



Universidad Nacional Autónoma de México

UNAM IZTACALA

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

De la ontología del ser en Heidegger y en Sartre
para una teoría de la soledad y el vínculo

Tesina

Para la obtención de la Licenciatura en Psicología

Agustín Zepeda Jones

Asesora y Sinodal

Mtra. Rosa Isabel García Ledesma

Sinodales

Lic. Adrian Mellado Cabrera

Mtra. Lucina Jiménez Vega



Agosto de 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Quiero declarar mi profundo amor a la
Universidad Nacional Autónoma de México,
porque en ella he encontrado siempre
las expresiones más profundas de la
grandeza humanística.

También quiero dedicar esta Tesina
a todos y a cada uno de mis maestros
de la propia UNAM.

Y por supuesto a:

Lourdes, mi esposa,

a

Saris, Sofi y Agus

mis hijos,

con los que he conocido el amor

y el valor del vínculo

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo I : El Ser en la filosofía existencialista de Heidegger.....	11
1.1 Sobre el problema de la interpretación del concepto del Ser.....	11
1.2 De la angustia en la filosofía de Heidegger.....	15
1.3 Ser y muerte en Heidegger.....	20
Capítulo II: El para otro en Sartre.....	24
2.1 El prójimo.....	24
2.2 El vínculo y el amor en el Ser y la Nada.....	27
Capítulo III: La soledad y la Angustia: el en-sí de la existencia.....	34
3.1 Arrojadados a la soledad.....	37
3.2 El vínculo visto a través de la implicación.....	39
Capítulo IV: Sobre el bosquejo de una teoría de las emociones de Sartre.....	42
Capítulo V: Los vínculos.....	47
5.1 El vínculo con la madre.....	48
5.2 El vínculo con el padre.....	52
5.3 El vínculo con la familia y los otros significativos.....	57
5.4 El vínculo con la comunidad.....	55
Capítulo VI: La soledad como un hecho psicológico y sus diferentes manifestaciones.....	61
6.1 Soledad de sí mismo.....	64
6.2 Soledad acompañada.....	69

6.3 Soledad social, cultural e intelectual.....	74
6.4 Soledad C3smica.....	79
6.5 Afectaciones emocionales por la soledad.....	81
Conclusiones.....	88
Bibliograf3a.....	94

INTRODUCCIÓN

En la historia de la psicología las vertientes de estudio sobre la Soledad, deberán ser atendidas como tema rector para la comprensión del desarrollo de la personalidad y de los problemas emocionales.

El ser humano en su historia ha pasado por diferentes crisis: oscurantismo religioso, revoluciones armadas, pandemias, hambrunas, guerras mundiales, dictaduras y, con el advenimiento de la revolución industrial hasta nuestros tiempos del neoliberalismo hemos pasado del hombre de la comunidad, a la familia nuclear y hoy al individualismo y la soledad.

Las grandes ciudades han disgregado a la familia, las diferencias generacionales han estrechado los tiempos de sus rupturas y transformaciones ideológicas y de costumbres, al tiempo que alejan más a las personas como consecuencia lógica. Las emigraciones de personas en búsqueda de oportunidades de una vida más digna a países y ciudades donde se concentran las riquezas y las fuentes de trabajo han dividido a las familias dejando como consecuencia a migrantes solos, esposas solas e hijos prácticamente huérfanos, padres y abuelos sin sus hijos y sin sus nietos.

En todo este devenir histórico, las mujeres se incorporaron a la fuerza productiva para poder solventar la economía familiar amén de que como parte de la evolución de los derechos humanos, ellas asumen su derecho a la realización personal a través del trabajo productivo en la sociedad.

A más de medio siglo de iniciadas las crisis modernas de la familia nuclear, en lo ideológico, en lo económico y en lo laboral, generaciones enteras de niños y jóvenes han tenido que crecer con carencias de convivencia humana, en espacios limitados en sus viviendas, y prácticamente en el aislamiento después de que las calles se hicieron inseguras y se limita cada vez menos inversiones a la educación, y a los espacios recreativos, aunado a la falta de interés del incremento de la cultura para el pueblo.

Hace ya casi 50 años que gradualmente se fue cambiando los parques, por las largas caminatas en los centros comerciales, el restaurante por los establecimientos de comida

rápida, se paso de la radio, donde la imaginación y el uso de la palabra jugaban su apuesta para el éxito, a la televisión, donde la familia nuclear se concentraba en las salas para ver los

programas y en donde se acentuaba ya los riesgos de la desintegración familiar en donde nos encontramos hoy, la era del Xbox 360, los PSP's, las computadoras personales, los sistemas de TV cerrada con cientos de canales, los reproductores de videos, etc. Santori (2005) apunta de manera dramática al respecto tan sólo refiriéndose a la televisión: “podemos deducir que la televisión está produciendo una perturbación, una metamorfosis, que revierte en la naturaleza misma del homo sapiens. La televisión no es sólo instrumento de comunicación; es también paideía, un instrumento antropogenético, un médium que genera un nuevo ánthropos, un nuevo tipo de ser humano” (p. 40).

