta-histórico. “El judaísmo siempre opondrá el simple hecho de su existencia –una existencia eterna- a todas las filosofías o teologías de la historia que entienden la plenitud como el resultado, como el punto de llegada de un proceso que está en marcha. La existencia se opone al proyecto, la vida a la vía”¹⁴².

Así pues, para el fuego como vía, para el cristianismo, lo que importa es el irradiar hacia el exterior, consumir lo que está fuera para trazar un camino. “Los rayos hacen historia”¹⁴³. La diferencia entre ambos fuegos, esto es, entre ambas tradiciones, al

¹³⁹ *Ibid*, p. 30.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 67.

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Ibid*, p. 68.

parecer de Rosenzweig, es el misterio de la encarnación, desde el cual se dibuja la senda cristiana. De esta forma, para el cristianismo, la realidad está plagada de sentido, sólo falta desarrollarlo a través del tiempo, pues si la verdad (el Dios hecho hombre) se ha encarnado, el mundo ya tiene una significatividad, lo que resta hacer al ser humano es proyectarse en una teleología de la historia: se trata de una historia del sentido. “El cristianismo es la irradiación que emana de la zarza ardiente incombustible. Es una vía, una tarea que surca el mundo, transforma la sociedad pagana en cristiana, somete instituciones, bautiza reyes e imperios, creando cultura y Estados conforme a sus ideales.”¹⁴⁴

En este proceder del pensamiento de Rosenzweig, la distinción entre la llamas de la vida y de la vía se encuentra ampliamente marcada. Para el ámbito judío la realidad carece de la perfección que ya goza en el cristianismo, “el mundo es imperfecto y de poco sirve embarcarlo en una historia pues ésa nunca sería una historia de la salvación o del sentido sino todo lo contrario. [...] La redención hay que plantearla en otros términos: como *interrupción* de la historia, como *suspensión* de los tiempos que corren.”¹⁴⁵ Pero esta irrupción de la historia no se trata de la espera de un mesías que venga a traer una vida supra-temporal, se trata de la misma existencia, pero configurada de una forma radicalmente diferente; si hacemos caso a la *religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, lo que se está proponiendo es la eternidad, el fin de los tiempos como los conocemos merced a la aniquilación del mal *físico* por excelencia: la pobreza o bien: –la injusticia-. Sin embargo, al despojar al cristianismo del dualismo más radical entre alma y cuerpo –como lo ha hecho Heidegger con el espíritu bueno (*geistig*), la meta parece ser la misma (al igual que con los procederes de la angustia de nuestros dos

¹⁴⁴ *Id.*

¹⁴⁵ *Id.*

filósofos) el encontrar la forma más originaria y auténtica del ser humano, la valoración de la existencia desde su finitud, el configurarse desde lo más propio para conducirlo a la propia tradición y así (como la vía lo hace) irradiarlo hacia los demás pueblos. Queremos decir que “esta *interrupción* del tiempo tendría, en el judaísmo, el mismo sentido que una *infinita aceleración* de la historia, en el cristianismo”¹⁴⁶. “Tenemos pues dos experiencias distintas de la realidad que dan pie a diferentes consideraciones sobre su relación”¹⁴⁷; relación que, gracias al desarrollo de la angustia que hemos evaluado en ambos autores, nos han llevado al punto nodal en el que desembocan y a partir del cuál se empapan de notorias diferencias: La existencia y el cómo se presenta “el otro” a través del análisis de la angustia.

5.1 Heidegger y el concepto de ser-unos-con-otros (*mitsein*).

Cuando Heidegger realiza su análisis de la angustia, deduce de esta experiencia de corte radical una forma peculiar de existencia. El vivir-de-cara-a-la-muerte conduciría a los existentes, tras una larga comprensión del *Dasein* y sus existenciarios, a un *mitsein* [ser-unos-con-otros] en el cual el Otro puede considerarse como un objeto más ubicado en el mundo, así, para el *Dasein* los otros aparecen vistos como un mero ente más con el cual tiene que vérselas y del cual tiene que cuidarse.

