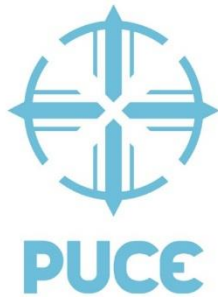


PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS



TRABAJO DE DISERTACIÓN PREVIO A LA OBTENCIÓN DE LOS TÍTULOS DE
SOCIÓLOGA CON MENCIÓN EN DESARROLLO Y SOCIÓLOGO CON MENCIÓN
EN POLÍTICA.

REFLEXIONES SOBRE LA ANGUSTIA EN TIEMPOS DE CRISIS CIVILIZATORIA:
LA ANGUSTIA PATOLÓGICA DE LA MODERNIDAD FRENTE A LA ANGUSTIA
EXISTENCIAL COMO VÉRTIGO DE LA LIBERTAD

Autores:

MICAELA BARRAGÁN

RICARDO SUBÍA

Directora de tesis:

DRA. NATALIA SIERRA

QUITO, 2018

Dedicatoria:

Dedico este inacabado trabajo a todo aquel que esté dispuesto a cambiar sus relatos. A todos quienes queremos mirar la angustia con otros ojos. Quizás en este *sentir común del vértigo del abismo* seamos capaces de comenzar a crear un mundo más amable para todas las existencias.

Micaela Barragán Merino.

Agradecimientos:

Agradezco a mi madre por haber sido siempre la más cálida compañía y a mi hermana por siempre encontrar las palabras y los abrazos oportunos. De ambas aprendí que sensibilidad y fuerza son la misma cosa. También agradezco a mi padre por haberme dejado los cuentos y pocos, pero afectuosos recuerdos.

A Natalia le doy las gracias por las clases y las conversaciones y porque en ella comprendí que la sociología no implica solo un deber intelectual sino crítico y ético.

Mi último agradecimiento es para Ricardo por haberme acompañado en este 'angustioso' camino sociológico y para que nuestra amistad encuentre trascendencia.

Micaela Barragán Merino.

Dedicatoria:

Dedico la siguiente disertación a todo aquel que se mire a sí mismo como un quehacer constante, a todos los individuos que quieran ver en sí mismos la realización de una obra estética. Mi único consuelo para ustedes es que su angustia jamás podrá ser tratada por un psiquiatra.

Ricardo Subía C.

Agradecimientos:

Agradezco de sobremanera la ayuda de mis padres Fabián y Silvia quienes estuvieron conmigo en los momentos más difíciles, por su paciencia, entereza, amor y su mirada que me acompaña todos los días. También agradezco a mi compañera de disertación Micaela por su amistad y lucidez. Finalmente, agradezco a Natalia Sierra por sus enseñanzas e inmenso apoyo como socióloga y aún más como persona.

Ricardo Subía C.

Tabla de Contenidos

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	3
Perspectivas en torno a la angustia.....	3
1.1. El psicoanálisis freudiano como paradigma científico y la importancia del concepto de angustia	4
1.1.1. La angustia desde sus explicaciones económico-fisiológicas y su origen sexual.	4
1.1.2. La angustia como efecto de la represión: el sueño de angustia, la angustia infantil, la angustia neurótica y la angustia de castración.....	8
1.1.3 Lo siniestro y la pulsión de muerte: Puente o pautas para llegar al concepto freudiano final de angustia, tal como es expuesto en: <i>Inhibición, síntoma y angustia</i>	12
1.1.4 Última elaboración freudiana: La angustia produce la represión	14
1.1.5 La ansiedad o angustia patológica y su relación con el planteamiento freudiano	17
1.2. La angustia del sujeto moderno.....	22
1.2.1. Precedentes de una existencia desgarrada: la muerte y el amor	22
1.2.2 Cartesianoismo: institución de la existencia desgarrada	29
1.2.3 Kant y el sujeto trascendental.....	32
1.3. La angustia existencial	34
1.3.1 Introducción a Kierkegaard.....	34
1.3.2. Kierkegaard y Hegel.....	36
1.3.3 Los estadios existenciales.....	38
1.3.3.1. El estadio estético.....	38
1.3.3.2. El estadio ético	39
1.3.3.3. El estadio religioso	40
1.3.4. Angustia Kierkegaardiana	40
1.3.4.1. Angustia y pecado: la angustia primaria y las angustias secundarias.....	40
1.3.4.2. ¿Cómo el ser humano llega a la culpa, o, dicho de otra manera, a perder la inocencia?.....	41
1.3.4.3 Angustias secundarias	42
1.3.4.4. Angustia y libertad	44
CAPÍTULO II	45
2.1. ¿Qué es la civilización?.....	45
2.1.1 Civilización y Occidente	45
2.1.2. La sociogénesis y la psicogénesis de la civilización	46

2.1.3. El placer y la violencia en la civilización.....	48
2.1.4 Elías y la noción de “informalización”: la clave para entender la descivilización y la barbarización.....	50
2.2. Los signos de la crisis:	55
2.2.1. La crisis en lo económico: la producción y el consumo.....	56
2.2.2 La crisis política: La intromisión de la economía en la política.....	60
2.2.3. Pobreza, criminalidad y violencia.	62
2.2.4. La proliferación de las formas criminales	65
2.2.5. La violencia viral.....	68
2.2.6. El problema medioambiental	70
CAPÍTULO III.....	74
3.1. Angustia patológica en la crisis civilizatoria: Entender la angustia freudiana dentro del marco de referencia del proceso civilizatorio.	74
3.2. Angustia patológica vs Angustia existencial.....	82
3.3. Homo clausus y el Sujeto vaciado (Breve diálogo entre Elias y Subirats).....	83
3.4. Angustia del sujeto moderno vs angustia existencial:.....	84
3.4.1. La muerte en Subirats (crítica a la angustia existencialista).....	84
3.4.2. ¿Kierkegaard emancipatorio? Las entrelíneas del filósofo atormentado.....	87
CONCLUSIONES.....	91
BIBLIOGRAFÍA.....	93

INTRODUCCIÓN

La siguiente disertación teórica busca responder a la pregunta: ¿Qué reflexiones se puede hacer en torno a la angustia en tiempos de crisis civilizatoria?, mediante un enfoque transdisciplinario que articule la sociología, la filosofía y la psicología, para brindar al lector una perspectiva más amplia acerca del problema de la angustia. La necesidad de la transdisciplinariedad surge de una preocupación en torno al tratamiento de la angustia, por haberse desarrollado casi unilateralmente dentro de los límites de la psicología y la psiquiatría, lo que la ha privado de un contraste con la realidad social histórica. En relación con esto, consideramos el hecho de que cada vez existe una mayor incidencia de la ansiedad (o angustia patológica) en nuestras sociedades, lo que la convierte en una problemática social cuya etiología y desarrollo no pueden indagarse únicamente en el plano individual. Es entonces cuando nos vemos en la necesidad de situar la angustia en algún *lugar*, por lo que acudimos a la mirada sociológica que, mediante el análisis de la actual crisis civilizatoria, nos da luces del porqué de esta mayor incidencia y en general, de por qué la angustia es vivida como malestar en nuestras sociedades. Finalmente, consideramos necesaria una perspectiva no científica de la angustia, por lo que acudimos a su lectura filosófica, con la intención de sacarla del encierro de su patologización.

El primer capítulo intenta poner en diálogo a la psicología, la sociología y la filosofía como canales de comprensión de la angustia. Esto no quiere decir que se busque la síntesis o superación de las perspectivas, sino que se trata de un ejercicio dialéctico de comprensión que tensa los argumentos y abre preguntas. Por un lado, se analizará el desarrollo del concepto de angustia en el psicoanálisis freudiano; pues esta perspectiva fue la base de lo que hoy en día se tipifica como trastorno de ansiedad en los libros de diagnóstico psicopatológico. En un segundo momento, la investigación propone indagar más profundamente sobre la angustia en sus facetas sociológicas y filosóficas: el fenómeno de la angustia como experiencia social (desde el planteamiento de Eduardo Subirats) y como realidad existencial (en la filosofía de Soren Kierkegaard).

En el segundo capítulo se busca comprender ¿Qué es lo que llamamos crisis civilizatoria? Para esto acudiremos principalmente al sociólogo Norbert Elias y sus conceptos de

civilización, barbarie e informalización para comprender por qué surge y en que consiste el momento de *crisis* en la *civilización*. Ulteriormente, haremos algunas reflexiones de la crisis civilizatoria en las dimensiones económica, política y ecológica que nos permitan cotejar la teoría con la realidad concreta.

El tercer capítulo de esta disertación consiste en el diálogo de los diferentes autores propuestos. Comenzaremos con el análisis de Elias sobre la represión de la emotividad contrastándola con la última elaboración de la angustia freudiana. En un segundo momento estarán las conjeturas entre la posición acerca de la mortificación en el mundo moderno de Subirats y su mirada desontologizada de Kierkegaard y el diálogo entre la angustia patológica y la angustia existencial.

CAPÍTULO I

Perspectivas en torno a la angustia.

Proponemos un orden de autores para el recorrido de la angustia que se motiva en la intención de «desmenuzar» su comprensión, desde aquella que diríamos es ampliamente aceptada hasta convertirse incluso en parte del ‘sentido común’ hasta llegar a su entendimiento profundo como experiencia humana. Por esta razón, iniciaremos con la que consideramos su acepción más extendida en la realidad contemporánea: la que se inscribe en el imaginario colectivo como patología del sujeto individual; la angustia como condición paralizante y plagada de sintomatología, aquella que pone trabas a la consecución del tan anhelado bienestar. Por esta razón, retomaremos los planteamientos freudianos en torno a la angustia, que como se explicará ulteriormente inauguran esta comprensión.

El segundo momento es aquel que busca reconstruir históricamente la llegada a esta particular interpretación de la angustia, volviendo sobre los inicios del pensamiento ilustrado. Recurriremos a la propuesta de Eduardo Subirats, quien, en su relectura de los principales exponentes de la racionalidad iluminista como René Descartes o Immanuel Kant, devela la paulatina institución de un tipo específico de identidad cultural y subjetiva.

Como dice este autor, ante el precepto social de racionalidad, la problemática del sujeto histórico concreto desapareció desde este momento y sólo volvió a surgir en los planteamientos del existencialismo, es decir el momento en el que el ideal de intelectualidad pura comienza a mostrarse en su imposibilidad real, y deviene en crisis del sujeto. (Subirats, 1983). Es por esta razón, que el tercer momento de este capítulo realizará la lectura de la angustia desde el pensamiento de Soren Kierkegaard, precursor de existencialismo y figura insigne en la interpretación de la angustia.

En otras palabras, el recorrido que hemos construido podría resumirse en tres momentos: 1) angustia del sujeto individual (angustia desde el psicoanálisis); 2) angustia del sujeto moderno (angustia desde Subirats); y 3) angustia del ser (Angustia desde Kierkegaard).

1.1. El psicoanálisis freudiano como paradigma científico y la importancia del concepto de angustia

La presente disertación considera que el concepto freudiano de angustia inaugura una comprensión específica en torno a esta experiencia humana que deviene dominante a partir de su enunciación en el siglo XX y que perdura hasta nuestros tiempos. Esto se explica en primer lugar debido a que el psicoanálisis freudiano, haciendo un corte epistemológico en la comprensión social dominante de los fenómenos psíquicos hasta finales del siglo XIX, inaugura un continente científico o nuevo paradigma, el cual establece su propio objeto, método y teoría para la comprensión de la psique humana. (Paredes, 2007)

El psicoanálisis como ciencia, constituye un campo teórico que establece una ruptura con el campo ambiguo de la psicología (pre-ciencia), de la psiquiatría, de la medicina, de los mitos y prejuicios sobre la psique, los sueños, la sexualidad, la hipnosis, la electroterapia. (Ibid.: pág. 3)

Como era de esperarse, los planteamientos del paradigma psicoanalítico se instauraron como verdades en el campo de las ciencias. De tal manera que, el concepto de lo que se conoce hasta nuestros días como trastorno de ansiedad generalizado (TAG) - así establecido en el manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM- IV-TR- encuentra sus bases en la definición freudiana de angustia a pesar de que ha sido ulteriormente influido y diseñado desde otros marcos teóricos. (Juan, Etchebarne, Gómez y Roussos, 2010, pág 199).

Con esta breve aclaración, consideramos pertinente abordar el curso que siguió el pensamiento freudiano en torno a la angustia hasta su última y definitiva definición, tal como se establece en la obra *Inhibición, síntoma y angustia*, de 1926, para después explicar su relación con el concepto de Trastorno de Ansiedad Generalizado.

1.1.1. La angustia desde sus explicaciones económico-fisiológicas y su origen sexual.

El desarrollo del concepto freudiano de la angustia empieza a esbozarse en los *Estudios sobre la Histeria de 1895*, cuando Freud estudia la llamada «neurosis de angustia», en donde primaban las concepciones económico - fisiológicas de los procesos psíquicos. (Pinos, 1993); pues recordaremos que la formación científica freudiana encontraba sus bases principalmente

en la neurofisiología (Tubert, 1999). Así, describiendo a este tipo de neurosis actual desde sus síntomas neurovegetativos, Freud establece que sus características son: a) un estado de excitabilidad general que el sujeto es incapaz de soportar; b) la espera angustiosa permanente dispuesta a fijarse sobre el más mínimo pretexto; c) el ataque de angustia rudimentario o completo que podía carecer de representación o anclarse a ideas de muerte o locura respectivamente; y por supuesto d) las sensaciones somáticas. En *Herencia y etiología de las neurosis*, se dice que la angustia es vivida por los pacientes como un malestar general por lo que este aspecto somático se situaba muchas veces en primer lugar. El cuadro clínico incluía irritabilidad, taquicardia, disnea o trastornos de la respiración, sudoración, insomnio, bulimia, temblores o convulsiones. Y uno de los síntomas que mayor importancia adquiriría era el vértigo. (Freud, 1991, pág. 150)

De todas estas ideas, que no formaban aún un cuerpo conceptual uniforme ni cerrado, la que para Freud adquiriría mayor importancia en la explicación del fenómeno era la espera angustiosa o expectativa angustiante, ya que consideraba la existencia de un *quantum de angustia libremente flotante* que gobernaba la selección de las representaciones y que estaba siempre pronta a conectarse con cualquier contenido de representación que le convenía (Freud, 1991, pág. 94)

En los manuscritos que forman parte de *Los orígenes del psicoanálisis*, Freud empieza a relacionar este quantum de angustia con una «falta de procesamiento psíquico de la libido», o una acumulación de energía pulsional que, imposibilitada de volcarse sobre determinado objeto de deseo, se somatizaba dando lugar a los síntomas típicos antes descritos (Juan et al, 2010). Específicamente, en el ensayo titulado *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia» (1895 [1894])*, Freud vincula los casos de neurosis de angustia con la práctica del «coitus interruptus» como método anticonceptivo, ya que lo consideraba un influjo sexual nocivo que al no desembocar en la satisfacción plena se desviaba de la excitación sexual somática y se extendía más allá de la vida sexual dando origen a la angustia.

El mismo Freud desistió de esta idea al encontrarse con individuos que sufrían de neurosis de angustia a pesar de que no practicaban este método. Y, sin embargo, seguía buscando sus orígenes en la esfera de la sexualidad, por ejemplo, en casos de personas vírgenes o abstinentes; por lo que relaciona a la angustia con una

[...]acumulación física de la excitación, o sea una acumulación de tensión sexual física. La acumulación se debe al impedimento de la descarga, de modo que la neurosis de angustia vendría a ser, como la histeria, una neurosis por estancamiento (de la excitación), lo cual explica su similitud y dado que en lo acumulado no se encuentra angustia alguna, la condición real puede expresarse mejor, diciendo que la angustia ha surgido por transformación de la tensión acumulada. (Freud, 1986, pág. 55)

Dicha transformación tenía lugar por una incapacidad del sujeto de lograr que esta tensión – que es para Freud una tensión endógena, tal como el hambre o la sed- despierte el afecto psíquico-sexual de la libido, por lo que se convertía en angustia. Es decir, hacía falta una conexión psíquica, por lo que la tensión se mantenía somática y sin embargo parecía no haber una razón específica que explique esta ausencia de ligamen en algunos pacientes.

Es importante recalcar que tal imposibilidad de conexión entre la energía y los contenidos psíquicos que dan origen a un afecto nos dice ya que el afecto es un primer nivel de ligazón, por lo cual la angustia que sería una liberación de energía bruta a través de reacciones somáticas vendría a ser el afecto más primordial, más cercano a la descarga energética pura. (Pinos, 1993, pág.19)

Lo que podemos concluir de este primer planteamiento freudiano, es que la angustia, entendida como síntoma de la neurosis de angustia, se produce cuando la excitación sexual no encuentra un correlato psíquico para liberarse. Aquí podemos percatarnos de que Freud trata a la angustia como un efecto de diversos desórdenes de la vida sexual propios de la vida moderna (coito interrumpido, abstinencia forzada, excitación frustrada, etc.), los cuales consiguen perturbar el equilibrio de las funciones psíquicas, y, sin embargo, la explicación aún no parecía íntegra.

Esta insuficiencia argumentativa, hace que Freud siga indagando en la etiología de la angustia. Por lo que en *Neurastenia y neurosis de angustia* (1991) comienza a relacionar a las tres grandes neurosis: neurastenia, histeria y neurosis de angustia; y dictamina la existencia de neurosis mixtas, las cuales podían juntarse por casualidad, podían ser una causa de la otra, o podían tener ambas una etiología común.

Hasta entonces Freud había tratado a la angustia como un problema relacionado a las neurosis actuales, pero al analizar las neurosis mixtas, la etiología queda confusa intercambiándose a veces la neurosis de angustia con la histeria, por ejemplo. Así, al ver que las perturbaciones de la vida sexual podían desencadenar además en la histeria, Freud empieza a ver más allá de la vida sexual. A partir de este punto, continúa el estudio de la angustia en íntima relación con la histeria.

La importancia de todas estas relaciones entre las neurosis actuales y las psiconeurosis, y especialmente entre la neurosis de angustia y la histeria radica en el hecho de que a través de ellas, se abre el camino de una explicación de orden histórico con respecto al tema de la angustia, ya que como se puede observar, Freud descubre que hay una etiología anterior en toda neurosis actual, y por lo tanto la idea de que la angustia de las neurosis de angustia habría de ser el resultado de un factor de la vida sexual, no se sostiene. Viéndose entonces obligado a profundizar estas nociones sobre la angustia.” (Pinos, 1993, pág. 30)

Entonces, la relación entre la angustia (hasta entonces tratada como una neurosis actual) y la histeria (neurosis de defensa), residiría en el hecho de que la neurosis de angustia no tendría una etiología propia, sino que se detonaría por una neurosis histérica subyacente, por ejemplo, un trauma sexual del pasado. Como podemos ver, la angustia no es aún tratada independientemente. Y, sin embargo, lo importante de este giro conceptual es que, al intervenir el concepto de histeria, aquello que Freud describía como la imposibilidad de liberación de la tensión genésica es entendido ahora desde la noción de displacer.

Si tenemos en cuenta la distinción que Freud hace en *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1985, entre vivencia del placer y vivencia del dolor, podemos decir que la angustia se produciría porque al evocar la experiencia traumática, la energía se ligaba nuevamente a la representación original dolorosa y se producía en el sujeto un estado de displacer y de tendencia hacia la descarga. Es decir, hablamos de un recuerdo investido de

tensión que provocaba nuevas cantidades de displacer, proceso que correspondía a la vivencia del dolor.

Si bien la argumentación aquí toma otro rumbo, también es cierto que este primer acercamiento freudiano no se aleja aún de las explicaciones económico fisiológicas, ya que la angustia sigue siendo el resultado de la acumulación de una tensión sexual física que incapaz de encontrar una representación, produce displacer. Además, la angustia permanece ligada a los eventos traumáticos individuales.

1.1.2. La angustia como efecto de la represión: el sueño de angustia, la angustia infantil, la angustia neurótica y la angustia de castración

Para continuar con este recorrido, es preciso puntualizar brevemente la estructura psíquica desde la primera tópica freudiana planteada en la *Carta 52 a Wilhelm Fliess* (1986). La primera tópica se refiere a la diferenciación de ciertos sistemas dentro del aparato psíquico donde pueden ubicarse los diferentes procesos, en donde cada ‘lugar’ del psiquismo tiene sus características y funciones específicas (Laplanche y Bertrand, 1996). En los primeros esbozos de esta hipótesis, el aparato psíquico se constituye por tres instancias: inconsciente, preconscious y consciente.

El inconsciente se referiría a una lectura de las percepciones tanto internas como externas, ordenada según relaciones de causalidad, cuyas huellas corresponderían quizá a recuerdos de conceptos, y serían también inaccesibles como tales a la consciencia. La instancia preconscious es el lugar donde se reescribe esta percepción primera, ligada a representaciones de palabra, y se corresponde con nuestro “yo”. Desde este preconscious las investiduras devienen conscientes de acuerdo con ciertas reglas (Bauzá, 2004). Es decir hablamos aquí de una instancia criticadora, que ejerce censura.

Por su lado la consciencia sería:

un *product*o estructurado de percepciones internas, recuerdos y percepciones externas. El acceso a la consciencia es complejo y no inmediato desde la percepción. Esta última debe por así decirlo atravesar una barrera o cristal de refracción, al modo de la mediación que permite un aparato óptico en la percepción de las imágenes de la realidad. (Bauzá, 2004, pág. 3)

Aclarado esto, es importante remitirnos a la explicación que hace Freud del sueño de angustia en *Interpretación de los sueños (1900)*. Si, como dice la tesis fundamental de esta obra, el sueño es una realización de deseos del inconsciente, esta se llevaba a cabo ineludiblemente bajo la censura del preconscious, por lo que la conmoción intensa dentro de un sueño interrumpiría el acto y lo sustituiría por el despertar. Los sueños de angustia, a pesar de su carácter displacentero deben también ser entendidos como una realización de deseos. Lo que ocurría entonces en el sueño de angustia era que el deseo del inconsciente era rechazado mas no hasta el punto de despertar, sino que se descargaba en forma de angustia dentro del sueño por un sometimiento incompleto por parte del preconscious.

El peligro que surge cuando el preconscious queda despojado de su carga psíquica consiste, pues, en que las excitaciones inconscientes desprendan ese afecto, el cual —a consecuencia de la represión ocurrida antes— sólo puede ser sentido como displacer, como angustia (Freud, 1976, pág. 573)

Lo que ocurría entonces era que el sueño de angustia era producto de deseos previamente reprimidos que lograban eludir los mecanismos de censura y deformación, llegando a producirse un afecto penoso como la angustia. Por lo que podemos concluir que la angustia se constituía como un efecto de la represión ¹y de cierta «falla» de los mecanismos del preconscious.

Continuando en esta línea, en las *Lecciones introductorias al psicoanálisis (1915)*, Freud diferencia una angustia real de una angustia neurótica, diciendo que la angustia real es “una reacción a la percepción de un peligro exterior, esto es, de un daño esperado y previsto. Esta reacción aparece enlazada al reflejo de fuga y podemos considerarla como una manifestación del instinto de conservación” (Freud, 1991, pág. 208)

¹ La represión es el mecanismo psíquico por medio del cual, ciertas representaciones ligadas a una pulsión (imágenes, recuerdos, pensamientos) son mantenidas en el inconsciente, debido a que su satisfacción provocaría una experiencia displacentera en virtud de ciertas exigencias. Freud, S. (1915) *La represión*.

Por otro lado, las neurosis de angustia se caracterizan por despertar este estado afectivo en el sujeto sin el consecuente peligro real, y pueden ser de tres tipos: a) la angustia flotante, que está presta siempre a adherirse a la primera representación que encuentre adecuada. Esta angustia era clara en los sujetos que presentaban la tendencia en ver cada suceso accidental como un potencial peligro o augurio de desdicha. 2) las fobias, donde el miedo se asociaba a objetos y situaciones determinadas que en realidad se constituían como pretextos de situaciones más profundas. 3) accesos de angustia, que sobrevenían sin guardar relación con ningún peligro o amenaza. (Freud, 1991)

En este punto es necesario entender a la llamada angustia normal como producto de un aprendizaje cultural en el que se interiorizan los objetos y situaciones considerados peligrosos, mientras que la angustia neurótica es aquella que carece de objeto.

No manifiesta el niño angustia [real] ninguna, hallándose tanto más protegido contra ella cuanto mayor es su ignorancia. [...] la angustia infantil no tiene casi ningún punto de contacto con la angustia real y se aproxima, por el contrario, considerablemente a la angustia de los adultos (Freud, 1991, pág. 372)

Una idea que cabe recalcar en este punto es que la angustia real tenía como característica principal el estado de angustia, el cuál adquiriría una explicación primigenia en el acto del nacimiento, ya que este había sido vivenciado como un peligro exterior real por la separación con la madre, por lo que todas las posteriores separaciones producirían en el sujeto el mismo efecto angustioso y displacentero. (Pinos, 1993) Es decir, hablamos de la primera sensación de desapego e ‘incompletud’ y de “la primera vivencia de angustia y, en consecuencia, la fuente y el modelo de ese afecto” (Freud, 1976, pág.81)

La angustia como estado constituía a criterio de Freud la preparación del sujeto para la reacción ante un peligro. Dicho estado, tenía un carácter afectivo ya que comprendía una serie de inervaciones o descargas y además la percepción de ciertas sensaciones, displacenteras y motoras. Freud decía que el estado de angustia presentaba la misma estructura que la crisis histérica y por lo tanto era como ella, el residuo de una reminiscencia. Reminiscencia que la ubicaba en la temprana impresión del acto de nacer. (Pinos, 1993: 45)

Después de haber abandonado las explicaciones económico- fisiológicas del fenómeno de la angustia, y con el ulterior análisis de las psiconeurosis y de la histeria, Freud llegó a la

conclusión de que la angustia era “la moneda corriente por la que se cambia o pueden cambiarse todas las excitaciones afectivas cuando su contenido de representaciones ha sucumbido a la represión” (Freud, 1991, pág. 367). Y aún sí, la explicación no queda completa, ya que más tarde descubrirá que la ‘resolución’ del proceso represivo, no suprime la angustia.

En 1909, Freud publica el *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* más conocido como el caso Juanito o Hans, en donde la conclusión es que la fobia se origina por la angustia de castración. Y en relación a la represión, el autor nos dice que en este caso la angustia aun cuando surge de un deseo reprimido, no termina de explicarse mediante este proceso.

La angustia corresponde, pues, a un deseo reprimido, pero no es lo mismo que el deseo. Hemos de tener en cuenta la represión. El deseo se convierte totalmente en satisfacción cuando se le aporta el objeto deseado. En la angustia no sirve ya esta terapia. La angustia perdura aun cuando el deseo pudiera ser satisfecho. No puede ser ya totalmente retransformada en libido. Hay *algo*² que la mantiene en la represión (Freud, 1992, pág. 24)

La similitud de todas las formas de angustia aquí relatadas radica en la libido inempleada. Y la etiología común es la represión, bien para el sueño de angustia, para la angustia infantil, para la angustia neurótica o para la angustia de castración. Sin embargo, en la argumentación freudiana quedan siempre «vacíos explicativos» cuando se recurre a esta etiología asentada en la represión. En el caso del sueño de angustia hay «algo» que ocasiona un funcionamiento incompleto del preconscious que hace que la angustia se manifieste en el sueño. La angustia infantil, al ser similar a la angustia neurótica del adulto muestra una indeterminación que no puede ser explicada por los peligros del mundo real. Y en la angustia neurótica al igual que en la angustia de castración existe una imposibilidad de la pulsión de ser transformada en libido, y la represión de estas pulsiones permanece, aunque el objeto para tal satisfacción le fuese proporcionado.

