



STEFANO MICALI, *Fenomenología de la ansiedad*, trad. de Antonio Lastra, Herder, Barcelona, 2024, 424 pp. ISBN 978-84-25451065.

Esta traducción española del original inglés del profesor italiano que enseña en Lovaina, aunque amplió estudios en Alemania, es verdaderamente una obra singular en el panorama filosófico del presente. De acuerdo con la declaración del propio Micali en el proemio a su intensa investigación, el espíritu del trabajo sería el de una “fenomenología polifónica” (p. 31): una multiplicidad notable de voces teóricas trata de aprehender una afección tan proteica, tan constitutivamente escurridiza, que es la fidelidad al sentido de la ansiedad, y no la opulencia hermenéutica en torno a ella, la que requeriría integrar una creciente diversidad de categorías significativas, de instrumentales de análisis, de situaciones de estudio. El rigor fenomenológico que el autor busca expresamente se mimetizaría, de modo fecundo, con la evanescencia elusiva del fenómeno en examen, que es a la vez representativo y anticipativo, afectivo y conductual, corporal y anímico, íntimo e intersubjetivo.

En los cuatro largos capítulos que componen el libro, de extensión muy similar, se escuchan, pues, muchas voces acerca del asunto único de la *ansiedad*, al cabo una expresión hoy más natural y amplia que *angustia*. La ansiedad se articula vivencialmente “entre el terror y el miedo” –título del capítulo primero–, se ha tematizado “entre la connotación negativa y la teleología positiva” –título del capítulo segundo– y ella se nutre de fondos oscuros de “deseo e imaginación” –título del capítulo tercero–. Así, en estas páginas, la fenomenología inaugural de Husserl convive enriquecedoramente con los enfoques fenomenológicos quizá todavía “clásicos” de Heidegger y de Sartre, pero también con la poderosa presencia “posclásica” de Derrida y Schmitz, de Richir o Waldenfels, incluso de Blumenberg. Pero es que también tienen voz y voto en los análisis propuestos otras fuentes que ya han de ser prefenomenológicas, con un protagonismo destacado de Kierkegaard, y se hace sitio holgado además a otras grandes tradiciones de pensamiento contemporáneo en complementación y discusión, incluso en corrección de las fenomenológicas, como es en especial el psicoanálisis, clásico y posclásico. Lo llamativo del caso, lo significativo del libro, es que la polifonía no se pone al servicio de ningún ejercicio de abrumadora erudición; en lugar de ofrecerse una reconstrucción histórica o hermenéutica de las etapas de comprensión del fenómeno, se procede a una matizada elaboración temática, que recurre a distintas fuentes en uno u otro momento del análisis conceptual, las cuales cobran protagonismo para pasar luego a un segundo plano y para, muchas veces, reaparecer en distinto sesgo o con distinto alcance más adelante. Este análisis en espiral, esta dilatada espiralidad explica que el último capítulo, el cuarto, pueda recoger los desarrollos y discusiones anteriores no ya a modo de una mera recapitulación de cierre, sino en una integración teórica pareja a la de secciones anteriores, que puede adoptar por escueto título “La ansiedad: una investigación fenomenológica”. En definitiva, Micali nunca pierde de vista la primacía

del fenómeno como tal, la pauta de que la única “voz cantante” por entre las incesantes polifonías ha de corresponder a la afección proteica en medio de la vida, a la experiencia en primera persona, de nadie en particular, de todo ser humano en posibilidad, desde luego de ningún autor o escuela en singular.

A esta luz quiero escoger, a modo de ejemplos paradigmáticos, dos momentos o nudos de la exposición en que la lucidez de Micali brilla a una altura especial. El primero es el examen y valoración del famoso análisis heideggeriano de la angustia, que ha ejercido enorme influjo sobre todos los acercamientos del pensamiento continental al fenómeno de la ansiedad. El segundo es, en cambio, inesperadamente, el tratamiento de Husserl de “las fantasías oscuras” y de su lugar en la ordenación de las experiencias no perceptivas, asunto este que apenas había atraído la atención de los estudiosos hasta los ensayos de Richir de hace un par de décadas.

Muy desde el principio había planteado Micali que la contraposición categorial de Heidegger entre el miedo por las amenazas externas del mundo entorno, con su límite en el terror, y, del otro lado, la angustia por el ser en el mundo como tal dejaba en la penumbra el hecho de que el individuo puede temer por su propia reacción a la situación anticipada; esto es, que en el acecho de lo angustioso, de lo temible o lo terrible, el existente humano puede también temerse a sí mismo. La relación con la propia existencia y la revelación de esta en su mundanidad radical no sería privativa, por tanto, de la angustia como temple de ánimo, ya que el temor a la propia conducta al prepararse ante lo inquietante —el temor, por ejemplo, a poder caer en la parálisis o, al contrario, a entrar en descontrol— convierten a la ansiedad en un fenómeno autopoiético, que se alimenta a sí mismo, y, a su modo, también autoafectivo, ya que el sujeto sabe de esta retroalimentación que no puede evitar. Aunque esta línea de examen del capítulo primero del libro tiene ya una indudable fuerza, la discusión con Heidegger del capítulo segundo conduce a Micali a la conclusión de que el autor de *¿Qué es metafísica?* propone una dilucidación insuficientemente descriptiva, por cuanto él no analiza la angustia por sí misma, sino al servicio o a propósito de otras cuestiones temáticas e intereses teóricos. Por recogerlo en una fórmula: del hecho de que sumidos en la ansiedad no podamos apoyarnos en nada no se sigue que en la ansiedad afrontemos a la nada como tal; del hecho de que el suelo de sentido se retire y el mundo de la vida flote en el vacío no se sigue que el estado de ánimo sobrevenido sea la indiferencia en general respecto de lo que ocurre o pueda ocurrir, respecto del ente en total. Una “teleología positiva” atraviesa el análisis heideggeriano de la angustia y lo aproxima, indebidamente, al aburrimiento profundo al apuntar ambos a la proximidad de la *Nada* con el *Ser* en su común distinción respecto de los entes. Tal planteamiento incurriría, a juicio de Micali, en “un concepto domesticado de la nada” (p. 190), que no se hace cargo de cómo la amenaza de “lo peor por venir” es lo que presta a la ansiedad-angustia su “inspiración negativa” definitoria. Sin atender a los abismos de la iniquidad y de la agresión incapacitante, sin considerar cómo los males difusos conectan de antemano con la inquietud-sufrimiento que engendran en mí, en particular en mi reacción anticipada, el fenómeno en examen recibe una estilización teórica que no le hace justicia.