El ser-unos-con-otros del planteamiento de Heidegger, entonces, contempla su emancipación llevada hasta el solipsismo más radical. El sujeto debe comprender su finitud, hacerla parte de sí mismo, y vivir hacia su muerte; por lo tanto, la existencia debe tomar en cuenta su pasado y tomar la proyección en sus propias manos para estar a la altura de su tiempo; retomando las categorías de “*Ser-instantáneo para su 'tiempo'*”

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ *Id.*

”o, bien, la “*resolución hacia la situación mundano histórica*; “una consecuencia de su concepto del *Dasein* humano en tanto una existencia temporal e histórica que sólo conoce verdades temporales, relativas al *Dasein* en cada caso propio y su poder-ser”¹⁴⁸ Consecuencia que desemboca en una afirmación del sujeto mundano-histórico, enredándose en un solipsismo, pues la existencia del otro es un mero ser-con respecto al Yo, que se ha determinado a sí mismo, esto es: No se trata de un ser en común respecto a las existencias que se involucran, pues en ningún caso se co-determinan.

Desde esta óptica, cuando la existencia se desenvuelve de cara a la muerte, ha de reconocer su papel dentro de la historicidad, ponerse a la altura de los tiempos y ser el portavoz de ese nuevo espíritu que debe realizar la pregunta que interroga por el sentido del ser; viviendo auténticamente y revaluando la finitud, pero siempre encapsulado en su yo y sin hacer gran caso de los otros existentes pues, en última instancia, no son otra cosa más que entes en el mundo. El existente, pues, gracias a la angustia, se conoce más y más a sí mismo, abriendo la posibilidad de una vida *auténtica*, pero en este ocuparse de sí se olvida del Otro. El pueblo portador del Espíritu bueno será aquel pueblo contemporáneo que debe llevar la batuta del ser; los demás, los Otros, no podrán más que seguir a este último. Así, el ser *auténtico* existe, pero en su *autenticidad histórica* se queda solo. La angustia ha conseguido emanciparse de los prejuicios de la tradición, pero el juego dominador-dominado sigue vigente. El yo es, entonces, propio; pero el Otro no será más que un mero objeto.

Para Heidegger la previsión de la muerte es el mecanismo oculto que pone en movimiento la historicidad del existir. En efecto, la existencia recibe del ser para la muerte la energía singular y aquella resolución que le obligan a) a imponerse una tarea y b) exponerse a su destino. La muerte se convierte en el impulso que lleva a los pueblos a afirmarse, a enraizarse en su destino terrenal. El *Dasein* acepta «tener que ser» como un destino al que está fatalmente

¹⁴⁸ Löwith, *Op cit.p.* 119.

abocado. La previsión de la muerte le obliga a aprovechar el tiempo que le queda.¹⁴⁹

Sin embargo, este no es el único planteamiento posible dentro del desenvolverse positivamente de la angustia filosófica; Rosenzweig, en su calidad de judío, reconoce la importancia que tiene el otro pues, la *redención* no puede sobrevenir sin mirar al Otro.

5.2 Rosenzweig y su concepto del ser con el otro (*miteinandersein*).

Rosenzweig recurre a las categorías del pensamiento judío, con las cuales logra evitar la fosa solipsista en la que cae Heidegger. El pensador judío, reconociéndose como excluido, entiende que el ser-unos-con-otros [*miteinandersein*] no sólo implica vivir con otros existentes como objetos en el mundo; por el contrario; esta sutil distinción conlleva a que, la angustia, al revelarnos nuestra propia finitud, desvela al Otro como un ser finito situado ante la misma circunstancia que el yo, y también a la inversa; sólo a través del Otro podemos hacer claro que somos finitos.

El ser-unos-con-otros de Franz Rosenzweig, entonces, llevará una doble carga contra la tradición filosófica. No sólo se rompe con el plan absolutizador del hombre por demostrarnos que somos finitos en ese cara a cara con la Nada y la muerte, sino que conlleva una preocupación primordial del Yo para con el Otro. “Y ésta es la gran proeza del profetismo y en ella se manifiesta su íntima correlación con la moral auténtica: que no se entrega a especulaciones sobre el sentido de la vida ante el enigma de la muerte”, sino que se inclina por “aquel sentido de la vida que es cuestionado por aquel otro sentido del mal que representa *la pobreza. La pobreza es la principal*

¹⁴⁹ Reyes, M. *Memoria de Occidente...* p. 202.