² El subrayado es nuestro. Tiene como finalidad evidenciar aquellas inexactitudes explicativas que serán útiles en las subsiguientes formas de comprender la angustia.

1.1.3 Lo siniestro y la pulsión de muerte: Puente o pautas para llegar al concepto freudiano final de angustia, tal como es expuesto en: *Inhibición, síntoma y angustia*

Hasta este punto sabemos con certeza que “la angustia es la señal que advierte sobre el peligro de la realización de la pulsión, la cual precisa ser reprimida por el peligro al que el sujeto se vería avocado si llegara a realizarse” (Pinos, 1993: 78 y 79). Por lo cual, continuaremos con la lectura de la angustia en relación al concepto de *pulsión*.

“A nivel general, el término pulsión hace referencia a un proceso dinámico que consiste en un impulso que mueve al organismo hacia un fin” (Pinos, 1993, pág.53). Esta pulsión se caracteriza por tener un objeto, una fuente y un fin. La fuente debe ser entendida como la tensión del instinto y el fin como la superación de este estado tensional, la cual es únicamente alcanzada por medio del objeto. (Freud, 1976)

En este primer acercamiento a la noción de pulsión, “Freud identificaba dos grados tipos de pulsiones: las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación o yoicas.” (Pinos, 1993, pág. 54). La oposición entre estos dos tipos de pulsiones radicaba en el conflicto psíquico, ya que las pulsiones de autoconservación podían satisfacerse únicamente mediante un objeto real (como el hambre, el abrigo, etc), por lo que aquí se efectuaba el tránsito del principio del placer al principio de realidad.

La decepción ante la ausencia de la satisfacción esperada motivó luego el abandono de esta tentativa de satisfacción por medio de alucinaciones, y para sustituirla tuvo que decidirse el aparato psíquico a representar las circunstancias reales del mundo exterior y tender a su modificación real. Con ello quedó introducido un nuevo principio de la actividad psíquica (el principio de realidad. No se representaba ya lo agradable, sino lo real, aunque fuese desagradable. (Freud, 1911, pág. 2)

Por otro lado, las pulsiones de tipo sexual pugnaban por satisfacerse en el plano de lo real por lo que eran susceptibles de hacerlo de forma fantasmática. (Pinos, 1993). También podían tomar otro rumbo, el cual es enunciado por Freud en *Introducción al Narcisismo* (1915), donde nos dice que las pulsiones además de cargar su energía sobre un objeto exterior, podían también hacer del yo el objeto de la pulsión sexual.

Al introducir el concepto de narcicismo, Freud plantea las ideas sobre el infante que encuentra en la satisfacción de las pulsiones yoicas, una vía para satisfacer las pulsiones de tipo sexual, ya que, por ejemplo, la lactancia no es solamente la vía de satisfacción del hambre, sino que tiene también una carga de tipo sexual. Si bien posteriormente, la satisfacción autoerótica es separada de las funciones de autoconservación, el origen de ambas es sexual, porque emanan del yo. Al establecer este origen común, Freud comienza a indagar sobre las pulsiones que no son de origen sexual y que están desligadas del principio del placer, ya que considera un tipo de tensión que tiene como objetivo la destrucción, introduciendo así, el concepto de pulsión de muerte. “Freud llega al concepto de pulsión de muerte, a través del descubrimiento de otro concepto planteado por primera vez en 1914 en el artículo *Recuerdo, repetición y elaboración*, y que es el de la «compulsión a la repetición»” (Pinos, 1993, págs. 56 y 57).

Esta conducta, de claro carácter displacentero consistía no en el recuerdo consciente de aquello reprimido sino en su repetición inconsciente. Ya que el sujeto “no lo reproduce como recuerdo, sino como acto, lo repite sin saber, naturalmente lo repite” (Freud, *Recuerdo, repetición :1914*, Citado en Pinós, 1993, pág. 57).

Podemos entender este concepto más claramente con su enunciación en *Lo siniestro* (1919):

[...] la actividad psíquica inconsciente está dominada por un automatismo o impulso de repetición (repetición compulsiva), inherente, con toda probabilidad, a la esencia misma de los instintos, provisto de poderío suficiente para sobreponerse al principio del placer; un impulso que confiere a ciertas manifestaciones de la vida psíquica un carácter demoníaco, que aún se manifiesta con gran nitidez en las tendencias del niño pequeño, y que domina parte del curso que sigue el psicoanálisis del neurótico. Todas nuestras consideraciones precedentes nos disponen para aceptar que se sentirá como *siniestro* cuanto sea susceptible de evocar este impulso de repetición interior. (Freud, 1919, págs. 9 y 10)

Este fue el preámbulo para lo que más tarde se convertiría en uno de los principales aportes teóricos del psicoanálisis para la comprensión de la psique humana: la coexistencia de la pulsión de vida y la pulsión de muerte, tal como se enunció en *Más allá del principio del placer* (1920). En esta obra Freud nos dice que “las pulsiones tienen carácter conservador, es decir, tienden a reconstruir un estado anterior, en lugar de la búsqueda de la transformación y del progreso (Pinos, 1993:58)

“El fin [de las pulsiones], tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución [...]lo inanimado era antes que lo animado (Freud, 1992, pág. 38)

La pulsión de vida no debe entenderse como una búsqueda de progreso o crecimiento por parte del individuo ya que su movimiento no es lineal, sino que funciona a manera de dique frente a la pulsión de muerte; en una suerte de retirada frente al punto más cercano a la muerte. Es decir, hace a la energía volverse sobre un punto anterior para prolongar su duración.

En esta elaboración, Freud plantea que la pulsión de muerte es la pulsión originaria y dominante, las pulsiones de vida solo actúan como neutralizadoras; y de hecho es inconcebible una existencia “pura” de dichas pulsiones, así como su justo equilibrio. Ambas pulsiones se entremezclan de vastas y diversas maneras. Con estos nuevos planteamientos, en los que sabemos que en toda pulsión de autoconservación hay un componente destructivo ligado, el entendimiento de la angustia como una pulsión sexual reprimida debe ahora leerse como el efecto de la pulsión que retorna compulsivamente. (Pinos, 1993)

De que otra manera podría explicarse el vértigo, por ejemplo -signo por excelencia de los casos de angustia estudiados por Freud-, si no es desde la pulsión de muerte. Ya que la sensación que tiene lugar al pararse frente a un abismo, no puede ser únicamente una respuesta somática de huida ante el peligro real de la muerte, sino que “el vértigo significa que la profundidad que se abre ante nosotros nos atrae, nos seduce, despierta en nosotros el deseo de caer.” (Kundera, 2008, 28). El ‘peligro’ sentido por la angustia no solo evoca su huida, sino el entregarse a él. Esta pulsión de muerte debe entenderse como el retorno a la continuidad del ser que se cree perdida (Bataille, 1997)

1.1.4 Última elaboración freudiana: La angustia produce la represión

Con este importante bagaje teórico, Freud finalmente escribe la obra póstuma que versa sobre la angustia: *Inhibición, síntoma y angustia* (1926). En este artículo se exponen los tres elementos principales de la angustia que son: represión, pulsión y Yo (Pinos, 1993:79)

El mecanismo de la represión, el cual ya fue descrito en 1915 en un artículo del mismo nombre, presenta tres fases. La primera es denominada represión primitiva, y recae directamente sobre los representantes de la pulsión impidiendo su acceso a la consciencia; de esta manera la representación permanecía inmutable.

La segunda fase es la que se considera represión por antonomasia, y es aquella que recae sobre manifestaciones psíquicas o ideas asociadas a la representación reprimida. El fin de este mecanismo es la repulsión de la representación reprimida del ámbito consciente. El afecto aquí podía tener tres destinos: 1) Podía suprimirse al reprimirse la representación, desapareciendo ambos; 2) podía aparecer bajo la forma de otro afecto o 3) podía transformarse en angustia, en cuyo caso se decía que la represión había fracasado.

La tercera fase se constituía por el llamado «retorno a lo reprimido» que se expresaba en forma de síntoma, actos fallidos o sueños, los cuales son sustitutos al fracaso de la represión. Para entender la angustia ligada al proceso de la represión, es preciso en este momento remitirnos a la segunda tópica freudiana, formulada en la obra *El yo y el Ello* (1923). Esta forma de entender la estructura psíquica propone los conceptos de Yo, Súper Yo y Ello. Es entonces cuando se esclarece la importancia de los mandatos sociales, ya que el Súper Yo corresponde a lo que en la primera tópica se denominó ‘censura’. Esta estructura “comprendía a su vez 2 estructuras parciales: el ideal del Yo y una instancia crítica (conciencia moral) cuya característica básica era la de encarnar una ley y prohibir su transgresión.” (Pinos, 1993, pág., 84)

Esta forma de comprender la censura comenzó a esbozarse desde el planteamiento del complejo de Edipo en 1897. La instancia superyoica se forma a la par de la declinación de este complejo, ya que es necesario internalizar la prohibición para desistir de los deseos amorosos y hostiles, por lo que el castigo de la castración provoca la angustia como señal (Pinos, 1993).

El Ello en cambio es entendido como el crisol donde yacen en relación dialéctica las pulsiones de vida y de muerte. Es muy frecuente el desarrollo o preparación en el Ello de

procesos (pulsión) que dan ocasión al Yo para una explosión de angustia. En realidad, las represiones quizá más tempranas y la mayoría de las ulteriores son motivadas por tal angustia del Yo ante procesos desarrollados en el Ello. (Freud, 1976). Y finalmente, la característica fundamental del Yo, para la cuestión que aquí nos concierne, es su carácter defensivo, ya que

Su función era la de poner en marcha una serie de mecanismos defensivos, emprendidos a través de la percepción de un afecto displacentero (señal de angustia), con el fin de protegerse de las exigencias provenientes tanto del Ello como del Súper Yo. (Pinos, 1993, pág. 86)

Freud nos dice, que el Yo es la sede de la angustia, ya que experimenta la angustia real proveniente de los peligros del mundo exterior, la angustia neurótica producto de la libido del Ello y la angustia moral relacionada con los peligros del Súper Yo. (Freud, 1992)

Ignoramos que es lo que el Yo teme del mundo exterior y de la libido del Ello. Solo sabemos que es el sojuzgamiento o la destrucción, pero no podemos precisarlo analíticamente. El Yo sigue, simplemente las advertencias del principio del placer. (Freud, 1984, pág.32)

O podría decirse también que la angustia es producto de la contención ejercida por la pulsión de vida, que transforma aquello anhelado por la pulsión de muerte en algo digno de temer, o mejor dicho en algo «siniestro». Su origen se encuentra en una pulsión que retorna.

...todo afecto de un impulso emocional, cualquiera que sea su naturaleza, es convertido por la represión en angustia., entonces es preciso que entre las formas de lo angustioso exista un grupo en el cual se pueda reconocer que esto, lo angustioso es algo reprimido que retorna. Esta forma de la angustia sería precisamente lo siniestro... En segundo lugar, si ésta es realmente la esencia de lo siniestro, entonces comprenderemos que el lenguaje corriente pase insensiblemente de lo “Heimlich³” a su contrario, lo “unheimlich”, pues esto último, lo siniestro, no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que solo se tornó extraño mediante el proceso de su represión... lo siniestro sería algo que debiendo haber quedado oculto se ha manifestado. (Freud, 1973, págs. 2497-2498)

En la obra *Inhibición*, encontramos también la definición del carácter ostensible de la angustia, que es la ausencia de objeto. Y, sin embargo, esta se manifiesta ante “algo” que puede definirse como la «espera». “Tiene este afecto una innegable relación con la

³ Según Freud lo *Heimlich* puede interpretarse como aquello íntimo, secreto, familiar, hogareño, doméstico. En contraposición lo *Unheimlich* puede entenderse no solo como siniestro sino como demoniaco o espeluznante.

expectación: es angustia de algo. Le es inherente un carácter de imprecisión y carencia de objeto.” (Freud, 1976)

Mas al hablar de su origen, hasta este punto queda claro que la angustia es ya un proceso de defensa; ya sea ante los peligros externos o internos. Es decir, se trata de un intento de fuga del Yo. Ya no se trata, por lo tanto, de la angustia como producto de la represión, sino de la angustia como señal del Yo para activar los mecanismos defensivos, uno de los cuales era la represión (Pinos, 1993:88).

A Freud se le dificultó mucho conciliar ambos planteamientos sobre la angustia, ya que mientras que, en su primera tópica la angustia es producto de la represión, a partir de la segunda, esta explicación se invierte. Pinós (1993) plantea que es posible conciliarlas desde el retorno de lo reprimido, ya que en el primer caso se trataría de una energía pulsional que retorna descargándose anárquicamente en forma de angustia y en el segundo se trataría de una pulsión ligada al temor, de la cual la angustia sería alerta.

1.1.5 La ansiedad o angustia patológica y su relación con el planteamiento freudiano

En primer lugar, decimos que la “neurosis de angustia” es uno de los puntos de partida del Trastorno de Ansiedad Generalizado (TAG) y que en este intercambio de términos no solo subyacen elaboraciones teóricas ajenas al psicoanálisis sino además un importante problema de traducción. Sabemos que las dos principales versiones de Freud en español, es decir, las de Etcheverry y López Ballesteros tradujeron el término *Angstneurose* como «neurosis de angustia», pero también hay quienes lo han traducido como «neurosis de ansiedad». Y, es que la traducción literal del término sería «neurosis de miedo», ya que *Angst* no se corresponde totalmente ni con angustia ni con ansiedad, sino que dice de un estado visceral e intenso, próximo al terror (Juan, Etchebarne, Gómez, & Roussos, 2010). Al hablar de *angstneurose*, Freud conservó algunos rasgos de este terror primario, sobre todo en lo referente a la hiperactivación neurovegetativa, pero añadió el que sería el rasgo clave de esta condición: el *quantum de angustia libremente flotante*, que es en realidad una espera angustiosa o expectativa angustiante.

Es justamente este carácter enfático de la espera, el cual además es inespecífico o carente de representación – y que como vimos permanece en todos los desarrollos freudianos de la angustia- el que gobierna la elaboración del TAG que se caracteriza por una expectativa inquieta por algo que ocurrirá. (Juan, et al., 2010, pág 201.). El trastorno tal como es tipificado en el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-IV-TR de la American Psychiatric Association (APA) dice:

La característica esencial del trastorno de ansiedad generalizada es la ansiedad y la preocupación excesivas (expectación aprensiva) que se observan durante un período superior a 6 meses y que se centran en una amplia gama de acontecimientos y situaciones (Criterio A). El individuo tiene dificultades para controlar este estado de constante preocupación (Criterio B). La ansiedad y la preocupación se acompañan de al menos otros tres síntomas de los siguientes: inquietud, fatiga precoz, dificultades para concentrarse, irritabilidad, tensión muscular y trastornos del sueño (en los niños basta con la presencia de uno de estos síntomas adicionales) (Criterio C). (American Psychiatric Association, 1995, pág. 444)

Nos dice también que los individuos que padecen dicho trastorno no siempre reconocen que sus preocupaciones resultan excesivas, pero que en la dificultad para controlarlas u olvidarlas, les resulta imposible dedicar la atención necesaria a las tareas que están realizando por lo que experimentan malestar subjetivo o deterioro social.

Los adultos con trastorno de ansiedad generalizada acostumbran a preocuparse por las circunstancias normales de la vida diaria, como son las posibles responsabilidades laborales, temas económicos, la salud de su familia, los pequeños fracasos de sus hijos y los problemas de carácter menor (p. ej., las faenas domésticas, la reparación del automóvil o el llegar tarde a las reuniones). Durante el curso del trastorno el centro de las preocupaciones puede trasladarse de un objeto o una situación a otros. (American Psychiatric Association, 1995, pág. 445)

En los niños y adolescentes con TAG, la ansiedad y las preocupaciones suelen hacer referencia al rendimiento o la competencia en el ámbito escolar o deportivo, incluso cuando estos individuos no son evaluados por los demás. A veces la puntualidad es el tema que centra las preocupaciones excesivas. Otras veces son los fenómenos catastróficos, como los terremotos o la guerra nuclear. Los niños que presentan el trastorno pueden mostrarse abiertamente conformistas, perfeccionistas, inseguros de sí mismos e inclinados a repetir sus trabajos por una excesiva insatisfacción a la vista de que los resultados no llegan a la perfección. Al perseguir la aprobación de los demás pueden mostrar un recelo característico; necesitan asegurarse de forma excesiva de la calidad de su rendimiento o de otros aspectos que motivan su preocupación. (American Psychiatric Association, 1995, pág. 445)

Como vemos, persiste la idea de que esta ‘expectativa aprensiva’ está presta a conectarse con cualquier contenido o situación de la vida cotidiana además marcada por el contexto cultural. También corresponden con la elaboración freudiana algunos rasgos de la ‘sintomatología’ inscrita en el cuerpo.

A la tensión muscular que presentan estos individuos pueden añadirse *temblores, sacudidas*, inquietud motora, y dolores o entumecimientos musculares. Muchos individuos con trastorno de ansiedad generalizada también pueden presentar síntomas somáticos (p. ej., manos frías y pegajosas, boca seca, *sudoración, náuseas* o diarreas, polaquiuria, problemas para tragar o quejas de tener «algo en la garganta») y respuestas de sobresalto exageradas. Los síntomas depresivos también son frecuentes. (American Psychiatric Association, 1995, pág. 445)⁴

Podemos ver que el TAG encuentra un origen en el planteamiento freudiano de la angustia, pero lo trasciende. Como nos dicen Juan et al (2010) estas elaboraciones post freudianas provenientes en su mayoría del ámbito anglosajón, no solo modificaron la comprensión de la angustia que tenía Freud, sino que “profundizaron el papel de la ansiedad en la patología grave, desde las psicosis hasta los desórdenes fronterizos y narcisistas” (pág. 203). La convirtieron en un importante recurso diagnóstico de distintos cuadros psicopatológicos. A este respecto el DSM- IV- TR, nos dice que el TAG

[...]suele coexistir con trastornos del estado de ánimo (p. ej., trastorno depresivo mayor o trastorno distímico), con otros trastornos de ansiedad (p. ej., trastorno de angustia, fobia social, fobia específica) y con trastornos relacionados con sustancias (p. ej., dependencia o abuso de alcohol o sedantes, hipnóticos o ansiolíticos). Otros trastornos normalmente asociados al estrés (p. ej., síndrome del colon irritable, dolores de cabeza) acompañan con bastante frecuencia al trastorno de ansiedad generalizada. (American Psychiatric Association, 1995, pág. 445)

Además, existe una ubicuidad del concepto de ansiedad a lo largo del *Manual*, ya que esta es referida ya sea como trastorno asociado a otros desordenes como demencia, esquizofrenia, trastornos psicóticos, hipocondría, trastorno de despersonalización, trastorno por aversión al sexo, bulimia nerviosa, insomnio primario, narcolepsia, sonambulismo, cleptomanía,

⁴ Las cursivas son nuestras. Hemos resaltado las características que se corresponden totalmente con el planteamiento freudiano.

tricotilomania, trastornos de la personalidad, trastornos inducidos por medicamentos y sustancias, trastornos infantiles. O bien, aparece como causa, tal es el caso del fetichismo transvestista, donde se dice que el transvstismo se convierte en un antídoto para la ansiedad o el juego patológico que puede ser una estrategia para librarse de la misma.

Otro de los aspectos de estos desarrollos post freudianos, es el carácter mucho más individualizado que le han conferido al TAG. Se argumenta que los estados de ansiedad darían cuenta de un tipo de personalidad en estado permanente de tensión (Coderech, 2004 citado en Juan et al, 2010), la cual es reductible a una historia de vida, donde toma gran peso la propia ansiedad de los padres. Esto produciría en el sujeto “desregulaciones afectivas y fallas en el establecimiento de estrategias de afrontamiento y defensas para mitigar el natural desarrollo del miedo”, con lo que expresan que la ansiedad podría ser un mecanismo de defensa frente a temores profundos y eventos traumáticos. Es decir, el TAG tendría su explicación en una historia particular marcada por relaciones de apego inseguras y la preocupación patológica junto con las actitudes temerosas y evitativas serían de naturaleza defensiva (Juan, et al., 2010, pág.208).

De esta forma, el manual diagnóstico fue capaz de generar una instancia de comprensión psicopatológica sobre la experiencia de la angustia. Además, la afianzó como patología del sujeto individual, inaugurando su tratamiento sobre el supuesto de procesos mentales inconscientes, y mediante la unívoca forma de la relación paciente- terapeuta ya sea mediante la practica psicoanalítica, la terapia cognitivo conductual o el tratamiento psiquiátrico. (Juan, et al., 2010)

Por tal motivo, cada vez existe mayor preocupación por el tratamiento de los trastornos de ansiedad como patología del sujeto individual, ya que según la Organización Mundial de la Salud (OMS), la ansiedad es uno de los trastornos mentales más prevalentes de la actualidad –en cifras globales solo se coloca después de la depresión-, llegando a ser considerada como la epidemia silenciosa del siglo XXI (Puchol, 2003; Farmanatur, 2015; Botwin, 2018). Y esto, sin contar las ocasiones donde acompaña a otros trastornos como los antes mencionados.

Con datos del 2015, sabemos que la población total global que sufre trastornos de ansiedad es de 264 millones, de los cuales 57,22 millones de personas pertenecen a la ‘Región de las Américas’, lo cual representa el 21% de la población mundial afectada. La Región de las Américas es la única en el mundo donde la ansiedad es incluso más prevalente que la depresión y donde se dispara la diferencia entre hombres y mujeres, siendo de más del doble la prevalencia del 7,7 % en la población femenina frente al 3,6 % en la población masculina. Además, si nos referimos a la incidencia de estos trastornos se estima que, durante las emergencias humanitarias y los conflictos, la ansiedad y la depresión - que se presentan en situación de comorbilidad la mayoría de veces - pueden llegar a afectar a 1 de cada 5 personas. En circunstancias sociales «normales» los trastornos de ansiedad se colocan en el sexto lugar de las causas incapacitantes en el entorno laboral. (OMS, 2017) (OMS, 2018).

Y es que, como nos dice Puchol (2003), la ansiedad se vive como una experiencia desagradable, intensa y excesiva de alerta, desasosiego y peligro. Se trata de un estado crónico que es capaz de convertir a toda expectativa en fuentes de pánico paralizando a quien la sufre y puede impulsar a la persona a adoptar medidas extremas de evitación y/o huida que le mantengan ‘seguro’ de las fuentes de peligro percibido, desde evitar salir de casa hasta esquivar cualquier tipo de contacto social afectando de esta manera no solo el entorno laboral sino en general la capacidad de relacionamiento.

* * *

Como comentario final de este acápite, nos parece necesario recordar que la producción de las ciencias ocurre en un espacio y tiempo concretos por lo que no puede considerarse como ahistórica. Freud tiene un locus de enunciación moderno, del cual surge la pretensión por universalizar una estructura psíquica, considerándola en primer lugar como un fenómeno susceptible de analizarse aisladamente y limitando la agencia de la historicidad específica en la que se inscribe. Esto nos hace querer ir más allá en la comprensión de la angustia, ya que con lo antedicho podemos concluir que su vivencia unívoca como malestar e incluso como fenómeno somático, es producto de una determinación histórica y de un relato específico. Recordemos además que, con la institución del psicoanálisis como paradigma científico,

quedó supeditado el relato existencialista en torno a la angustia, que constituía ya una crítica de la modernidad⁵; con lo cual esta angustia patológica se asienta en el imaginario colectivo, como si se tratase únicamente de una vivencia individual y olvidando arbitrariamente su carácter genérico como experiencia de lo humano. Por tal razón, nos parece apropiado en este punto abordar a la angustia más allá de la perspectiva del sujeto individual, para entenderla como experiencia social de un sujeto histórico, el sujeto histórico de la modernidad y su proceso de mortificación.

1.2. La angustia del sujeto moderno

Trataremos aquí el problema de la angustia en la subjetividad moderna, entendiendo que esta última se erige principalmente sobre la conquista de la racionalidad. Esta racionalidad pura, baluarte del iluminismo, se consigue en detrimento de los componentes individuales e históricos del sujeto. El sujeto de la modernidad ilustrada tiene que constituirse entonces como un sujeto “sin historia, sin tiempo, sin mundo, sin carácter, sin alma” (Subirats, 1983, pág. 44) . Por lo tanto, la angustia, gran malestar e incluso destino del hombre moderno, puede entenderse como la expresión sintomática de una existencia desgarrada o como “el sentimiento subjetivo que acompaña [...] la experiencia social de la anulación del individuo o la lúcida intuición de su paulatina destrucción” (Subirats, 1983, pág. 59).

Empero, para entender mejor esta experiencia angustiante de los tiempos modernos, es necesario aproximarse a una genealogía del sujeto que nos permita comprender de qué manera se fue edificando esta forma particular de subjetivación de la modernidad, para lo cual recuperaremos los planteamientos de Eduardo Subirats en *El alma y la muerte* (1983).

1.2.1. Precedentes de una existencia desgarrada: la muerte y el amor

El autor nos dice que entre esta experiencia de anulación del sujeto individual y empírico y las exigencias epistemológicas del orden racional y universal del conocimiento, se encuentra mediando una forma particular de concebir a la muerte. En la modernidad, la muerte se constituye como el punto de partida de un orden intelectual en la medida en que la destrucción

⁵ Si no explícitamente, provenía de un lugar en la que la crisis del sujeto daba cuenta de un fracaso del proyecto ilustrado.

de los particularismos del Yo se torna necesaria para inaugurar una experiencia de orden “superior” que además se vive desde un sentido espiritual. Es decir, el exigido abandono de la historia individual y colectiva inaugura una experiencia mortificadora cuyo sentido místico podría definirse como:

[...] el proceso de transfiguración del Yo individual en una mónada espiritual y abstracta, definida como momento de la razón universal. La mortificación cumple en ella su más elevado sentido espiritual: como olvido de sí, como reino del no-ser, como invocación de la nada, de la muerte, como principio constitutivo (Subirats, 1983, pág. 146)

Por lo tanto, para que la modernidad se establezca como paradigma es necesario asumir la muerte como principio y particularmente la figura de la mortificación. Esta mortificación se expresa en la visión angustiada de un mundo interior, que, habiendo sido colmado de experiencias sensibles, se desmorona a medida que triunfan las exigencias de la razón.

