

*"Si en el hombre no hubiese algo en cierto modo infinito  
encerrado en algo finito,  
no podría haber angustia".*

Leonardo Castellani

*"La angustia del enfermo tiene para el médico otra exigencia:  
debe ser curada".*

J.J. López Ibor

### Introducción

Al abordar el problema de la angustia, un primer interrogante nos sale al paso ¿Es más frecuente la angustia en nuestro tiempo? Y de ser así ¿qué razón se esconde detrás de este fenómeno? Se ha dicho muchas veces que nuestra época está especialmente sensibilizada respecto de todo cuanto lleve el sello de la angustia: es, rigurosamente hablando, el gran "tema de nuestro tiempo". Y en consecuencia cabe preguntarse si la cuestión tiene algo que ver o se vincula con alguna situación particular y propia de la cultura y el pensamiento contemporáneos. Por otra parte, la angustia patológica que es el primer supuesto de la actuación médica y constituye un síntoma de variadas afecciones clínicas, ¿se relaciona de algún modo con esa otra angustia que está en el corazón, como una llaga, de la filosofía y del arte y de todas las construcciones del espíritu de nuestro siglo?

Respecto de la expansión de la angustia -dentro y fuera de los límites de la patología- oigamos los testimonios más autorizados. López Ibor, por ejemplo, en su medular estudio *La Angustia Vital*, dice refiriéndose a esto:

"La intimidad era vivida en otra forma en épocas anteriores. Sus desgarraduras se manifestaban de otra manera que en la actualidad; cuando la desgarradura se siente como enfermedad, también puede vivirse de maneras distintas. Antes, el resquebrajamiento interior tenía una versión somática, como una plástica corporal de esa desgarradura psíquica interior; por eso era más frecuente la histeria. Ahora, la propia atención del enfermo a la vivencia le impide su versión hacia el plano somático; por ello la contempla en su propia desnudez interior. Si la grieta es muy grande, la vivencia aparece como un morbo. Por eso es ahora más frecuente que antes ese morbo interior que es la angustia" (1).

Víctor E. von Gebattel coincide, en líneas generales, con López Ibor. Citando a Arnold Kunzl sostiene que

"[...] es preciso modificar el dicho de Nietzsche de "enfermedad europea" y decir que la angustia es una enfermedad occidental" (2).

Hasta aquí en cuanto a la extensión del fenómeno. Pero ¿qué se oculta detrás? ¿Cuál es ese otro rostro escondido de la angustia, oculto más allá de las estadísticas? Conviene dejar a salvo expresamente una distinción del propio von Gebattel en el estudio ya citado: la tendencia a equiparar angustia con enfermedad debe ser criticada y revista. Tal equiparación es, a juicio del autor, una fuente de confusión y a la vez un empobrecimiento del campo de análisis.

"Ciertamente siempre un pathos, un estado de sufrimiento de este tipo no tiene por qué ser una miserable enfermedad, ni, por tanto, materia de la patología, pues con ello se la cubre de una alevosa superficialidad, pues con esto se califica de patológica a una disposición fundamental del hombre, que es tener que sufrir. La equiparación de angustia y neurosis de angustia, hecha así sin más, daña la cuestión" (3).

Siguiendo al propio von Gebattel nos encontramos con una situación inicial: es aquella que él designa como la prevalencia en el espíritu de nuestra época de la "persona primitiva o profunda", un "cambio de estilo de la comprensibilidad del hombre" (4). A medida que el hombre ha ido modificando la imagen de sí mismo, han sobresalido, hasta hacerse dominadores, los rasgos de la persona profunda.

"Con ello se quiere indicar que junto al rumbo de la personalidad, según la razón, lo religioso y el ethos, según la conciencia del más alto rango de la conducta y la reacción de la personalidad total, su orientación en la existencia está determinada por una crecida independencia de los centros elementales y primarios del impulso y la reacción. Y no sólo esto, también la persona primitiva participa en el dar sentido a la existencia y con ello en la dirección de la personalidad en una medida mayor de la que se deducía según las doctrinas tradicionales y también de la ética cristiana. Llama la atención que tanto en los grupos como en el individuo la existencia de dominio de los poderes espirituales sobre la personalidad está en peligro [...] En esta situación debe hablarse de un descenso del nivel de la personalidad" (5).

Tal descenso de la personalidad del hombre resulta como un círculo primario que nos permite comprender esta expansión de la angustia; pero desde este círculo se observa enseguida la existencia de otro más amplio, que lo incluye como marco mayor de referencia. Ese amplio círculo no es otra cosa que la particular situación de la cultura contemporánea signada por un proceso creciente de radical secularización e inmanentismo. Ante este panorama concluye von Gebattel con esta pregunta:

"¿No puede haber una relación entre la pérdida del fundamento personal de la existencia, que se hace eficaz y se manifiesta en un derrumbamiento de los actos fundamentales de Fe, Esperanza y Amor, y el crecimiento de la angustia propia del aumento de poder de la persona primitiva?" (6).

Los textos que acabamos de citar contienen, sin lugar a dudas, observaciones valiosas respecto de la angustia. Pero sin mengua alguna del valor de tales apreciaciones nos vemos forzados a concluir que encierran una confusión muy frecuente en los tratadistas contemporáneos, confusión que ensombrece el campo de observación del fenómeno que tratamos de abordar. La raíz de esta confusión consiste en una pérdida del sentido analógico de la palabra angustia, la que resulta a menudo utilizada de manera unívoca o equívoca. En efecto, no es lo mismo la angustia en tanto expresión de una patología psiquiátrica o en tanto síntoma acompañante de una determinada afección clínica, que la angustia tomada en un sentido analógico para expresar la situación existencial del hombre de nuestro tiempo inmerso en el vacío espiritual generado por aquella cultura secularizada e inmanentista a la que aludíamos de la mano de von Gebattel. O dicho de otro modo, no es lo mismo la angustia que el médico o el psicólogo deben enfrentar en razón del presupuesto primario de su actuación, esto es, el diagnóstico y el tratamiento de una determinada patología, que aquella otra angustia que ha sido convertida en el tema central de la filosofía en buena parte de la reflexión filosófica contemporánea. Así, en el texto de López Ibor se habla de una "desgarradura" que otrora se manifestaba por su versión somática y una cierta plástica corporal contrapuesta a otra desgarradura, la actual, que ya no posee estos elementos somáticos. Sin embargo -y lo mismo ocurre en los textos de von Gebattel- no vemos claramente delimitados los sentidos analógicos de la angustia sino, más bien, una suerte de homogeneización conceptual.

Pero si no se procede, en primer lugar, a distinguir y a separar los diversos significados en juego no será posible arribar a conclusiones válidas. Por supuesto que resulta perfectamente lícito plantearse las conexiones que puedan existir entre una y otra forma de la angustia, como hemos sugerido al comienzo. Quizás sea posible establecer una suerte de relación causal entre una angustia llamada patológica (aquella que acompaña

determinados procesos mórbidos) y otra llamada existencial entendida como una condición de los espíritus y aún del espíritu de la época. Tal vez sea posible, también, concluir que esta última angustia sea una suerte de secularización de la inquietud cristiana. Finalmente, es todavía probable que la restitución de esta inquietud al hombre de nuestro tiempo posea por sí misma una virtualidad sanante, tomada esta expresión, también ella, en un sentido analógico de salud. Mas previamente a cualquier consideración de este tipo, insistimos, deberá tomarse como punto de partida una neta delimitación del término angustia a fin de avanzar desde un sentido propio a otros sentidos derivados.