En la temática de “las fantasías oscuras”, en el capítulo tercero, se aprecia el mismo estilo de libertad filosófica del pensador italiano, que con tranquila convicción da la espalda por igual a las hermenéuticas venerativas y a los rechazos maximalistas. La ansiedad es pródiga, ciertamente, en apariciones extrañas, en ocurrencias y premoniciones, que se ligan con latitud a lo que pudiera dar en ocurrir. Con ellas no se trata de anticipaciones intuitivas de la situación futura, de percepciones en expectativa, que entonces se constituirían como modificaciones perceptivas bajo el

signo “pendiente, futuro” –en el mismo sentido en que el recuerdo es modificación efectiva de la percepción que se tuvo–. Pero ellas tampoco son meras variaciones imaginativas en que el sujeto ansioso se sitúa a sí mismo en un escenario ficticio y asista al despliegue de una situación imaginaria. En los trastornos obsesivos, pero también en ejemplos menores de ansiedad –como el del profesor principiante abrumado por la intervención que tiene asignada en un foro científico de primer orden (p. 307 y ss.) –, las apariciones de lo que puede ocurrir son de una marcada imprecisión y volatilidad, incompletas, cambiantes, y no se comprometen con la posición dóxica de una posibilidad definida. Mas justamente esta confusión de las fantasías, que van y vienen “entre el ver y el no ver”, entre el prever y el temer, son el caldo de cultivo de la agitación en que se mueve el sujeto, y en que su impotencia se acentúa ya solo por debatirse con los anuncios oscuros, proteicos, fantasmales.

El rendimiento teórico que Micali obtiene de la ordenación husserliana de las intuiciones no perceptivas es admirable. A mi juicio resulta un punto excesiva, así y todo, su tendencia a juzgar que las fantasías oscuras no son actos intencionales (p. 287 y ss.). Él muestra agudamente que los fantasmas del futuro no encajan en las dicotomías básicas de la posicionalidad dóxica: real/irreal, existente/ficticio, incluso presente/futuro, pero esta afirmación presupone, a mi juicio, que los cuadros por él analizados discurren en los cauces de la vida intencional, no en el río de la mera sensibilidad. Este posible ajuste es, en todo caso, completamente menor si se compara con las insuficiencias que el profesor italiano detecta en las descripciones husserlianas de la presentificación o evocación (*Vergegenwärtigung*), y que tienen que ver con su condición de actos que emanan del sujeto y que se hallan ligados a su voluntad o poder, siendo incluso subsidiarios respecto de las actualidades perceptivas del yo. De que estas vivencias vacilen acerca de la posición en el ser de lo en ellas vivido no se sigue – se diría ahora– que ellas se hallen bajo la supervisión del ego intencional y sometidas a su evaluación. Micali pone de relieve con clarividencia cómo en su recurrencia centrípeta, en su falta de forma, en su atmósfera inquietante, se dramatizan las tensiones y desconciertos del propio yo, los deseos y prohibiciones que le condicionan desde la intimidad. La protodoxa perceptiva y unánime en el ser del mundo, tantas veces enfatizada por el fundador de la fenomenología, operaría con vigencia indudable solo en situaciones de seguridad existencial, de contención del mal. La corrección o complementación de Husserl a este respecto por planteamientos del psicoanálisis se me antoja como un progreso descriptivo que parece respaldado por los propios fenómenos analizados.

Al señalar más arriba la diversidad de fuentes teóricas de la monografía, no me detuve a comentar la familiaridad con que Micali se mueve también en el campo de la psicopatología y el rico volumen de sus lecturas de teoría política, crítica de la cultura, estética contemporánea, etc. Lejos de sobrecargar el avance de la investigación con más y más perspectivas dispares, esta polifonía reforzada le permite más bien un recurso constante a referencias literarias y a textos testimoniales cuidadosamente seleccionados, así como a obras plásticas, que prestan todas ellas claridad y hondura a los desarrollos conceptuales; basten como ejemplo señero las páginas dedicadas al *Perro semihundido* de Goya y a la “gama de sentimientos antitéticos: una sensación de abandono, una voluntad de vivir y una suspensión indefinida” (p. 319) que esa pintura negra expresa.

No hace falta insistir, finalmente, en que obra tan exigente, tan abundante en citas, tan densa de referencias, habría naufragado en la lengua de Goya, precisamente, de no ser por la pericia y buen hacer de su traductor al castellano, Antonio Lastra. En casos como este se advierte con claridad la pertinencia de esa denominación

paradójica de la biblioteconomía que hace de los traductores “el autor secundario”. La edición española ha mantenido además el criterio de ofrecer todas las citas también en su lengua original, lo que lleva al lector a sentir todavía más directamente el arduo trabajo del mediador. La serie de fenomenología de la editorial Herder ha hecho, sin duda, un estupendo regalo a la vitalidad del pensamiento en lengua española.

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía, CSIC