La historia de la filosofía moderna es la historia del sujeto racional puro y de sus cuitas, de su grandeza y de su insolencia en el terreno del conocimiento y del dominio de la naturaleza, de su poder y de su crueldad en el orden social y la constitución del Estado. La mortificación del cuerpo, la represión y el desplazamiento de la sensibilidad, el amordazamiento y el sacrificio del erotismo, de la fantasía o de las emociones, son las premisas de este dominio y esta grandeza históricas. (Subirats, 1983, pág. 69)

Las exigencias de la razón buscan desplazar el reino de la sensibilidad al terreno de lo estéril y anodino. Y la experiencia erótica es, sin lugar a dudas, la expresión por antonomasia de lo sensible. Encierra la experiencia con el otro, con el propio cuerpo, dice de la manifestación de las emociones e incluso de la capacidad de alegorizar la realidad. Entendamos entonces la relación fundamental entre la muerte y el amor. Bauman (2005) nos dice que ni el amor ni la muerte tienen historia propia; sino que cada época tiene una forma particular de comprenderlos, constituyéndose ambos como experiencias fundantes de la vida del sujeto. Por su abrupta aparición en la vida del hombre, y por el desconocimiento al que están condenados, estas dos figuras son las principales generadoras de incertidumbre. Además, debemos decir aquí que el decisivo papel de ambas y su relación encuentran su origen en la consciencia que el ser humano tiene acerca de su finitud; ya que es esta condición la que hace

del erotismo una búsqueda psicológica y un intento simbólico por subsanarla. (Bataille, 1997).

La vida, nos dice Bataille (1997: pág. 91), “es el inmenso movimiento que componen reproducción y muerte. La vida no cesa de engendrar, pero es para aniquilar lo que engendra”. He aquí la paradoja que atormenta perennemente al hombre, el cual, consciente de su individualidad perecedera, está en una constante búsqueda por tratar de recuperar una continuidad que cree perdida, y que puede ser hallada solamente en la muerte. Por esta razón, el erotismo moviliza la vida interior del hombre, en primer lugar, porque la experiencia amorosa genera la ilusión de que la individualidad fragmentada puede completarse en el encuentro con el otro. Y más profundamente porque en la unión caótica de los cuerpos, el sujeto intenta bordear la muerte, desgarrándose y sintiendo en común el vértigo del abismo. Es por esta razón, que tanto el amor como la muerte, en obvia conexión, se constituyen como experiencias fundantes de la vida del hombre.

Subirats (1983) nos dará más luces a este respecto, ya que al rastrear los rasgos espirituales del sujeto histórico al que aspira la ilustración, no solamente los encuentra en sus grandes y obvios expositores como Kant o Hegel, sino que, remontándose a la filosofía griega, se topa con esta existencia que se desgarrar en la aspiración de un orden apodíctico de la razón; en dónde además se encuentra mediando la figura del amor. En *el Simposion*, Platón enuncia “la posibilidad de invocar a través del amor un orden político y una concepción hermética del pensamiento” (Subirats, 1983, pág. 84). Lo consigue por su particular comprensión del Eros, totalmente contrapuesta al amor en Safo. El eros sáfico se enfrenta a la ley de la *polis*, la cuestiona cuando acaecen los avatares de la experiencia amorosa individual desgarrando la vida del hombre y haciendo de esta manera un paréntesis en el orden social. El eros sáfico se nutre de la experiencia - diríamos en el sentido fenomenológico- exacerbando los contenidos sensibles y aperturando una reflexividad, que no racionalidad en su forma más ortodoxa; se trata más bien de un sentido crítico producto del extravío de la razón.

En cambio, para Platón el amor tiene un sentido iniciático, ya que lo formula como la puerta de entrada o condición de la utopía de salvación social encarnada en un orden político absoluto. En el diálogo platónico sobre el amor, además de presuponer un orden previo,

establecido y acabado de las cosas, se plantea una estructura final y un sistema jerarquizado: el perfeccionamiento de la polis griega. (Subirats, 1983).

En el *Simposion*, Eros no sólo no es una fuerza desorganizadora y antisocial, sino que precisamente en él se funda, para Platón, el verdadero, el único, el auténtico y sublime orden ideal de la polis: aquel capaz de establecerse para mil años, sobre firmes principios eterno, bajo el rigor de un orden total. (Subirats, 1983, pág. 83)

Entonces, la diferencia entre el Eros sáfico y el Eros platónico, sería que el primero, en su evocación poética, guarda un sentido crítico mientras que el segundo, como diálogo filosófico, se constituye como un postulado dogmático. A pesar de que Safo, se dedicó unívocamente a la poesía amorosa, y no trató temas políticos, quizás porque eran temas exclusivamente masculinos para su época, podemos afirmar que expone una forma de vida en la que prima la experiencia sensible, en donde el amor es la alteridad del orden de la ley, y por ende deviene político.

Cabe considerar la obra poética de Safo como revolucionaria, en cuanto que da una visión del mundo, desde la óptica femenina, en contraposición a la visión dominante masculina, donde el mundo heroico, la violencia, la poesía épica del momento y las gestas militares son las dominantes en aquel mundo. Ante esta visión de un mundo guerrero masculinizado, aportó una posición subjetiva y crítica [...]. Toma como prioridad de su arte, el propio mundo íntimo del ser humano. (Escuer, 2012)

Como dice Subirats, (1983, pág. 102) el amor de la poesía sáfica se muestra como “una dimensión universal, pero ella no está ligada al orden trascendente de la virtud o de la organización social, sino que se mantiene dentro de la esfera íntima de la relación amorosa misma”. La dimensión universal del Eros radica en el carácter genérico de la experiencia humana, en donde el erotismo no tiene mayor razón de ser que la experiencia de belleza que engendra en los amantes; donde el quid de su vivencia se asienta en “la seducción o el placer, la desesperación de la soledad o la destrucción de la ley” (Ibid. Pág.105)

Como ya hemos dicho, la exposición platónica invirtió esta comprensión del erotismo. El diálogo inicia con la exhortación que hace Erixímaco de alabar a Eros, por la consideración de que poco había sido elogiado a pesar de su importancia (Platón, 2009); quizás porque hasta antes del *Simposion*, Safo había sido quien se refiriera a él casi unívocamente, y como hemos dicho, desde el lirismo. Aquí, a través del discurso socrático y asentándose sobre la

autoridad mística de Diotima, Platón comprende al Eros desde su dualidad como Eros *tinós* y Eros *endeos* que dan cuenta del carácter transitivo del amor, y de su carácter carente respectivamente. (Subirats, 1983), Ya que el amor es siempre amor de algo, se halla en él un impulso proveniente de la carencia de aquello que se quiere amar. Esta carencia de lo humano se proyecta hacia la satisfacción como fin último por medio de la belleza, pero en el amor platónico, la belleza no es aquella experiencia sensible y arrobadora del sujeto, sino que en su proceso de purificación tiene que dar lugar al amor por la pura forma. Es un camino hacia el *eidos*, por lo que se trata de un amor con una dimensión unívocamente social. (Subirats, 1983). Incluso, los fragmentos donde se refiere al amor sensual y a la experiencia individual, están matizados por la primacía del orden social:

El amor que platón describe como realidad sensual e individual es específica y exclusivamente masculino. Y no solamente esto: se trata de una figura limitada de la relación erótica, aquella que se cumple entre el filósofo y el joven mancebo que le sirve como esclavo. (Subirats, 1983, pág. 105)

Por lo tanto, el ‘mérito’ de Platón sería el de haber ligado el erotismo a un orden social y moral, es decir, sacrificar el potencial transgresivo de su dimensión individual en pos de una universalidad verdadera.

Como vemos, este ethos fundado en el sacrificio personal cuyo fin es la consecución de un ideal social que desdeña los componentes históricos e individuales de los sujetos, puede rastrearse mucho antes del pensamiento propiamente moderno, el cual sin embargo lo ha heredado y constituido como fundamento de la subjetividad. Asimismo, la lectura de *Las moradas* de Santa Teresa de Jesús nos brinda muchos aspectos reveladores a este respecto. En su obra - análoga a la platónica en el sentido de que ambas exaltan un orden moral superior conseguido a través del amor -, el objetivo es establecer las pautas y estadios de un proceso de subjetivación que debe ser entendido como un «camino de perfección» hacia la edificación del «castillo interior». (Subirats, 1983). Y como veremos ulteriormente, esta metáfora del castillo interior funda la estructura racional del sujeto moderno.

Es ampliamente conocido el milagro teresiano de la trasverberación, en el cual podemos hallar claramente las referencias al amor, a la entrega ascética e inclusive la similitud que guarda con un relato erótico:

Poesía titulada “Mi Amado para mí”, de Santa teresa después de la experiencia mística de transverberación:

Ya toda me entregué y di
Y de tal suerte he trocado
Que mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado.

Cuando el dulce Cazador
Me tiró y dejó herida
En los brazos del amor
Mi alma quedó rendida,
Y cobrando nueva vida
De tal manera he trocado
Que mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado.

Hirióme con una flecha
Enherbolada de amor
Y mi alma quedó hecha
Una con su Criador;
Ya yo no quiero otro amor,
Pues a mi Dios me he entregado,
Y mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado.⁶

⁶ Poema extraído del artículo: Una “flecha divina” marcó el corazón de Santa Teresa de Jesús. Recuperado de : <https://www.aciprensa.com/noticias/una-flecha-divina-marco-el-corazon-de-santa-teresa-de-jesus-y-su-autopsia-lo-confirio-30813>

Como vemos, aquí también se encuentra mediando una figura propia del amor, ya no iniciática como la de Platón, sino del amor como sacrificio. También se trata de la anulación del carácter íntimo del Eros, pero aquí la idea del sacrificio tiene que ver con la renuncia que conlleva la ascesis erótica. Es decir, el abandono de la experiencia individual para la conformación de un orden trascendente, o proceso de sublimación. (Subirats, 1983).

Como mencionábamos, es curioso advertir que el poema antes citado evoque en un primer abordaje una experiencia erótica común. Sin embargo, la autoridad eclesial de la Santa y las referencias que se hacen en la última estrofa al *creador* le dotan de un nuevo carácter totalmente opuesto al del amor profano; logran transformar el amor finito en Eros celestial, y además estilizar esta muerte del amor; donde “la introducción de un ideal posibilita la transformación aniquiladora del potencial crítico de la experiencia. El ideal es el de la “unidad intelectual absoluta con Dios” (Subirats, 1983, pág. 129). El sacrificio es justificado por la premisa de que el espíritu se encuentra en una condición patológica que es necesario sanar.

Las *Moradas* son justamente lugares simbólicos que debe ir recorriendo el espíritu, en un camino ascético de purificación hasta este encuentro con una totalidad abstracta, que inicia en la experiencia individual, pero que no se agota como vivencia empírica, sino que debe desembocar en lo opuesto: “la constitución de un sujeto puro, una identidad cristalina vaciada de contenidos individuales “; “un Yo intelectual puro o Yo-cristal.” (Subirats, 1983, págs. 125, 126)

Asimismo, en Santa Teresa encontramos un aspecto nuevo ligado al amor sacrificial, que es la introducción de la figura de la autorreflexión. Y, sin embargo, este proceso introspectivo dice de una renuncia a la propia voluntad, que está además mediada por la obediencia a una institucionalidad, es decir, la legitimación de un poder social. Se trata pues, de una afirmación del poder social mediante la auto-negación y la servidumbre, expresados por ejemplo en la institución de la confesión. Esta auto-reflexividad no es más que un sacrificio intelectual, en dónde el amor significa tanto entrega como humillación.

No resulta extraño entonces, que incluso en su poesía, si bien disfrazada de gozo, sea posible advertir la angustia y la agonía del proceso de ascesis, que conlleva soledad, dolor y mortificación. Se sacrifican el amor y el erotismo, el potencial catalizador de las experiencias sensibles; y esta muerte da paso a un orden considerado superior: la constitución del Yo universal, absoluto y vacío. En palabras de la Santa: se trata de “ un olvido de sí [...] un olvido que [...] parece ya no es, ni querría *ser nada, nada* ”⁷ (*Las moradas* citado en Subirats, pág.146). La mortificación conduce a la nada, nada expresada desde tres aristas: “la muerte del mundo, al anihilación del sujeto individual y la suspensión de las facultades cognoscitivas” (Subirats, 1983, pág. 148). El mandato social se traduce entonces en aceptar la muerte y asumir la nada, porque cuando el sujeto abandona su propia historia e identidad individual para apropiarse de una existencia abstracta vaciada de contenidos, no puede más que quedar siendo *nada*. Y la angustia, como decía Kierkegaard, es angustia de nada- o miedo a la nada- Por lo tanto, la angustia de nada se constituye como una experiencia subjetiva cuasi permanente y diríamos fundante del sujeto moderno.

1.2.2 Cartesiano: institución de la existencia desgarrada

En el pensamiento cartesiano se hace mucho más evidente esta consciencia desgarrada entre el ser y la nada. El análisis de Descartes, para Subirats, es fundamental para comprender la formación del alma moderna y el devenir de la angustia como sentimiento subjetivo de anulación del individuo como el autor lo entiende. Descartes es quien forja el *camino de reflexión* del hombre hacia el sujeto intelectual puro, es el que configura el sujeto cartesiano como un ser universal que marca las bases espirituales de la filosofía moderna. En palabras de Subirats: “la revolución cartesiana significa en la historia de la filosofía tanto como un fundamento seguro, una tierra firme, un orden científico objetivo, un principio apodíctico, un origen radical y absoluto.” (Subirats, 1983, pág. 162)

En primer lugar, el autor nota la curiosa relación entre la exposición metafísica de un método que va a condensar la posición epistemológica hegemónica de la modernidad con un estilo literario próximo a obras de iniciación espiritual. Varias metáforas en el *Discurso del método*

⁷ La cursiva es nuestra.

aluden a lo dicho anteriormente como la siguiente: “No conozco otras cualidades [...] que sirvan para la perfección del espíritu”. Entonces, resulta necesario admitir que el *Método*, es también un camino de perfección análogo al de la religiosidad teresiana, y las *Meditaciones* una vía de ascesis espiritual. (Subirats, 1983, págs. 162-163)

La ambigüedad en la obra de Descartes, que oscila entre lo “epistemológico” y lo “moral”, a nuestro parecer, conducen a la implicación de que cuando hablamos del sujeto cartesiano (*yo pienso*) aludimos más bien a un constante quehacer espiritual, a la condena ascética de la modernidad que produce en el hombre la nulidad de su ser sujeto particular, su ser individuo. Esto lo profundizaremos más adelante.

En este punto es necesario mirar los siguientes aspectos de la construcción del método cartesiano:

a) Caos y génesis: Descartes comienza su reflexión desde una “oscura visión del alma”, el mundo antes de la duda radical y la intuición del alma intelectual pura es un mundo rodeado de tinieblas (mundo de errores). En concreto Descartes tiene desconfianza hacia el pasado (las tradiciones, los hábitos y las opiniones, el escepticismo respecto a las ideas y las escuelas). Incluso Subirats argumenta “[en] las múltiples metáforas del camino errante en medio de las tinieblas. [...] Descartes revela la más perturbada de todas sus visiones, el espectáculo lúgubre de un mundo hechizado y poseído por un genio demoníaco.” (Subirats, 1983, pág. 164) En síntesis, se expone un mundo de disolución cuyos sentimientos de error, sinrazón y temor dan la motivación espiritual al camino metafísico de perfección. La sensación de un mundo en disolución es el que permite entender la motivación para la ascesis cartesiana.

b) El camino metafísico de perfección posee tres momentos: b1) relato biográfico: donde se expone una sensible descripción de una subjetividad empírica, se encuentra a su vez los signos de angustia y melancolía; b2) la intención de dar luz al mundo de tinieblas, o, en otras palabras, la intención de construir un camino de edificación, de elevación y purificación; b3) El reino intelectual puro, el mundo de la razón. Entre estos tres momentos existe tensión y no la esmerada síntesis. Aquí lo importante es resaltar que el camino cartesiano de perfección del espíritu no es el tránsito de un estado del alma a otro, sino más bien, es un constante encuentro de situaciones que en su constante tensión van configurando el alma moderna.

c) Duda como camino hacia las certidumbres: El objetivo del método científico cartesiano es eliminar la incertidumbre, el error y la angustia propia del mundo (angustia en un sentido kierkegaardiano, como se explicará en breve), así el ejercicio espiritual de la duda es la búsqueda hacia un orden seguro, es encontrar aquel lugar indudable y cierto. La duda, entonces, no es algo negativo, es aquello que se sitúa en medio de los dos mundos (el del error y finitud, y, el de la verdad y la infinitud) y apunta hacia lo más cristalino. Los hitos que atraviesa la duda son: c1) la escisión con el pasado cultural (tradiciones filosóficas anteriores), es el nacimiento del sujeto intelectual anhistórico; c2) la censura epistemológica a la experiencia subjetiva de la realidad: la filosofía moderna es una filosofía antisensualista; angustia de contacto vital con la realidad sensible. c3) la ruptura con la imaginación: sujeto y realidad en el camino de Descartes pierden sus límites y se hacen uno sólo, es decir, en Descartes el sueño y la vigilia, la cordura y la locura, la ilusión y la realidad se confunden. La realidad se vuelve el movimiento del sujeto racional y el movimiento del sujeto racional (su pensamiento y en derivación la ciencia moderna) se vuelve realidad. El nacimiento del sujeto intelectual frívolo que destruye la fantasía y la imaginación. (condición moral y social de la modernidad); c4) la disolución de la memoria, de la misma autoconciencia que en Descartes es aquel sentimiento de un genio malvado, es el último camino de la duda. Aquí se produce la difícil ruptura con la capacidad cognoscitiva de la razón y los límites intrínsecos a ella. Finalmente, el método de la duda cartesiana impone el “engañarse a uno mismo”, esta es la conciencia de desgarramiento que impone el principio de separación. “La confrontación entre el sujeto intelectual y el sujeto empírico no puede ser más drástica; ni más radical la sujeción y la negación de la realidad empírico-individual que la separación de una identidad intelectual pura, el sujeto de la dominación, impone. (Subirats, 1983, pág. 191)

La duda hiperbólica es el método de separación del camino de reflexión Cartesiano que en su negatividad reduce y agota al *hombre total* de tal forma que crea la pura actividad negativa, destructiva. El resultado de esto es la constitución del sujeto intelectual moderno, que, en su ambición de sujeto puro, termina vaciado de contenido. Condición de contacto humano con lo absoluto, con la razón universal, termina siendo un sujeto desgarrado.

d) El ser y la nada en Descartes: Para Descartes el hombre es un término medio entre Dios y la nada. El sujeto cartesiano es un ser universal que participa del conocimiento absoluto y de la voluntad infinita, lo que aquí se denomina *Dios*. Dios viene a ser aquel sujeto absoluto, infinito y perfecto, es el alma racional. La *nada* es aquí el reino del no-ser, de la realidad empírica del sujeto individual. La *nadidad* del mundo es el antecedente del método cartesiano, el reino de las tinieblas y la oscuridad, del genio malvado que engaña al ser humano, el mundo de error.

Por lo tanto, la subjetividad cartesiana es la reducción del hombre como alma entera a sujeto racional. Siguiendo a Voltaire, decimos que el hombre no es únicamente sujeto racional, puesto que para que esto sea cierto debería estar pensando todo el tiempo, pero como hemos visto hasta aquí, el pensamiento es un proceso ascético, desgarrante.

1.2.3 Kant y el sujeto trascendental

Mientras que el sujeto intelectual puro que funda la ascesis espiritual del cartesianismo se acerca mucho al misticismo de las moradas teresianas, el sujeto trascendental kantiano se acerca más al protestantismo. La motivación kantiana al formular el sujeto del conocimiento del mundo moderno es una motivación terrenal más que espiritual. El Yo pienso de Descartes no es algo demostrable, ni siquiera es algo que funde ninguna episteme, éste más bien es *algo* que debe ser practicado, un constante hacer como lo hemos señalado antes.

En cambio, el sujeto trascendental logra esta cualidad

[...] sólo en tanto que piensa, condiciona y domina el mundo, y se domina a sí mismo como parte del mundo. El alma o la conciencia sólo existen para Kant en y por el acto de conocer, en la infatigable labor de ordenar las cosas bajo un orden de legalidad racional. Es pura potencia de conocimiento y dominación. (Subirats, 1983, pág. 274)

El yo cartesiano es una realidad interior, es la conciencia desgarrándose, en cambio, el sujeto kantiano se forma en la lucha de someter el mundo al rigor del pensamiento, su signo es la extraversion. Kant funda el principio hegemónico de la soberanía sobre la naturaleza.

La lucha que se plantea en la formación del sujeto trascendental es la lucha contra un mundo sin consistencia objetiva, lucha en contra del desorden de las cosas del mundo que rebasan a la unidad del sujeto que conduce al abismo de lo no-idéntico. La metafísica kantiana, la

«deducción» viene a ser, entonces, un proceso legal que posibilitaría la formulación de un mundo que no escapa a la unidad del sujeto.

El núcleo central del análisis comparativo de Subirats entre Descartes y Kant es que la determinación kantiana del sujeto trascendental es ambigua respecto al carácter posterior o colateral al conocimiento. Es decir, cuando Kant nos dice que la conciencia se realiza por medio de una reflexión subjetiva (introspectiva) pero ulterior o yuxtapuesta a la constitución del orden objetivo. (Subirats, 1983, pág. 279)

En ciertos momentos Kant parece establecer una posición hacia la definición de la conciencia co-constituyente con el objeto, puesto que se establece en y por la determinación del conocimiento empírico. La segunda postura es una conciencia subjetiva cercana al idealismo cartesiano, diferenciándose con el mismo debido a que formula más que un Yo ontológico, un principio lógico y pura actividad constituyente. La solución de la ambigüedad es la que describe Subirats como la ilusión lingüística del sujeto trascendental kantiano, ya que no existe en realidad semejante cosa como un sujeto trascendental sino más bien una conciencia supeditada a la legalidad. En realidad, Kant lo que hace es sobreponer la segunda postura que trata a la conciencia como la pura actividad constituyente. La unidad de la conciencia para Kant es la *autoactividad y espontaneidad* que tiene como subsidiario de su corpus legal del conocimiento al sujeto empírico, un sujeto que es muerto por la legalidad de los tratados epistemológicos kantianos.

En conclusión, la muerte del sujeto empírico hace que este pueda convertirse en mera ‘cosa’, y así, llegamos a la conclusión de la diferencia de la tragedia del yo cartesiano vs la tragedia del sujeto trascendental: la tragedia del sujeto cartesiano es su “soledad, la soledad de un yo desposeído de historia, de sensibilidad y de nombre”. La tragedia del sujeto trascendental es “su separación de sí mismo y de la naturaleza, su existencia enrarecida y escindida”. (Subirats, 1983, pág. 276)

Como hemos visto en esta breve reconstrucción de la subjetividad moderna, junto con las proezas que propugnó el iluminismo aparecieron profundamente enraizadas sus cuitas. El

triunfo de la razón, tiene en su contrapartida la crisis del sujeto – y de la naturaleza, aunque ese sea un tema que nos corresponda después-. El sacrificio individual que busca el perfeccionamiento del espíritu, para alejar la duda, la sinrazón, la desconfianza y el desconocimiento terminan germinando la angustia del sujeto moderno. Es decir, los miedos que querían alejarse, tanto de la naturaleza externa como interna del hombre, terminan produciendo en él la consciencia de su desgarramiento e instaurando la absoluta imposibilidad de superarlos. La razón embarca al hombre en la profundización de sus angustias y es por esta razón que realizaremos su lectura desde la filosofía existencialista.

1.3. La angustia existencial

1.3.1 Introducción a Kierkegaard

Sören Kierkegaard es un filósofo interesante si hablamos del cómo y del porqué de su filosofía y esto debido al hecho de que muchos autores coinciden en la existencia de una curiosa consonancia entre la vida y la obra del autor danés. Esta premisa nos conduce a una necesidad metodológica: la necesaria revisión biográfica del individuo Kierkegaard. Afirmamos esto teniendo en cuenta que no hablamos de la reducción de la obra del autor a su vida (como lo veremos más adelante) sino que es una característica que se debe tomar en cuenta para enriquecer la comprensión. Finalmente queda por decir que Kierkegaard es un excepcional ejemplo del deber ético que no todos los filósofos tienen ni hacen: el de hacer su filosofía un quehacer cotidiano, *convertir la filosofía en vida*.

Kierkegaard es un autor que nunca se alejó de las preguntas por su propia interioridad, daba especial atención a la *reflexión* de cualquier problema en su propia vida. Esta actitud filosófica hace que Kierkegaard no se interese por la definición de la realidad en un sistema de pensamiento autosuficiente -en contraposición con la filosofía dominante de su tiempo: Hegelianismo- sino sus preocupaciones corresponden más bien a temas cuyo origen radica en su propia individualidad, sus malestares, como por ejemplo: la conflictiva relación que tiene con su padre, el malestar que le produce el modo de ser cristiano que vive en su época y en su país, etc., en otras palabras, trata de apagar sus malestares más profundos y cotidianos definiéndolos.

En Kierkegaard se encuentran varias complicaciones al momento de leerlo, es sano para el lector entonces explicitar estas complicaciones de la siguiente manera: a) es un autor que ha sido mediatizado por otros filósofos (Sartre, Heidegger, etc.) esto hace que su lectura caiga muchas veces en la desnaturalización o traición desmesurada de su obra, pues se prescinde de sus categorías y argumentos el significado religioso cristiano de su pensamiento; esto condena su intención última. b) La complejidad de su comprensión en sus textos debido al uso de seudónimos (comunicación indirecta) y los que usa su propio nombre (comunicación directa): Condena al lector a la puesta en escena de múltiples personalidades que conversan entre sí acerca de un mismo tema, es por esto que es muy complicado encontrar una lectura sistemática en Kierkegaard. Esto lo trataremos con un poco más de detenimiento más adelante. c) La íntima relación de su vida y obra: esto no quiere decir que hay que caer en el reduccionismo de sus textos a su vida o viceversa, sino más bien, que es importante para la comprensión del sentido de su obra ubicar su propia vida y el transcurrir de sus ideas en ella. d) La necesidad de mirar su obra como un todo y no como un conjunto de textos aislados. Aquí es necesario entonces la elaboración de una breve introducción a Kierkegaard teniendo en cuenta las dificultades dichas anteriormente, para luego continuar con el principal objetivo de esclarecer el problema de la *Angustia* lo más cercano que se pueda al autor.

Sören Kierkegaard nace en 1813 en Dinamarca, es el último de 7 hijos. Su padre era un comerciante llamado Mikël Pedersen Kierkegaard, el cual tuvo una fuerte influencia en nuestro autor, sobretodo en su religiosidad y su filosofía. Mikël Pedersen, su padre, era un ferviente predicador de la fe cristiana pero que al casarse por segunda vez y ante varios desdichados sucesos que él adjudicaba al pecado de su segunda boda, volcó su ira y frustración Dios. (Figuroa Weitzman, 2005, págs. 50-51)

Esto produjo grandes conflictos en Sören Kierkegaard:

¡Cuán terrible es para mí pensar, así sea por un solo momento, en los tenebrosos entretelones de mi vida desde los primeros años! ¡La angustia con que mi padre llenó mi alma, su tremenda melancolía, todas esas cosas que no puedo ni siquiera escribir ...! Una angustia similar se apoderó de mí con respecto al cristianismo y, sin embargo, me sentía poderosamente atraído por él. (Kierkegaard, 1955, pág. 252)

El párrafo citado desnuda un poco lo que para García es la unidad del pensamiento de Kierkegaard: *el llegar a ser cristiano*; por lo tanto, el llegar a ser un buen cristiano, el desenmascarar de manera socrática los errores que tiene el cristianismo de su época, el camino erróneo de la institucionalidad de la iglesia de su tiempo, el criticar el camino incompleto y equívoco de las personas al no convertirse en *individuos* van a ser las preocupaciones centrales.