### Los diversos sentidos de la angustia

#### **a) La angustia como pasión del ánimo.**

Santo Tomás de Aquino coloca a la angustia como a una de las cuatro especies de la tristeza en el tratado que dedica a las pasiones del alma en la Summa Theologiae. Aunque para completar nuestro concepto actual de la angustia deberíamos incluir, además, lo relativo a la desesperación y al temor. Pero lo que nos interesa señalar, fundamentalmente, es su inclusión dentro de las pasiones.

Conviene, siquiera brevemente, aclarar el sentido tomista de la pasión. Para Santo Tomás la pasión, en su sentido más propio, consiste en el movimiento de un sujeto corporal que pasa de una cualidad a otra de sentido contrario como consecuencia de la acción de un agente. La pasión es, pues, de naturaleza psico-orgánica; en ella se pueden distinguir dos elementos: el formal (cuasi formal) o psicológico y el material (cuasi material) u orgánico. Como fenómeno psicológico la pasión es referida principalmente al alma; el alma es el sujeto de las pasiones, mas no el alma en cuanto espiritual o racional, sino en cuanto anima, en cuanto principio animador e informante de un cuerpo. En I-IIae, q.22, a.1 al preguntarse Santo Tomás si existe alguna pasión en el alma, responde después de aclarar los tres sentidos en que puede entenderse la pasión (a saber, recibir, recibir una cosa con substracción de otra, o cuando una cosa es arrastrada hacia el agente) con este razonamiento:

"En estos tres sentidos se da la pasión en el alma. Así, en el sentido de mera recepción, se dice que "sentir y entender es un cierto padecer". Mas la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión sólo puede convenir al alma accidentalmente, es decir, en cuanto que el compuesto padece" (7).

Resulta evidente que la pasión sólo puede afectar al alma per accidens y que el sujeto inmediato de las pasiones no es la esencia misma del alma, como por otra parte no lo es de ninguna operación; la inmutación de la pasión la recibe el alma en algunas de sus potencias, ya se trate de las cognoscitivas o las apetitivas. En el artículo 2 de la misma cuestión que estamos analizando Santo Tomás aclara que la pasión conviene más a la potencia apetitiva:

[...] el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente; y el alma es más atraída hacia un objeto por la potencia apetitiva que por la aprehensiva" (8).

Y en el artículo 3 afirma todavía que dentro de la potencia apetitiva, la pasión conviene propiamente a los actos del apetito sensitivo.

"La pasión se halla presente donde hay trans-mutación corporal, la cual se encuentra en los actos del apetito sensitivo, no sólo espiritual, como ocurre en la aprehensión sensible, sino también natural. Mas en el acto del apetito intelectual no se requiere trans-mutación corporal, porque este apetito no es virtud de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que en el acto del apetito volitivo" (9).

Establecido el concepto genérico de pasión, Santo Tomás se detiene en el análisis pormenorizado de cada una de las pasiones en particular. En la cuestión 35, artículo 2, considera la tristeza, a la que define como una especie del dolor y a la que ubica dentro de los movimientos del apetito concupiscible. A su vez, en el artículo 8 de la misma cuestión, establece cuatro formas o especies de la tristeza, una de las cuales, la ansiedad (ansiedad), se caracteriza por una suerte de parálisis de la reacción de huida frente al mal (reacción que es el efecto propio de la tristeza) que agrava el ánimo hasta el punto de no vislumbrar refugio alguno, por lo que recibe el nombre de angustia (10). Se trata, pues, de un extremo agravamiento del ánimo semejante a la constricción o angostura con las que solemos definir a la angustia. Tal vez esta descripción no resulte del todo completa a la luz de nuestro actual concepto clínico de angustia por lo que entendemos que podría completarse con lo relativo a otras pasiones, éstas del apetito irascible, que Santo Tomás examina en las cuestiones 40 y 41: nos referimos a la desesperanza, el temor y el temblor. De cualquier modo, más allá de las respectivas correlaciones nocionales, está claro que la angustia en tanto expresa una particular afección del ánimo entra, de pleno, en la categoría de una *passio animae* (pasión del alma).

Se ha pretendido ver en esta visión de la angustia como pasión del ánimo por parte de la Escolástica una limitación. Así, por ejemplo, Urs von Balthasar al comentar los pasajes de la *Summa Theologiae* que acabamos de citar, sostiene que

[...] aquí la antigua filosofía de la angustia tropieza con sus límites" (11)

dado que la visión del hombre medieval, tan confiada en cuanto a la inmortalidad y tan alejada de cualquier cuestionamiento del ser, no logró

"ver la angustia como algo que pusiera en cuestión el ser finito de las creaturas (12).

La filosofía medieval, según él, al trasladar la angustia al lugar periférico de una *passio animae*, no habría visto a la angustia como un "hábito" del alma espiritual o

"del espíritu como ser finito que ve los límites y los supera con la mirada (13).

Semejante cuestionamiento no nos parece apropiado pues cae, a nuestro juicio, en la misma falta de distinción del sentido analógico de la angustia a la que hicimos mención más arriba. La inclusión de la angustia dentro de las pasiones del alma no obedece a un tratamiento periférico de la cuestión, sino que tiende a establecer el sentido más propio de la angustia a partir del cual será posible, después, avanzar hacia otros significados, como esa conciencia de los límites del espíritu finito que reclama von Balthasar.

La angustia -en su sentido más propio- reside, justamente, en esa "región" en la que el compuesto se manifiesta y en la cual el alma es afectada, per accidens, en cuanto es el compuesto el que padece. Por otra parte, resulta interesante comprobar cómo este concepto de la *passio* de la Escolástica no sólo confirma sino, además, complementa y amplía -en el punto de la angustia, pero también en otros muchos más- a la moderna psicopatología: la "mutación corporal", ¿no es acaso o no se corresponde con el "correlato neurovegetativo" que caracteriza, ex definitione (por su misma definición), a la angustia clínicamente considerada? En cuanto a aquello que von Balthasar define como una "disposición fundamental del espíritu finito", y que, a nuestro juicio, no es propiamente la angustia sino más bien la conciencia de finitud, nadie como la Escolástica ha señalado la extrema contingencia de la creatura y exaltado, al mismo tiempo, la confianza en la firmeza y permanencia de su ser. Si esta dualidad no está explicitada con acentos dramáticos es porque la antigua filosofía no hizo literatura sobre la angustia a la que tan afecta es la filosofía existencialista -dicho sea esto dejando expresamente a salvo algunos valores innegables de esa literatura-. Si los antiguos escolásticos no se demoraron en la angustia es, o bien porque no estaba en ellos esa intención, o -como el mismo von Balthasar lo insinúa- porque no era esa en ellos una experiencia acuciante.

Al respecto conviene recordar que el existencialismo contemporáneo es un intento no siempre logrado de reflexión metafísica unido a una inquietud por los problemas del hombre de los cuales el de la angustia es el fundamental y el que ocupa el centro de todo el sistema. No hay dificultad en admitir que éste sea su aporte legítimo a la verdad. En la medida que ha puesto en evidencia ese sentido de la finitud humana y ha sido capaz de angustiarse con las angustias del mundo moderno ha sido un testigo fiel y, la mayor de las veces, insobornable. Pero eso no nos autoriza a admitir, sin más, su pretensión de hacer de la angustia un hábito o disposición fundamental del espíritu, la clave para el paso o el salto a la altura de la auténtica existencia. Ello implica, como veremos luego, una clausura del hombre en una suerte de angustia intrínseca y hasta fundante de la condición humana, especie de tristeza que cierra el horizonte de su naturaleza y de su destino.