representante de la desgracia humana”¹⁵⁰ La angustia ya no permite lidiar con más especulaciones fantásticas, lo que importa realmente es acabar con el mal físico por excelencia, lo cual resalta el papel fundamental que otorga el Otro al devenir emancipador de la angustia en la redención. Pues si la redención ha de advenir, ha de ofrecer una resistencia a “toda realidad política presente, tanto propia como ajena (aniquilándola sin piedad) para poner una nueva clase de suprasensibilidad, no una ultraterrena, sino la del futuro”¹⁵¹ La angustia pone en marcha el movimiento emancipador que revalorice la existencia terrenal, pero sin dejar al Otro fuera de este mecanismo. La angustia rompe con todos los presupuestos, desmantelando las construcciones psíquicas y las investiduras culturales con las que fue cubierto el sujeto, pero sin dejar al Otro sin un papel en el juego. La angustia filosófica del “Nuevo Pensamiento” de Franz Rosenzweig ha desenmascarado el papel erótico del Yo, pues si este ha de contemplar su propia existencia, no podrá hacerlo sin reflejarse en el espejo simbólico que es el Otro. Concepción no muy distinta a la del psicoanalista Paul-Laurent Assoun, pues su estudio dentro de esta otra disciplina revela la función primordial del Otro en consonancia con la angustia ante la desorganización total del yo.

Habíamos anunciado que el ejercicio psicoanalítico de Assoun conduce a un emerger del Otro en la situación de angustia; si bien la angustia es una experiencia aterradora, un mal recuerdo que auguraba la aniquilación y desorganización yoica, por lo que no querría, nunca, repetirse; esta misma angustia se presentaba como una señal de que algo no marchaba bien y, todavía, como una situación que podría conseguir (al igual que en la filosofía del “Nuevo Pensamiento”) el arribo de un nihilismo; sin embargo, la técnica psicoanalítica de Assoun también utilizaba esa fuerza aterradora

¹⁵⁰ Cohen, *Op Cit.* p. 103.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 228.

como una herramienta para ayudar al enfermo a vivir más sanamente, además de que, si bien esta angustia se trata “de una experiencia pura de la Nada, una experiencia de aniquilación,” No debe olvidarse que “presentifica de manera exorbitante a algún Otro”.¹⁵²

Y es aquí donde radica la diferencia fundamental respecto a todos los efectos del ser propio y de la vida auténtica a los que nuestro análisis de la angustia nos ha conducido; la diferencia en el cómo se desenvuelve la existencia –en su angustia- con el yo, será la forma en la que, esta misma existencia, se desenvuelva en su proyectarse por el mundo. Ya sea como una existencia que, emancipándose de todos los constructos históricos, filosóficos, religiosos y sociales, permitan el juego “dominador-dominado” con respecto a los otros; o bien, una existencia que, igualmente emancipada y abocada a la finitud y a lo terrenal, reconozca a aquellos a quien llama “Tú” como otros “Yo” y, a partir de allí, construir el camino de la redención en donde la existencia co-determinada se muestre en todo su señorío. Pero detengámonos en estos dos aspectos y, para concluir, enfatizamos sus diferencias.

5.3 Angustia y temporalidad. Heidegger, el ser *mundano-histórico* y el afianzamiento del yo.

La angustia, como hemos mirado, en el caso de Heidegger, ha conducido al empoderamiento del sujeto que comienza a definirse a partir de sí mismo y de su ser “posible”, le ha demostrado su finitud y la importancia de la que goza su existencia, le revela que es un singular que nada tiene que ver con algún absoluto y le ha comprobado que la tradición, lo único que le ocasionaba, era el ocultamiento de su ser más original.

¹⁵² Assoun, *Op. Cit.* p. 128.

A través de todo este desdoblamiento, la existencia que ya se ha comprendido y autodeterminado, es capaz de tomar sus propias decisiones responsablemente, y más aún, ha de verse “comprometido” ha regresar a la tradición en la que ha sido arrojado y, en su calidad de histórico, regresar a la originalidad de su mundo. No obstante, la existencia que ha llegado a estas alturas tiene un trato muy especial frente a los otros, pues si la determinación ha sido solipsista y si los demás siempre se le han aparecido como otros entes intramundanos; es un hecho que la existencia, propia, en cada caso, se encuentra completamente sola. Si bien tengo que vérmelas con los otros, podría sugerir Heidegger, estos no me determinan.

Esta afirmación aunada al sujeto en su carácter de resuelto y desde su condición de mundano-histórico, sólo pueden conseguir una cosa. El mostrar como portador del espíritu bueno a un determinado existente o bien, si lo ha conseguido transportar a su tradición, a todo un pueblo. La angustia que nos ha servido como una violencia que arremete contra la dominación propia de la tradición, de la filosofía, de la religión y, por qué no, hasta del capitalismo, ahora parece legitimar la violencia dominadora sobre todos los pueblos que, por no ser partícipes de ese espíritu bueno, quedan a merced del pueblo vocero de la verdad.