El cristianismo está en potencia, es decir, es una *exigencia* en su obra. Siguiendo esto debemos decir que lo importante antes de analizar cualquier cosa es afirmar que lo que le importa a Kierkegaard es la relación entre el cristianismo y el individuo concreto. Su obra entonces es una obra como la llamaría él mismo: “edificante”, una obra pedagógica. La obra más leída de nuestro autor, su obra indirecta o seudónima, es entonces una “ilusión”, un engaño en donde el escritor estético hace caminar a sus lectores por el camino de la reflexión cuyo fin es el cristianismo. La filosofía entonces es un medio hacia el camino religioso. (García, 2010, págs. 238-240)

1.3.2. Kierkegaard y Hegel

Luego de esto es conveniente situar a Kierkegaard como un autor crítico con la filosofía dominante de la época: el hegelianismo. Para nuestro autor el hegelianismo y toda filosofía que sitúe al *sistema* por encima del individuo es una filosofía errónea. Hegel elaboró una teoría que pretende explicar la *totalidad de lo que hay*, esto para Kierkegaard es imposible, además de peligroso, puesto que hace que olvidemos nuestra propia vida como seres individuales, es decir, el sistema no dice nada sobre la vida, sólo dice lo que el mismo sistema le permite decir, es tautológico. En palabras de Kierkegaard, escribe al inicio de *El concepto de Angustia* (2016):

La hora de las distinciones ha pasado; el sistema los ha vencido. Quien en nuestra edad las ama es un extravagante... No obstante, sigue siendo Sócrates lo que era el sabio sencillo, por la particular distinción que él mismo expresaba y exponía perfectamente y que sólo el singular Hamann ha repetido y admirado dos milenios más tarde: “Pues Sócrates era grande porque distinguía entre lo que sabía y lo que no sabía”. (Kierkegaard, 2016)

Kierkegaard, por tanto, es un filósofo de lo concreto y de la praxis, al autor le importa el individuo, su libertad y su responsabilidad. El <<individuo>> es quien tiene que lidiar con la angustia inscrita en él antes incluso de que puede ser consciente de ella, es el individuo el que existe y el que tiene que hacerse responsable de su propia vida y de la de los demás.

Kierkegaard es un filósofo que se sitúa en contra del hegelianismo, pero esta postura no niega a Hegel, más bien tensa una relación entre Kierkegaard y Hegel. Decimos esto por el hecho de que todo en Kierkegaard es dialéctico, inclusive podemos decir que existe una relación dialéctica entre su vida y su obra; pero a diferencia de la dialéctica hegeliana, en Kierkegaard no existe un tercer momento (síntesis) que resuelva y supere los dos anteriores (tesis y antítesis).

Kierkegaard rechazaba las ideas que tiene Hegel sobre Dios o el espíritu absoluto. Para Hegel, el Espíritu absoluto o Dios, no era el ser creador y sustentador del universo, sino que Dios como idea absoluta viene a ser producto de la racionalidad de la mente humana. La razón humana es quien da lugar a Dios. Kierkegaard rechaza este argumento asumiendo el problema de la fe en orden de la existencia y no de la razón.

Además, nuestro autor rechaza las ideas de Hegel sobre el conocimiento. El conocimiento en Hegel es la exposición y superación de posiciones opuestas en un tercer momento que es la síntesis; todo esto en la supremacía de la razón. Para Kierkegaard la fe es más importante que la razón. La razón es quizás un medio para el abandono del individuo en la fe, que como veremos después, es el único camino verdadero de salvación.

Como conclusión de la relación entre Hegel y Kierkegaard podemos decir lo siguiente: Para Kierkegaard, Hegel tiene una mala interpretación de la naturaleza de los individuos (pues los deja en segundo plano) y una sobrevaloración de los sistemas lógicos. Es por esto que Kierkegaard piensa asistemáticamente la existencia para no aniquilarla. Sin embargo, esto no quiere decir que Kierkegaard rechace la razón ni el conocimiento objetivo de las ciencias que provienen de sistemas lógicos del pensamiento, sino que argumenta la imposibilidad de pensar la existencia a partir de la lógica y el conocimiento.

Existe entonces para Kierkegaard un conocimiento de la verdad que proviene del pensador objetivo que es del mundo de las cosas, del mundo de lo finito y limitado, y, así mismo existe un conocimiento de la verdad que proviene del pensador subjetivo que es del mundo de lo infinito e ilimitado, el mundo de lo divino; sin embargo, este último dejado de lado por la filosofía hegeliana. Por lo tanto, a Kierkegaard le interesa el conocimiento subjetivo, el conocimiento del individuo concreto, le interesa la relación del individuo con el mundo y con lo eterno. Por tanto, Kierkegaard defiende en oposición a Hegel: a) La fe por sobre la razón; b) la individualidad frente la universalidad; c) la libertad como posibilidad frente a la libertad como necesidad. (Collins, 1997, págs. 127-130)

Para Kierkegaard no existe una oposición entre fe y razón pues las dos facultades lo ayudan a su concepción personal. Existen entonces dos tipos de verdades: las que pueden conocerse y las que únicamente pueden creerse. Kierkegaard pone en supremacía la fe, pero no hasta el aniquilamiento de la razón sino como momento más elevado. La fe, sin embargo, no supone una síntesis sino un transcurrir conflictivo en relación con la razón. La fe exige un movimiento racional de elección de una meta divina, es decir, supone un movimiento dialéctico. (Collins, 1997, pág. 283)

1.3.3 Los estadios existenciales

Para el autor existen tres momentos o estadios que se distinguen de acuerdo a la relación que tenga el individuo con lo divino y lo eterno. Se puede decir que los tres estadios pueden convivir en un mismo individuo cada uno en mayor o menor medida que el otro, sin embargo, el salto o acentuación de un estado a otro lleva consigo angustia y desesperación. (Kierkegaard, 1947, pág. 17)

1.3.3.1. El estadio estético

El individuo rechaza los valores predominantes de su entorno para poder construir una identidad propia ya sea viviendo en el mundo de las ideas o en el mundo del placer. La vida estética tiene un fin terrenal. El goce, de cierta manera, es un imperativo en este estadio. Aquí hay dos tipos de personas: a) las consideradas felices: que gozan de la continuidad de los placeres; b) las consideradas infelices: las que carecen de los placeres terrenales. Los dos

tipos de personas experimentan desesperación y angustia. La primera porque nunca queda satisfecha y la llevan a seguir en placeres transitorios; la segunda porque nunca llega al placer y también se desespera. El individuo en este estado queda encerrado en lo temporal y se mantienen necesariamente en un estado de desesperación (Vardly, 1997, pág. 77)

Entonces se presentan dos caminos: a) la salida demoníaca: es decir el individuo que se define así mismo en una relación de repulsión con lo eterno o divino, en otras palabras, que se define por oposición de lo divino (aun conociendo la posibilidad de lo divino la rechaza) se decide a permanecer en el estadio estético; b) el individuo decide cambiar sus metas por otras metas éticas o eternas (religiosas).

1.3.3.2. El estadio ético

El individuo elige libremente las leyes que desea seguir. Es un individuo cuyo fin es el cumplimiento de las normas éticas que él libremente elige. Este individuo es quien Kierkegaard llama el *héroe trágico*. (Kierkegaard, 1947, pág. 74)

El individuo, así mismo, cae en desesperación puesto que su fin no es lo eterno sino es lo temporal dado en lo social. Dios es aquí un punto invisible y el individuo se encierra en sí mismo. Lo ético desplaza a Dios. Entonces el fin del particular, nuevamente es un fin temporal, es histórico, mas no eterno. El impulso de la persona ética es el pertenecer a un grupo, al Estado a la Iglesia, deja de lado su individualidad para así convertirse en un héroe. Es aquí donde el individuo puede darse cuenta de que los cumplimientos de las normas morales no dan cuenta del cumplimiento o la obediencia hacia Dios.

La desesperación y angustia es la que ayuda al reconocimiento de la falta de fe. Entonces nuevamente existen dos caminos en este punto: a) el individuo que desea encerrarse en sí mismo y permanecer así (actitud demoníaca); b) someterse a Dios con humildad hacia el estadio religioso. Este último sólo es posible cuando el individuo posee una moral autónoma. La relación con Dios es posible, cuando el individuo se da cuenta que tanto los placeres terrenales como las leyes morales son temporales y producen desesperación, es decir, cuando el individuo se da cuenta de que lo que busca es en realidad lo eterno.

1.3.3.3. El estadio religioso

Las metas terrenales pasan a segundo plano y lo que impera es la relación del individuo con lo eterno. La relación con lo absoluto es lo que hace al hombre de fe. El estado religioso envuelve el hecho de que el individuo escoge una meta eterna. Aquí hay dos cosas que aclarar: a) Existe un acto de voluntad en este estado debido a que el individuo es el que decide abandonar las metas estéticas y éticas; b) también existe una pasión que no depende de la voluntad, sino que es producido por la desesperación y la angustia. Esta segunda aclaración es la que explica por qué el hombre religioso es el único que puede llegar a la fe, pues la fe sólo puede surgir cuando alguien está desgarrado por la desesperación y es incapaz de confiar en sí mismo. (Vardly, 1997, pág. 82)

1.3.4. Angustia Kierkegaardiana

1.3.4.1. Angustia y pecado: la angustia primaria y las angustias secundarias

El método de entrada en *El concepto de la Angustia* para comprender qué es la angustia de Kierkegaard es el problema del pecado. Para nuestro autor la antítesis del pecado no es la virtud sino la fe.

La ausencia de fe es el pecado. Se creería en muchas derivaciones del cristianismo que el pecado simboliza lo inmoral, y, yendo más allá, diríamos que el fin más elevado del ser humano sería una vida ética, una vida virtuosa. Pero en el pensamiento kierkegaardiano la ética es un obstáculo para que el individuo encuentre su identidad real que es la identidad que deviene de lo eterno o lo divino.

Cuando el individuo pretende <<ser>> un ser ético lo único que va a encontrar es desesperación y angustia, pues jamás alcanza el ideal que se le es impuesto desde la razón además que es una meta temporal. El ser ético es ser un ser racional que *racionaliza* su vida moral para lograr un ideal, pero este ser ético no es necesariamente un ser de fe, porque es un ser racional y *la fe es el movimiento del absurdo* dice Kierkegaard, es pasional. La fe es el abandonar la razón para entregarse a Dios sin tener ninguna prueba racional.

Antes de continuar es necesario aclarar que para Kierkegaard existe una diferencia entre la angustia y la desesperación que, aunque los dos son factores emocionales de la conmoción vital o del salto de un estado a otro, poseen una diferencia cualitativa; para esto es necesario citar lo siguiente: “el hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando dos términos no son unidos en un tercero. El tercero es el espíritu.” (Figueroa Weitzman, 2005) La angustia es un vértigo del alma y la desesperación es un vértigo del espíritu. Sin embargo, trataremos en el texto la no separación de los dos términos por motivos de simplificación debido al objetivo que nos compete.

Podemos distinguir dos estados del espíritu: la *inocencia* y la *culpa*. El estado de inocencia del espíritu es un estado de reposo que no presenta ningún efecto más que el de la *nada*. Es la *nada de la inocencia* la que engendra <<angustia>>. Sin embargo, esta angustia que se da en la inocencia no es culpa ni una pesada carga, no es un sufrimiento irreconciliable con la felicidad de la inocencia; por ejemplo: en los niños la angustia se encuentra como afán de aventuras y misterios. Aunque le angustie, el niño no quiere verse privado de ella; la siente como una dulce opresión. La angustia primaria, que fue engendada por la nada de la inocencia no es perfección, es más bien ignorancia. (Figueroa Weitzman, 2005, pág. 53) En el estado de inocencia la angustia es la realidad de la libertad en tanto que posibilidad frente a la posibilidad. A esto volveremos más adelante.

La angustia es entonces ignorancia ante la posibilidad, es el momento previo de la elección.

Este es el primer nivel de análisis de Kierkegaard, el siguiente es con respecto a la culpa donde esclarece mejor la naturaleza de esta angustia ahora con el mandato de Dios, que representa ya el saber de lo bueno y lo malo. La “caída “de Adán.

Si no se es inocente entonces se es culpable:

1.3.4.2. ¿Cómo el ser humano llega a la culpa, o, dicho de otra manera, a perder la inocencia?

Kierkegaard responde a esto siguiendo con el relato del Génesis cuando Adán es tentado a comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Adán, el representante de todos los hombres, es tentado por el deseo del saber en lugar de la ignorancia, despierta la posibilidad real de

libertad. Adán, ante la prohibición de Dios, tiene el conocimiento de su libertad, puesto que tiene el deseo de usar su libertad (posibilidad de elección) para llegar al árbol de la ciencia del bien y del mal, teme aquello que pueda encontrar, pero desea hacerlo. *Es la prohibición la que angustia en cuanto despierta en él la posibilidad real de libertad.* La nada, que en el estado de inocencia se encontraba fuera de él, ahora se mete en su interior. Adán, con la prohibición, tiene conocimiento de su libertad de elección, es decir, cuando Dios impone la prohibición, inaugura en él la angustia ante la desobediencia, la angustia es también la angustia por *elegir mal*. El pecado, que es ausencia de fe, es la elección del individuo alejada de Dios. En el primer nivel, sin embargo, la libertad no existe como acto sino como *posibilidad o potencialidad ilimitada*. Esta es una forma superior de angustia: *posibilidad de poder*. Además, podríamos agregar que la libertad que se descubre a sí misma en la angustia primaria es una libertad que busca la pura posibilidad, es angustia como vértigo de la libertad, desesperación ante la pura posibilidad porque sólo hay pura ignorancia. La posibilidad de poder (la nada como posibilidad/libertad) es el movimiento de la angustia en el estado de inocencia. La angustia después del saber de su libertad (angustias secundarias), después de la prohibición de Dios, es la angustia por el pecado, por *elegir mal*.

En conclusión, la angustia primaria no es más que la situación del ser humano enfrentándose con su libertad, enfrentándose ante la nada, la pura posibilidad, es enfrentarse a la pregunta, a “lo abierto”. Dicho de otras palabras, la angustia es el estado de ignorancia de las posibilidades, es el enfrentamiento del individuo con la indeterminación y la indeterminación es su naturaleza porque es libre. Kierkegaard es un pensador que no asume un pensamiento esencialista, para él la existencia es posterior a la esencia, el ser humano se hace, se define y redefine en la historia de sus decisiones y es por eso que se angustia. La angustia, además, tiene un segundo momento que es el de la angustia frente al pecado, frente a “elegir mal”. Finalmente, la angustia es el *no saber qué hacer* ante la libertad y aun así tener que elegir.

1.3.4.3 Angustias secundarias

Tenemos entonces dos fundamentos de la angustia que caracterizan su ambigüedad en la filosofía de Kierkegaard y que dan lugar a dos angustias secundarias:

1) el fundamento de la angustia ante la prohibición de Dios: *el pecado*, y,

2) el fundamento de la angustia de la fe: *el amor de Dios*. Podemos decir entonces que la angustia huye y desea a su objeto al mismo tiempo.

Una aclaración importante es que el pecado no tiene realidad porque el pecado sólo quiere decir ausencia de fe. La angustia entonces no es un temor hacia algo sino es una realidad psicológica⁸, es la situación del espíritu en el mundo. “El pecado apareció en medio de la angustia; pero trajo a su vez una nueva angustia. La realidad del pecado es, en efecto, una realidad que no tiene existencia” (Grön, 1955). Por lo tanto, la realidad del pecado es la nada ante quien la angustia se vive.

El individuo cuando tiene el pecado por medio de lo que Kierkegaard llama *salto cualitativo* en los estadios del individuo en su relación con lo eterno) tiene la diferencia del bien y del mal en él (razón). Entonces la angustia adquiere una dualidad respecto a la culpa que lo lleva al pecado, de aquí sacamos las siguientes angustias secundarias:

a) la angustia ante el bien: representa lo demoníaco, rechaza el bien y representa una pérdida de libertad; no hay salto cualitativo, sólo acumulación cuantitativa. El individuo retornando una y otra vez a las metas temporales.

b) la angustia ante el mal: como remordimiento, es el individuo entristeciéndose por no poder abolir el pecado.

Todas estas últimas son angustias secundarias que se derivan de la angustia primaria que es la angustia de la nada, la angustia ante la pura posibilidad, la angustia de la indeterminación del mundo. Esta angustia no es obra de la elección, es por así llamarlo, una realidad existencial del espíritu. Empero las angustias secundarias son obra de la elección, son las vicisitudes que tiene el individuo histórico al momento de enfrentarse con su libertad. El individuo entonces para Kierkegaard es un individuo existencialmente condenado a la posibilidad de poder.

⁸ No se refiere aquí a la angustia tal y como se la entiende en la actualidad, sino psicología en Kierkegaard es un encuentro íntimo con uno mismo al estilo de Descartes.

1.3.4.4. Angustia y libertad

Kierkegaard en contraposición a Hegel pone en la discusión a la *posibilidad* en vez de la *necesidad* en diálogo con el espíritu del individuo. La angustia primaria que es la angustia de la pura posibilidad -que tiene por objeto a la pura posibilidad- es la que descubre la libertad. Por esto decimos que la angustia primaria es la que permite a la libertad mostrarse como posibilidad. La angustia de la libertad es entonces la angustia primaria enfrentándose con la temporalidad en el mundo, en otras palabras, la angustia de la libertad es el espíritu enfrentándose con la posibilidad de la posibilidad (libertad) del mundo, que no es realidad ni concreción, más bien podríamos verla como la *virtualidad del mundo*.

Para la demostración de esto Kierkegaard se remite al mito del génesis.:

El saber de libertad frente a la angustia surge cuando Dios prohíbe a Adán comer del Árbol de la ciencia del bien y del mal, y esto despertó la posibilidad de libertad en Adán. La desesperación/angustia de la libertad radica en la apertura infinita de esta libertad, la apertura ante la nada, es lo que Kierkegaard llama el *vértigo de la libertad*. En sus palabras “El concepto de la angustia es que, en efecto, en ella la libertad se presenta delante de sí misma en la posibilidad” (Grön, 1955).

A manera de conclusión de este apartado sobre la angustia kierkegaardiana podemos decir que el individuo se angustia por ser ignorante de las posibilidades y es ignorante porque no se puede conocer nunca del devenir, no se puede conocer lo que va a pasar frente a una elección u otra. El *todo lo racional es real y todo lo real es racional* para Kierkegaard es imposible, niega la existencia, niega al individuo. El ser humano se angustia ante lo indeterminado, ante la nada que es pura posibilidad, se angustia ante la virtualidad. El ser humano por definición entonces es un ser angustiado que en el mejor de los casos puede llegar, según Kierkegaard, a abrazar la fe. La radicalización de la angustia es la que nos permite dar el salto cualitativo hacia una existencia realmente cristiana diría Kierkegaard o una existencia auténtica diría Heidegger. La angustia aquí no es vista como algo a superar, o como un elemento que debe ser arrancado del hombre, sino más bien como una realidad de su existencia.

CAPÍTULO II

2.1. ¿Qué es la civilización?

2.1.1 Civilización y Occidente

Para entender lo que es vivir en medio de una crisis civilizatoria, es necesario primero indagar sobre aquello que llamamos civilización. Para Elias (2016), la civilización dice de cierto modo de organización de lo humano, el cual habiéndose logrado paulatinamente a través de los siglos mediante una exhaustiva y simultánea transformación de las formas de socialidad y subjetivación, debe ser entendida como un proceso y no como un proyecto concluido. Los cimientos de la civilización se fueron edificando en la edad media y más precisamente en la sociedad cortesana europea, por lo que la civilización refleja la situación y la historia concreta de Occidente.

El proceso de civilización en su amplia acepción y cobertura de las acciones humanas, termina por decir de la autoconciencia de Occidente. Y más específicamente expresa su peculiaridad y aquello de lo que se enorgullece: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas (Elias, 2016, pág. 57).

Este modo de consideración y valoración del mundo humano propio de Occidente, se caracteriza por su pretensión de totalidad y su búsqueda de universalidad. Como otrora fuera la religión el emblema de la expansión y la colonización occidentales, después sería la civilización. Es decir, una imposición, que, a pesar del ímpetu de secularización, no abandona totalmente rasgos heredados de aquella cristiandad de las cruzadas. Es así, que el *ser* o no *civilizado* resulta más cercano a la diferenciación entre lo sagrado y lo profano donde el ideal apunta a situar la civilización en el centro del accionar humano. El concepto busca designar una cualidad social de los seres humanos, plasmada en sus maneras, en las formas de comportarse, en el lenguaje o la vestimenta, las cuales, al haber tenido su origen en un determinado grupo humano, “en cambio resultan descoloridas y no alcanzan todo su significado para otras personas que no comparten estas experiencias y no se han formado en la misma tradición y en la misma situación”. (Elias, 2016, pág. 60).

Pero en esta marcha exigida no sólo entran en consideración las costumbres o los modales, sino que las formas civilizadas se amplían al Estado, a los principios de administración, a las leyes, a la educación y a todo aquello que, al no corresponderse con las formas occidentales

está condenado a adjetivarse como “bárbaro”. Es decir, la civilización busca erigirse como oposición y en la erradicación de lo bárbaro y es en esta tarea en la que, materializada en la ciencia, en la técnica o en el arte, la civilización se impone como axioma a las demás geografías no occidentales.

2.1.2. La sociogénesis y la psicogénesis de la civilización

Consideramos que el potencial del planteamiento eliasiano radica en la conjugación y correspondencia de factores sociogenéticos y psicogenéticos para explicar el fenómeno civilizatorio. Así, nos dice que el ideal del *homme civilisé*, se logra mediante la proscripción social de la contención emocional, de la modelación de los afectos individuales efectuada por la sanción social de la vergüenza. Esta expectativa social desencadena en la psique del hombre moderno los sentimientos de asco y pudor frente a las funciones corporales, por lo que el malestar que genera inclusive el oír hablar de estas es un rasgo característico de lo «civilizado».

Tal es, por lo tanto, el «malestar de la barbarie» o, por decirlo de un modo algo más neutral, el malestar que produce aquella otra constitución emotiva, aquella otra pauta de pudor que aún hoy se encuentra en muchas sociedades a las que llamamos «incivilizadas»; el malestar que produce aquella otra pauta de pudor que precedió a la nuestra y que es su presupuesto. (Elias, 2016, pág. 104)

El comportamiento del hombre civilizado deviene de esa otra forma a la que peyorativamente se denomina «incivilizada», pero la interiorización de la pauta social civilizada ha negado de tal manera su origen que a los hombres civilizados a veces les resulta imposible evitar el malestar, la sensación de repugnancia o incluso de ‘superioridad’, cuando se piensa en aquellas otras formas donde la represión de los afectos es menor. De esta manera, la civilización se convierte en la expresión de los más elevados dotes, en la conciencia de la propia superioridad y sirve como justificación de la colonización/dominación, donde su cuestionamiento es casi herético.

A diferencia del momento inicial en la acuñación del concepto, de ahora en adelante, los pueblos creen que el proceso de civilización dentro de las propias sociedades se ha terminado ya; se consideran a sí mismos, en lo esencial, como transmisores a otros de una civilización existente o acabada, como abanderados de la civilización. En su conciencia no se encuentra

ahora más que un vago eco de todo el proceso anterior a la civilización. (Elias, 2016, pág. 94)

Hemos olvidado, por ejemplo, como demuestra el autor, que antes de la civilización había un relacionamiento más estrecho tanto con el cuerpo propio como con el cuerpo del otro, los cuales fueron coartados por el asco y el pudor.

Lo que faltaba en aquel mundo cortés o, en todo caso, no tenía la fortaleza suficiente, era ese muro que hoy parece levantarse, para contener y para separar, entre los cuerpos de las gentes; el muro que se hace visible sólo con acercarnos a algo que ha estado en contacto con la boca y las manos de otro, y que se manifiesta asimismo como un sentimiento de vergüenza cuando son las propias necesidades corporales las que se ofrecen a la vista de los demás y no solamente en esta ocasión” (Elias, 2016, pág .116)

La civilización leída desde *lo macro* no puede ser entendida sin esta propedéutica del espíritu que se llevó a cabo durante siglos. Se trata de una tendencia creciente a observarse a sí mismos y a los demás, de una configuración del *yo* y del *otro* efectuada de manera más ‘consciente’⁹. En la creciente presión social por conseguir el autocontrol, se modifica la pauta de comportamiento y aumenta la expectativa de comportamiento que se tiene del otro, por lo que consecuentemente adquiere mayor importancia la mirada del otro. Más específicamente diremos que la experiencia de relacionamiento con el otro en el mundo civilizado adquiere cierto carácter hostil, sobretodo en aquello referente al cuerpo. “Tener que apartarse de los demás, puede generar la sensación de que el resto, los otros, y, por extensión, la vida social, dificultan u obstaculizan la propia conducta, la coartan o la limitan” (Ampudia de Haro, 2007). De esta manera la civilización también supone un debilitamiento de las relaciones sociales, ya que se concibe a la sociedad como la suma de individuos aislados y absolutamente independientes los unos de los otros, por lo que la comunicación entre ellos se torna superficial. (Elias, 2016).

Parafraseando al autor de manera general, podemos decir que aquello que llamamos civilización es un moldeamiento social de las emociones que produce una determinada forma de convivencia. Es de esta manera, como se pueden explicar otros aspectos como la racionalidad o la individualización. El avance de los escrúpulos se corresponde con temores

⁹En sentido psicoanalítico dónde la consciencia - el *yo* consciente- se logra en la represión de ciertas expresiones de lo sensible operada por un mandato social, el cual además corresponde a la modernidad. Es decir, la consciencia como aparato de autocontrol.

infundados socialmente y no con una «convicción racional» preexistente, ya que, solamente llegado siglo XX podemos ver cómo los motivos racionales sirven de justificante a los comportamientos sociales, por ejemplo, en los argumentos de lo saludable o lo aséptico frente a la relación con los cuerpos. Antes de eso, la manera de comportarse y las prohibiciones en torno a ella se basaban por ejemplo en la cortesía o la elegancia, y es solamente en la sociedad civilizada que la mención de todo aquello que esté en relación con lo corpóreo se sume en un «anatema de silencio», el cual debe funcionar como una autoacción casi automática, un hábito que opere incluso cuando el individuo se encuentre solo.