### **b) La angustia como conciencia de finitud**

En otro sentido, la angustia puede definirse como la conciencia de finitud de un espíritu finito llamado, sin embargo, a la inmortalidad y a la infinitud. Esta angustia responde a una particular realidad ontológica y existencial de la creatura humana. Si tuviéramos que definir en una sola expresión cuál es esa realidad lo haríamos con las palabras de Castellani que hemos transcritto en el epígrafe: la existencia en la creatura humana de una infinitud encerrada en los límites de su propia finitud (14).

Semejante paradoja nos pone, de inmediato, a la vista de un hecho decisivo: lo finito y lo infinito en el hombre están como tensados, en una tensión que es propia y exclusiva de la condición humana, como un sello indeleble grabado en la intimidad de su ser. Esa tensión, ese dinamismo contrapuesto de fuerzas que bullen en el fondo del hombre están señalando un desgarramiento, una escisión existencial básica que, de alguna manera, impresionan como diversos de un estado original en que tales fuerzas estaban, por decir así, sujetas a una especial y gratuita protección de la unidad del ser. De semejante estado queda, como resabio, una nostalgia, una reminiscencia. Aquí nos acercamos, sin lugar a dudas, al corazón de un problema de tal profundidad que ingresa en el ámbito del misterio. No obstante caben algunas reflexiones y planteos.

Existe, en primer término, el hecho mismo de esa tensión entre finitud e infinitud, el hecho mismo de que en el hombre ambos elementos se den enfrentados y disociados, uno encerrado en el otro a la manera de una contradicción. Una pregunta se impone: el hombre ¿no es acaso por naturaleza finito? ¿De dónde sale, pues, esa tendencia, esa pretensión de infinitud? Un segundo hecho es, en el fondo, similar: nos referimos a la incontrastable realidad de la muerte y a la no menos incontrastable y profunda oposición del alma, la "protesta" del espíritu (15) frente a esa misma realidad. Lo cual nos lleva a una pregunta de muy difícil respuesta: ¿si la muerte es natural en el hombre, a qué viene esa protesta, esa resistencia a morir?

Vayamos al primer aspecto, la naturaleza finita del hombre que tropieza, sin embargo, con un parejo anhelo de infinitud. Si el hombre es por naturaleza finito, su tendencia a la infinitud tiene que ser, necesariamente, tendencia hacia algo ajeno a él mismo, algo que esté situado fuera de él, de sí mismo. Conviene recordar que este planteo no se entiende plenamente si no se afirma, al mismo tiempo, la radical naturaleza creatural del hombre, su condición de creatura. Lo cual, si bien para nosotros cristianos constituye el fundamento mismo de nuestro pensamiento y de nuestra fe, ha sido casi completamente olvidado por el mundo moderno.

El hombre creatura quiere decir el hombre referido y orientado hacia un Creador. Y es ese Creador, justamente, el término fijo, la Infinitud hacia la cual se orienta nuestra

finitud. Nuestro anhelo de infinito radica en esa Infinitud que nos ha sido puesta, por encima de nosotros mismos, como un fin propio. En la tradición del pensamiento cristiano esta tendencia del hombre hacia la infinitud ha sido iluminada de un modo particularmente profundo. Tomás de Aquino, que resume en sí lo más grande de esa tradición, tiene al respecto afirmaciones más que sorprendentes: nuestra tendencia a la felicidad es una tendencia natural. Si natural es nuestra finitud, natural es también nuestra tendencia a la felicidad, a la plena posesión de la Infinitud de Dios.

"El hombre quiere la bienaventuranza naturalmente y con necesidad" (16). "La criatura racional desea naturalmente ser bienaventurada; de ahí que no pueda querer no ser bienaventurada" (17). "Querer ser feliz no es cosa de libre decisión" (18).

Semejantes expresiones nos ponen sobre la pista de algo muy importante: el término y la causa de nuestro deseo de infinitud no somos nosotros mismos, pero ese deseo reside en lo más hondo de nuestra naturaleza al punto que se nos presenta con un carácter necesario (19), como algo que brota de la más íntima entraña del alma humana. Ocurre que Alguien, desde fuera nuestro, ha puesto en nosotros semejante tendencia y se ha constituido a Sí mismo en la meta y el fin de nuestra existencia. Aquí nos vemos, desde luego, precisados a colocar nuestras respuestas en el terreno de la Teología; con lo cual no dejamos estrictamente de hacer filosofía, ni aún psicología, pues el dato de la Revelación podemos legítimamente incluirlo en nuestra ciencia filosófica y psicológica como modo de iluminar sus conclusiones y darles esa última ratio que las hace transparentes y claras. Es justamente por la Revelación que accedemos al Dios Vivo, como término y final de nuestras vidas. Y es por ella que sabemos que hemos sido creados para la Visión Beatífica, para la plena posesión de la Infinitud Increada. Lejos estamos, pues, de cualquier suerte de estoicismo o de cualquier humanismo demasiado humano que pretendan asentar la felicidad plena del hombre en su propio ser, como si el hombre fuese el término y el fin de sí mismo. Josef Pieper, con su habitual agudeza, ha penetrado esa pretendida autarquía del estoicismo. Comentando aquella frase de Séneca en *De vita beata*:

"Llamamos feliz al hombre [...] que no conoce bien mayor que el que él a sí mismo es capaz de darse" (20).

escribe:

"Sin embargo, detrás de todos los heroicos símbolos y divisas no permanece oculto a una aguda mirada, lo profundamente inhumano, la subyacente angustia, el tremendo pánico, la irresolución de esta actitud. Se mezclan turbación y estremecimiento en la admiración, al señalar cuán cerca de la desesperación está tal autarquía" (21).

Y la moderna filosofía, al haber hecho del hombre la medida de su propio destino, ya ni fincado siquiera en una cuota de felicidad humana, ¿no ha recaído en un estoicismo de sesgo contrario pero de idéntica raíz?, ¿no se ha acercado como a un abismo, a punto de caer, al corazón de la desesperación y de la angustia?

Llegados a este punto surge todavía algo más que se hace necesario aclarar: si el hombre tiende naturalmente a la felicidad y si el término de esa tendencia no se encuentra en sí mismo sino en Otro, ¿no es acaso cierto, también, que la posesión plena de ese Otro no se da aquí en esta vida, sino de un modo más que imperfecto que no logra calmar, ni por asomo, la sed de infinitud de la criatura? ¿No es cierto, acaso, que la existencia humana está algo así como marcada por la no posesión definitiva y total de esa Alteridad que constituye el término de nuestras tensiones?

Debemos contestar afirmativamente a tales interrogantes: y este es justamente el estado actual del hombre, aquello que la Tradición Cristiana ha denominado desde siempre como *status viatoris*.

"Existir como hombre -comenta Pieper- significa estar en camino, y, por consiguiente, no ser feliz" (22).