Hasta este punto podemos concluir que el camino de la angustia nos ha llevado al afianzamiento más propio y poderoso del Yo; el yo se proclama a sí mismo como existente que no depende de ningún absoluto, sino sólo de sí mismo y ahora es capaz de re-significar el mundo y la tradición desde valores meramente terrenales y finitos, pues tal es su condición. La conclusión, en el propio parecer, es fascinante, el proceder de la angustia en Heidegger ha conducido a la revaloración de la facticidad misma, implicándose en ella y procurándose desde ella, a la emancipación del yo de todo tipo

de yugos que lo han definido desde que es arrojado en la existencia; ahora el *Dasein* es capaz de situarse a la altura de los tiempos y concluir con su proyección de la forma más fructífera que le permitan sus posibilidades, desde su accionar decidido y comprometido... con su pueblo.

Y es esta la conclusión final, al carecer de importancia la relación con el otro, la existencia, en su quedar solo y decidir y actuar propio, no tiene que jugárselas ni co-determinarse con el otro que, si bien es una existencia, se le aparece como un objeto mas. No queda más que anunciar el espíritu bueno y procurar su desenvolvimiento; sin embargo, si el otro existente (o los otros en su forma de pueblos) se muestran como todavía portadores de aquel espíritu malo, no hay por qué no ir sobre ellos y dominarlos dada su incomprensión del buen espíritu. La angustia, cuando el otro no tiene gran importancia, ha funcionado como aquello capaz de liberar al ser humano de sus ataduras, lo que no garantiza (y por el contrario, en ocasiones parece incitar) es que ese sujeto libre no se lance abruptamente sobre la dominación del “Tú”, de otro “Yo” que no es reconocido como tal. Ese es el peligro que se corre con la angustia: Una soledad en la que se gana la autodeterminación, la libertad, pero una libertad que, en uno de sus polos, aparece como dominadora.

5.4 Rosenzweig y la Redención como el señorío de la existencia.

Pero la dominación propia de la llama del espíritu bueno no es la única vertiente en la que desemboca el planteamiento de la angustia; como hemos mirado, en el planteamiento del filósofo judío el sujeto que se angustia también se queda inmerso en la más radical soledad, pero no por eso la alteridad desaparece.

Rosenzweig rastrea con eficacia que para poder reconocerse como un “Yo” necesita de un interlocutor desde el cual pueda reflejarse: “Un verdadero tú no es una segunda persona *entre otras*, sino aquel prójimo que me revela por primera vez que yo mismo soy un “yo”, que –en el decir y contradecir, en el hablar y escuchar- oye la interpelación del otro.”¹⁵³ Parece ser que ponemos en alta estima el reconocimiento que el “Yo” sufre a partir del prójimo, pero no es para menos, puesto que es ahí en donde los dos fuegos de Rosenzweig se dirigen hacia conclusiones opuestas a las de Heidegger, ya que merced al reconocimiento del otro, es posible acceder a la redención. ¿Cómo es que se conjuga el papel del otro dentro de la metáfora de las dos llamas? El proceder parece claro, el asunto no es contraponer ambos fuegos, ambos espíritus, y resolverse por el bueno, sino que, por el contrario, si ambos fuegos son dos formas de comprender la cotidianidad y acceder a la verdad, es menester reconocer que ninguno de ellos tiene la “verdad” plena. Rosenzweig lo deja claro cuando reconoce al “otro”, al cristianismo, como distinto, pero co-implicado con el judaísmo; esto es, percatarse que los dos fuegos anteriormente escritos no se oponen, sino que se complementan.

Así, siguiendo la interpretación de Reyes, el pueblo judío reconoce la importancia que ha tenido el cristiano en el devenir del mundo; la llama de la vía no puede ser ignorada como tal, puesto que se reconoce como una existencia con otra forma de acceder a ciertas verdades; y asimismo en el sentido contrario: el cristiano no puede no puede negar rotundamente al judaísmo, la llama de la vía no debe pretender ocultar a la llama de la vida, pues “el cristianismo sería incomprensible sin el judaísmo. Esto, que es verdad para los historiadores de las religiones, lo es también para el de las ideas.”¹⁵⁴ El cristianismo, pues, no tiene por qué negar al judaísmo, ya que si lo que le

¹⁵³ Löwith, *Op. Cit.* 103.