Los determinantes primarios de esta actitud, evidentemente, no son motivos racionales, no son razones de oportunidad, sino que es el propio pudor de los adultos convertido en autoacción. Lo que cierra la boca a los adultos, son las prohibiciones y las resistencias sociales en su propio fuero interno; en su propio «súper-yo». (Elias, 2016, pág. 220)

2.1.3. El placer y la violencia en la civilización

Con esta aclaración respecto a la contención de lo emocional y lo corpóreo, decimos entonces que en la civilización se lleva a cabo una economía de los placeres, donde estos se refinan y proscriben de tal manera que “únicamente se manifiesta algo de su *fuerza inmediata e irreprimible* ¹⁰ bien sea en los sueños bien en explosiones aisladas que solemos tratar como manifestaciones patológicas” (Elias, 2016, pág. 231). Así, el espacio de convivencia social se caracteriza por la experimentación del placer mediante la mera contemplación o la mera audición, es decir placer ocular y auditivo. Debido a la autoacción sociogenética el hombre moderno está impedido de tomar espontáneamente aquello que desea, por lo que el placer agresivo se convierte pasivo, y en general todos los placeres y necesidades de lo táctil sufren esta transformación. La supremacía de la visión y la audición, relegan a lo táctil, así como a lo olfativo al ámbito de la animalidad y por ende de la sanción social efectuada por el mandato de racionalidad.

[...]según sea la presión interna y la situación de la sociedad y del individuo en ella, también producen tensiones y perturbaciones determinadas en el comportamiento y en la vida instintiva individual. En ciertas condiciones pueden conducir a una intranquilidad e insatisfacción continuas del individuo precisamente porque una parte de sus inclinaciones e impulsos sólo encuentra satisfacción de una forma insólita, por ejemplo, en la fantasía, en la contemplación o en la audición, en el sueño o en el ensueño. (Elias, 2016, pág. 460)

¹⁰ La cursiva es nuestra

Esta supresión social de las formas agresivas del placer se llevó a cabo simultáneamente con la monopolización de la violencia por parte de los Estados nacionales en pos de la pacificación social. Empero esta pacificación y alejamiento de los temores inmediatos solamente logró ahondar los peligros psíquicos producidos por la contención emocional. Recordemos que antes de la civilización las manifestaciones de la crueldad no se excluían del trato social, o dicho de mejor manera, la crueldad respondía a una necesidad social: la situación permanente de amenaza a la propia vida hacía del miedo un sentimiento permanente y colocaba al individuo en una constante actitud ofensiva. Por lo mismo, la emocionalidad podía expresarse de manera espontánea. “Lo único que podía hacerse era aprovechar el modo presente. La alegría se transformaba de modo inmediato en miedo, [...] y el miedo, a su vez solía disolverse de modo inmediato en la alegría” (Elias, 2016, pág. 233).

Elías nos dice, que el precio que pagó la sociedad civilizada, para alejar los peligros de la violencia espontánea, fue el de esta ardua autocontención. Empero, si enunciamos que solamente pueden desarrollarse espacios pacificados allí donde es obligatoria la represión de los afectos, como dice Manzo (2013), se postula una paradoja. En primer lugar porque en medio del esfuerzo emocional de la contención surgen nuevos peligros. (Elias, 2016) y en segundo, porque se adjudica la posibilidad de ejercer violencia a instancias institucionales, que además lo hacen legítimamente, por lo que en realidad la posibilidad de manifestación de la violencia sigue latente. (Bauman, 1989)

Respecto al primer aspecto, decimos que la regulación de las emociones individuales supone un esfuerzo penoso para el individuo, porque si bien la vida encierra muchos menos peligros, también proporciona menos alegrías, por lo menos en lo relativo a la manifestación inmediata del placer [...] para lo que falta en la realidad se busca sustituto en los sueños, en los libros, en los cuadros” (Elias, 1989: 459). Además, lo coloca en permanente tensión frente a los esfuerzos de los demás individuos. En cierto sentido,

El peligro principal que supone aquí el hombre para el hombre es que, en medio de esta actividad, alguien pierda su autocontrol. Es necesaria una autovigilancia constante, una autorregulación del comportamiento muy diferenciada para que el hombre aislado consiga

orientarse entre esa multitud de actividades. Basta con que la tensión que requiere esta autorregulación permanente supere a un individuo para ponerle a él y a otros en peligro de muerte (Elias, 2016, pág. 453)

La instauración de una emocionalidad socialmente correcta y de una forma intensa y desapasionada de autodomínio complejiza la red de interacción entre individuos y por ende la propia existencia. Si bien la vida cotidiana se libera de la posibilidad repentina de la violencia de los otros, como nos dice el autor, la batalla se traslada al interior.

El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre individuos. [...] Pero los impulsos, los afectos pasionales, que ya no pueden manifestarse de modo inmediato en las relaciones entre los hombres, suelen combatir de modo igualmente intenso en el interior del individuo contra la parte vigilante de este. (Elias, 2016, pág. 459)

Este es quizás el aspecto que más nos interesa enfatizar para hablar de civilización y como se hará a continuación, de crisis civilizatoria- dónde además trataremos el segundo aspecto de la paradoja antes mencionada-: la organización espiritual del individuo condicionada por las relaciones y tensiones del mundo social.

2.1.4 Elías y la noción de “informalización”: la clave para entender la descivilización y la barbarización

En el *Proceso*, Elías ya expresaba la imposibilidad de establecer un horizonte para la línea general del desarrollo. Nos decía que la civilización como proceso jamás se da de modo rectilíneo, sino que pueden observarse oscilaciones de todo tipo respecto a los procesos de integración y diferenciación crecientes o decrecientes que se corresponden con civilización y barbarie respectivamente. Además, acerca de la marcha del cambio histórico se preguntaba: ¿Cómo es posible que pueda haber formas en el mundo humano que nadie ha imaginado y que, sin embargo, no son, ni mucho menos, figuras nebulosas, sin consistencia y sin estructura? (Elias, 2016, pág. 450). Advirtió también que “las medidas gubernamentales arbitrarias, «antinaturales» e «irracionales» [entendidas por el autor como aquellas que no se corresponden con el dinamismo de cada sociedad y con las necesidades de los individuos]

solamente consiguen sembrar la desgracia, el desconcierto más evidente, la miseria y la necesidad “(Elias, 2016, pág. 90). Sin embargo, no sería hasta la publicación de *Los alemanes*, cimentado sobre su experiencia con el holocausto judío, donde el autor sentaría las bases, para lo que otros autores como Mennell, (1990; 2001) o De Swaam, (2001) conceptualizarían como procesos de decivilización o rebarbarización social.

Elias comprendió que “el monopolio de la violencia en forma de Estado, [...]es un arma de dos filos: puede volverse contra sus propios creadores (es el caso de las dictaduras, donde el monopolio de la violencia es empleado sólo para beneficio de pequeñas minorías)”. (Manzo, 2013, pág. 8). Ya habíamos mencionado que la civilización tal como la reconstruye Elias, se muestra en su búsqueda de erradicar lo bárbaro, es decir los términos se presentan como mutuamente excluyentes, ya que el autor considera que la represión de los instintos avanza en una dirección muy concreta, donde “la conciencia se hace menos permeable a los instintos y los instintos menos permeables a la consciencia” (Manzo, 2013; Elias, 2016, pág. 495). Sin embargo, en los años sesenta y setenta del siglo XX, empezaron a surgir críticas en torno a la teoría eliasiana, cuestionando si la premisa de que ‘aquello que antes se permitía, en la civilización se reprime’, no había tomado más bien el rumbo contrario y se vivía una época de permisibilidad de las conductas. Ante estas nuevas formas de configuración del mundo social, Elías escribe *Los alemanes*, una recopilación de ensayos y conferencias donde trata tanto aquella nueva ‘permisibilidad’ como el fenómeno del nazismo. Respecto al primer aspecto el autor añade la noción de *informalización*, término que había sido propuesto por su alumno Cas Wouters (1977), que dice de un determinado manejo de las emociones y la conducta que se realiza de forma reflexiva e individualizada. Es decir, sigue siendo una forma de autocontrol donde sin embargo ya no impera la represión de los impulsos llevada a cabo por la sanción social de la vergüenza o las disposiciones autoritarias externas, sino que se trata de una administración selectiva de los afectos, un control *reflexivo*, y racional teniendo en cuenta los diferentes escenarios y audiencias. (Ampudia de Haro, 2008).

Este control reflexivo permite la emergencia y expresión de emociones e impulsos relacionados con cuestiones controvertidas y censurables como la violencia, la sexualidad, la intimidad o la subjetividad de la persona. Se produce una apertura al disfrute de emociones o

impulsos antes confinados entre bastidores y una búsqueda de lo excitante sin que llegue la persona a perder control sobre sí misma. (Ampudia de Haro, 2007; pág 144).

Es decir, se trata de una propensión a relativizar los comportamientos en espacios otrora exigidos de formalidad e intenso control emocional, pero de manera reflexiva, es decir sin abandonar el estatus de “civilizado”. Esta es la tendencia que según Wouters, prepondera en el siglo XX y que no habla de un grado insuficiente de civilización, sino que se trata de una continuación del proceso. Ya había sugerido Elias (2016, pág 449) que la capacidad de “planificar a largo plazo y de dominar ordenadamente todos los efectos a corto plazo” no debían entenderse como rasgos inherentes al ser humano, sino que presuponían un largo proceso civilizatorio para instaurarse como ejes de la cognición, es decir eran cualidades modernas.

Como vemos, Elías trató a los procesos de informalización como elementos del mismo proceso civilizatorio y en *los alemanes* estableció cinco cambios estructurales de las sociedades europeas que se correspondían con los cambios en los patrones de comportamiento. Estos cambios surgirían a partir del crecimiento económico de los países industrializados en el siglo XX expresado en el aumento de PIB per cápita que en lugar de emplearse en inversiones de capital como en la etapa temprana de la industrialización, en cambio se destinó al mejoramiento del nivel de vida.

Por tal razón, se trataba de sociedades que se caracterizaban por: a) el alto grado de seguridad social inclusive para los segmentos empobrecidos junto con el mejoramiento de las condiciones laborales y la reducción de la jornada.; b) los movimientos de emancipación que modificaron el equilibrio del poder entre los grupos establecidos y marginales de todo tipo, y que según el autor habían debilitado a los primeros y fortalecido a los segundos; sobre todo en el caso de la pugna simbólica entre nobleza y burguesía; c) la reducción en las diferencias de poder entre los grupos más fuertes y los más débiles, es decir entre hombres y mujeres, viejos y jóvenes, gobernantes y gobernados; d) la transformación de las relaciones de poder entre grupos tan diversos había conducido inevitablemente a una profunda inseguridad ante los cambios, se trataba de una inseguridad en el estatus que generaba en las personas inquietud y preocupación por su identidad social; y e) estas inquietudes resultaron

generadoras de consciencia en los grupos tanto de poderosos como de marginados. (Elias, 2009, págs. 41-45)

Bajo estas consideraciones Elias trata de explicar las condiciones con las que conjuntamente se produce esta transformación de la conducta que cada vez disminuye más el espectro polarizante en la sincronía entre formalidad e informalidad y que sucede sobre todo en las posguerras; y que coincide con otros planteamientos como el de Foucault en la *Historia de la sexualidad*, donde el rasgo característico de la sociedad no es ya la prohibición sino la administración. Empero, como ya habíamos mencionado, no será hasta el abordaje del nazismo dónde expresará concretamente la posibilidad de que civilización y barbarie puedan ocurrir de manera simultánea; o más específicamente de cómo en un pueblo en alto grado civilizado se desató un impulso a la barbarie, donde el proceso de formación del Estado tomó un curso decivilizatorio capaz de manifestar institucionalmente formas de brutalidad y conductas extremadamente violentas. (Manzo, 2013).

En estos ensayos, Elías ya argumentaba que la recaída en la brutalidad y la barbarie se había planificado y llevado a cabo de manera racional y científica, al mejor estilo del siglo XX. Aun así fue criticado por Bauman (1989) en su tratamiento del holocausto ya que este consideró que Elías no fue capaz de superar el mito etiológico del pensamiento occidental, que narra la historia de la humanidad como “surgiendo de la barbarie presocial”; y que en su análisis persistían consideraciones en torno a las particularidades organizativas partidarias o aspectos identitarios e ideológicos del pueblo alemán, y que por lo tanto si bien se reflexionaba sobre el fenómeno como episodio de caída de la civilización, este aún se podía interpretar en su excepcionalidad respecto al resto del mundo civilizado. El objetivo en sí de *Modernidad y Holocausto*, no era solamente entender este fenómeno sino sobretodo comprender los rasgos inherentes a la modernidad civilizada a través de la experiencia del holocausto. De esta manera criticó además los parámetros con los cuales la sociología había investigado la realidad histórica, ya que consideraba que en ellos había una imposibilidad para tratar las experiencias de horror como la de Auschwitz, es decir habían sido incapaces de teorizar la patología de la modernidad y de mirar al Holocausto como experiencia lógica de y acorde con la civilización. (López-Pozuelo, 2001).

Si bien Elías no declaró de manera explícita – como si lo haría Bauman- que esta forma de terror sistematizado constituía el núcleo duro de la modernidad civilizada, es decir no una forma de caída sino un refinamiento de la civilización, si expresó su desconcierto ante las tendencias de acción del mundo civilizado que de manera racional y científica habían actuado brutal y barbáricamente y manifestó su preocupación ante la posibilidad de vivir de nuevo tales atrocidades producto de las condiciones propias de las civilizaciones del siglo XX (Elías, 2009, págs. 308, 309). Consideramos que el mérito de Elías al igual que en *El proceso*, es esclarecer cierta configuración psíquica correspondiente con un determinado aparato administrativo ya que revela como la consciencia colectiva alemana que vio al exterminio judío como algo normal se fue construyendo paulatinamente dentro de los cánones civilizados de la racionalidad y la eficiencia. También lo había expresado Arendt en 1963, cuando nos recuerda que la crueldad del nazismo no tiene que ver con el sadismo o la perversión de sus perpetradores, sino que fue el resultado de una organización burocrática meticulosamente administrada, una maquinaria capaz de absorber la capacidad crítica de los individuos en las formidables tareas de organización y administración. Se trata de aquello que respondiendo a exigencias sociales, es “terroríficamente normal” (Arendt, 2000) y que convierte a los individuos en engranajes movilizadores de un *statu quo* atroz.

Como vemos, para Elías el proceso civilizatorio tiene dos aristas, aquella de autocontrol que ya en la época donde se piensa la civilización como proyecto concluido, se realiza en la socialización del niño por parte de los padres en miras de exigencias sociales. Y aquella que tiene que ver con la paulatina pacificación de las sociedades por medio del monopolio de la violencia desde donde se generan tales exigencias. Es por eso, que al pensar una época de rebarbarización social pensamos en la simultaneidad entre los fenómenos de disminución del autocontrol emocional y de debilitamiento del monopolio de la violencia en su mutua imbricación. Lo cierto es que como explica Elías no es posible ver las causas sociogenéticas y psicogenéticas por separado, sino que al entender la civilización como proceso, y teniendo en cuenta que “ el entrelazamiento de los planes y acciones de muchas personas conduce a procesos sociales que no fueron planeados por las personas que los originaron, [sino que] se trata de procesos que están estructurados, pero poseen una estructura *sui generis*” (Manzo,

2013, pág. 142); logramos entender la imposibilidad en haber divisado el rumbo de debacle que tomaba la sociedad moderna occidental y podemos decir sin temor a equivocarnos que la racionalización extrema de las sociedades desembocó en su contrario. Nos parece este el punto de reconciliación entre Elias y Bauman, ya que más allá de una disputa terminológica de si se debe o no emplear conceptos como decivilización o rebarbarización, la consideración que debe estar presente en el tratamiento de tales conceptos, es la de eludir una interpretación maquina de los mismos donde se aborde estas formas de trastorno social solamente como “restos de la sempiterna indómita naturaleza humana, o la huella indeleble de nuestra animalidad” (González, 2007). O dónde nos exhorten a pensar que las formas barbáricas de la actualidad son el reflejo de un carente proceso de civilización, porque como hemos visto estas prácticas están armónicamente integradas en el mundo civilizado a pesar de sus resultados funestos. La “inquietante familiaridad entre modernidad y holocausto” (González, 2007) es la palmaria correspondencia entre civilización y barbarie. La nueva barbarie vivida en forma de crisis multidimensional -innegable desde cualquiera de sus aspectos, ya sea crisis política, económica, ambiental o subjetiva- brotó del corazón de la civilización occidental en pleno ejercicio de su racionalidad «cristalina». Si la luz es la metáfora por excelencia de la cultura occidental, la metáfora de la crisis no es la oscuridad, sino el exceso de luz capaz de enceguecer.

2.2. Los signos de la crisis:

En el texto ya citado, Bauman (1989, pág. 124) expresaba con desconsuelo que “parece que hay menos esperanzas que antes de que se pueda contar con las garantías civilizadas en contra de la inhumanidad”. En la actualidad, esto no sólo que ya no resulta sorprendente, sino que los signos cada vez más evidentes de que la decadencia civilizatoria se agudiza en la misma reproducción del modelo civilizatorio-occidental-capitalista, nos colocan en la obligación moral de abandonar estas garantías civilizatorias. Si bien los efectos del modelo civilizatorio, tales como la conflictividad política y bélica; las oleadas migratorias masivas; el crecimiento del crimen organizado y de las manifestaciones de violencia, el aumento del hambre y la pobreza o la devastación medioambiental, son temáticas que requieren un tratamiento exhaustivo y crítico, los enunciaremos *grosso modo* por ser algunos de los más alarmantes

tratando de enfatizar su relación con los rasgos de la sociedad civilizada/moderna y trataremos de articularlos al plano de lo subjetivo.

2.2.1. La crisis en lo económico: la producción y el consumo

Echeverría (2010) retomando el concepto marxista de ‘producción en general’ nos dice que la identidad o figura concreta de una sociedad está determinada por la forma que tome la estructura de producción ya que esta a su vez, determina la forma particular de reproducción de la vida social expresada en los ámbitos de producción, circulación, distribución y disfrute (o consumo). Son la primera y la última esfera las que determinan el tipo de objetivación y de subjetivación respectivamente ya que las formas sociales de “co-laboración y co-disfrute” (p. 171) tienen una importancia decisiva en la configuración de las formas de convivencia y de formación de la identidad social.

Para el autor, todos los miembros del sujeto social se adscriben dentro de estos dos sistemas a la vez como individuos necesitados (lo que moviliza el consumo) y como individuos capaces (lo que genera la producción). Esta sería, por decirlo de alguna manera, la forma ontológica de la reproducción de lo social, en donde la producción y el consumo implican una *intención transformativa* al estar determinados por el valor de uso de los bienes producidos. Sin embargo, ¿Qué sucede con los procesos de subjetivación y de convivencia, en una sociedad donde la producción y el disfrute han subordinado el valor de uso al valor de cambio, es decir donde el *bien* y sus propiedades son absorbidos por la forma mercancía? La respuesta no es ni mucho menos sencilla. El mismo Marx había ya manifestado el problema del fetichismo de la mercancía, dónde esta se constituía como una abstracción de las relaciones entre los hombres que se dan en la esfera concreta de la producción- es decir la síntesis del capitalismo, de la propiedad privada y del trabajo alienado (Bolognesi, 2016)- para constituirse como un objeto metafísico que aparenta tener voluntad propia y que deviene en una aparente y fantasmática relación entre las cosas, donde parecería determinar por sí misma la voluntad tanto de productores como de consumidores.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como

si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos. (Marx, 1867, pág. 48)

Horkheimer & Adorno (1969) retomarán este planteamiento donde se vislumbraba ya el carácter «autárquico» de la mercancía para plantear la crítica en torno a las necesidades creadas por la lógica del mercado, es decir, el consumo de mercancías como determinante de la producción de bienes culturales y la reproducción de una cultura de masas.

Ampliamente conocida es su propuesta en la cual la cultura y sus productos, son invadidos por la lógica de la industria y dónde “necesidades iguales son satisfechas por productos standard”. Es decir, los bienes culturales son víctimas de la producción en serie y de esta manera los sujetos satisfacen sus necesidades espirituales por medio de mercados, convirtiéndose en consumidores pasivos de formas prefabricadas de ocio.

El problema aquí planteado es aquel que evidencia de qué manera las formas del gusto, los valores y los hábitos que deberían provenir de una configuración espiritual de los hombres, están en realidad modelados por la industria cultural y sus intereses de lucro y acumulación. Como nos dicen los teóricos de Frankfurt:

Para todos hay algo previsto, a fin de que nadie pueda escapar; las diferencias son acuñadas y difundidas artificialmente. El hecho de ofrecer al público una jerarquía de cualidades en serie sirve sólo para la cuantificación más completa. Cada uno debe comportarse, por así decirlo, *espontáneamente*¹¹, de acuerdo con su *level* determinado en forma anticipada por índices estadísticos, y dirigirse a la categoría de productos de masa que ha sido preparada para su tipo. (Horkheimer & Adorno, 1969)

Esta supremacía del producto final y en realidad de mercado y del consumo son los que prefiguran el acceso a los bienes del espíritu e informan subjetividades. Si retomamos a Elías, decimos que aquel constreñimiento afectivo que supone la vida civilizada autorizaba al sujeto social a efectuar el placer estético solo de manera auditiva o visual, lo cual aunado

¹¹ La cursiva es nuestra. La espontaneidad en el acto de «consumir cultura» dice de la incapacidad de interpelación de los bienes artísticos y culturales al estar subyugados por la cultura de masas; y análogamente la incapacidad del espectador de hacer del consumo artístico una experiencia verdaderamente estética.

a la crítica a la cultura de masas nos muestra cómo está limitada posibilidad es además coartada por la lógica del mercado. Se trata entonces de la sensibilidad asfixiada por el mercado que anula la posibilidad de realización del sujeto, anula su misma existencia. “Es evidente la anulación de los sujetos: tanto de los sujetos-operarios, que son pura fuerza de trabajo, como del sujeto-destinatario, que es sólo un consumidor.” (Bolognesi, 2016). En palabras de los autores de la *Dialéctica del Iluminismo*, crea una falsa identidad de universal y particular, que afirmamos, en tiempos de crisis civilizatoria se agudiza aún más.

“La mercancía es una especie de alegoría cerrada del capitalismo” (Bolognesi, 2016) y ante un mundo decadente, dónde al sujeto no se le permite realizarse más allá de la identidad del consumidor, esta forma de la mercancía, puede abarcarlo todo. Es por ejemplo el caso del consumo de drogas recreativas o de «experiencias eróticas», que cada vez son más perversas y que responden únicamente a un hedonismo funcional al poder hegemónico.

Si seguimos el pensamiento de Echeverría respecto a la reproducción del ser social y nos trasladamos al ámbito de la producción, es decir del trabajo, encontramos que en el mundo capitalista occidental/civilizado / y en crisis, su forma alienada no presenta mayores posibilidades para la libertad del individuo. Miremos sino, la lógica del trabajo contemporánea. El trabajo posfordista inaugurado después de la revolución de mayo del 68 como dice Zizek, (2008) logró incorporar formas de “humanización” del trabajo - tanto en las condiciones de trabajo como en la ‘novedosa’ implementación de la responsabilidad corporativa (humanitaria o ecológica)- que invisibilizaron radicalmente los rasgos de la explotación al hombre y la naturaleza. El trabajador asalariado ya se constituía como una mónada enajenada incapaz de apropiarse de los productos de su trabajo, y ahora además es forzado a apropiarse de una identidad no solo funcional al engranaje de la producción, sino que lo hace sentirse parte indispensable de la empresa, como si los beneficios de esta fueran los suyos.

Además, somos testimonio vivo de cómo la lógica de la competitividad es cada vez es más agresiva, lo cual se evidencia por ejemplo en la cada vez mayor exigencia de preparación profesional. Decimos que este rasgo vuelve más hostil la interacción humana: la

competitividad exacerbada incrementa aquel peligro que Elias llamaba “del hombre para el hombre”, porque pone de manifiesto la posibilidad del fracaso y la miseria en apariencia ocasionada por el éxito del otro, por lo que aboca a los hombres al peligro de la inexistencia ya sea física o simbólica, debilitando la contención emocional y abriendo las posibilidades de expresión de discordia y hostilidad en entornos laborales e incluso personales.

Como vemos, los procesos de individualización se radicalizan, no como formación de una identidad subjetiva, sino en la homogenización y atomización de seres destinados a producir y consumir sin cuestionar, dificultando las posibilidades de relacionamiento con el otro y ahondando el malestar individual. El libre mercado y la libre competencia agudizan la situación del *ser libre* que expresaba Marx, es decir libre de medios de producción y ahora libre de vínculos comunitarios. Esto sin tomar en cuenta la zozobra que producen el desempleo y la flexibilización laboral.

Un último aspecto que quisiéramos abordar en este apartado y que articularemos después a la crisis política y ecológica es acerca de la configuración global de la economía. Como sabemos, la corporación transnacional tuvo su origen hacia finales del siglo XIX, a raíz de grandes fracasos en los mercados libres, con lo cual se empezaron a instaurarse nuevas formas de concentración de capital como consorcios empresariales. En el año de 1867 podemos establecer como hito la instalación de la primera fábrica en Glasgow/Reino Unido de la empresa norteamericana Singer. Posteriormente se vive un periodo de estancamiento entre 1914 y 1945 a causa de las guerras mundiales para resurgir vertiginosamente a partir de los años 50 del siglo XX por el desarrollo de tecnología electrónica. A partir de aquí, ya no solo empresas estadounidenses sino también europeas y japonesas lograron afianzarse de la manera que las conocemos hasta la actualidad mediante un recurso decisivo: la personería jurídica. (Chomsky, 2005; Duque, 2004).

Este es quizás uno de los aspectos más relevantes del origen de las corporaciones para entender las implicaciones de su injerencia: los derechos extraordinarios que les fueron concedidos por los sistemas judiciales. Los tribunales les otorgaron a las empresas derechos democráticos de las personas como la libertad de expresión o la capacidad de hacer

propaganda libremente, además de beneficios como la protección ante inspecciones, ante la «intrusión» de terceros en su gestión y la exigencia de externalizar sus costos. La contradicción manifiesta de esta particularidad, es que, al no tratarse de personas reales, esta maximización de su poder y sus ganancias las convirtió en entidades totalitarias y psicópatas. (Chomsky, 2005; Abbott, Achbar, & Bakan, 2005)

Se les garantiza el derecho de lo que se llama "tratamientos nacionales". Las personas no tienen ese derecho. Si un mexicano llega a Nueva York, no puede reclamar tratamiento nacional, pero si General Motors va a México, puede reclamar tratamiento nacional. De hecho, las corporaciones pueden demandar a los estados, lo que ustedes y yo no podemos hacer. (Chomsky, 2005 pág. 4)

2.2.2 La crisis política: La intrusión de la economía en la política

Las corporaciones tienen derechos que las personas no tienen. En palabras del autor: “son inmortales, son extraordinariamente poderosas, son patológicas por exigencia legal, y ésta es la forma contemporánea de totalitarismo”. Además “no son propiamente competitivas, están conectadas unas con otras. Así Siemens, IBM y Toshiba llevan adelante proyectos comunes”. Es decir, la competitividad no es, en sí, cosa de los grandes detentores del poder; es más bien un problema para pequeños productores que intentan enfrentarlos y por supuesto exigencia para la gente común.