Hoy el sentimiento de identidad está supeditado a un colectivo internacional, al mercantilismo de las marcas, a los ritmos musicales, a las modas, a las normas globalizadas. Hoy la fijación en la mente de los jóvenes es esa identidad global, a ese estatus de imagen que les da pertenencia. Hoy el dinero y el trabajo cubren expectativas en la medida que da un estatus y abarque las demandas individuales. La lectura queda relegada, la convivencia de los jóvenes es preponderantemente en los bares, y particularmente por las noches hasta la madrugada; se vive de noche y se duerme de día, y bajo estas condiciones se tiene un franco alejamiento con la familia.

En las grandes y medianas ciudades de México, el clima de inseguridad, por el uso abusivo del espacio público tal como, secuestros, tráfico de órganos, tráfico de personas, pandillerismo, circulación a exceso de velocidad, han replegado a las familias, pero más particularmente a los niños a vivir enclaustrados en sus domicilio, perdiendo así vida social y sus consecuencias lógicas de la pérdida de habilidades, conocimiento de su entorno y sobre todo la soledad.

La psicología y los psicólogos debemos estar preparados ya, y en un devenir a muy corto plazo, para estudiar y atender las repercusiones de la soledad a nivel masivo. Repercusiones que deberán ser analizadas en todos los ámbitos de la persona; de hecho a la repercusión psicológica, le atañen las del orden social, filosóficas, económicas, y de salud física.

Obregón (2009) nos menciona al respecto “La soledad tiene bases filosóficas, sociales, económicas, psicológicas, genéticas y neurobiológicas. A nivel filosófico el hombre individual es insignificante ante la intensidad de lo que lo rodea, la tarea filosófica de los sistemas conceptuales es ubicarle una posición de pertenencia en el universo existencial. En lo económico el hombre no puede generar valor monetario por sí sólo, para subsistir requiere producir conjuntamente con los demás. A nivel social el hombre forma conceptos que son de origen social y requiere de estas concepciones sociales para poder discernir y procesar la infinita información que proviene de la inmensidad del universo humano y material que lo rodea, sin estas concepciones el individuo no puede ni siquiera concebirse a sí mismo. En el plano psicológico la seguridad de su personalidad depende crucialmente de los cuidados con

que creció de infante. Biológicamente el individuo está dotado de instintos y habilidades que facilitan su relación con otros y con el medio material que lo rodea. Y finalmente, a nivel neurobiológico su estructura neuronal genéticamente pre programada no se desarrolla adecuadamente si no lleva una vida de relación interpersonal con otros” (p.21).

Así pues, para poder abordar a fondo cualquier estudio psicológico sobre la soledad es necesario acceder al ser indispensablemente en tres dimensiones básicas: su ontología, su naturaleza ante la sobrevivencia y su enfrentarse ante el mundo socio-cultural que le corresponde vivir. En este sentido la psicología no puede arribar sus estudios, tan sólo a partir de las manifestaciones conductuales, lo cual sólo dan una parte de los hechos, y ocultar las causas, ni puede deslindarse de la ontología del ser y de su necesidad de sobrevivencia y relación emocional con el mundo que percibe en la época que le toca vivir. Así, la psicología es una ciencia en constante movimiento evolutivo; porque el ser ha de nacer siempre en un mundo constituido que lo enajena, y en el que tiene que hacer surgir su conciencia. En este constate fluir del mundo el ser genera sus propias transformaciones, y así será sin que pueda detenerse hasta que se de el fin de la especie humana. Al respecto Sartre(s/f) anota “el hombre es un ser del mismo tipo que el mundo; puede incluso, como cree Heidegger que las nociones del mundo y de “realidad humana” (Dasein) sean inseparables. Este es precisamente el motivo por el que la psicología ha de resignarse a no alcanzar la realidad humana, si es que esta existe” (p. 4).

La presente Tesina intitulada “De la ontología del ser de Heidegger y de Sartre para un bosquejo de una teoría de la soledad y el vínculo”, pretende mostrar una visión general sobre la compleja interrelación que existe entre el ser ontológico y su época y observar que no existe desavenencia entre las diferentes vías de estudio sobre el ser, sino por el contrario, que esta multiplicidad de estudios son complementarios y deben ser estudiados por los psicólogos sin escatimar esfuerzos ya que solo así se puede tener una auténtica visión integral del ser.

Por ello, se plantea la ontología de Heidegger, plasmada en Ser y Tiempo, así cómo conceptos Sartreanos, de libertad y de la presencia de los otros, manifestado en el Ser y la nada. Estos pensamientos filosóficos, resultan indispensables en tanto que en ellos se plantea la relación esencial del ser en-sí, es decir el ser sin conciencia, pre-ontológico con su condición de serarrojado al mundo y que tras su equipamiento psicobiológico, sus emociones y decisiones ha de encontrar la oportunidad de ser, ser- para sí.