¹⁵⁴ Reyes, M. *Heidegger y el...* p. 70.

competente es el decurso de la historia, ha de saber que, precisamente, es la tradición semítica aquella fuente de la cual proviene.

Y es en esta complementaridad, en esta forma de co-implicarse del “Yo” con el “Tú” en donde se puede acceder a romper con el juego de dominación en el cual el idealismo, el capitalismo o las religiones han sometido a la existencia humana.

Si bien, al igual que con Heidegger, la existencia se reconoce como finita y singular a partir de la experiencia radical de la angustia y, a su vez, sabiendo que se encuentra separada de cualquier tipo de absoluto y carente de verdades universales, configurado y determinado, de manera impropia, a partir de todo aquello que no es la existencia misma; el proceder de la angustia es el mismo. No obstante, en el momento en que aparece la alteridad, el planteamiento de Rosenzweig se decanta hacia la afirmación del “Yo” que existe, en tanto que grita eróticamente por la existencia del “Tú”. La revaloración de lo terrenal y fáctico ha de hacerse no desde la altura del espíritu bueno que debe ser llevado por sobre los demás, sino desde la posición de aquel que, comprendiendo que existen dos formas de entrever parte de la verdad, se preocupa por llegar a la transformación, irrupción, de los tiempos caminando mano a mano con el prójimo, sea cual sea su tradición; pues, si lo que se pretende es arribar a la redención cambiando la estructura vigente y preocupado por el otro, esto sólo ha de poder hacerse despojando a la temporalidad y cotidianidad humana del mal físico por excelencia: la pobreza, o dicho de otra forma, la injusticia.

De esta manera, la angustia en el proceder de Rosenzweig no sólo ha permitido la definición del sujeto y el reconocimiento del prójimo, sino también contemplar la posibilidad de terminar con el juego de dominación en el que se ha circunscrito el ser humano desde hace siglos. La redención, en cuanto un orden de justicia social, ha de ser aquella estructura que permita al ser humano definirse en cuanto tal, interrelacionarse

con los otros y, además, hacerlo sin buscar superioridad alguna. El planteamiento de la angustia con el “Otro” conduce a liberarse de todos los constructos en los cuales, inconscientemente, nos hemos determinado, pero también a poder mirar al interlocutor como un “Yo” al cual no hay que dominar, sino con el cual hay que caminar, sin distinción de ideas, razas, tradiciones o lenguajes, pues la meta, en última instancia, debe ser la misma: la *irrupción de los tiempos* para el judío; la llegada del *reino* para el cristiano; o –lo que es lo mismo, la aniquilación del sufrimiento que trae consigo la pobreza para cualquier ser humano.

Conclusiones: Distinción de métodos: la angustia como método de emancipación; La exclusión *geistig-geistlich* frente a la cooperación de la “vía” y la “vida”.

Como conclusión, cabe recapitular y sintetizar el proceder al que nos ha conducido el sentimiento de la angustia ante el fenómeno de la muerte.

Desde su origen, la filosofía, las religiones y el ser humano han minusvalorado lo material y terreno por las esperanzas de fundirse con el absoluto, dentro de un programa de absolutización iniciado en Jonia, que les asegurase la permanencia de la sustancia pensante, del Yo, tras el acontecer la inminencia de la muerte. No obstante, tal programa sería puesto en evidencia por la misma angustia que lo había generado, pues, dentro de él, no se encontraba ninguna razón que le asegurara que eso sería de esa forma: La imagen utilizada por Rosenzweig era muy clara: la filosofía idealista tenía la forma de una avestruz que, ocultando su cabeza bajo la tierra, hacía caso omiso de los gritos angustiados de la humanidad. El hombre quería permanecer, hasta el grado de despojarse de lo corpóreo, de su único certero estar aquí, si lo que buscaba era la permanencia eterna. Así, la angustia se mostró capaz de arremeter con todos aquellos

constructos desde los cuales el ser humano se había forjado exteriormente, revelándole su verdadera esencia, su finitud y la necesidad de su perecer, pero con ello, la posibilidad de definirse desde sí mismo y revalorar la facticidad. La angustia trajo consigo las posibilidades de rescatar lo contingente y de vivir la existencia auténticamente posible. Desde la comprensión más propia de lo que es el hombre. Tal fue el proceder de nuestros dos filósofos. No obstante el método de cada uno de ellos se dirigió hacia posiciones radicalmente distintas dada la forma en la que el existente, que se emancipaba de los yugos que lo definían exteriormente, se resolvía para con el “Otro”.