Actualmente, las corporaciones y las instituciones financieras supranacionales dominan la economía mundial y la geopolítica, controlando visiblemente la inversión, la producción y la planificación (Chomsky, 2000). Sin embargo, no resulta tan simple como hablar de una «corporatocracia», en el sentido planteado por Sachs (2012), en donde afirma que las corporaciones se han apropiado del ejercicio de la gobernanza, obstaculizando la injerencia estatal, como si corporación y Estado se excluyeran mutuamente o tuvieran intereses opuestos. Es preciso recordar que la lógica de la empresa transnacional, es decir, la intrusión en países periféricos, siempre termina beneficiando a las economías centrales, a la vez que muchas de estas corporaciones estarían fuera de juego de no ser por las políticas industriales intervencionistas de sus gobiernos. Además, las inversiones en innovación tecnológica casi siempre son de origen estatal (Chomsky, 2012). Recordemos que el Estado siempre ha estado en manos de los grupos dominantes, por lo que, en la era dominada por las corporaciones el

exorbitante y patológico poder privado de las mismas es defendido por el Estado. Por ejemplo, “el Pentágono no está solamente para desarrollar la economía, está también para asegurarse de que el mundo siga las reglas permisivas con las corporaciones. Así que los vínculos son bastante complejos” (Chomsky, 2005).

Entonces, el sentido del «debilitamiento del Estado», debe ser entendido en su incapacidad para garantizar bienestar e integración a sus miembros, ya que los costos y riesgos sociales políticos y ecológicos de la economía transnacionalizada son facturados en el *sur* y asumidos directamente por su gente. Se ha agudizado la transferencia de riqueza de los países periféricos a los centrales y simultáneamente la transferencia de desechos de los segundos a los primeros. A la brecha económica se le suma la tecnológica y nos vemos en el umbral de la preocupante situación de que “controlen la tecnología del futuro, incluyendo la biotecnología, la que, se espera, permitirá a la empresa privada protegida controlar la salud, la agricultura y los medios de vida en general, encerrando a los pobres en la dependencia y la desesperación” (Chomsky, 2000, pág.3).

La prioridad actual de países centrales como Estados Unidos o China es la protección de la «propiedad intelectual», emblema bajo el cual introducen en los países periféricos software, semillas y medicamentos, agudizando la situación de subordinación y minando la autonomía y las posibilidades locales de subsistencia basadas por ejemplo en la agricultura. Con esto, no sorprende el aumento de la migración del campo a la ciudad ni las graves consecuencias para las lógicas de supervivencia locales, además de los estragos ecológicos – que trataremos en los siguientes apartados-. Además, los acuerdos comerciales que se realizan en países periféricos y en zonas periféricas de los mismos países centrales anulan los derechos de los trabajadores.

Hay casos en particular que ilustran la situación. General Motors planifica cerrar casi dos docenas de plantas en los EE.UU. y Canadá, pero se ha convertido en el mayor empleador privado en México. Ha abierto una planta de montaje de 690 millones de dólares en Alemania Oriental, donde los empleados están dispuestos "a trabajar más horas que sus colegas mimados de Alemania Occidental," a 40 por ciento de los salarios y con pocos beneficios" como explica alegremente el Financial Times. (Chomsky, 2000 pág. 7)

Es decir, la tiranía de las corporaciones con el hombre y la naturaleza no conoce de límites, sino que promulga la receta de

...darle duro a los altos salarios y a los impuestos a las corporaciones, las breves horas de trabajo, la inmovilidad laboral y los lujosos programas sociales, [como] advierte Business Week. [Se] debe aprender la lección de Gran Bretaña, donde por fin "se está haciendo algo bien," observa elogiosamente The Economist con "sindicatos encadenados por las leyes y bajo control," "alto desempleo" y el rechazo de la carta social de Maastricht así que los empleadores están protegidos "de la sobre-regulación y de la baja-flexibilidad laboral. (Chomsky, 2000 pág. 7)

La corporación transnacional basa su gestión en la usurpación de energía proveniente de seres humanos y ecosistemas, imposibilitando a los Estados dependientes para fortalecer la industria y el mercado locales. Esto explica el hecho de que los países periféricos promulguen constantemente un discurso sobre la crisis económica y apliquen medidas como la reducción de los subsidios y el mayor endeudamiento, a pesar de ser el sustento económico real de las transnacionales-sobretudo extractivas- tanto en recursos naturales como humanos.

2.2.3. Pobreza, criminalidad y violencia.

En la lógica capitalista, el desarrollo económico siempre tiene en su anverso el desarrollo de la pobreza y la marginalidad, expresadas en la expansión de favelas, villas miseria, guettos, y otros tipos de segregación social, económica y racial que rodean a los grandes centros urbanos. Se trata entonces de grupos sociales olvidados, no integrados a la cadena de interdependencia social.

Junto con la modernización económica acelerada, provocada por la reestructuración global del capitalismo, la cristalización de una nueva división internacional del trabajo (fomentada por la velocidad frenética de los flujos financieros y los trabajadores a través de fronteras nacionales porosas) y el desarrollo de nuevas industrias de uso intensivo del conocimiento, basadas en revolucionarias tecnologías de la información y generadoras de una estructura ocupacional dual, se ha producido la modernización de la miseria: el ascenso de un nuevo régimen de desigualdad y marginalidad urbanas. (Waqquant, 2001, pág. 166).

La pobreza no es un efecto transitorio del sistema capitalista, es condición de existencia y cada vez se muestra más en su perdurabilidad y agravamiento, profundizando el abismo entre

estas poblaciones marginadas y el resto de la sociedad. Además, se complica con el conflicto de la integración de los inmigrantes y refugiados del tercer mundo. El autor de *Elias en el guetto negro* habla de la situación de segregación en los países de primer mundo. Sin embargo, vemos como actualmente esta situación se propaga globalmente debido a los conflictos económico-políticos. Tal es el caso de las oleadas migratorias masivas de Venezuela que arriban a países latinoamericanos y centroamericanos y que según datos de la ONU comprende una cifra de 2,3 millones de venezolanos exiliados- y que aumenta aceleradamente-, siendo el mayor éxodo de América Latina de los últimos 50 años. (BBC Mundo, 2018). Como vemos, los refugiados ya no tienen como horizonte los países del primer mundo. La situación de precariedad, inseguridad y persecución política los impele a huir hacia el destino más accesible, generando manifestaciones xenofóbicas altamente violentas como la quema de tiendas de campaña que pueden ser leídas como batallas de “pobres contra pobres” (Sputnik Mundo, 2018).

Wacquant nos habla de una marginalidad avanzada que se ha mantenido en ascenso desde el final de la era fordista, donde se erige una «nueva pobreza» engendrada por la ciudad y las políticas públicas que aíslan a distintas poblaciones, y que no solo debe entenderse en su carencia de ingresos, de bienes materiales o de condiciones de vida adecuadas, sino que este abandono institucionalizado los imposibilita de ejercer el control sobre sus representaciones de identidad colectiva estigmatizándolos como *parias sociales*. Así, las poblaciones marginadas son empujadas a adoptar “estrategias de vida divergentes y hasta opuestas que pueden inducir ciclos autoalimentadores de involución social” (pág.168). Estos grupos humanos

[...] pueden existir o no sin que esto afecte para nada la reproducción del todo. Son los que están de más y que, en la medida en que así lo *autoperciban*¹², no tienen mayores razones para vivir, es decir, para encontrarle un sentido a la vida. El Estado que garantizaba la integración y el bienestar de las mayorías ahora se convierte en un amplio y difuso estado de malestar, de inseguridad y de angustia de porciones significativas de la población del planeta. (Tenti Fanfani, 1999, pág. 13).

¹² La cursiva es nuestra.

Las condiciones estructurales de exclusión configuran disposiciones psíquicas acordes a los desafíos de la vida cotidiana. Ante el miedo y la inseguridad que abren los peligros del hombre para el hombre, el ejercicio de la violencia se instituye como la alternativa más viable para salvaguardar la vida. “La experiencia del desempleo prolongado, la sensación de inestabilidad, la ausencia de futuro asegurado, generan una sensación de impotencia y una "destrucción de las defensas psicológicas" asociada a una desorganización generalizada de la conducta y de la subjetividad”. Para quien ha sido desterrado a la condición de paria social, "se ha roto el lazo entre el presente y el futuro" (Tenti Fanfani, 1999, pág. 15) ya que:

La ambición de dominar prácticamente el porvenir (y con mayor razón, el proyecto de pensar y perseguir racionalmente aquello que la teoría de las anticipaciones racionales llama la *subjectivity expected utility*) de hecho es proporcional al poder efectivo que se tiene para dominar ese porvenir, es decir, al poder que se tiene sobre el mismo presente " (Bourdieu P., 1997: 262).

Debido a la consciencia de su exclusión y despojados de “la ilusión vital de tener una función o una misión” recurren, en el mejor de los casos, a juegos de azar y otras formas de entretenimiento o a una estrategia psíquica de postergación, dónde la espera se “introduce por un momento, hasta el fin de un partido o hasta el domingo a la noche” con el fin de divisar un *horizonte* ilusorio que produzca satisfacción, diríamos apuntalando una inmovilidad analgésica. Esto les permiten escapar de aquel “no-tiempo de una vida donde no pasa nada y donde no hay nada que esperar” (Tenti Fanfani, 1999). Pero también ocurre que en la búsqueda desesperada por encontrar un reconocimiento de su existencia social, o simplemente de “hacer que pase *algo* [ya que] es mejor a que no pase *nada*¹³” se desencadenan formas de violencia (Bourdieu, 1997, pág 264).

“La pobreza hace brutales a las personas”, escribe Elías (1998: 485) e inmediatamente aclara que "esta afirmación no se debe interpretar en relación con personas sino con sociedades". Es la miseria de la sociedad que vuelve miserables a los hombres” (Tenti Fanfani, 1999, pág. 16)

Las formas de violencia y de barbarie que retornan deben verse como efecto de la estructura social de exclusión, y no como conductas volitivas e intencionales. “De no ser así tendríamos

¹³ Las cursivas son nuestras

que imputar el analfabetismo, la mortalidad infantil, la delincuencia, la drogadicción a un proyecto humano [individual] perfectamente diseñado, calculado y ejecutado con todo éxito” (Tenti Fanfani, 1999, pág. 18) . La precariedad física y psíquica de las poblaciones marginales y este sinsentido al que son social e institucionalmente abocados vuelve a sus miembros susceptibles de entramarse en un ramal de criminalidad.

2.2.4. La proliferación de las formas criminales

Como vemos, no es fortuito que la criminalidad avance de forma paralela a la marginalidad, y a su vez a los procesos de acumulación del capital. Los Estados segregacionistas que conducen a la desintegración y al agotamiento de la estructura autocoactiva han creado las condiciones favorables para la proliferación de las formas de crimen organizado: trata de personas, prostitución, tráfico de drogas, tráfico de órganos.

La migración conlleva trata de personas. En estos entornos que impulsan la migración, es decir, plasmados por la inseguridad, la inestabilidad el miedo y la desesperación, se conforman “monopolios provisorios de violencia física y hasta prácticas informales de monopolios fiscales (cobro de impuestos mediante el chantaje, peajes, cuotas de seguridad, etc.) (Tenti Fanfani, 1999, pág. 14). Esta es precisamente la forma del *coyotaje*. Redes que sostienen su poder en el miedo y la amenaza alimentados por la ausencia de porvenir.

Lo mismo sucede con la inserción de personas en las redes de tráfico. Refirámonos en primer lugar al narcotráfico, que debe considerarse como forma transnacional del crimen organizado de enormes dimensiones, ya que integra “una economía criminal, una microsociedad, una narcocultura y una narcopolítica que apunta al Estado mismo”. (Bovino, 2016)

El narcotráfico es una producción y comercialización de bienes y servicios ilegales por lo cual entraría en la denominación de “capitalismo mafioso”. Sin embargo, esto no debe ser interpretado como si se tratara de una facción aislada de las actividades del capitalismo «lícito». Así como cuando hablábamos de la empresa transnacional legal y decíamos que existen profundas y complejas redes entre estas y los Estados, para este caso podemos afirmar que numerosos sectores capitalistas dedican importantes cantidades de capital a la producción y venta de drogas (Palacios 1999), y que este capital mafioso irriga y controla

muchas economías nacionales, con lo cual “se modifican fuerzas y estructuras socioeconómicas; se multiplican consecuencias directas e indirectas; se trasmuta el poder económico y financiero en poder social, cultural, ideológico, político y militar para la defensa y el ataque” (Bovino, 2016, pág. 48). Es decir, el narcotráfico no es un poder enfrentado al Estado, sino que hallamos una interdependencia, lo cual además puede evidenciarse en los vínculos que los narcos establecen con jueces, militares, policías, funcionarios públicos, altos cargos de gobierno, y sin los cuales no se trataría de una actividad tan fructífera.

Esta reestructuración no solo se da en el plano de lo macro, sino además en las conductas, estableciendo lo que se denomina narcocultura y que dice de un modo de ser y estar en el mundo relacionado con el negocio de la droga. Este comprende un conjunto de comportamientos y valores basados en el principio del *todo vale*, donde se articulan simbolismos, normas y significaciones. Además, se comparten lenguajes (gestos, habla, terminología) y códigos propios (expresados por ejemplo en los hábitos de consumo suntuoso o las formas violentas de ganar estatus).

Esta profunda transformación del *habitus*, en realidad es posible por la situación de marginalidad de aquellos quienes son reclutados.

El narcotráfico tiene una elevada correlación con la pobreza, y aunque no es esta su única causalidad, es evidente que las condiciones socioeconómicas han sido determinantes en la incorporación al negocio de sujetos provenientes de sectores arruinados o empobrecidos, estratos populares y marginados con un bajo nivel de instrucción (Bovino, 2016, pág. 50)

En realidad, este *todo vale*, que dice de la disminución en la dominación emotiva y que se expresa en el “subir a las que sea y como sea, sin respetar leyes, reglas, instituciones, valores, cuerpos, éticas o vidas” (Bovino, 2016, pág. 50) es un *todo vale para salir de la pobreza*. Es una búsqueda por el reconocimiento y la existencia sociales, que, como ya mencionábamos en párrafos anteriores, surge de la situación de olvido por parte de la sociedad.

De esta manera, aquellos hombres y mujeres sin existencia simbólica dentro de la sociedad formal, son incorporados al mundo del narcotráfico en los roles de soldadito, sicario, escolta, narcomenudista, mujer trofeo, buchona, mula, los cuales pasan a ser asimilados como formas

de identidad. (Vanguardia, 2012; Bovino, 2016) . No se trata solo de imágenes “sino que pasan a ser categorías sociales objetivadas en un lenguaje, que no es solo instrumento de comunicación sino también expresión de un pensamiento y es el intermediario que conduce a la comprensión e interpretación de los sentidos” (Bovino, 2016, pág. 51)

Como vemos, esta narcocultura se manifiesta en ideologías y representaciones sociales, reflejadas en comportamientos individuales y grupales. Por tal razón, nos dice la autora, en estos sectores empobrecidos y abandonados existe una legitimación social del narcotráfico, que se fundamenta por un lado en el hecho de que el gran flujo de dinero se muestra como esperanza de salida de condiciones deprimidas, en posibilidad de ascenso social. (Kaplan, 1992). Y por otro en que las redes de narcotraficantes han reemplazado al Estado benefactor, promoviendo en algunas ocasiones cierto crecimiento y modernización de los lugares donde se establecen. “Los grandes capos de la droga desempeñan roles sustitutivos del llamado Estado benefactor. Para la captación y manipulación sobre todo sectores medios y populares, los narcos aparecen como mecenas” (Bovino, 2016, pág. 52)

Sin embargo, aquellas redes de narcotráfico que aun con su carácter violento parecían albergar una estructura organizativa clara- expresada en la jerarquía, la división de funciones y los procedimientos impersonales y estandarizados- cada vez manifiesta más claramente las forma horribles de la barbarie. Por ejemplo, en México observamos como a raíz de las políticas federales del “decabezamiento” de las bandas criminales, dónde se captura al *capo*, se produce un desajuste de la organización interna que detona la violencia en la lucha por el relevo. Así, “si en el arranque del siglo XXI había en México siete grandes carteles vinculados al tráfico de drogas, ahora hay aproximadamente 130 grupos” (Baltazar, 2018) . Lo que sucede es que las grandes organizaciones se fraccionan, dando lugares a nuevas bandas encabezadas por antiguos sicarios, por ende, mucho más violentas y compactas “que controlan a sangre y fuego” los delimitados territorios que les tocan, y que actúan “sin el arraigo ni la capacidad de control que en el pasado tuvieron los grandes líderes”. Así, se manifiesta más agudamente la muerte como instrumento de control que manifestaba Bovino (2016), estableciendo regímenes de terror, donde otrora el narcotráfico mantenía cierto imaginario de legitimidad.

2.2.5. La violencia viral¹⁴

En la sociedad de consumo, los medios de comunicación y las redes sociales fungen a la vez como desensibilizadores frente a la tragedia y como diseminadores de los sentimientos de miedo e inseguridad en la población. La *viralidad* con la que se difunden noticias sobre asesinatos, desapariciones, secuestros, explotación sexual, crímenes de guerra, terrorismo, además reforzada por “la dictadura de la imagen” sólo demuestra que los *mass media* –se han convertido en productores del “espectáculo del desastre” (Korstanje, 2017). Esto puede explicarse en parte por los intereses comerciales que persiguen y que hace entrar en pugna los criterios de verdad y objetividad con el ímpetu ‘vender la noticia’. Otro punto clave para entender esta transformación, es la *aceleración*, tanto de la producción como del consumo de estas imágenes de la tragedia; en donde la velocidad de circulación de estas imágenes logra distorsionar el sentido de la realidad. “La concatenación de hechos trágicos cargados de gran impacto se sucede constantemente desdibujando cada uno de ellos el impacto del anterior” (Korstanje, 2017, pág. 70) impidiendo un entendimiento genuino y completo de la situación. El resultado inmediato es un proceso viciado de insensibilización frente a la tragedia, es decir una incapacidad para empatizar con el sufrimiento del otro. Entonces decimos que se trata de un alejamiento de la realidad producto de la virtualización de la tragedia, de su tratamiento como novela cotidiana. No es que exista una indiferencia total frente a estos sucesos dolorosos, sino que el desgarramiento que pueden producir es efímero y en la sucesión de imágenes y contenidos inconexos, el receptor- consumidor no alcanza a generar una cercanía respecto a la realidad del otro, sino que es inmediatamente devuelto a su realidad particular. Y es que “a la audiencia poco le importa la credibilidad de la noticia, o si es o no real, sino cuán rápido llega la imagen a ella” (Korstanje, 2017, pág. 67), y diríamos también cuán rápido se va, para poder retomar sus actividades cotidianas dentro del mundo acelerado.

Retomando el tema del miedo dentro de la cotidianeidad de estas audiencias, decimos que “la aceleración de los medios tecnológicos ha creado las condiciones necesarias para la creación de una “aldea global”, donde situaciones y hechos que suceden en cualquier parte del mundo se transmiten en cuestión de segundos o en el mismo momento que se suceden

¹⁴ Queremos enfatizar el doble sentido de este término. Como proliferación de sus formas reales y en su reproducción descontrolada llevada a cabo en el espacio virtual.

(McLuhan 1994, citado en Korstanje, 2017, pág. 64). Esto provoca en los espectadores-consumidores de tragedia la idea de que el ciudadano común no se encuentra completamente a salvo en ningún lugar del mundo. Es decir, a la vez que genera la idea de un mundo en riesgo, mina las bases de la confianza social, generando malestar y soledad.

Al ser nuestras disposiciones emocionales las que toman el comando cuando estamos frente a algún peligro, este tipo de información activa en los espectadores un miedo generalizado y casi permanente, que además lo coloca en la angustia de ser el gestor de su propia seguridad. (Korstanje, 2017). Ante la manifiesta incapacidad del Estado y sus instituciones de garantizar protección y seguridad, los individuos tratan de subsanar este riesgo- que es en realidad *incertidumbre* (Bauman, 2007)- por su cuenta, mediante el consumo de mercancías destinadas a ‘erradicar los miedos’ como lo sistemas de seguridad o las clases de autodefensa. Empero ante esta evanescencia de los vínculos sociales y la intensificación del miedo, también retornan aquellas fuerzas instintivas reprimidas, de tal manera que no sorprenden las manifestaciones generalizadas de violencia visceral que tienen lugar en los entornos más «normales», como los linchamientos que sufren infractores a «manos del pueblo» en la esfera de lo público o los feminicidios en lo privado. Es decir, la violencia es el medio elegido para solucionar los conflictos. La supervivencia se erige en la destrucción de los otros.

Cuando Elías relataba las formas de violencia del mundo anterior a la civilización, entreveíamos una función social en las manifestaciones de la agresividad, así como una correspondencia que tenían con los sentimientos de piedad.

La alegría producida por la tortura y el asesinato de los otros era muy grande; era una alegría socialmente permitida. Hasta cierto punto la estructura social operaba en ese sentido y hacía que este tipo de comportamiento fuera necesario y razonable (Elias, 2016, pág. 233).

Decimos entonces que la crueldad respondía a una necesidad social de supervivencia. La guerra constante colocaba a los hombres ante la amenaza real de su anulación. Asimismo, debido a la solidez del lazo social, la crueldad tenía en su anverso la empatía.

[...]esta alegría producida por la destrucción solía transformarse en la conmiseración más extrema debido a una identificación repentina con los torturados y, ciertamente, a causa de

los sentimientos de temor y de culpabilidad que se producían en el curso de la vida sometida perpetuamente a las amenazas. Quien hoy vencía, podía verse mañana vencido, prisionero y en gran peligro (Elias, 2016, pág. 233).

Las manifestaciones de crueldad de la barbarie moderna, carecen completamente de este rasgo de pertenencia social y de empatía. No responden a una necesidad social real de supervivencia sino que se muestran como la exteriorización de una pulsión donde no es posible vislumbrar ni un sentido ni un fin. Resultan del debilitamiento de los códigos sociales, y parecen ser si no legítimas, cada vez más normales. La ausencia de empatía y conmiseración no es solo cosa de la actuación individual, sino que puede ser vista en ámbitos institucionales. Solo por mencionar un ejemplo, observemos el caso mexicano, donde los homicidios han aumentado en un 17 % en lo que va del año, de tal manera que no existe capacidad para albergar los cuerpos no identificados y estos son apilados en camiones y abandonados en los caminos. (El Universo, 2018) A su vez, la principal preocupación de quienes fueron testigos de este suceso resultó ser el mal olor que expedía el camión y lograr capturar imágenes para viralizarlas en redes sociales, trasladando lo *gore* a la vida real, lo estremecedor convertido en espectáculo.

2.2.6. El problema medioambiental

Como hemos mostrado, la inestabilidad social aboca a los individuos a la consciencia de su soledad, de su indefensión, y de su posible anulación. Dentro de esta misma línea abordaremos a continuación aspectos en torno a la crisis ecológica.

La catástrofe ecológica a la que no enfrentamos, dice de la destrucción de la naturaleza en manos del hombre, más específicamente a causa de los patrones mundiales de producción y consumo que se vuelven insostenibles en términos ambientales. Desde la revolución industrial, no se han sucedido más que unas 12 o 15 generaciones humanas (hablamos del 0.01 % de los seres humanos que han habitado el planeta teniendo en cuenta las alrededor de 100 mil generaciones humanas que desde hace 2 millones de años han poblado la Tierra). “ En este período hemos quemado y regresado a la atmósfera la misma cantidad de carbono acumulado durante 300 millones de años por el planeta, muchísimo más, evidentemente, que la edad del ser humano” (Fuentes, 2017, pág. 31). No sorprende entonces el drástico

desequilibrio de la biosfera, que se ha suscitado en este «cortísimo» tiempo histórico de la civilización capitalista industrial y que se deb sobretodo a las enormes emisiones de carbono causadas por las grandes industrias. El hombre moderno – su modelo económico- ha abusado más de la Tierra que todos los seres vivos juntos, ocasionando un desastre mediambiental que raya en lo absurdo. Si no, miremos esta analogía:

Regresemos a las escalas de tiempo planetarias, y más allá, a escalas del astro que permita que exista vida en este planeta: el Sol. Esta estrella tiene unos 4 mil 600 millones de años de existencia, y se calcula que seguirá ardiendo de manera estable al menos otros 7 mil millones de años más. Después –se estima– explotará, expandiéndose hasta más allá de la Tierra, como una gigante roja, para finalmente colapsar sobre su propia masa y convertirse en una enana blanca. La Tierra por su parte, sólo pudo comenzar a formarse después de que el Sol empezara a brillar –hace unos 4 mil 500 millones de años– y dejará de existir con esta expansión del Sol. Si comparáramos esta hipotética vida de la Tierra con la de una persona que vivirá, digamos, 80 años, Gaia tendría hoy 31 años. Puesto a esta escala, los seres humanos, con sus 2 millones de años de existencia, habríamos existido durante 0.0139 años Tierra. Es decir, unos 5 días [...]. El ser humano comenzó a modificar de manera importante el ambiente y la biósfera planetaria hace tan sólo 10 mil años, con la incorporación de la agricultura a las sociedades humanas; hace 36 minutos en escala de la Tierra. Por último –y para terminar la analogía– la gran aceleración del impacto humano en la atmósfera se dio a partir de la revolución industrial, hace unos 3 siglos, o bien 1 minuto –Tierra. (Fuentes, 2017, pág. 38)

Lo que queremos mostrar con esto es que la manera de producir y consumir del mundo civilizado-industrial – capitalista ha llevado al límite el equilibrio biológico, como lo expresa el cambio climático o la disminución de la biodiversidad poniendo en peligro la supervivencia de la especie humana y de todas las demás formas de vida del planeta. “El Informe Planeta Vivo (WWF, 2014) arroja datos que muestran que, si todos los países pudieran vivir como EEUU, necesitaríamos 4 planetas”. (Fuentes, 2017). El informe más reciente revela que debido a la actividad humana que ha ocasionado degradación de los hábitats, sobreexplotación de algunas especies, contaminación de suelos y agua, y calentamiento global, “la población mundial de peces, aves, mamíferos, anfibios y reptiles disminuyó un 58% entre 1970 y 2012, y ofrece la tendencia para el año 2020, un escenario demoledor que prevé una disminución de hasta un 67% en tan solo medio siglo (en el periodo 1970-2020)” (WWF, 2016). Los signos del calentamiento global, producido principalmente por la explotación y consumo de combustibles fósiles, además del deterioro de los sumideros

de carbono como bosques selvas y suelos, son también muy alarmantes. Según el informe del Panel de expertos de la ONU sobre Cambio Climático, la temperatura media ha subido 1,1° C, en los últimos 150 años y que este ritmo se acelera rápidamente, aumentando en 0,2° C por década. De esta manera, se calcula que para el 2040 el aumento de la temperatura habrá llegado a 1,5 ° C, límite que ya fue establecido en el Acuerdo de París, debido a sus consecuencias altamente peligrosas. En este escenario buena parte del hielo marino del Ártico desaparecerá en el verano provocando un aumento del nivel del mar de seis a siete metros, exponiendo a 10 millones de personas más a catástrofes como inundaciones en las zonas de costa. (Agence France-Presse, 2017; Gregori, 2018). Además, “las emisiones de sustancias tóxicas y sintéticas de larga vida, como los contaminantes orgánicos, los compuestos de metales pesados y los materiales radiactivos, arriesgan de forma considerable el sistema de la Tierra” (WWF, 2016).