Tras esta concepción de la condición humana, habrá que agregar la implacable realidad que Sartre nos dice a través de su idea, de que “sólo somos lo que hemos podido hacer, con lo que hicieron de nosotros”. La intimidad de este pensamiento, sólo puede recaer en la intimidad de cada ser, más allá de tan sólo generalizar, (algo que debemos hacer) las ideas de la influencia de nuestra época. Tal y como Heidegger lo hace para exponer las causas de los seres inauténticos, los seres enajenados que se alienan a lo que otros pensaron en hacer de ellos. Tras la concepción sartreana de esta realidad, decía, sólo se puede recaer en la intimidad de cada ser, asunto que compete no sólo a la psicología teórica, sino a cada psicólogo frente a un individuo.

Bajo estas observaciones ha de quedar clara la importancia que existe para el psicólogo el estudio de del ser autentico, como el ser inauténtico, el ser en-sí, como el ser-para-sí, el ser ontológico, como el ser pre-ontológico. Y para ello no se puede fraccionar su historia por lo que habrá que verlo desde su origen, origen al que hoy en día se le atribuye experiencias intrauterinas.

Si como dice Sartre, que primero es la conciencia y después el ser, lo habremos de tomar como principio ontológico, pero sin descartar que el ser pre-ontológico habrá de sentar las bases para su constitución humana futura.

Resultaría inútil, aunque romántico rebatir a Heidegger, de que el ser no ha sido arrojado al mundo, a la soledad y a la muerte; sino por el contrario, que ha sido enviado al amor, la protección y a la vida. El idealismo del planteamiento, lo derrota el hecho de la fragilidad del ser, que lo hace dependiente de la madre para la existencia y a la necesidad de la no existencia de condiciones adversas que los pongan a los dos en peligro de muerte.

Es ahí, de inmediato, en esa relación vinculatoria del crío con su madre que frente al mundo y frente a los otros se establece de inicio el tipo de emociones que condicionarán a la postre su concepción del mundo. Por ejemplo, una voz en particular que angustia a la madre o una voz que alegra a la madre, determinará un tipo de emoción distinta en el ser intrauterino. Por lo tanto el ser será condicionado por su individualidad, su particularidad biológica y por el tipo de experiencias a las que estará sujeto, no sólo en su trayectoria consciente sino con anterioridad a ella, la conciencia irreflexiva que se crea de estímulos que provienen de un mundo en el que se está arrojado.

Por otra parte, la individualidad del ser, es una individualidad en relación con los otros, bajo la mirada de los otros, negarlo sería tanto como negar que fuera del ser individual nada existiera; pero no obstante como dice Sartre: “el prójimo, en efecto, es el otro, es decir, el yo que no soy yo. El yo es un acontecimiento individual, nadie vive por mi el constituirme, como nadie puede morir por mi, mi muerte”; así pues a través del vínculo podemos influirnos, cómo querer hacer al otro como lo pienso o querer recibir del otro lo que su libertad me da; entre otras formas de relación. Esto es, ser-para-otro y percibir y esperar la forma en que se exprese el ser-para-otro del prójimo. La consecuencia final de este vínculo puede derivar en sinnúmero de posibilidades, pero que en lo particular pueden ser previstas y por ello darnos un tipo de expectativa que puede ser favorable o no, angustiante o no.

Habrá que comentar, que la presente tesis plantea a la filosofía como elemento sustancial para la conformación científica de la psicología, y por ende resaltará que la materia filosófica debe de ser retomada como punto de partida en la formación del psicólogo.

Si por necesidades curriculares, la separación de la psicología de la filosofía era necesaria, no debería pretender una ruptura entre ambas. ¿Cómo se puede entender de filosofía sin la psicología? ¿Cómo se ha podido entender, por ende, a la psicología sin la filosofía? Para el primer cuestionamiento habrá de manifestar que: es irrefutable que la psicología humana es inherente a la construcción e inducción del pensamiento filosófico. No puede haber filosofía sin el ser. Para el segundo cuestionamiento habrá que manifestar que: se ha hecho psicología imponiendo un método de estudio, donde las conductas observables y medibles son los puntos de partida del análisis.

Varios son los autores que se citan en esta tesina, pero de manera preponderante a Heidegger y a Sartre, al ser los dos filósofos más influyentes de las últimas décadas; fenomenólogos que por definición, buscadores a fondo de la razón de los hechos, han aportado para entendimiento del ser, su ontología. Filósofos de la modernidad que encajan congruentemente en la realidad en la que ser y mundo van juntos reinventándose con el transcurrir del tiempo.

CAPÍTULO I

EL SER EN LA FILOSOFÍA EXISTENCIALISTA DE HEIDEGGER

1.1 Sobre el problema de la interpretación del concepto del Ser.

Para Heidegger (2002) el problema de la interpretación del concepto del ser aun desde los griegos, no estaba resuelto en la metafísica, en tanto que era considerada superflua la pregunta, es decir esta pregunta es un no problema. “Se dice: el concepto del “ser “es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido”(p.25).