Existir como hombre significa -de lo contrario sería admitir el absurdo de un ansia sin objeto propio y adecuado- significa, repetimos, esa espera entre gozosa e inquieta del Bien para el cual fuimos creados. En esta vialidad del peregrino consiste nuestra vida y en ella reside uno de los fundamentos más íntimos de esta particular angustia, angustia entendida, en su más ajustado sentido, como estrechez, como la angostura de un camino, vía escarpada y abrupta, oscura y cerrada pero al mismo tiempo abierta a la plenificación de nuestro ser y a la posesión de la felicidad sin retaceos ni defectos.

Veamos, ahora, el segundo aspecto de nuestra reflexión que es, en parte, similar al que acabamos de exponer: la tensión dramática que existe en nosotros entre muerte e inmortalidad. Apenas hay que acudir a la experiencia histórica para caer en la cuenta de que el hombre, siempre, en cualquier tiempo y en el contexto de cualquier cultura, ha enfrentado a la muerte como un mal, o mejor aún, como el mayor de los males. Santo Tomás de Aquino dice categóricamente:

"De entre todas las desgracias humanas, la muerte es la mayor de ellas" (23).

Más allá de cualquier postura, romántica o existencialista, el sentido común ha considerado desde siempre a la muerte como un daño infringido a lo más íntimo del ser del hombre, como algo opuesto en esencia a su íntima y profunda naturaleza. La experiencia común también nos revela que el hombre ante la muerte asume aquello que Karl Rhaner ha denominado "protesta", la "secreta protesta" de la creatura que se resiste a morir. Es el mismo Pieper -a quien seguimos de cerca en este comentario- quien nos resume esta situación del hombre ante la muerte:

"Lo que aquí se contiene es la exteriorización de un positivo convencimiento de que en la muerte del hombre tiene lugar algo esencialmente impropio, indebido, algo que no es posible que se haya pensado y planeado para este final" (24).

"Protesta", "el mayor mal", "algo esencialmente impropio", ¿no chocan estas expresiones con una consideración "natural" de la muerte? ¿No es ella, acaso, algo que sobreviene por naturaleza en la medida en que siendo compuestos estamos destinados a la descomposición, a la ruptura, a la separación de las partes que nos constituyen? La cuestión de si la muerte en el hombre es natural o no es una cuestión delicada a la cual no podemos tratar in extenso ahora, ni es propio, ni es necesario. Pero necesitamos decir que en un cierto sentido la muerte del hombre es una agresión a su naturaleza, un fenómeno, en cierta medida, antinatural.

¿De qué forma decimos que la muerte del hombre no es natural? Una larga cita de Pieper nos aproximará a la respuesta:

"Hemos dicho que la esencia del hombre consiste en que el alma espiritual da carácter y forma desde dentro a la materia organizada constituida en cuerpo: anima forma corporis, corpus anima formatum. Al hablar, por consiguiente, de la naturaleza del hombre hay que tener en cuenta ambos elementos: el alma y el cuerpo. El concepto de lo "natural", aplicado al hombre, significa, en consecuencia, también dos cosas: que corresponde a la estructura del alma y que corresponde también a la del cuerpo. La pregunta será en este caso, si ambos modos de integrar esa naturaleza de un mismo hombre, del hombre corporal anímico, son en el mismo sentido e idéntico grado "naturales". Sin lugar a dudas, tan natural nos es el captar la realidad del mundo por medio de la actividad pensante, como lo es el comer y el beber. Pero, ¿puede decirse que lo uno y lo otro sea de la misma forma y en la misma proporción "naturales" a nuestra esencia, a nuestra naturaleza y a nosotros mismos? Evidentemente, no. Aquí se ve que en el concepto de "naturalidad" hay una escala con una diferencia de grados, al menos en su realización [...] Si se considera, entonces, esa materia que se ha organizado

hasta constituir el cuerpo humano y que sigue siendo disoluble en sus elementos, habrá que entender la muerte como un proceso absolutamente natural. "Polvo eres, y en polvo te has de convertir" (Gén. 3,19). Pero la esencia del alma consiste en ser el principio vital del cuerpo; y toda su energía va dirigida a hacer viviente y mantener en vida a ese cuerpo por ella determinado y totalmente informado; de manera que, vista la muerte desde la naturaleza del alma, jamás podría ser llamada natural" (25).

Dos citas de Tomás de Aquino puestas por el mismo Pieper al pie de página ilustran con una fuerza y precisión únicas toda esta argumentación: *Si ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est* (Compendium Theologiae 1, 152). *Mors non est naturalis homini ex parte suae formae* (Summa Theologiae 11-11, 164, 1 ad 1). Queda claro pues, que en la perspectiva del cuerpo puede decirse que la muerte es natural; mas en la perspectiva del alma ella es antinatural.

"Sólo podrá decirse -concluye Pieper- que la muerte sea integralmente no natural o antinatural, cuando esa total información del cuerpo a cargo del alma sea interrumpida violentamente o aniquilada contra la más intrínseca tendencia del alma y del hombre mismos" (26).

Lo verdaderamente desgarrador de la muerte, lo impropio, aquello contra lo cual se levanta nuestra protesta, es precisamente esa violencia con que se interrumpe la animación del alma, eso que hemos llamado en el pensamiento cristiano la *necessitas muriendi* y que el hombre arrastra como una pena impuesta por su caída. Otra vez, la visión sobrenatural y dominadora de la Teología vuelve a iluminarnos el campo de nuestra experiencia para hacernos entender que lo que el hombre ha perdido respecto de una condición original suya, es ese don preternatural mediante el cual el alma poseía la plenitud de su poder animante y protector del cuerpo, aquella inmortalidad gratuita del Paraíso por la cual las posibilidades y las tendencias arraigadas en lo íntimo de su naturaleza cobraban plena y vigente realidad (27).

Vemos, pues, que así se lo mire al hombre en la perspectiva de su natural tendencia a la infinitud cuanto en la de su inmortalidad, se lo verá necesariamente escindido, tensionado, en coexistencia dramática de fuerzas contrapuestas, íntima contradicción que, a poco que se pierda la adecuada luz que la ilumina como en un transfondo, pone al alma en la tentación del absurdo. Tales son las raíces profundas de esta angustia de finitud y de muerte, experiencia a la que el hombre es llamado toda vez que, por su capacidad cognoscitiva, la conciencia espiritual se asoma a ese hilo tremendamente sutil y poderoso que nos sostiene en el vacío (28).

### **c) El sentido cristiano de la angustia. La angustia de la cruz.**

Hay, todavía, otra dimensión en que la angustia se nos hace presente: nos referimos a ese tipo de angustia que desde ciertos ámbitos de la reflexión teológica ha dado en llamarse la angustia de la cruz. Se trata, en realidad, de una visión específicamente cristológica del mal, del dolor y de la muerte, el modo como tales elementos - esencialmente negativos- resultan transfigurados en el misterio de la cruz.

La angustia es un mal, una privación. En el sentido de la Escolástica es una pasión por sustracción como la define Tomás de Aquino. Tal vez convenga insistir acerca de este punto: la angustia como mal, especie de la tristeza, aquella pasión, que, según el propio Santo Tomás, es a la que con más propiedad conviene la razón de pasión. Pero establecido esto surge, de inmediato, otra cuestión: si bien la angustia es un mal, ella puede por eso mismo, para el cristiano, ser asumida y transformada por la acción de la gracia hasta ser convertida en servidora del bien. En rigor, esta idea del mal hecho sirviente del bien, de la muerte que se hace sierva de la vida, está instalada en el corazón mismo del Mensaje Cristiano. Sin ella, el drama de la Redención carecería de sentido.