Como vemos, son muchos los aspectos de la crisis medioambiental que podemos enumerar. La inminencia de las catástrofes naturales se coloca en las agendas cotidianas y se vislumbran las posibilidades de inundaciones e incendios, además de los altos índices de radiación a los que nos enfrentamos a diario. Sabemos que dependemos de la naturaleza para vivir, y estos peligros generan un incesante miedo por el porvenir, ya que todo apunta a que “las acciones humanas están empujando la vida a una sexta extinción masiva”, como demuestra el Informe Planeta Vivo. Si bien este temor es una situación generalizada de los habitantes de la Tierra, como dice Bauman (2007), el miedo a las catástrofes naturales y tecnológicas es exponencialmente mayor en ‘los desprotegidos’, ya que son ellos los que sufren directamente sus nefastas consecuencias. Como decía Fuentes (2017, pág. 16):

[la crisis multidimensional] toma tintes dramáticos si lo miramos de manera posicionada, desde el Sur. Aquí es donde la crisis no sólo se sabe, se vive en carne propia. Aquí es donde este sistema hegemónico toma su forma más voraz, [...] basándose en la explotación y el despojo.

Como vimos, el modelo económico responde a los intereses del capital transnacional, en una reactualización y profundización de la ‘acumulación por despojo’ (Harvey, 2004). Y son las transnacionales extractivas las que, en su disputa por la hegemonía, demandan de los países del sur cada vez más materias primas. Vemos como los países periféricos basan sus

economías en la extracción petrolera, minera y los monocultivos agrícolas y forestales (Gudynas, 2009), situación que además de producir desequilibrios medioambientales, tiene implicaciones sumamente negativas para las lógicas de convivencia locales. Miremos el ejemplo de América Latina, donde la actividad extractiva se ha realizado sobre los territorios de grupos indígenas, creando nuevas dinámicas de exclusión, segregación y otras formas de violencia simbólica. Lo que sucede, es que la instalación de la empresa extractiva, petrolera, por ejemplo, que opera conjuntamente con los Estados y las fuerzas armadas en lo que Little (1992) llamó el complejo petromilitar, genera procesos de desterritorialización. Los grupos indígenas son despojados de sus tierras y sus fuentes de agua son contaminadas por la actividad extractiva. De esta manera se ven socavadas sus posibilidades de subsistencia material y cultural, ya que recordemos que el agua y la tierra no sirven solamente al consumo y a las actividades domésticas, sino que ellos son también espacios de sacralidad, ritualidad y juego. Lo que Acosta (2009) llamó ‘maldición de la abundancia’ no solamente tiene que verse en la pobreza y el subdesarrollo como grandes temáticas de lo nacional, sino que diríamos cobra mayor sentido si miramos los efectos que tiene sobre grupos históricamente oprimidos, sobre los seres humanos que *viven* la pobreza y la miseria, manifestada en la propagación de enfermedades o los enfrentamientos por los territorios.

CAPÍTULO III

3.1. Angustia patológica en la crisis civilizatoria: Entender la angustia freudiana dentro del marco de referencia del proceso civilizatorio.

Cuando se habla de la ilustración y de la historia de la civilización occidental se tiende a enfatizar su tradición intelectual: razón, científicidad, lógica formal, previsibilidad, causalidad. La propuesta eliasiana nos abre la posibilidad de entender el envés de esta cuestión: la civilización también se erige sobre una economía emocional. Una configuración afectiva particular posibilita el predominio de la razón. Diríamos, además, que nos ayuda a comprender como mediante esta psicologización del impulso y la emoción se efectuó un control sobre el cuerpo y sus funciones, donde este adquirió solo una importancia secundaria como instrumento para el cultivo del espíritu racional.

La configuración de la vida emocional de los sujetos está condicionada por una dimensión temporal y espacial específica, por el momento histórico concreto en que se desenvuelve. Así Elías nos demuestra que la civilización es la etapa de la represión de los instintos, situando históricamente el psicoanálisis freudiano. Es decir, la función de la represión emocional es poder realizar este ejercicio de la razón que se corresponde con la vida civilizada; configurar un yo adaptado a las exigencias sociales, que, en este tipo de sociedad se trata de una subjetividad fundada en la razón instrumental.

Este proceso de represión se llevó a cabo durante siglos con todas las cuitas y contradicciones que supuso su interiorización por parte de las generaciones humanas. Mas, una vez «concluido» este proceso, la formación del sujeto social civilizado, es decir la interiorización de la pauta de autocontrol emocional se realiza en la infancia mediante la sanción efectuada por los padres quienes han naturalizado esta autocoacción afectiva de origen sociogenético.

La tarea de inculcar estos primeros hábitos instintivos socialmente necesarios [se concentra] en el círculo más íntimo de la familia nuclear, esto es, en el padre y la madre. Por supuesto, este condicionamiento, en el fondo no se lleva a cabo de un modo muy distinto a como se realizaba antaño, al menos por lo que respecta a su mecanismo; esto es, no se realiza a través de una consideración del alcance de la tarea y una planificación consciente que tenga en cuenta las condiciones especiales del niño y de su situación, sino que se realiza, predominantemente, de un modo automático y, hasta cierto punto, por medio de reflejos: las manifestaciones instintivas y las costumbres de los padres, todas de origen sociogenético, provocan manifestaciones instintivas y costumbres en el niño que, según los casos, se orientan o no se orientan en la dirección que los padres desean o preveen, en función del condicionamiento que están realizando. La imbricación de las costumbres de los padres y de los niños, en la cual se modela la emotividad de éstos, así como su carácter, no tiene nada que ver con la «racionalidad». Las formas de comportamiento y las palabras que, para los padres están cargadas de sentimientos de vergüenza y de repulsión reciben, además, la carga adicional de las manifestaciones de desagrado de aquellos; tales manifestaciones acaban por dejar algún tipo de huella superficial o profunda en los niños, y de esta manera, se reproduce lentamente la pauta social de los sentimientos de vergüenza y de pudor en los niños. Pero una pauta de este tipo constituye al mismo tiempo el fundamento y el contexto de las más diversas configuraciones instintivas individuales. Por supuesto esta imbricación social ininterrumpida de las emociones, costumbres y reacciones paternas e infantiles, configura la vida instintiva de cada adolescente en particular, aunque lo hace, en una gran medida, sin que los propios padres puedan preverla o calcularla. (Elias, 2016, pág. 228)

La estructura psíquica freudiana que se forma en la infancia en torno a las figuras paternas corresponde a la modernidad civilizada. Además, vemos que la transmisión de las pautas de comportamiento, implica sobretodo que el niño sea imbuido de los miedos de sus padres – miedos que deben entenderse en relación al tiempo histórico y a la situación social concreta de los individuos- para configurar su súper-yo y su condicionamiento automático.

Elias (2016) nos dice que los miedos constituyen una de las vías de unión —y de las más importantes — a través de las cuales fluye la estructura de la sociedad sobre las funciones psíquicas individuales. (pág. 527).

Sin duda que la posibilidad de sentir miedo, al igual que la posibilidad de sentir alegría son un rasgo invariable de la naturaleza humana. Pero la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo, jamás dependen de su naturaleza y, por lo menos en las sociedades diferenciadas, tampoco dependen jamás de la naturaleza en la que vive, sino que, en último término, aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos, por la estructura de su sociedad y se transforman con ésta. (Elias ,2016, pág. 528)

Entonces decimos que los ‘tipos’ de miedo de una sociedad dependen de las interrelaciones de sus miembros, los miedos siempre son suscitados por otros hombres. Por tal razón ninguna sociedad puede subsistir sin canalizar las pulsiones de sus integrantes. Son las herramientas que provea para la regulación del comportamiento individual las que permiten la vida en sociedad manteniendo un «equilibrio de temores».

Apenas somos conscientes de la rapidez con que se vendría abajo y se destruiría lo que llamamos nuestra «razón», así como esa orientación previsor, desapasionada y diferenciada de nuestro comportamiento, si se transformara el equilibrio de temores dentro de nosotros y en torno a nosotros, si los miedos que cumplen una función en nuestra vida aumentar o disminuirían notablemente de pronto. (Elias, 2016. Pág. 528).

Y es justamente este, el rasgo que caracteriza la sociedad civilizada en crisis. Los mecanismos de contención de este equilibrio de temores fallaron en su control de las pulsiones. Y es que sostener dicho equilibrio mediante la fe en una entidad abstracta como la razón universal, no podía terminar de otra forma. El mismo autor del *Proceso*, ya expresaba que las tensiones por la hegemonía, que se dan en el campo político y económico implican una mayor presión laboral y una inseguridad profunda para el individuo. “Y todo ello, las renuncias, la intranquilidad, la mayor carga laboral, suscitan miedo, tanto miedo como la amenaza directa a la vida” (Elias, 2016, Pág.529). Esto además contextualizado en una sociedad de clases, agudizó la intranquilidad, porque, nos dice, produjo en los hombres miedos específicos como:

“el miedo al despido, miedo a la posibilidad de estar a merced de los poderosos, miedo a padecer hambre y miseria, como sucede con las clases más bajas, miedo a la decadencia, a la disminución de la propiedad y de la autonomía, a la pérdida del elevado prestigio y de la alta posición, todo lo cual tiene una gran importancia para las clases medias y altas de la sociedad” (Elias, 2016, Pág.530).

La interiorización de estos miedos, sobre todo aquellos relacionados con el *reconocimiento social*, o reconocimiento del otro, como la pérdida de lo diferenciador, del prestigio, nos dice Elías, son los más decisivos en la configuración del comportamiento y los más propensos a la interiorización. Diremos que justamente por este carácter de interdependencia que los

atraviesa, por ser los que más acercan al sujeto al riesgo de la anulación de su existencia social. El autor nos decía también que los miedos más relacionados con lo concreto, como el hambre, la miseria o el riesgo físico, si bien existen como horizonte no echan raíces tan profundamente. Sin embargo, debemos recordar que Elías habla de los albores de la civilización, en donde el monopolio de la violencia y la capacidad integradora del Estado garantizaban los espacios pacificados y el autocontrol emocional modelaba la convivencia.

En la época actual, como constatamos en la segunda parte de este trabajo, esta situación ha cambiado. En el tiempo presente, la violencia puede irrumpir tanto en espacios públicos como privados, el hambre se vislumbra posible cuando el imperio de las corporaciones socava las lógicas de subsistencia locales, despoja de territorios, controla y modifica semillas y contamina las fuentes de agua. La miseria acecha cada rincón del planeta en la alta probabilidad de desastres naturales cuya puerta fue abierta por las matrices energética y alimentaria del mundo occidental capitalista. Como vemos, actualmente estos miedos también son susceptibles de interiorización y de configuración de subjetividades. Además, aquel otro miedo relacionado con el reconocimiento se intensifica, porque en una sociedad de individuos homogenizados y atomizados, ninguna interpelación ni reconocimiento mutuo es posible. Entendemos al reconocimiento en el sentido bourdiano, como un tipo de capital simbólico cuya pugna se define por su capacidad de significar y significarse, es decir de *existir* socialmente. Volvamos sobre la noción freudiana de súper-yo que Elías ve configurarse en relación a los que hemos llamado *miedos del reconocimiento*, analizando la siguiente cita:

La preocupación permanente del padre y de la madre sobre si su hijo asimilará o no las pautas de comportamiento [...]sobre si podrá mantener o aumentar el prestigio de la familia, sobre si podrá sostenerse en las luchas de exclusión de la propia clase, suscitan unos miedos que rodean al niño desde pequeño. (Elias, 2016, pág. 530).

Sin embargo, en una primera instancia el niño no es capaz de interiorizar estos *contenidos* del miedo tal como lo transmiten sus padres, es decir, el niño no entiende las nociones de *prestigio, clase, ascenso social o miseria*; sino que a través de las coacciones exógenas alcanza a asimilar el miedo en sí mismo, la *forma* del miedo. Si tenemos en cuenta que la angustia es un cúmulo de energía ‘similar’ al miedo pero que carece de objeto y que además

como dijimos en la primera parte de este trabajo, la angustia produce la represión, podríamos decir que esta angustia o ‘forma del miedo’ es la antesala de la conformación del súper- yo que mediante represiones produce la autoacción afectiva del yo social.

Esto explicaría la manifestación del sueño de angustia, que analizamos en el primer capítulo, ya que la angustia es aquello real que retorna, que antecede a la represión y cuya potencia no puede ser aplacada por ella, revelándose en contenidos sobrecogedores. Además, recordemos que como dice Elias (2016), el refinamiento de las pulsiones de origen sexual y agresivo hace que “únicamente se manifieste algo de su fuerza inmediata e irreprimible, bien sea en los sueños bien en explosiones aisladas que solemos tratar como manifestaciones patológicas” (pág. 231).¹⁵

Decimos entonces que la angustia en su manifestación individual, tiene un profundo carácter –e incluso función- social, su origen se halla en la convivencia e interdependencia. Y es que como dice Elías, el miedo – y diríamos la angustia- no se suscita en el espíritu humano sin la presencia de otro. Puede aparecer como un ‘miedo’ primario en su expresión, pero en su forma es una energía psíquica profunda que expresa la necesidad de un límite social para el encuentro con los otros. Lo exige y lo motiva. Así como aquel miedo concreto, cuya función es desencadenar la huida, la angustia es el puente entre la nidad y la acción del ser en el mundo. Entendida de esta manera, la angustia, no es algo que deba ser suprimido del acontecer humano, sino que es el afecto primordial que nos permite ser y estar en el mundo.

La comprensión del individuo, como aislado, como no dependiente del límite o lazo social, es de donde surge la angustia como malestar. Es por eso que en la sociedad civilizada ya se vivía esta angustia/malestar, a pesar de que como dice Elias, la alta diferenciación funcional, generaba una mayor vinculación entre los individuos. Lo que sucede es que la identidad

¹⁵ Nos gustaría mencionar aquí que el tratamiento de los sueños, a la manera de la práctica psicoanalítica, como instancia que dice únicamente de las manifestaciones del inconsciente particular y cuyo valor explicativo se queda en lo individual, es exclusivo de la cultura occidental. Solo por mencionar un ejemplo de cómo es el tratamiento de los sueños en otras culturas, vemos que en la nacionalidad zápara asentada en la provincia de Pastza en el oriente ecuatoriano, los sueños son configuradores del destino colectivo, es decir tienen potencial explicativo y además movilizador. Véase: Melo, M. (2016) *Sueños y pesadillas de la nación sapara*. La barra espaciadora. Recuperado de: <http://labarraespaciadora.com/planeta/suenos-pesadillas-la-nacion-sapara/>

exigida al sujeto moderno es la del individuo libre y racional, que debe performarse en el despojo de sus rasgos históricos y concretos y en la extrema individualización. Ergo, en la puesta en escena de este rol se genera una distancia insuperable respecto al otro. Por ejemplo, respecto a este malestar que surge de la configuración del espíritu moderno, recordamos que según decía Elias, la contención de las emociones es un rasgo tan naturalizado, que la soledad y el aburrimiento dicen de la imposibilidad de “manifestar sin temor los afectos reprimidos, de satisfacer directamente los instintos sofocados”. (Elias, 2016, pág. 460)

En una sociedad donde las posibilidades de encuentro con el otro son limitadas, la angustia se vuelve patológica porque no logra desplegarse en la decisión y no conduce a nada más que al malestar. La ansiedad, entendida por la clínica como la expresión de las “fallas en la capacidad de auto-regulación del paciente, y limitaciones en las percepciones de sí mismo y los otros”, condena al sujeto a la imposibilidad de socializar. Además, al quedar los mecanismos para ‘curarla’ inevitablemente encerrados bajo la forma de la relación paciente-terapeuta, reproducen aquella forma del hombre clausurado en sí mismo, y fracasan. Como dictamina la misma comprensión psiquiátrica de la ansiedad, su diferencia respecto a los otros tipos de personalidad establecidos por Freud, es la imposibilidad de desplazarla de la conciencia. Sucede lo mismo con los demás mecanismos que buscan eliminar la angustia patológica de la conciencia del sujeto: todos los “tratamientos” se dan en el plano individual. Se recomiendan meditación, ejercicio físico, libros de autoayuda, entre muchas otras que además de afianzar esta individualidad extrema, incitan al sujeto a consumir.

Decimos que las identidades son de origen sociogenético, Actualmente en tiempos de crisis aguda del sistema de interrelaciones, el abanico de identidades que se le exigen al individuo para la reproducción del sistema social son las de: elector ‘extremadamente’ libre, competidor agresivo, y asiduo y ciego consumidor de mercancías. En su contraparte se encuentra la identidad del paria social, conformado por individuos que parecen ser superfluos para la producción e incluso como mercado (Chomsky, 2012). Todas estas identidades se enfrentan a la angustia ante la posibilidad de no-ser, surgida de aquella pretensión del iluminismo por negar la muerte.

Como vimos, la crisis desembocó del núcleo mismo de la modernidad civilizada. En el comienzo de la civilización, esta se ocupó tanto del límite que debía imponerse el individuo frente a sus pulsiones para la reproducción de la cultura y de lo que llamaremos los *medios de canalización* de esta energía pulsional, esto es, las instituciones como la familia y la escuela. Siendo así, decimos que la agudización de la angustia en la época de la crisis se corresponde con la cada vez mayor inestabilidad de estas instituciones, es decir, la angustia está imposibilitada de desplegarse en un vínculo humano sólido: no existen figuraciones sociales¹⁶ capaces de lograr este cometido, por lo que el individuo que habita en medio de la crisis se enfrenta a la angustia de la anulación de su existencia social. Para una mejor comprensión, enunciaremos el ejemplo de la relación erótica – que es tal vez una de las más significativas- como figuración de conducción de la energía pulsional. Bataille (1997) explicaba el erotismo como el encuentro caótico de los cuerpos en donde “la convulsión de la carne, más allá del consentimiento, exige silencio, pide la ausencia del espíritu”. (pág.111).

La angustia – que constituye a lo humano- es movilizadora de la experiencia erótica en su búsqueda por subsanar la condición humana precedera. En este sentido la relación erótica moviliza una *experiencia interior* en el hombre, que es la consciencia de su desgarramiento y es también una búsqueda de lo sagrado. Vemos como la angustia de la anulación del ser es encaminada hacia formas de encuentro. Lo mismo podríamos decir de la seducción, tal como la entiende Baudrillard, dónde este encuentro adquiere un orden ceremonial, un carácter lúdico donde se ponen en juego los contratos sociales mediante la ilusión y la creación de nuevas significaciones. Estos rituales sociales movilizaban la angustia -que como vemos es la posibilidad de expresión de la pulsión- hacia el encuentro con el otro, por ende, permitían librar el malestar. Sin embargo, en una sociedad donde las pautas de pudor han sido liberadas y como dice Zizek, el individuo está obligado a sentir placer e incluso se siente culpable si no lo logra, estos rituales sociales ligados al erotismo y la seducción cada vez están menos despojados de su dimensión sagrada y lúdica e implican mayores exigencias

¹⁶ Las figuraciones en la propuesta sociológica de Elias son maneras de vinculación entre individuos y entre grupos donde existe una interdependencia tal de sus acciones - un “tejido de tensiones”- que el fenómeno adquiere una nueva forma basada en las acciones y omisiones mutuas de los integrantes de este vínculo. Una relación de pareja puede ser una figuración, así como también un juego de naipes (Elias, 1999).

psicológicas. La carga de conformar la vida en pareja se encuentra ahora en manos de los individuos mismos. En consecuencia, implica mayores exigencias para el aparato de autorrestricción y, al mismo tiempo una experimentación más frecuente y una inseguridad estructural. No hay, en realidad, modelos para orientarse, “cada uno debe laborar por cuenta propia, precisamente llevando a cabo tales experimentos, la estrategia de la aproximación, lo mismo que de la vida en común” (Guerra, 2012, pág.145), además con la pesada exigencia del éxito.

De manera general, decimos que la expresión de la emocionalidad está regulada por el espacio social; no solo desde el límite y la prohibición sino también de las posibilidades o mecanismo sociales para la expresión de esta afectividad.

Si desde Freud miramos a la angustia como aquello real que retorna y no existen más garantías sociales para modelar tal energía, es comprensible que termine manifestándose bien como malestar psíquico-somático, bien como descarga libidinal que careciendo de forma encuentra su vehículo en las mercancías prefabricadas para el disfrute o en la manifestación cruda de la violencia. Parecería que ante una civilización en crisis no habría más que esta disyuntiva: vivir la angustia como patología individual o reiterar el intento de su superación, que como vimos conduce a aquella existencia homogénea, atomizada y sinsentido que diluye el ser en los engranajes de una vida dominada por el consumo.

En la crisis civilizatoria nos enfrentamos entonces a que la conciencia ya no funciona para permear los instintos, más específicamente, las exigencias sociales (el super-yo) no tiene la fuerza suficiente para producir este proceso. El aislamiento, la ausencia de encuentro con el otro efectuada por el mercado y el consumo de un lado y por el mundo en riesgo del otro, hace que el ser humano actúe de nuevo bajo el dictamen de *homo homini lupus*, que Hobbes entendía como la base de la estructuración social, pero que ahora se vislumbra como forma de desestructuración apuntando a la desaparición de lo humano.

La contextualización histórica del psicoanálisis nos permite situar la angustia-malestar en relación a una configuración particular de las formas de convivencia, porque como hemos

visto los procesos de subjetivación no pueden desligarse de las formas de la socialidad. De esta manera podemos dislocar la angustia de su explicación ligada a la historia del sujeto particular y de la elaboración que ulteriormente hará la psiquiatría en torno a ella: la psicopatología individual denominada ansiedad. Esta ansiedad o preocupación patológica, solo puede ser entendida de tal manera, bajo el supuesto de querer eliminar toda incertidumbre del acontecer humano, cosa que como vemos es imposible porque la angustia es consustancial al hombre y que además conduce a reforzar su sometimiento. La patologización de la angustia y su tratamiento psiquiátrico, son funcionales a la (re)integración del individuo a la maquinaria de producción y consumo. Claramente no atribuimos esta responsabilidad a Freud, pero, como ya habíamos mencionado, sí queda demostrado que el desarrollo del concepto de Trastorno de Ansiedad Generalizado tuvo sus bases en el planteamiento freudiano de la angustia. Entendida así, la angustia se convierte en una mera señal de malestar, incapaz de movilizar procesos de realización de lo humano. La crisis convierte a la angustia en ansiedad, la deja manifestarse en el malestar e informar a todos los miedos en lugar de hacer factible su posibilidad. Despojar a la angustia de su connotación patologizante, nos permite aceptarla como antesala del encuentro del particular con su individualidad y su propia existencia.

3.2. Angustia patológica vs Angustia existencial

¿La angustia es una patología a tratar o una conmoción intratable?

Si planteamos que la angustia es una patología cuyo nombre comercial es la ansiedad, debemos aceptar que la angustia es una situación pasajera en la vida de las personas. La angustia en esta perspectiva sería uno de los tantos problemas que se tratan por los psicólogos y psiquiatras, su naturaleza vendría a ser momentánea, extirpable, como un molesto tumor.

¿A qué se debe la patologización de la angustia?

Si una persona comienza a desesperarse por su libertad, por el no saber qué hacer, por la inexorable contingencia, la sociedad moderna lo mira como un individuo que se desvió, que debe ser tratado, “normalizado”. El individuo que se enfrenta a la angustia es un individuo que debe ser corregido. Por todo esto, la ansiedad es el fenómeno psíquico propio de la modernidad. ¿Por qué? Porque la modernidad capitalista es el único modo de vida que

promete el “todo está permitido”. Cuando todo está permitido, el mundo exige el goce incluso más allá de los límites materiales. La eterna circulación de mercancías es la que sume a los particulares en la ansiedad. El particular tiene ansiedad de doble manera: a) porque el placer de la mercancía es temporal y nunca lo satisface completamente; b) porque está obligado a ser parte de la circulación de mercancías incluso siendo él mismo una de ellas. El *resto* de individuo que queda en los particulares modernos se pregunta por el qué hacer, es ignorante de las posibilidades del mundo porque el saber de su libertad está supeditado a un conocer específico del mundo: este saber es el de la racionalidad técnica-instrumental. La ignorancia/ingenuidad de los particulares se transforma en angustia, pero ellos la huyen, la tratan, la definen dentro de la ciencia (psiquiatría) y la suspenden. El particular es reingresado a los límites de la circulación de las mercancías.

La modernidad cuyas leyes son la lógica y los sistemas de pensamiento abstractos necesita de particulares desprovistos de intencionalidad individual. El individuo que se angustia es incómodo porque se pregunta, porque sus objetivos más fundamentales se vuelven frágiles, porque la angustia ubica la naturaleza ignorante del ser humano ante sus posibilidades. Aunque el desprenderse de la individualidad del particular es imposible, sí es posible su progresiva aniquilación hasta dejar al ser humano como un particular vaciado de sí, extrañado mirándose a sí mismo como una envoltura que conoce al mundo, como un fantasma.

La patologización de la angustia es la muerte de la libertad como toma de conciencia de la libertad. Mirar a la angustia como patología es mirar el corazón de la existencia del individuo como un tumor que debe ser desprendido del cuerpo. La angustia como patología es la muerte de la posibilidad de ser individuos. Por tanto, nos apegamos a la angustia kierkegaardiana como una conmoción existencial necesaria, como el momento previo de la elección que hace que tomemos conciencia de nuestra libertad.

3.3. Homo clausus y el Sujeto vaciado (Breve diálogo entre Elías y Subirats)

El homo clausus es la imagen que describe Elías del hombre aislado del mundo cuya forma de conocer el mundo se sustenta en la noción del a-priori kantiano. Esto quiere decir que “todo hombre está atado a unas leyes cuasinaturales, bien del pensamiento, del entendimiento

o de la enunciación en general. Ideas que se piensan como si existieran en calidad de una condición no aprendida, previa a toda experiencia.” (Guerra, 2012)

Además, el *homo clausus* es un hombre que siempre duda de lo que puede conocer, nunca posee certeza de que las proposiciones que formula digan algo sobre la realidad. Elías en este punto propone un tipo de hombre diferente: *el homines aperti*. La imagen del *homines aperti* nos habla más bien de un conocimiento que reconcilia la relación con otros hombres y con el mundo. Para Elías no se puede comprender al hombre por sí mismo sino por su relación con otros y el mundo. El hombre abierto de Elías es el hombre que está en interdependencia con el mundo y los demás hombres, no depende de sí mismo ni de la lógica. (Guerra, 2012)

El *homo clausus* de Elías es la intención ascética del sujeto trascendental kantiano y del cogito cartesiano de conocer al mundo a partir de la rigurosa legalidad racional. El individuo aislado es el que conoce el mundo, este individuo solamente se puede aislar bajo un proceso de mortificación de su vida relacional con el mundo social y el mundo natural, solamente se puede construir un mundo regido por la lógica cuando el sujeto que es agente de ese mundo está vaciado de su parte no racional, de su subjetividad, de su inmediatez, de su absoluta heterogeneidad individual.