Heidegger llega así a plantear tres prejuicios fundamentales que llevaron a la convicción de que no era necesario preguntar por el ser. Estos son:

1. El “ser” es el concepto “más universal”

... cuando se dice: el “ser” es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de una discusión ulterior. El concepto de “ser” es, más bien, el más oscuro.

2. El concepto del “ser” es indefinible.

En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente... El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero, ¿se sigue de ello que el “ser” ya no presente problemas? ... La indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella.

3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo. ... El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”.

La apelación a lo obvio en el ámbito de los conceptos filosóficos fundamentales, y sobre todo con respecto al concepto del “ser”, es un dudoso procedimiento si es verdad

que lo “obvio” y sólo lo obvio – “los secretos juicios de la razón común” (Kant) – debe ser y continuar siendo el tema expreso de la analítica (“el quehacer de los filósofos”)

Heidegger (2002) realiza el abordaje de este tema con dos planteamientos: 1) “La interpretación de la comprensión mediana del ser sólo alcanzará su indispensable hilo conductor cuando se haya elaborado el concepto de ser.” 2) “En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿Qué es ser?”, nos movemos en una comprensión del “es” sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum”(p.p. 28–29) “Lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido , aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible”(Heidegger,2002; p. 29).

Dado el anterior argumento Heidegger(2002) plantea dar el primer paso para la comprensión del problema del ser en “no contar un mito” dado que la cuestión del “ser” “exige , pues, en modo particular de ser mostrado , que se distingue esencialmente del ente” (p.29).

“Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser. Para que el ente pueda presentar, empero, sin falsificación los caracteres de su ser, deberá haberse hecho accesible, tal como él es en sí mismo” (Heidegger, 2002; p. 29).

Lo anterior plantea para Heidegger tres interrogantes significativas y lo lleva a su planteamiento del concepto de “Dasein” del cual desprenderá su ontología. Dichas interrogantes son: “En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado, una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en que sentido goza de una primacía?”

“A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene una posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el termino Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser” (Heidegger,2002; p. 30).

A esta altura Heidegger, se cuestiona si no es un circulo vicioso determinar primero un ente en su ser y sobre ello querer plantear, la pregunta por el ser; a lo que concluye que no hay un circulo vicioso dado que “ Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explicito del sentido del ser..... el ser ha sido “supuesto” hasta el día de hoy en toda ontología, pero no en cuanto concepto” (Heidegger,2002; p. 31).

Para Heidegger (2002) toda ontología ha aportado pre-visualizaciones del ser (presuposiciones). “Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, y en definitiva pertenece a la constitución del Dasein mismo”(p.31).

El rigor del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser Heidegger (2002) lo introduce en un párrafo en donde aclara que la respuesta “no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una respuesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición” (p. 31).

Acto seguido Heidegger (2002) define: “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta ante otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que este ente le va en su ser este mismo ser” (p.35). Es decir que el Dasein tiene una relación consigo mismo, por lo tanto,

continúa diciendo: “La comprensión del ser es ella misma, una determinación del ser del Dasein. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico” (p. 35). Sin embargo hasta este punto el ser ontológico deberá ser visto como un ser pre-ontológico dado que el ser ontológico no define aun el desarrollo de una ontología. El “preontológico” es estar siendo en la forma de una comprensión del ser.

Tres argumentos más resalta Heidegger:

1. “El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamaremos existencia”.
2. ...”este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser” Los editores anotan que en una acepción de Dasein es la de existencia ejecutada por lo que “pura expresión de ser “debe ser entendido como puro existir.
3. “El Dasein se comprende siempre así mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta tan sólo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía la llamamos comprensión existencial.” La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óptica del Dasein” Aquí se denota la diferencia de la “comprensión existencial” de un “comprender existencial” dígame a la trama de estructuras que componen su ontología”.

Es relevante hacer mención que la palabra Dasein en una conjunción de las palabras alemanas Sein que significa ser y Da que significa ahí, así pues el Dasein es ese ente humano que está ahí, ese ente humano arrojado al mundo. “Al Dasein le pertenece esencialmente el estar en el mundo ... la comprensión del ser del ente que se hace accesible

dentro del mundo motivadas en la estructura. Heidegger (2002) manifiesta que si otras ontologías que no tienen el carácter de ser del Dasein están motivadas en la estructura óntica del Dasein, “que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser” (p.37)

Por ello declara Heidegger que la ontología fundamental, la ontología que esta a la base de todas las demás ontologías, deberá ser buscada en la analítica existencial del Dasein.

Así pues el Dasein, declara Heidegger, tiene primacía en varios sentidos, sobre todo otro ente:

- a) Primacía óntica. El Dasein está determinado en su ser por la existencia.
- b) El Dasein es ontológico en sí mismo.
- c) Al Dasein le pertenece una comprensión del ser de todo ente que no tiene modo de ser del Dasein.
- d) El Dasein, la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontología.