En el caso de Heidegger, el método se desenvuelve a partir de la soledad en la que se circunscribe el *Dasein* cuando la angustia le presentifica a la Nada, dentro de esta soledad, la existencia es capaz de auto-determinarse y resolverse propiamente, siendo capaz de distinguir al espíritu que oculta al ente, y que la tradición ha catalogado como la quintaesencia del hombre, de aquel espíritu que revalora lo cotidiano y que conduce a la objetividad. En esta oposición del espíritu bueno (*geistig*) frente al espíritu malo (*geistlich*), el existente debía ser capaz de desenvolverse positivamente desde sí mismo, emancipado del programa de absolutización del hombre, y tender hacia el curso que proclama el espíritu bueno, consiguiendo con ello el afianzamiento más radical del yo en su condición mundano-histórica; el hombre a la altura de su tiempo se mira en el proceder de Heidegger como una existencia libre, pero con una cierta autorización de expandir al espíritu bueno, aun si con ello es necesaria la dominación de cualquier otra tradición. Heidegger habla desde la posición del alemán de su época.

No obstante, y tendiendo hacia una dirección opuesta, Rosenzweig entendía la misma libertad a la que el ser humano necesariamente debe acceder, pero desde el

reflejo que los otros existentes, el prójimo, le proporcionan. El prójimo le ha mostrado que ambos espíritus, que las dos llamas, no necesariamente se oponen, por el contrario, así como el “Yo” no se entiende sin el “Tú”, la llama de la “vida” no puede “disociarse de la llama de la “vía”, sino que ellas se co-implican. “Y esta distinta valoración tiene que ver con el punto de llegada del filosofar. Para Heidegger el fuego incombustible, el Espíritu, entendido como la misma esencia del ser, es el principio hontanal tras el que no cabe proceder. Para Rosenzweig, sin embargo, no la «vida» ni la «vía» son lo originario: la *verdad en sí* está allende de los dos.”¹⁵⁵

De esta forma, se distingue Rosenzweig de Heidegger, el existente sabe que no ha de acceder a la *redención* de forma aislada, pues la verdad no le pertenece a ninguno.

Si bien ambos filósofos han reconocido que la angustia, sin ser superada, siempre estará allí para traer a la Nada que nos presentifica la muerte y para recordarnos que es menester reconocer a la muerte como la hermana de la vida, permitiéndonos valorar a está última, de forma libre, día con día.

La distinción fundamental, entonces, estriba en la legitimación de dominio que se tiene sobre el prójimo que aún no conoce del lado del espíritu bueno, en el caso de Heidegger; en tanto que Rosenzweig, merced a la importancia del prójimo, reconoce que la única forma de acceder a la verdad es co-implicando la meta final de ambos espíritus: la revaloración de lo terrenal mediante la finalización del mal físico por excelencia: la pobreza. En un pensamiento de este tipo, la dominación, aquella que pretende destruir, no tiene cabida, para ninguno de los existentes sobre la tierra.

¹⁵⁵ *Ibid*, p.72.

Bibliografía primaria

- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, 2ª ed., trad. José GAOS, México, D.F., FCE, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime ASPIUNZA, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Trad. Xavier Zubiri, Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1992.
- ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, trad. Miguel GARCÍA BARÓ, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.
- ROSENZWEIG, Franz, *El libro del sentido común sano y enfermo*, trad. Alejandro del Río Hemann, Madrid, Caparrós Editores, 2001.

Bibliografía secundaria

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Lecciones Psicoanalíticas sobre la angustia*. Buenos Aires, Nueva Visión. 2002.
- COHEN, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- FREUD, Sigmund. *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Volumen XVI, edición en 24 volúmenes. Buenos Aires, Amorrortu Editores. 1976.
- FREUD, Sigmund. *Inhibición, síntoma y angustia*. En *Obras Completas*, Volumen XX, edición de 24 volúmenes. Buenos Aires, Amorrortu Editores. 1979
- LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. Román SETTON, Buenos Aires, FCE, 2006.
- KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, Colección Austral, Espasa-Calpe, México, 1989.
- KLEIN, Melanie, (1987). *Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa*. En *Obras Completas*, Tomo III, edición en 4 volúmenes. Buenos Aires, Editorial Paidós. 1987.