Cristo, al asumir como propia la muerte del hombre, ha restablecido la vida. Así lo canta la liturgia de la Iglesia en forma explícita: porque muriendo, destruyó nuestra muerte (Prefacio de Pascua).

Cristo asume la angustia, no la rehuye sino que la padece sin retaceos, hasta el fin. En Getsemaní, la víspera de la pasión, Él se angustia hasta la muerte; lo asaltan el temor y el temblor. Este hecho misterioso -cuya profundidad teológica apenas alcanzamos a vislumbrar- cambia de raíz, para el cristiano, el sentido de la angustia de la misma manera como la muerte en la cruz cambia el sentido de la muerte. La angustia y la muerte pertenecen a esas realidades que han sido modificadas sustancialmente por el hecho mismo de haber sido asumidas por el Verbo Encarnado y por el hecho, además, de la victoria de Jesucristo sobre ellas. Con semejante victoria Cristo ha cambiado no sólo el sentido de la angustia, otorgándole otro propio y trascendente, sino que, también, como dice von Balthasar, la ha encadenado,

"poniéndola en cadenas para servirse de ellas como quiera" (29).

No hay dudas, pues, de que toda la realidad de la angustia, desde sus raíces ontológicas a su concreta realidad psicológica, ha sido como atravesada, traspasada por una luz distinta. La Encarnación ha derribado las barreras que separaban la esperanza y la espera de la plena realización de ambas por la gracia. De allí que la angustia y la muerte se orienten, a partir de la Encarnación, hacia un significado nuevo. No queremos decir con esto, entiéndase bien, que la Encarnación ha suprimido a la angustia (como no ha suprimido a la muerte): semejante pretensión sería no sólo utópica sino falsa. Lo que decimos es que ahora el hecho mismo de angustiarse y su sentido se han vuelto diversos. Antes de Cristo (y esto lo vemos en la presencia de la angustia en el Viejo Testamento), la angustia era la tensión del alma en la oscuridad, en la estrechez de un círculo iluminado sí por la Palabra, pero por una Palabra que aún no había asumido nuestra naturaleza, un círculo en el que la esperanza y la gracia estaban separadas por las tinieblas y la recaída del hombre en el pecado. Es la angustia de Job que clama con desesperación. Pero a partir de Cristo, ese muro entre la gracia y la esperanza se derrumba: la estrechez del círculo se vuelve latitud inmensa: el "no temáis", que ya se oía en el Antiguo Testamento, ahora suena con una fuerza y con una eficacia indescriptibles.

Queda todavía un aspecto más en que la angustia ha sido transformada para el cristiano: es la posibilidad de participación en la Angustia y en la Cruz de Cristo. Tal participación ha cambiado, radicalmente, la estructura misma de la angustia, una nueva dimensión le ha sido conferida, dimensión en la cual al estrechamiento angustioso ha sucedido -o coexiste con él- la expansión del amor, la fe y la esperanza; expansión en cuyo círculo puede, a su vez, generarse una nueva angustia a través de la solidaridad comunicante y comunitaria con el destino del hombre y del mundo. Es lo que von Balthasar, con inigualable profundidad, ha formulado y definido en su primera ley de la angustia cristiana:

"El cristianismo quiere y puede redimir al hombre de la angustia del pecado, con tal que el hombre se abra a esa redención y a sus condiciones; en lugar de la angustia del pecado, le concede un acceso sin angustia a Dios en la fe, la caridad y el amor, que, sin embargo, por proceder de la Cruz, pueden dar lugar en ellos mismos a una nueva forma de la angustia, en la gracia, procedente de la solidaridad católica y coparticipante en la expiación" (30).

La angustia pertenece, en definitiva, para el cristiano a esas experiencias que por y desde la cruz han sido sobreelevadas a un orden donde ya han perdido su carácter de mal absoluto y se han transformado en posibilidad de bien y de gozo. Tal la angustia de la cruz, contrapuesta a la angustia del pecado, fundada en el amor de Dios,

"[...] que asume en sí toda esa angustia del mundo, para superarla padeciendo, un amor que en todo es lo opuesto a la experiencia angustiosa del pecador: ofrecimiento y puesta a disposición, vida, fecundidad, cobijo, contención, ensanchamiento, liberación" (31).

#### **d) La inquietud del corazón**

Si la angustia cristiana es participación plena en la angustia de Cristo, hay todavía un matiz que debe ser remarcado: es, por parte del cristiano, el despojo de todas las certidumbres humanas. Cristo mismo se anonadó de tal modo que en El el abandono del Padre se hizo provisorio pero tremendamente eficaz. Aquellas palabras estremecedoras de la cruz, Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado? consuman esa derilección extrema de Cristo, esa epifanía de su kénosis, prólogo misterioso a la esplendente teofanía de la Resurrección (32). Aquí está señalado el camino del corazón cristiano: un camino que es abandono en el abandono de Dios, conformidad en el silencio del Padre, renuncia a las certezas, oscurecimiento y alienación, pero camino que se sabe, en definitiva, vía a la plenificación de la gloria.

Este ir a tientas hacia la luz, esta inquietas cordis, que conoce el término de su reposo, pero que se inquieta hasta alcanzarlo, es la esencia misma de la vida cristiana. Tender hacia la luz, pero al mismo tiempo renunciar a sus consuelos; tener la certeza sobrenatural, mas desprenderse de cualquier certidumbre humana, he aquí la profunda, radical paradoja cristiana. Los místicos han sido siempre los llamados a llevar hasta los extremos esta paradoja de una vía oscura que sin embargo transita hacia la luz, ese abandono en la noche del espíritu, la estremecida y estremecedora ceguera.

Hay en la literatura contemporánea, de entre los numerosos ejemplos que pueden citarse, uno que casi se diría es como la perfecta contrapartida de tanta angustia cerrada sobre sí misma y clausurada en la desesperación; un ejemplo de inquietud cristiana, que, por disposición de la Providencia, se dio en la misma Francia y en el mismo siglo en que un Sartre o un Camus desgarraron al mundo con su angustia. Raissa Maritain, en su Diario nos ha dejado páginas bellas y sobrecogedoras en las que la angustia de la cruz, la sufriente y gozosa inquietud alcanzan estupendas alturas. Veamos algunas de esas páginas.

"En noviembre de 1915 [...] Atravesaba, sin embargo, un momento difícil, de sequedad, de fatiga, de indignancia. Me debatía en la soledad [...] Al comienzo de la Cuaresma de aquel año, ofrecí al Señor el sacrificio de un sentimiento bien legítimo pero que me parecía ocupar el lugar de su Amor. El quiso recompensarme facilitando mi vida interior, pero, después de Pascua, caí nuevamente en una profunda tristeza, sin poder realizar el deseo de ocuparme únicamente de Dios".

"1916. 15 de julio al 7 de agosto. Oración más difícil. Desnudez del alma. Temor de Dios. Melancolía apacible; sentimiento de tener el corazón colmado de todos los sufrimientos pasados, presentes ... y futuros [...] Siempre la misma necesidad de mis mañanas de recogimiento, a pesar de que en estas tres últimas semanas la meditación sea menos intensa, más corta, y se desarrolle en una gran desnudez de sentimientos y pensamientos".