Así pues el concepto de Dasein que define Heidegger, abre no sólo para la filosofía una definición ontológica del ser, sino que con ello le da la posibilidad a la psicología a abordar al ser como un ser consiente ante sí mismo, ante el mundo y ante los otros, como una condición inherente de su ser humano.

A partir de esta conciencia el ser habrá de moverse en el mundo con otra condición en sí de su existencia, la angustia; y a partir de las condiciones en que lidie con ella verá determinada sus estructuras psicológicas.

1.2 De la angustia en la filosofía de Heidegger.

Heidegger (2002) manifiesta que es el Dasein quien da información de sí mismo como ente y que ello es posible en la apertura que le pertenece fundamentalmente por su disposición afectiva y el comprender. “El Dasein existe fácticamente. Se pregunta, entonces por la

unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad o por la esencial pertenencia de ésta a aquélla.” El Dasein tiene en virtud de la disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado. Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades; de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas) El estar- en- el –mundo al que le pertenece con igual originariedad el estar en medio de lo a la mano y el coestar con otros, es siempre ser mor de sí mismo. Pero el sí –mismo es inmediata y regularmente el sí -mismo impropio, el uno –mismo. El estar- en –el- mundo ya está siempre caído. La cotidianidad media del Dasein puede ser definida, por consiguiente, como el estar en el mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del “mundo” y coestar con otros le va poder ser más propio” (pp. 203-204).

De lo anterior Heidegger (2002) se pregunta “¿será posible captar en su totalidad este todo estructural de la cotidianidad del Dasein? ¿Será posible poner de tal manera unitariamente de relieve el ser del Dasein que, desde él, se pueda comprender lo esencial con originariedad de las estructuras mostradas, y sus correspondientes posibilidades existenciales de modificación? ¿Hay alguna vía para llegar fenomenológicamente a este ser, sobre la base del actual planteamiento de la analítica existencial?” (p. 204). Ante ello Heidegger plantea su negativa, por lo cual plantea buscar un fenómeno originariamente unitario, que ya este presente en el todo y que funde ontológicamente su posibilidad estructural; más allá de reducirlo de una idea del hombre. No obstante que al Dasein le pertenece la comprensión del ser, dada su disposición afectiva y su comprender. Heidegger (2002) cuestiona ¿Habrà en el Dasein alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente?(p. 204). La anterior pregunta es a manera de poder sacar a luz el ser del Dasein de un modo elemental. En este punto Heidegger (2002) sitúa a la angustia como el fenómeno a analizar. “La angustia en cuanto posibilidad de ser del Dasein, junto con presentar al Dasein mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein” (p. 205). Esto es que en el Dasein encontraremos la información óptica de sí mismo, por su aperturidad que le pertenece en su disposición afectiva y el comprender.

Heidegger (2002) toma así como modo de acercamiento a la totalidad del todo estructural, los análisis de la caída, la absorción en el uno y en el mundo, que a su vez produce la huida del Dasein ante sí mismo como producir poder-ser- sí -mismo propio. La huida del Dasein es una huida ente sí mismo. “Tan sólo en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ente sí mismo por su propia aperturidad, puede huir ante sí mismo”(p. 207). Así pues al darle la espalda, el ente que queda abierto ahí, y es ahí donde se ofrece fenomenológicamente entender el ante qué de la huida en cuanto tal. La angustia.” El ante qué de la angustia es estar-en-el mundo en cuanto tal. El ante qué de la angustia no es un ente intramundano. La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde un punto de vista de un poder- ser factico particular. Por consiguiente, la angustia tampoco “ve” un determinado “aquí” o “allí” desde el que pudiera acercarse lo amenazante”(Heidegger, 2002; p. 209). La angustia ya esta en el "Ahí"

“En el ante que de la angustia se revela el “no es nada”, no está en ninguna parte”...“Si por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar en –el mundo mismo”... “pero ello no significa que en la angustia quede conceptualizada la mundaneidad del mundo”(Heidegger, 2002; p. 209).

Así es como el Dasein se proyecta a partir de su angustia, de sus posibilidades, a lo que puede ser desde sí mismo, su poder-ser “revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse así mismo entre manos” (Heidegger, 2002; p. 209). Así pues, la angustia lleva al Dasein a la propiedad de su libertad. La disposición afectiva como modo fundamental de estar en el mundo es la ansiedad. La angustia es inherente a su estar- en- el- mundo. Proyecta al ser en sus posibilidades.

Heidegger (2002) plantea que:“en la angustia uno se siente terrible (desazonado) “en la nada y en ninguna parte” absorbido en el mundo, al contrario “la tranquilizadora seguridad de sí mismo” en el claro y evidente “estar como en casa”.

“A menudo la angustia esta fisiológicamente condicionada. Este factum, es una facticidad misma, un problema ontológico, no sólo es un problema de averiguación óptica de su causa

y de la forma de su decurso. El desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo es posible porque el Dasein se angustia en el fondo de su ser” (p. 212).