- KLEIN, Melanie. *Envidia y Gratitud*. En, Obras Completas, Tomo III, edición en 4 volúmenes. Buenos Aires, Editorial Paidós. 1987.
- KLEIN, Melanie. Sobre el sentimiento de soledad. En, Obras Completas, Tomo III, edición en 4 volúmenes. Buenos Aires, Editorial Paidós. 1987.
- MATE, Reyes, *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1997.
- MATE, Reyes, *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1998.
- MORENO VILLA, Mariano, *El hombre como persona*, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
- MÒSES, Stéphane, *El ángel de la historia, Rosezweig, Benjami, Scholem*, trad. Alicia MARTORELL, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A., 1997.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, en Diálogos I, trad. J. CALONGE RUIZ, Barcelona, Gredos, 2003.

Índice:

1. La angustia como método de dominación.....	2
1.1. Filosofía y angustia.....	4
1.1.1 Determinación general respecto a la angustia existencial, desde Jonia hasta Hegel.....	7
1.1.2 Rosenzweig	9
1.1.3 Heidegger.....	12
1.1.3 Rosenzweig y Heidegger.....	15
1.2 Religión y angustia.....	18
1.2.1 Teología o filosofía de la historia, cristianismo.....	20
1.2.2 Eternidad, redención e irrupción de los tiempos, mesianismo.....	22
1.3 Resumen de la introducción.....	25
2. La existencia y su finitud como punto de partida para des-encubrir la angustia.....	27
2.1 ¿Qué es el sentimiento de la angustia ante el fenómeno de la muerte? Definición de la angustia desde la filosofía y el psicoanálisis.....	32
2.1.1 La angustia ante la muerte desde el “Nuevo Pensamiento” de Rosenzweig y Heidegger.....	33
2.1.2 Angustia y psicoanálisis: Freud, Klein y Assoun.....	38
2.1.2.1 Freud (1856-1939): de la angustia como libido trasmudada hasta el problema principal de la neurosis.....	38
2.1.2.2 Melanie Klein (1882-1960): la angustia persecutoria y la angustia depresiva: la posibilidad real de la angustia ante la muerte desde el psicoanálisis.....	41
2.1.2.3 Assoun (1948-): la angustia como la necesidad de autoconservación: la pérdida del Amor y la aparición del Otro.....	46
2.2 Resumen del Capítulo: La angustia como des-organización o pérdida del sujeto.....	49
3.- Rosenzweig y la angustia; La Nada de la angustia como punto de partida.....	53
3.1. La filosofía idealista y el plan absolutizador del hombre; la angustia como revelación de la finitud.....	56

3.2. El devenir del espíritu en la historia frente el accionar humano de la redención. Crítica a la filosofía de la historia de Hegel.....	59
3.3. Los efectos de la angustia en el modo de hacer filosofía: Meta-lógica, meta-ética y meta-física.....	63
3.4. El sí mismo: La singularidad y la individualidad.....	67
4.- Heidegger y la angustia; conceptos básicos para una resolución de la existencia de cara a la muerte.....	71
4.1. <i>La proyección arrojada</i>	73
4.2. La existencia definida a partir del público estado de interpretado, <i>la existencia impropia</i> y su relacionarse con el sentimiento de la angustia.....	77
4.2.1 La existencia impropia y su encubrir la angustia mediante la publicidad.....	79
4.2.2. La existencia impropia en el acontecer de la angustia.....	82
4.3 La existencia referida a la muerte, <i>el modo de ser propio</i> y su peculiar estado de <i>resuelto</i>	84
4.4 El sujeto <i>mundano histórico</i> ; su condición y responsabilidad.....	90
5. Dialéctica de la angustia; La metáfora de las dos llamas en Rosenzweig y Heidegger.....	93
5.1 Heidegger y el concepto de ser-unos-con-otros (<i>mitsein</i>).....	98
5.2. Rosenzweig y su concepto del ser con el otro (<i>miteinandersein</i>).....	100
5.3. Angustia y temporalidad. Heidegger, el ser <i>mundano-histórico</i> y el afianzamiento del yo.....	102
5.4 Rosenzweig y la redención como el señorío de la existencia.....	104
Conclusiones.....	107
Bibliografía.....	110
Índice.....	112