"15 de agosto. Angustia del corazón en medio del recogimiento, deseo de algo que desconozco, llamamientos espontáneos al Señor: Señor mío y Dios mío; mi dulce Jesús; mi único Jesús; desnudez del alma, angustia; necesidad de permanecer allí, ante Dios, "como una tierra sin agua". Aspiraciones y suspiros en la oscuridad. Sigue el mismo estado durante la comunión".

"16, 17 de agosto. Continúa la misma ansiedad. ¿Dónde hallaré el reposo? En el silencio. En el abandono en Dios. En el anonadamiento".

"31 de agosto [...] Oscuridad cada vez mayor en la oración" (33).

Siguen las anotaciones del diario. Es un vaivén permanente del alma entre las tristezas y el gozo. En otras páginas exclama Raissa:

"28 de junio 1917. Comienza el recogimiento temprano, ni siquiera puedo terminar mi arreglo personal [...] Se prolonga muy fuerte, ardiente, durante tres cuartos de hora [...] profundo, ardiente, amoroso sentimiento de la presencia de Dios. Persiste hasta el mediodía de una manera más difusa". Tristeza de encontrarme nuevamente sola, sin esa sentida presencia que lo transfigura todo y colma el corazón.

"24 de julio. Recogimiento. Ofrecimiento a Dios de mi corazón presa del dolor; que sea devorado y purificado por él si es preciso, por el amor de Dios".

"3 de mayo (1918). Dos años ya de esta oración de recogimiento pasivo. ¡Qué lenta es el alma en transformarse. Cuánto tarda el Señor en aumentar mi amor!" (34).

Y pocos días después, el 12 de mayo, es la efusión del alma en la luz y en el consuelo:

"Hoy el sabor de Dios apenas me ha abandonado. En su amada presencia he obtenido la convicción profunda de la utilidad, la necesidad de la contemplación" (35).

Y más todavía:

"11 de noviembre de 1937: En las tinieblas de la vida humana /Brilla una luz frágil /Como una estrella que envía sus rayos/ Desde una inimaginable distancia: /Hay que subir a paso de muerte /La escala de la vida" (36).

#### La angustia en el pensamiento moderno

Si la angustia cristiana es velo voluntariamente asumido, la angustia de los filósofos contemporáneos obedece a esa radical condición destructiva de la angustia del pecado. El fundamento de esa angustia que está como una llaga en la entraña misma del pensamiento moderno es, precisamente, esa angustia del pecado sustancialmente opuesta a la angustia de la Cruz.

Escribe von Balthasar:

"En la angustia cristiana, la propia imagen de Dios en el alma está velada, como las imágenes de las iglesias en el tiempo de Pasión; en la angustia pecadora, la imagen misma está atacada o destruida" (37).

¿Qué sentido tiene, propiamente, hablar de una angustia del pecado? Si hemos afirmado que conviene a la angustia, en su sentido más inmediato, su carácter de *passio animae*, debe plantearse, en primer término, la relación de las pasiones con el bien y con el mal. La Escolástica ya vio esta relación (era uno de los temas controvertidos entre estoicos y peripatéticos) y Santo Tomás se ocupó del problema en su tratado de las pasiones de la *Summa Theologiae*, en forma general y con especial referencia a la tristeza una de cuyas especies, como ya vimos, es la angustia. Después de distinguir en las pasiones dos modos,

"uno en sí mismas; otro cuando están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad" (38).

concluye que

"las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por ella, son actos virtuosos" (39).

Con lo cual las pasiones al ser integradas en la existencia total del hombre quedan, de ese modo, referidas al orden moral. En este sentido hay una tristeza o angustia que es mala en sí misma; pero hay otra que, en tanto es tristeza del bien perdido, puede ser un bien útil y honesto. En la angustia se da, pues, esta dualidad de bien y de mal, ya se la

considere en sí misma, ya en relación a su objeto. Hay, por tanto, una tristeza o angustia pecaminosa en cuanto que desborda el recto orden de la razón. Así lo entiende el Angélico cuando afirma que

"[...] toda tristeza es un mal; pues lo que hace angustiarse de un mal presente tiene razón de mal, ya que se impide con ello la quietud del apetito en el bien" (40).

Pero considerada subjetivamente, no siempre es un mal pues

"[...] así como los bienes por la delectación se buscan más prontamente, así los males por la tristeza más fuertemente se repelen" (41).

La tristeza causada por el amor desordenado es siempre mala, es la que Santo Tomás llama "la tristeza del siglo" (In 2 Cor. 7, lec 3); en cambio la tristeza cristiana es buena y necesaria en la medida que brota del amor de Dios, y en la medida en que el mal es asumido como expiación, a semejanza de Cristo que

"[...] para satisfacer por los pecados de todos los hombres, asumió la tristeza, máxima ciertamente en cantidad absoluta, pero que no excedía la regla de la razón" (42).

Ese situarse más allá de "la regla de la razón", ese traspaso de los límites justos de la angustia cristiana se da toda vez que la angustia es desinsertada de la esperanza, de la fe y del amor, toda vez que se olvida el carácter actual de la gracia que nos ha sido dada con la Encarnación y la victoria que Cristo ha obtenido en la Cruz, victoria que traspasa como una luz inextinguible las páginas de la Escritura desde la caída al Apocalipsis. Ya hemos hecho referencia a que en el Antiguo Testamento esa luz está como a la espera, al acecho del día; en el Nuevo, en cambio, la angustia de la espera ha sido reemplazada por el amor pleno y confiado; la luz, entrevista en las tinieblas, se ha hecho esplendente Teofanía. A partir de aquí hay, pues, para el cristiano una angustia prohibida.

"El fundamento de esa angustia prohibida al cristiano -escribe von Balthasar- es objetivamente el pecado y en ella se muestran las propiedades del pecado: el apartamiento, la huida, la vida detenida, la infecundidad, el extravío, la caída en el abismo, el estrechamiento, el aprisionamiento, el encogimiento, el exilio" (43).

Resulta interesante destacar que el propio von Balthasar considera "una recaída en el Viejo Testamento" a esa angustia prohibida,

recaída en la medida en que se aleja de esa fuerza que surge de la Consumación de la Promesa y cuya carencia hacía que en el Viejo Testamento no hubiera posibilidad de "arrancar completamente a los hombres la angustia del pecado". Semejante recaída en el Antiguo Testamento se da, como muy bien lo anota von Balthasar, precisamente en Lutero y en todo el Protestantismo cuyo sentido de la redención y del pecado y pesimismo radical respecto a la integridad de la naturaleza humana, están demasiado cercanos a la idea judaica. Aquí reside, a nuestro entender, la raíz más profunda de la angustia de los modernos, como que Lutero se continúa en Kierkegaard y éste es a su vez, con justicia, considerado el padre del existencialismo. (Se ha dicho, y con fundamento, que Heidegger es la secularización del controvertido místico danés). Hay como una metamorfosis desacralizante y secularizante de esa angustia del pecado; son distintos rostros de una idéntica pecaminosa angustia que lo mismo pasa a través de la tristeza de Lutero, de la "fe absurda" de Kierkegaard, o "del hombre es un ser para la muerte" de Heidegger, o de la náusea de Sartre. No decimos que todos sean lo mismo, pero un cierto hilo conductor se advierte, a la manera de un transfondo común y cuya fuente es esa tristeza que ha negado al alma la apertura a la Promesa y a la Esperanza. Y al clausurarse de este modo, la angustia existencial (44) se ha cerrado sobre sí misma, se ha vuelto sobre su propia inmanencia y ha suprimido ese carácter viador y dialéctico de la angustia cristiana. En definitiva, el hecho mismo de la inquietud del corazón no tiene sentido sino en cuanto es inquietud lanzada hacia el objeto de su reposo. Pero la inquietud y la angustia del existencialismo, ¿en qué acaban? Aunque parezca paradójico

se convierten a sí mismas en una suerte de reposo, en un término de todo anhelo y de toda inquietud. Roger Verneaux, el lúcido crítico del existencialismo, ha visto con clarividencia este paradójico final de la angustia existencialista.