En el apartado 41 El ser Dasein como cuidado, Heidegger (2002) ya aborda más al ser existencialista en tanto que su ser le va este mismo ser, en cuanto proyectante, es decir hacia el más propio poder ser, en ello entra el Dasein en una posibilidad de sí mismo; el ser libre para poder-ser más propio y con ello, “para la posibilidad de la propiedad e impropiidad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia. Pero, estar vuelto hacia el poder –ser-más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha anticipado siempre a sí mismo. El Dasein ya siempre esta más allá de sí...en cuanto está vuelto hacia el poder-ser - el- mismo es.” (p. 213) En el estar entregado a sí mismo, el Dasein, ya no esta en condición de arrojado, pasando a estar siempre absorto en el mundo de la ocupación.

Heidegger (2002) así, concibe la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein: “El ser del Dasein es un anticiparse a-sí-estando-ya en (el mundo) en-medio-de (el ente que compadece dentro del mundo).Este ser da contenido puramente ontológico existencial”... “Este ser da significación al termino cuidado” El termino cuidado debe ser entendido, aclaran los traductores, el conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: “un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra” De ahí el ser absorto en el mundo de la ocupación, en tanto como coexistencia, estar – en- medio-de. Pero cuidado no sólo quiere decir el comportamiento del yo respecto de sí mismo; cuidado “en tanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente a priori “antes” es decir desde siempre, en todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein” (p.p.213- 217).

Para la psicología resulta fundamental, la condición ontológica de la ansiedad en el ser, dado que debiendo partir de ello, la determinación de las estructuras de la personalidad estarán influenciadas por como esta condición inherente del ser sea lidiada.

Negar que la condición de ansiedad sea una emoción en-sí, para el ser, sería postular desde otra perspectiva la neutralidad sentimental frente al mundo, sería proponer que no existe el instinto de sobrevivencia y ni una estimulación fisiológica ni intuición ante las amenazas.

Asunto que se muestra abiertamente absurdo y que sin embargo no se toma en cuenta con frecuencia en las interpretaciones de una gran diversidad de estudios. Se prefiere hablar del amor como una condición en sí, como un hecho ontológico, como si el ser surgiera del amor divino y llegara al amparo amoroso de sus padres que todo lo pueden vencer... en el amor.

La condición ontológica de la ansiedad, es porque el ser está arrojado al mundo, el ante qué de la angustia es estar-en- el mundo en cuanto tal. El mundo es el ante-qué de la angustia. La lucha permanente del ser será establecer condiciones favorables ante este hecho ontológico, “vencerlo” o no, que se agudice la ansiedad hasta rebasar los límites soportables determinará de diferentes maneras la condición psicológica del ser.

El ser esta arrojado al mundo en donde en-sí vive con la angustia, pero también esta arrojado a la muerte, condición insustituible e inevitable. La muerte así se ve desde dos ángulos: uno, la muerte como el dejar de ser, la muerte el yo y dos, la muerte en la gran aportación de Heidegger, en donde el ser es un-no para la muerte que le posibilita darle sustancia a la vida; un poder ser hasta el fin.

Heidegger (2002) manifiesta que “el Dasein que está vuelto hacia el fin, se ve amenazado por la inminencia de la muerte. La muerte no es algo que aun no esté ahí, la muerte es proximidad. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar en el mundo, en esta eminencia para-sí, queda enteramente remitido a su ser más propio, poder-ser”(p. 257).

1.3 Ser y muerte en Heidegger

Heidegger (2002) manifiesta que el ser es hasta su fin un poder-ser, incluso aun no teniendo más “ante sí” su ser esta todavía determinado por el anticiparse-a-sí, cuidado, dado que el Dasein existe siempre por mor de sí mismo. Obsérvese. “La desesperanza, por ejemplo, no arranca al Dasein de sus posibilidades, sino que es solamente un modo peculiar de estar vuelto hacia estas posibilidades” así pues en el Dasein siempre hay algo que todavía falta, hay una permanente inconclusión. “El inacabamiento significa un reto pendiente de poder ser”. Por lo tanto eliminar lo que falta de ser equivale a la aniquilación (p. 257).

La muerte como experiencia le esta vedada al Dasein y por lo tanto comprenderlo como algo experimentado. No obstante en el morir de los otros se puede experimentar ese fenómeno que Heidegger define como “ la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) al modo de ser del no existir-más”

Heidegger(2002)en el punto siguiente, y partiendo de la importancia de la muerte del otro para el Dasein observa que el cadáver no se reduce en una mera masa corpórea y que desde un punto de vista teórico, cuya manera de comprender queda orientada por la idea de la vida. “Lo meramente presente es “más” que una materia sin vida. En él comparece un no-viviente que ha perdido la vida” (p.259). El difunto.