Es sólo bajo el proceso de mortificación y enaltecimiento de la figura de muerte en la subjetividad del individuo concreto en que el sujeto del conocimiento, el sujeto trascendental kantiano y el cogito cartesiano (que finalmente son momentos constituyentes del mismo sujeto de la modernidad) se realiza. La destrucción del sujeto de la dominación moderna llega a tal punto que su propia anulación es el escenario venidero que solamente puede intuir bajo la forma de angustia.

3.4. Angustia del sujeto moderno vs angustia existencial:

3.4.1. La muerte en Subirats (crítica a la angustia existencialista)

Para Subirats la *muerte simple* es la muerte de la carne, es la muerte donde se pone fin al hilo de la vida. La muerte simple es el fin, no tiene superación ni continuación, es el punto final

del individuo concreto. Sin embargo, el fenómeno de la muerte puede adquirir un fenómeno espiritual. La *muerte espiritual* es una muerte que sólo se puede producir en la vida interior del individuo. La vida se definiría como el escenario de la angustia, el vacío y la disolución interior. La muerte espiritual es sublime y es concebida como el comienzo de un mundo de luz, de esplendor, un mundo deseado.

Es muerte en la vida y vida en la muerte, el alma que vive para morir y muere de estar viviendo. Ella es tensión y proceso y encierra la narración de su siempre insatisfecha superación. En su figura más álgida la muerte es el desgarramiento interior de la persona en la experiencia del temor y la culpa. Es la separación y la constitución, a partir de ella y de su herida, de la identidad de la conciencia escindida de la vida, de la conciencia pura y de la actividad de la abstracción. Y es por el poder emanado de esta separación y esta actividad pura: poder de la conciencia sobre la vida, y sobre la naturaleza en la que ella está inmersa. (Subirats, 1983, pág. 369)

Para Subirats, la muerte de la subjetividad del individuo en aras de la constitución de un sujeto vacío, protagonista de la modernidad, es un complejo fenómeno cuyo proceso desembocó en lo que denomina la *crisis de la modernidad*. La crisis de la modernidad se entiende aquí como el fenómeno en el cual los modelos de vida que la modernidad fundó tienden a la anulación del individuo.

En Subirats, la *angustia* es entonces aquel sentimiento subjetivo que acompaña la experiencia social de anulación del individuo o la lúcida intuición de su paulatina destrucción. La crisis histórica de la modernidad abre las posibilidades de entendimiento de las contradicciones del sujeto racional de la dominación y su historia filosófica. (Subirats, 1983, pág. 59)

La trayectoria que tiene la *angustia* en el quehacer filosófico de la modernidad es el que da cuenta de la configuración espiritual del sujeto vacío que protagoniza la modernidad.

Para Subirats Kierkegaard es un filósofo acrítico e irreflexivo a comparación de Hegel. Este último presenta a la angustia como un momento histórico específico de la confrontación entre el poder y los dominados bajo el signo del trabajo y el progreso como alternativa, en cambio Kierkegaard disuelve sus conceptos en principio irreferentes –ontológicos-. (Subirats, 1983, págs. 79-81)

Por esto, el método de entrada de Subirats para el análisis del concepto de angustia en el existencialismo de Kierkegaard es la desontologización. A propósito de la relación entre ley, libertad y angustia; Subirats argumenta que sólo frente a la ley (la prohibición de Dios) el sujeto entero siente la nada como realidad general e interior. En la relación individuo-ley la ley es la que se vuelve universal e imposible de determinar.

¡Si haces esto entonces...! En el vacío de los puntos suspensivos se introduce la angustia de la nada. Pues la amenaza de la ley nunca es determinada. Si quiere ser efectiva, es decir universal, tiene que hacer abstracta su condición de ser ley de vida o de muerte. Esta muerte interior le arranca a la conciencia de su condición de inocencia: la inmediatez de la vida y del mundo. La arranca de esa inmediatez porque la limita. (Subirats, 1983, pág. 381)

Esta cita es fundamental para entender la concepción de Subirats acerca del existencialismo Kierkegaardiano, puesto que según Subirats, Kierkegaard sería el artífice de otras de las muertes interiores de la modernidad y del vaciamiento subjetivo en aras de la anulación del individuo, y esta es la muerte interior del individuo para que el moderno no pueda tener herramientas emancipadoras, es decir la arremetida de la modernidad contra la libertad. Para Subirats la libertad en Kierkegaard es pecado, angustia e inocencia perdida (angustias secundarias por el advenimiento del conocimiento de la posibilidad de desobediencia a Dios).

La diferencia y el tránsito entre el temor determinado y la angustia indeterminada es el que analiza Subirats como la razón por la cual el sujeto moderno queda anulado de cualquier posibilidad de lucha puesto que la resistencia se encuentra en su interior. Al contrario de Kierkegaard, Hegel (en la dialéctica del señorío) el siervo es tratado como una mera cosa, pero esto le permite conservar su identidad de sujeto entero. Para el siervo su identidad es un bien irreductible. “La espada amenaza su garganta; pero eso no le impide gozar libremente de su apego y su proximidad a la vida y a la naturaleza.” (Subirats, 1983, pág. 383)

El mandato proviene del exterior y no una obediencia interior. La angustia existencial, en cambio, convierte la amenaza exterior de la violencia en martirio interior, en proceso de mortificación, la culpa es la que inaugura la angustia y el individuo es capaz de determinar lo que le domina. Es entonces que para Subirats la *angustia kierkegaardiana* encuentra su

lugar histórico co-cultural al lado de la tradición ascética y mítica que dan luces al sujeto de la mortificación. En palabras de Subirats: “En este tránsito se cierra precisamente la posibilidad de una alternativa al universo de la dominación.” (Subirats, 1983, pág. 385)

Subirats propone lo siguiente en su intento de desontologización de la angustia existencial:

[...]Es exactamente inverso: superar la angustia; suprimir la angustia en el grito alegre de la rebelión o en la sonrisa páfida del desprecio irónico; burlar el poder y mitigar la angustia del hombre moderno a través del conocimiento y la experiencia de la amenaza concreta que se cierne contra él en la constelación histórica; retrotraer el sentimiento de la angustia a la experiencia concreta del miedo, y asumir la crítica de su objeto. Tal es también el único sentido verdaderamente emancipador que la filosofía podría adoptar en el universo de hoy (Subirats, 1983, págs. 385-386)

Subirats pretende la vuelta del individuo al estado de inocencia por fuera de la culpa que le es dada por Dios en el argumento kierkegaardiano. Para Subirats Kierkegaard y el existencialismo es el que le da las facultades serviles al sujeto moderno. La filosofía existencialista es algo a superar que, más que emancipar al hombre y reconciliarlo con la naturaleza, con otros hombres y con él mismo, lo colocan ontológicamente en el lugar del dominado, sin posibilidad de emancipación porque es su condición de existencia la culpa y la angustia.

El fracaso del análisis existencial... no se desprende de su carácter abstracto y meramente virtual, sino, sobre todo, porque la muerte y la angustia se han convertido en la cínica amenaza que exige la conservación del poder... La vida y la libertad de los individuos empíricos y su reconocimiento entero sólo son posibles a través de la superación de estas premisas que invierten efectivamente su sentido en el marco de la cultura objetiva y su progreso. (Subirats, 1983, pág. 413)

3.4.2. ¿Kierkegaard emancipatorio? Las entrelíneas del filósofo atormentado

Aunque es interesante la interpretación subiratsiana de Kierkegaard, debemos aclarar que existe cierto reduccionismo en la lectura de Subirats. Para Kierkegaard la angustia es el momento que antecede a la elección. La angustia es el individuo enfrentándose con su contingencia, en palabras de Kierkegaard, es el individuo al borde del abismo irreconciliable entre lo finito e infinito, es el vértigo de la libertad. Kierkegaard expone varios niveles de

análisis de angustia, poniendo en primer lugar la nada de la inocencia como origen de la angustia, siguiéndose de la angustia frente a la prohibición y la angustia de la libertad (la angustia de la posibilidad de la posibilidad), y finalmente las angustias secundarias.

Como dijimos en la introducción que hicimos al autor danés, para una correcta interpretación del autor es necesario mirar su obra como un todo con una intención subyacente: *la de llegar a ser cristiano*. Si se mira únicamente las categorías como la angustia, la prohibición, la culpa, la nada, etc., como elementos aislados se cae en la desnaturalización del autor y su exagerada traición.

Si es verdad que Kierkegaard mira como única salvación la fe cristiana, eso no quita, la potencia de su posición filosófica de ver la angustia como movimiento, como principio de acción. Es la angustia y la desesperación la que obliga al individuo a la pasión de la fe; es únicamente la angustia la que desenmascara la naturaleza de la libertad como pura posibilidad (la “posibilidad angustiosa de poder”). Pero esa posibilidad angustiosa de poder es la que nos permite comprender, según nuestro entender, que el mundo no es un lugar acabado ni determinado. La angustia es la intuición de nuestra contingencia y de todo lo que podemos crear.

Al contrario de la mirada subiratsiana de Kierkegaard, para nosotros la angustia es la conmoción vital que permite que el individuo se abra paso a la pregunta. Por ejemplo, la filosofía no puede producir otra cosa más que angustia, porque abre camino, diluye los caminos ciertos y genera un mundo de posibilidades. Lo importante en el quehacer filosófico más que las respuestas son las preguntas, es el abismo de la pregunta lo que busca la filosofía. La “nada” entendiéndose como pura posibilidad es algo que el individuo debe reconocer y asumir.

Es cierto que el objeto de la angustia es la nada, la pura posibilidad, sin embargo, tanto la amenaza de Dios y la posibilidad ante el acto de desobediencia son infinitas e indeterminadas. El objeto de la angustia, la libertad, es de igual forma infinita. La angustia entonces es la

antesala para la comprensión de la utopía siendo esta condición de posibilidad. Sin angustia no existe posibilidad de utopía.

Quizás la fuerza emancipatoria más grande en las ideas de Kierkegaard es la de situar a la libertad como posibilidad y no como necesidad histórica. La angustia en relación con la libertad es pura potencia, es la posibilidad angustiosa de poder. Sólo en la conmoción de la angustia uno puede contemplar las contradicciones del mundo, el ser ignorante ante las posibilidades y así mismo elegir más allá de la razón es la fuerza emancipatoria más grande. La ciencia y el pensamiento racional no pueden ver la totalidad de lo real, la existencia escapa al pensamiento racional. Sólo el hombre que se vive en la pasión desbordante de la fe es el que puede convertirse en un agente de cambio, en un sujeto transgresor. El sujeto de la razón solamente puede cambiar al mundo a partir de la misma razón, la modernidad sólo puede sustituirse dentro de la misma modernidad. Solamente el que abraza el movimiento de lo absurdo (fe) es el que puede salir de los límites tautológicos de la razón.

¿Qué es la utopía? La utopía no es más que la posibilidad de relación con lo infinito más allá de la temporalidad. La utopía como meta eterna es la posibilidad de lo imposible, es el acercamiento y la relación íntima del individuo con lo eterno porque es imposible ese “no lugar”. El problema entonces sería la ausente teoría política en Kierkegaard. Para Kierkegaard lo que importa es la relación entre Dios y el individuo, no entre Dios y la humanidad, esto por su influencia luterana.

En conclusión, teniendo en cuenta que: a) lo que importa en Kierkegaard es cómo el ser individual asume su existencia en un mundo sin esencias, cómo el ser humano asume la contingencia; y b) la salvación no es la razón instrumental ni la constitución de un sujeto vaciado que se piense en extrañeza y destruya su relación con la naturaleza, con los otros y consigo mismo; sino que se asume la salvación como la posibilidad de actuar más allá de la razón, en el momento muy humano del absurdo (radicalización de la angustia) se es necesario realizar la siguientes preguntas: ¿cómo formular una teoría política que acompañe la radicalización de la angustia de los individuos en sociedad?; ¿cómo la elección obligada, la

libertad existencial puede abrir un horizonte de posibilidades para la acción política?; ¿es posible tener un Kierkegaard político?

CONCLUSIONES

La investigación aquí desarrollada se planteó hacer una lectura transversal de los conceptos de angustia y modernidad ilustrada, para comprender esta experiencia humana en el contexto de la actual crisis civilizatoria. Al tratarse de un análisis estrictamente teórico nos enfrentamos a varias limitaciones. Por un lado, asumimos la imposibilidad de abarcar la totalidad de la obra de cada uno de estos autores, en lo cual podrían perderse elementos capaces de producir conjeturas diferentes a las aquí realizadas.

Decimos también que en la transdisciplinariedad del estudio se puede llegar a elaboraciones que son factibles de ser refutadas desde los planteamientos que fueron omitidos. Además, reconocemos la inviabilidad de sintetizar la complejidad del pensamiento de cada autor, ya que una interpretación de los mismos debe considerar el ‘momento’ determinado del desarrollo de su obra por lo cual no se encuentra exento de contradicciones o inconsistencias.

Asimismo, inscribimos esta disertación en una línea de pensamiento que considera necesario reflexionar *críticamente* sobre la realidad del hombre moderno y teniendo en cuenta que tanto «crisis» como «crítica» se definen etimológicamente como "separar" o "cribar", dónde la intención de someter a juicio determinada situación además conlleva una toma de responsabilidad ante su contingencia, decimos que en cada crisis hay una oportunidad. (Vergara-Estevez, 2012).

En este sentido, pensar la angustia del hombre moderno en la crisis civilizatoria no solamente busca evidenciar su carácter penoso sino sus posibilidades de sentido. Es decir, vemos en la crisis del sujeto producto de la crisis de la modernidad, la posibilidad de resignificar una acepción determinada de la angustia: en la intelección de este fenómeno deben hallarse las posibilidades que presenta para una civilización en crisis.

La pregunta que se planteó como eje de la investigación: ¿Qué reflexiones se puede hacer en torno a la angustia en tiempos de crisis civilizatoria?; fue respondida en tres conclusiones preliminares: a) la angustia es la antesala de la represión, es decir, puede entenderse como un cúmulo de energía pulsional que antecede y genera la socialidad; b) la angustia es una

experiencia social de la anulación del individuo moderno o la intuición de su paulatina destrucción; c) la angustia es la ambigua relación movimiento-permanencia del individuo en su relación con lo eterno e infinito, por lo tanto, la angustia en relación con la libertad es pura posibilidad. Estas conjeturas deben mantenerse en su diálogo/ tensión, por lo que no se trata de un producto acabado sino de la posibilidad de generar preguntas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbott, J., Achbar, M., & Bakan, J. (Dirección). (2005). La corporación. Corporaciones, ¿Instituciones o psicópatas? [Película]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=Bkr-paaAYJ8>
- Agence France-Presse. (14 de Noviembre de 2017). La superficie del planeta ya se ha calentado excesivamente. El Espectador. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/la-superficie-del-planeta-se-ha-calentado-ya-excesivamente-articulo-723045>
- American Psychiatric Association. (1995). *Versión española de la cuarta edición de la obra original en lengua inglesa de Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*. Barcelona: MASSON, S.A. Obtenido de <https://psicovalero.files.wordpress.com/2014/06/manual-diagn3b3stico-y-estad3adstico-de-los-trastornos-mentales-dsm-iv.pdf>
- Ampudia de Haro, F. (2007). Las bridas de la conducta, una aproximación al proceso civilizatorio español. Madrid: Siglo XXI.
- Ampudia de Haro, F. (2008). Reseña de "Informalization: Manners & Emotions since 1890" de Cas Wouters. (C. d. Sociológicas, Ed.) Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas(123), 255-259. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/997/99712081010.pdf>
- Arendt, H. (2000). Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona : Lumen.
- Bataille, G. (1997). El erotismo . Barcelona: Tusquets.
- Bauman, Z. (1989). Modernidad y Holocausto. Dr. Doa. Obtenido de <https://drive.google.com/file/d/0B9h7aliyWcfjS0IQVjRYVDZhbHM/view>
- Bauman, Z. (2005). Amor líquido. Buenos Aires : Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2007). Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores . Barcelona: Paidós.
- BBC Mundo. (25 de Septiembre de 2018). ¿Por qué Querétaro atrae a los migrantes venezolanos? El nacional. Obtenido de www.el-nacional.com/noticias/bbc-mundo/por-que-queretaro-atrae-los-migrantes-venezolanos_253245
- Bolognesi, M. F. (2016). Trustees Of Boston University. Obtenido de La Cultura y la Mercancía: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Aest/AestBolo.htm>

- Botwin, A. (22 de Abril de 2018). La enfermedad del siglo XXI. *eldiario.es*. Obtenido de https://www.eldiario.es/retrones/enfermedad-siglo-XXI_6_763683629.html
- Bovino, B. (2016). Aspectos socioculturales del narcotráfico: ayer Medellín, hoy Rosario. *I+D Revista de Investigaciones*, 8(2), 46-53.
- Bourdieu (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona:Anagrama
- Chomsky, Noam. (2000). Notas sobre el Nafta: Los amos de la humanidad, en *The Nation*. Recuperado de <http://www.ub.edu/prometheus21/articulos/nautas/16.pdf>
- . (2005). El Estado y las Corporaciones. Entrevista a Noam Chomsky. [entrev.] ZNet-Alemania. 18 de Mayo de 2005. Recuperado de: <http://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/el-estado-y-las-corporaciones-entrevista-a-noam-chomsky>
- . (2012). *Como funciona el mundo*. Madrid : Clave Intelectual, 2012.
- Collins, J. (1997). *El pensamiento de Kierkegaard*. ESpaña: Herder.
- De Swaam, A. (2001). Dyscivilization, Mass Extermination, and the State. *Theory, Culture and Society*, 18(2-3), 265-276.
- Duque, Katuska. 2004. Origen y causas de la evolución de las empresas multinacionales. 2004. Recuperado de: <https://www.gestiopolis.com/origen-y-causas-de-la-evolucion-de-las-empresas-multinacionales/>
- Echeverría, B. (2010). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- El Universo. (20 de Septiembre de 2018). Había 273 cadáveres en camión que fungía como morgue en México. *El Universo*. Obtenido de <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/09/20/nota/6962189/habia-273-cadaveres-camion-que-fungia-como-morgue-mexico>
- Elias, N. (2009). *Los alemanes*. Buenos Aires: Nueva Trilce. Obtenido de <https://es.scribd.com/document/318753635/Norbert-Elias-Los-Alemanes>
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica. Obtenido de http://ddooss.org/libros/Norbert_Elias.pdf
- Escuer, E. F. (5 de Enero de 2012). Safo de Lesbos, la censurada. *Nueva Tribuna*. Obtenido de <https://www.nuevatribuna.es/articulo/cultura---ocio/safo-de-lesbos-la-censurada/20120105175929068692.html>
- Farmanatur. (5 de Noviembre de 2015). *Revista Farmanatur. Estrés, ansiedad y depresión: las enfermedades del siglo XXI*. Obtenido de

<http://revistafarmanatur.com/noticias/estres-ansiedad-y-depresion-las-enfermedades-del-siglo-xxi/>

- Figueroa Weitzman, R. (Diciembre de 2005). El concepto de angustia en Soren Kierkegaard. *Revista de humanidades*, 12, 49-81. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/2028/Figueroa_EL%20CONCEPTO%20DE%20ANGUSTIA%20EN%20SOREN_2005.pdf?sequence=1
- Freud, S. (1896). Carta 52. Traducción y notas de J. Bauzá. Recuperado de: Aula de psicoanálisis http://88.27.249.81/psico/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=22
- Freud, S. (1911). Formulación sobre los dos principios del suceder psíquico. En Obras Completas. Obtenido de <http://caece.opac.com.ar/gsd/collect/apuntes/index/assoc/HASH8c60.dir/doc.pdf>
- Freud, S. (1919). Lo siniestro. Obtenido de <https://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-23-Freud.LoSiniestro.pdf>
- Freud, S. (1973) Lo siniestro. En, Obras Completas III, Madrid, Biblioteca Nueva
- Freud, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. (trad.), Obras Completas (págs. 71-164). Buenos Aires : Amorrortu.
- Freud, S. (1976). La interpretación de los sueños. En J. L. (Trad.), Obras Completas (págs. 565-577). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1984). El Yo y el Ello. Traducción de Luis López Ballesteros. Barcelona: Orbis. Obtenido de https://www.u-cursos.cl/derecho/2012/1/D121A0103/1/material_docente/bajar?id_material=621006
- Freud, S. (1986). Cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los años 1887 a 1902. Buenos Aires: Amorrortu. Obtenido de <http://caece.opac.com.ar/gsd/collect/apuntes/index/assoc/HASH4299.dir/doc.pdf>
- Freud, S. (1991). 25° Conferencia. La angustia. En J. L. (Trad.), Obras completas (Vol. XV, págs. 357-374).
- Freud, S. (1991). La herencia y la etiología de las neurosis. En J. L. (Trad.), Obras completas (Vol. III, págs. 139-156). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). Lecciones introductorias al psicoanálisis. En J. L. (Trad.), Obras Completas (Vol. XV). Buenos Aires: Amorrortu. Obtenido de <http://caece.opac.com.ar/gsd/collect/apuntes/index/assoc/HASH016b.dir/doc.pdf>

- Freud, S. (1992). Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso “juanito”). En J. L. (trad.), *Obras completas* (Vol. X).
- Freud, S. (1992). El yo y el Ello. En J. L. (Trad.), *Obras Completas* (Vol. XIX, págs. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry, *Obras Completas* (Vol. XVIII, págs. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fuentes, J. A. (2017). Sobre la crisis civilizatoria y las alternativas: de la industrialización de la vida a un pluriverso de realidades. Sevilla: Tesis doctoral: Universidad Pablo de Olavide. Obtenido de <https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/5364/fuentes-gonzalez-tesis-16-17.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- García, J. (2010). Introducción a la lectura de Soren A. Kierkegaard. *Thémata. Revista de filosofía*. (43), 231-249.
- Grön, A. (1955). El concepto de angustia en la obra de Kierkegaard. *Thémata. Revista de filosofía*(15), 15-30.
- González, L. A. (2007). Críticas de libros: Zygmunt BAUMAN, Modernidad y Holocausto, Madrid, Sequitur, 2006, 270 pp. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 27(2). Obtenido de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352007000200018
- Gregori, J. (14 de Junio de 2018). La temperatura media de la Tierra ha subido ya 1 grado. Obtenido de SER: http://cadenaser.com/ser/2018/06/14/ciencia/1528988591_330311.html
- Guerra, E. (2012). La sociología del conocimiento de Norbert Elias. *Sociológica*, 30-40.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Juan, S., Etchebarne, I., Gómez, M., & Roussos, A. (2010). Una perspectiva psicoanalítica sobre el trastorno de ansiedad generalizada. Raíces históricas y tendencias actuales. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*(14), 197-219. Obtenido de <http://repositorio.ub.edu.ar/bitstream/handle/123456789/2771/roussos27.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Kierkegaard, S. (1947). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kierkegaard, S. (1955). *Diario íntimo*. (S. Rueda, Ed.) Buenos Aires: Grafs.
- Kierkegaard, S. (2016). *El concepto de Angustia*. Madrid: Alianza Editorial.

- Kaplan, M. (1992). Aspectos sociopolíticos del narcotráfico. México: Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Korstanje, M. (2017). Los medios masivos de comunicación y el terrorismo: entre la verdad y el miedo. *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 24(1), 61-77. Obtenido de <https://core.ac.uk/download/pdf/84820725.pdf>
- López-Pozuelo, M. A. (14 de Abril de 2001). Ojos de Papel. Obtenido de La sociología frente a Auschwitz: Modernidad y Holocausto, de Zygmunt Bauman: http://www.ojosdepapel.com/Index.aspx?article_id=874
- Manzo, E. G. (2013). Civilización y violencia en la obra de Norbert Elias. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*(74), 129-154. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/393/39348328006.pdf>
- Marx, K. (1867). El Capital, Tomo I. Obtenido de <http://aristobulo.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i.1.pdf>
- Mennell, S. (1990). Decivilizing Processes: Theoretical Significance and some Lines of Research. *International Sociology*, 5(2), 205-223.
- Mennell, S. (2001). The Other Side of the Coin: Decivilizing Processes. En T. S. (Ed.), *Norbert Elias and Human Interdependencies* (págs. 32-49). Quebec: McGill-Queen's University.
- OMS. (2017). *Depression and Other Common Mental Disorders, Global Health Estimates*. Ginebra. Obtenido de <http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/254610/WHO-MSD-MER-2017.2-eng.pdf?sequence=1>
- OMS. (2 de Junio de 2018). Investing in treatment for depression and anxiety leads to fourfold return. Obtenido de <http://www.who.int/news-room/headlines/13-04>
- Palacio, G. (1999). La irrupción del paraestado. Ensayos sobre la Crisis colombiana. Bogotá: ILSA-CEREC.
- Pinos, V. (1993) Desarrollo del concepto de angustia en la obra de Freud (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito
- Platón. (2009). El banquete . Madrid: Alhambra.
- Puchol, D. (29 de Septiembre de 2003). Los trastornos de ansiedad: la epidemia silenciosa del siglo XXI. *Revista Psicología Científica*. doi:ISSN: 2322-8684
- Sachs, Jeffrey. (2012). El precio de la civilización. Barcelona : Galaxia Gutemberg, 2012.
- Sputnik Mundo. (23 de Agosto de 2018). Violencia contra venezolanos en Brasil es una preocupante lucha de 'pobres contra pobres'. Obtenido de

<https://mundo.sputniknews.com/americalatina/201808221081380591-violencia-contra-venezolanos-brasile-lucha-pobres-contra-pobres/>

Subirats, E. (1983). *El alma y la muerte*. Barcelona: Anthropos.

Tenti Fanfani, E. (1999). *Civilización y descivilización*. Norbert Elías y Pierre Bourdieu. Revista Sociedad. Obtenido de <https://seminarioinclusioneducativa.files.wordpress.com/2017/09/tenti-fanfani-civilizacion-y-descivilizacion-1.pdf>

Vanguardia. (15 de Marzo de 2012). *Las mujeres y el narco*. Vanguardia. Obtenido de <https://vanguardia.com.mx/lasmujeresyelnarco-1240021.html>

Vardly, P. (1997). *Kierkegaard*. España: Herder.

Vergara-Estevez, J. (2012) "La crisis civilizatoria y la utopía de la sociedad solidaria en Hinkelammert" En, *Crítica, Emancipación y Construcción de Paz*. (p.42 – 69) 5 (1) ISBN: 78-958-763-066-4 Recuperado de: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=395>

Wacquant, L. (2001). *Parias Urbanos, Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial. Obtenido de https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/1o%C3%AFc_wacquant_-_parias_urbanos_-_marginalidad_en_la_ciudad_a_comienzos_del_milenio.pdf

Zizek, S. (2008). *El ambiguo legado del 68'*. In *These Times*. Obtenido de <http://lafilosofiaalacalle.blogspot.com/p/mayo-frances.html>