"Y, ¿qué es lo que vemos? Un romanticismo absoluto: gentes que se complacen en su infelicidad, que se envuelven noblemente en su angustia, la presentan como un acto de lucidez, la juzgan característica de la existencia auténtica. No buscan más, han hallado; se han hallado. Por paradójico que pueda parecer esto, diré que habría ante todo que hacerles reencontrar la inquietud, pues cuando ésta es llevada a lo absoluto de su concepto, cuando se ha convertido en la angustia existencialista, desaparece, o más bien se niega, y se trueca en reposo" (45).

Tal la oposición entre angustia existencial e inquietud cristiana. El viejo problema de la inmanencia y la trascendencia vuelve a plantearse aquí con singular vigor. O Dios es el término de la inquietud del hombre. O el hombre, arrojado en un mundo que ha perdido su sentido último, clausura en la angustia el sentido y el fin de su existencia.

### Conclusiones

Hemos examinado hasta aquí -quiera en una forma breve y somera- los distintos sentidos de la angustia. Hemos visto, también, la radical oposición entre la angustia de la cruz y la angustia del mundo. Corresponde, ahora, establecer algunas conclusiones respecto de la relación que pueda existir entre la angustia en su inmediato sentido clínico y la angustia del espíritu, fundamentalmente a la luz de aquella oposición apuntada. Lo que planteamos, en otras palabras, es el problema de la relación entre la angustia como pasión del alma, la angustia neurótica o patológica (es decir, la angustia ya constituida como entidad nosológica específica y que cae, por lo tanto, en el terreno directo de la medicina) y la angustia existencial, ya sea ésta última considerada como angustia del pecado o como angustia de la cruz.

Respecto de la primera relación, es decir la que vincula a la angustia como *passio animae* con lo que hoy conocemos como angustia neurótica, existe la tentación de zanjar el problema acudiendo a aquello de que no hay límites -ni posibilidad efectiva de demarcarlos- entre lo normal y lo patológico. Este criterio, que más de una vez viene expuesto en los trabajos médicos, tiene a su favor la dificultad, real, de trazar a veces límites precisos entre lo sano y lo enfermo. Pero de hecho, no obstante la dificultad, los límites existen. Lo que ocurre es que ni la salud ni la enfermedad se dan, a veces, en el hombre en forma pura. Muy bien ha recordado López Ibor que no existe ni la cordura absoluta ni la locura absoluta; mas nadie osará negar los límites entre locura y cordura. Decimos esto porque a veces la imposibilidad de distinguir adecuadamente, en un mismo hombre, la coexistencia de elementos normales y patológicos puede llevar a confusión y a falsas conclusiones, a una negación de la enfermedad o, por el contrario, a un patologismo reductivo y absorbente en el cual queden como anuladas todas las demás posibilidades del existir humano.

En una primera aproximación al problema se podría hablar de una diferencia de grado: en el momento en que la angustia, como pasión del alma, se hace dominante y toda la personalidad está vuelta, con todas sus potencias, hacia ella como girando en torno, podría decirse que el paso de lo normal a lo morboso ha sido dado. No estimamos incorrecto este modo de pensar. Sólo que en homenaje a una adecuada interpretación del enfermar humano deberá dejarse expresamente a salvo que en un caso como en otro de lo que se trata, en esencia, es de una pasión en el sentido más propio del término como ya vimos. En definitiva, ¿qué es lo patológico sino *pathos*, *passio*, pasión? En todo caso, deberíamos desdoblarse el significado de lo patológico en un sentido general (correspondiente a la noción genérica de pasión) y un sentido específico vinculado con

lo que en el lenguaje habitual se rotula hoy de patológico en la clínica. Por cierto que esta rica doctrina escolástica de la pasión es una vía regia para la necesaria integración de los aportes de la ciencia del alma con los datos de la moderna psicología clínica y de otras disciplinas como la neuropsicología y la psicofisiología. Estos datos son en extremo valiosos pero corren el riesgo de perderse por los meandros del atomismo psíquico, del dualismo psicosomático o del craso materialismo.

En lo que hace a establecer una relación entre las formas concretas de la angustia neurótica y aquella otra angustia que llamaremos del espíritu, la respuesta que buscamos ha de partir de un concepto fundamental: ambas son esencialmente diversas y no pueden confundirse. En este punto es necesario una estricta delimitación de campos, por más que aceptemos que ambas angustias estén interrelacionadas. Como lo está, en definitiva, el pecado con la enfermedad. La cuestión puede ser planteada, en términos frankleanos, en el sentido que un conflicto de naturaleza moral o una crisis existencial no son siempre, ni necesariamente, como sostiene Frankl, patológicos; pero pueden ser patógenos. Dicho de otro modo, el hombre puede enfermar no sólo por su pertenencia al mundo físico o cósmico en el cual, junto con los otros seres vivos, está sujeto a las leyes naturales y por ende a sus desviaciones patológicas, sino que también puede enfermar a causa de su libertad, de su propio desorden o como consecuencia de una situación en la que el sentido de su existencia quede abolido o comprometido seriamente. Es aquel "vacío existencial" en cuyo círculo pueden florecer las neurosis. Por aquí nos es dado ver un nuevo e importante punto de unión entre la angustia existencial y la enfermedad. Es aquí, también, donde puede verse el mayor punto de inserción de la terapéutica, pues es en este grupo de enfermedades que Frankl llama "noogénas" donde reside la mayor posibilidad de acción de una terapia que se apoye en una concepción integral del hombre (es el caso de la logoterapia en tanto terapéutica específica para este tipo de afecciones). Todo esto, a nuestro juicio, es substancialmente válido a condición que la "noogénesis" sea interpretada en clave de ese mutuo movimiento entre el apetito intelectual y el apetito sensitivo -tan bien señalado por Santo Tomás- y que acusa en la unidad de las operaciones la unidad substancial del hombre. De lo contrario, esa "noogénesis" corre el riesgo, también ella, de perderse en un atomismo fenoménico o en cualquier suerte de dualismo. Queda claro, pues, que de un punto a otro de la tarea médica y psicoterapéutica, ya en la psiquiatría como en la clínica en cualquiera de sus especializaciones, nuestro campo de acción se verá iluminado cuando seamos capaces de entender el fenómeno de la angustia en su sentido más amplio posible.

Por último, nos queda por reiterar que la angustia existencial -como la entiende la reflexión filosófica de nuestro tiempo y que hemos identificado con la angustia del pecado- se opone a la cristiana inquietud del corazón -tensión en la creatura humana entre lo finito y lo infinito- capaz de asumir el modo de la angustia de la cruz, otro nombre quizás de la "noche del alma" en su ascenso purgativo a las cumbres del Amor Divino.