El difunto, retomando las notas del traductor, en Alemán hay una diferencia entre el “meramente muerto” y el difunto. Al difunto se les recuerda, es el que pervive en el recuerdo. El muerto es el que ha dejado de existir.

Así pues, para Heidegger, el difunto en su modo de ser es algo más, porque los que quedan pueden estar todavía con él. Asistimos a él. Por ello el morir es un fenómeno sólo existencialmente comprensible.

Hasta aquí, Heidegger (2002) formula tres tesis: 1.- “Al Dasein le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser- un resto siempre pendiente. 2.- El llegar a su fin de lo que es siempre en el modo de no-haber-llegado-aún al fin (el contra- ser respecto de lo pendiente) tiene el carácter de no existir más. 3.- El llegar al fin implica para cada Dasein un modo de ser absolutamente insustituible”... Así pues, el Dasein, es un resto pendiente (no-integridad) mientras no muere. Llegar al fin es dejar de ser. La muerte es insustituible; el Dasein se proyecta hacia su muerte, no-todavía. “El Dasein ya es siempre, mientras esta siendo, su no – todavía” (p.p. 263-264).

El Dasein así, llega a ser para Heidegger, estar vuelto hacia el fin, alcanzadas las consideraciones acerca del resto pendiente, del fin y de la integridad.

Los caracteres fundamentales del ser del Dasein se expresan en: “en el anticiparse- a –sí, la existencia; en el estar –ya- en, la factibilidad; en estar en medio de..., la caída. La muerte (o estar vuelto hacia el fin).

El Dasein que está vuelto hacia el fin, se ve amenazado por la inminencia de la muerte. La muerte no es algo que aun no esté ahí, la muerte es proximidad. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar en el mundo, en esta eminencia para-sí, queda enteramente remitido a su ser más propio, poder-ser.

El Dasein al existir ya esta en sí arrojado a la muerte y por ello la muerte forma parte del estar en el mundo “La condición de arrojado a la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia es angustia “ante” el más propio, irrespectivo e insuperable poder ser. El “ante qué” de esta angustia es el estar en el mundo mismo. El “por qué” de esta angustia es el poder –ser radical del Dasein.” “El estar vuelto hacia el fin...”Pertenece esencialmente a la condición de arrojado del Dasein, la que se patentiza de tal o cual manera en la disposición afectiva.” Huir o negar la muerte sólo es una forma más de estar vuelto hacia el fin.

Heidegger (2002) ubica en la habladuría cotidiana, cómo el Dasein interpreta por sí mismo su estar vuelto hacia la muerte. “La publicidad del convivir cotidiano “conoce” la muerte como un evento que acaece constantemente, como un” caso de muerte “. Este o aquel cercano o lejano “muere”. Desconocidos “mueren” diariamente a todas horas. “La muerte “comparece como un evento habitual dentro del mundo” (p.273).“Así entonces la muerte es un acontecimiento que concurre cotidianamente y por lo mismo pierde atención. Uno ha de morir en algún momento, mientras tanto uno se mantiene a salvo, no obstante la idea de la muerte nos angustia y en ello el Dasein es llevado a la posibilidad insuperable. “ Que el Dasein propio de cada cual fácticamente muera ya desde siempre, es decir, que sea en la forma de un estar vuelto hacia su fin, es un factum que el Dasein se oculta a sí mismo imprimiéndole a la muerte el carácter de un evento que acaece cotidianamente en los otros, y que en todo caso nos asegura que, más claramente que por supuesto, “uno mismo , todavía vive” (p.274) , en el “todavía no” se admite la certeza de la muerte; y el “aun no” mitiga la certeza de estar arrojado a la muerte.

Del concepto del ser arrojado hacia la muerte desprende dos planteamientos que derivaran en la forma de ver al Dasein; según éste encare o no a su ser para la muerte, el estar vuelto hacia el fin. El primer planteamiento manifiesta que el estar vuelto hacia el fin determina el bosquejo existencial como el poder- ser más propio y, el estar vuelto existitivo hacia

esta posibilidad se coloca ante la absoluta imposibilidad de la existencia. Para introducirse a esto Heidegger (2002) plantea su razonamiento sobre la verdad y la mentira, así pues manifiesta “Estar- cierto de un ente significa: tenerlo por verdadero en tanto que él es verdadero. Ahora bien, verdad significa el estar –al descubierto del ente. Pero todo estar –al- descubierto se funda ontológicamente en la verdad más originaria, en la aperturidad del Dasein. El Dasein en cuanto este-aperiente y descubridor, está esencialmente “en la verdad”. Ahora bien, la certeza se funda en la verdad o pertenece originariamente a ella”. (p.276). Por el contrario el Dasein que encubre el estar vuelto hacia la muerte es una forma inadecuada, es estar en la “no-verdad”. “La certeza inadecuada mantiene en el encubrimiento aquello de lo que esta cierta” (p.276). Pero habrá que observar que cuando el Dasein manifiesta por el momento todavía no, no es una negación. “La cotidianidad nos urge a dedicarnos a los quehaceres apremiantes y a cortar las ataduras del cansado y “ocioso” pensamiento de la muerte “ (p.278) Las ocupaciones diarias producen la indeterminación de la muerte.