"La metafísica de la angustia -escribe López Ibor- nos conduce a la metafísica de la esperanza. Si enfermamos es por algo y para algo; que la esperanza de ese "para" nos justifique siempre en la enfermedad y en su límite" (46).

Llevar este pensamiento a su desarrollo pleno nos haría caer, inevitablemente, en una visión teológica de la enfermedad y de su sentido "metaclínico". No es este lugar ni momento para hacerlo. Por ahora baste tan sólo recordar que lo que debe reintegrarse al hombre angustiado -sano o clínicamente enfermo- es el sentido de la esperanza y la capacidad de asumir en plenitud su destino de homo viator tendido hacia un Fin que está fuera de sí mismo. Con esto, quizás, lo habremos liberado de la angustia en la medida en que le hayamos restituido la inquietud.

oooooooooooooooooooo

## **NOTAS**

\* El presente trabajo reproduce en gran medida el contenido de un artículo publicado en la Revista *Psychologica*, bajo el título *Angustia existencial e inquietud cristiana* (n. 3, 1979, p. 57-78). Hemos introducido algunas modificaciones que reputamos de suma importancia sobre todo en lo que respecta al sentido analógico de la angustia.

- (1) Juan José López Ibor, *La angustia vital*, Madrid 1969, p. 102.
- (2) Víctor E. Freiherr von Gebattel, *Antropología Médica*, Madrid, 1966, p. 469.
- (3) *Ibídem*, p. 469.
- (4) *Ibídem*, p. 471.
- (5) *Ibídem*, p. 471.
- (6) Víctor E. Freiherr von Gebattel, *opus cit.*, p. 472.
- (7) S. Th. I-IIae, q. 22, a 1, corpus.
- (8) S. Th., I-IIae, q. 22, a 2.
- (9) S. Th., I-IIae, q. 22, a 3.
- (10) S. Th., I-IIae, q. 35, a 8, corpus. Santo Tomás emplea la palabra latina *anxietas* y su equivalente griego *achthos*. Para ambas existe una gama de significados: peso, carga, aflicción, opresión, todos ellos equiparables en cierta medida a la angustia (*angor*) que indica una sensación de estrechez, de angostura, de angostamiento.
- (11) Urs von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Madrid, 1964, p. 112.
- (12) *Ibídem*.
- (13) *Ibídem*.
- (14) Leonardo Castellani, *De Kirkegord a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1973.
- (15) Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, 1977.
- (16) Citado por Josef Pieper, en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, 1974, p. 240.
- (17) *Summa Contra Gentiles*, Libro IV, Cap. 92.
- (18) Citado por Josef Pieper, *El ocio ...*, cit., pág. 240.
- (19) Josef Pieper, *El ocio...*, cit., p. 240 y siguientes.

(20) Lucio A. Séneca, *De vita beata*.

(21) Josef Pieper, *El ocio...*, cit., p. 247.

(22) *Ibíd.*, p. 249.

(23) *Compedium Theologiae*, 1, 227, n 477.

(24) Josef Pieper, *Muerte e ...*, cit., p. 92.

(25) Josef Pieper, *Muerte e...*, cit., p. 111-112.

(26) Josef Pieper, *Muerte e...*, cit., p. 113.

(27) Josef Pieper, *Muerte e...*, cit., p. 113.

(28) Dos textos de Santo Tomás ilustran acerca del sentido de la bienaventuranza del hombre y de la participación final con el cuerpo en esa bienaventuranza subrayando así, con singular fuerza, la unidad sustancial de alma y cuerpo. En *S. Th.*, I-IIae, q. 3, a 8, donde el Angélico se pregunta si la beatitud del hombre consiste en la visión de la divina esencia, responde: "La última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de Dios. Para evidenciarlo deben considerarse dos cosas: primera que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar; segunda, que la perfección de cada facultad debe apreciarse por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento es "lo que cada cosa es", a saber: la esencia de las cosas, como dice Aristóteles [...] Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino que "existe", su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la causa primera: le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aún no es perfectamente dichoso. En conclusión, para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios, como su objeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre, según ya se dijo". En I-IIae, q. 4, a 5 y 6, el Aquinate se plantea la participación del cuerpo en la bienaventuranza, tema en el cual corrige la opinión de los Padres griegos que sostenían la necesidad absoluta del cuerpo para la plena posesión de la bienaventuranza. Santo Tomás afirma que el alma separada está ya en la plenitud de la bienaventuranza, no obstante lo cual agrega esta distinción de gran finura: "Pero debe saberse que en la perfección de una cosa puede valer otra de dos maneras: una, para constituir su esencia, como se requiere el alma para la perfección del hombre; otra para su ser perfecto y acabado, que es su mejor ser, como la hermosura del cuerpo y la viveza del ingenio contribuyen a la perfección del hombre. Así, pues, el cuerpo no pertenece del primer modo a la perfección de la bienaventuranza humana, sino del segundo. Porque si la operación depende de la naturaleza del ser, cuanto el alma tenga más perfecta su naturaleza, tanto más lo será su operación propia, en que consiste la felicidad. Por eso San Agustín, habiendo preguntado "si a los espíritus de los difuntos, separados de los cuerpos, puede concedérseles aquella suprema felicidad" responde que "no pueden ver aquella substancia inmutable del modo como la ven los santos ángeles, bien por otra causa más oculta, bien porque en ellos queda cierto deseo de regir el cuerpo". Sorprende esta afirmación de Agustín que Santo Tomás hace suya y que muestra la idea siempre



viva en la antropología tomista de que la perfección del alma está en su unión con el cuerpo, aún en la plena posesión de la felicidad sobrenatural. El dogma de la resurrección de la carne y de la glorificación del cuerpo en la Parusía da cima a todo este pensamiento teológico-antropológico (Véase, S. Th., I-IIae, q.5, a 6).

(29) Urs von Balthasar, *El cristiano y ...*, p. 71.

(30) *Ibídem*, p. 86.

(31) *Ibídem*, p. 79-80.

(32) Para este tema de la kénosis de Cristo, véase el trabajo de Héctor Aguer, *Infirmas Christi. La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los Salmos*, *Revista Teología*, tomo XV, nº 32, 1978, Buenos Aires.

(33) Raissa Maritain, *Diario de Raissa*, Editorial Estela, Barcelona, 1966.

(34) *Ibídem*.

(35) *Ibídem*.

(36) *Ibídem*.

(37) Urs Von Balthasar, *El cristiano y ...*, p. 85.

(38) S. Th., I-IIae, q. 24, a 1 y 2.

(39) *Ibídem*.

(40) S. Th., I-IIae, a 1.

(41) S. Th., I-IIae, q. 39, a 3,

(42) S. Th., III, q. 46, a 6, ad 2.

(43) Urs Von Balthasar, *El cristiano y ...*, p. 79.

(44) Utilizamos el término angustia existencial en el sentido en que la define Philipp Lersch. Este autor distingue tres modalidades de angustia, a saber: la angustia vital, la angustia existencial o mundana y la angustia intrapsíquica. Véase al respecto: Philipp Lersch, *La estructura de la personalidad*, Barcelona, 1966, p. 280.

(45) Roger Verneaux, *Lecciones sobre existencialismo*, Buenos Aires, 1952, p. 289-290.

(46) Juan José López Ibor, *La angustia ...*, p. 682.