Se ha manifestado que el modo propio de estar vuelto hacia la muerte es por la aperturidad, estar afectivamente dispuesto, sin encubrir y sin reinterpretarla en función de la comprensión común del uno, no rehuyente ni encubridor.

La aperturidad de Dasein lo sitúa en un comprender afectivamente dispuesto, que es la posibilidad más propia que lo pone en su más propio poder- ser. Esto es hacerse cargo por sí mismo del poder –ser, su ser más propio. “La muerte no “pertenece” tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella reivindica a éste a su singularidad... aislándolo en sí mismo” “Este aislamiento es un modo como el “Ahí” se abre para la existencia” (Heidegger,2002; p. 283).

Concluyendo; en los tres temas tratados es este capítulo I, nos hemos introducido a la ontología del ser bajo los preceptos de la filosofía de Heidegger, en ellos hemos descubierto, que Heidegger definió al ser como Dasein (de las palabras alemanas, Sein, que significa ser y Da, que significa ahí), el ser ahí. Este Dasein es el ser-ahí, en- el-ahí- del-ser, el mundo, en condición de arrojado.

En la condición de arrojado al mundo, el ser queda abierto al mundo con su afectividad y su comprender. Es ahí donde el ser es un ser en la angustia y para la muerte que detiene todas sus posibilidades de seguir siendo-ser.

El ser de Heidegger, es un ser psicológico, en la medida en que este ser que se pregunta por el ser, y se enfrenta ante una condición en-sí, la angustia; es un ser ante sus circunstancias y el que establece una relación con el mundo dándole sus significantes.

Es así, que la concepción ontológica del ser, el Dasein, es importante para la psicología, porque no solo define al ser, sino que lo sitúa en su condición emocional fundamental, angustia, y en su condición de proyectado hacia la muerte, pero tras lo cual, encuentra su posibilidad de ser, ser-auténtico o inauténtico, es decir el ser que se consagra a la realización de lo trascendente o, el ser que niega la muerte, y que en su negación, se consagra al dominio de los entes, de las cosas. Al vacío.

Hasta aquí, hemos visto que la angustia es un en-sí emocional del ser, y a partir de ello habremos en esta tesina de ubicar su relevancia como factor condicionante en la psique del ser, para lo cual, continuaremos revisando la filosofía fenomenológica-existencialista del ser ante el prójimo, el vínculo y la soledad en el pensamiento de Sartre. Porque es Sartre quien postula que la realidad humana es para-sí pero a través de un en-sí, que es mi relación con los otros, quienes me complementan.

CAPÍTULO II

EL PARA – OTRO EN SARTRE

2.1 El prójimo

Para Sartre el para-sí remite al para-otro, y para captar la totalidad de su relación Sartre plantea que se debe responder dos preguntas: la de la existencia del prójimo y la de mi relación con el prójimo.

Sartre (1990) descubre que la realidad humana es –para –sí; lo que le da su estructura ontológica “ mis cuidados versan sobre mí; y, sin embargo, esa cura o cuidado “para mí” descubre un ser que es mi ser sin ser para mí” (p.291). Sartre este punto lo ejemplifica con la vergüenza; expresa: “ la vergüenza realiza una relación íntima de mí conmigo mismo”(p.291), ello descubierto por la vergüenza dado que una acción vulgar que no se juzga ni se censura, no es un ejercicio de reflexión, y se realiza en el modo del para- sí, me produce vergüenza cuando otro me observa. “El prójimo es el mediador indispensable entre mí y mí mismo” (p.292).“Con “la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto”(p.292). Así pues el otro nos integra, nos hace vernos en aquellos campos en que nosotros no somos capaces de vernos y reconocernos. Cuando yo me reconozco a través de la presencia del prójimo me constituye un tipo de ser nuevo que debe soportar que se le atribuyan cualidades nuevas. El para sí remite al para –otro, dado entonces que necesito al otro para captar todas las estructuras de mi ser.

Sartre (1990) plantea que el realismo no ha cuidado de establecer una acción inmediata y recíproca de las sustancias pensantes entre sí: “ellas comunican por intermedio del mundo;

entre la conciencia ajena y la mía, mi cuerpo, como cosa del mundo, y el cuerpo del otro son los intermediarios necesarios” (p.293). Estos intermediarios hacen que no se conciban presencias inmediatas. Es decir en las sustancias intervienen el mundo y los cuerpos.

Así Sartre sigue desarrollando que el realismo funda su certeza sobre la presencia a mi conciencia, lo cual imposibilita la evidencia del alma ajena, puesto que no se da en persona a la mía. Este planteamiento lo hace Sartre (1990) para contraponer al realismo que no aborda a la intuición. Así que...”si el prójimo no nos es accesible sino por el conocimiento que de él tenemos y si ese conocimiento es sólo conjetural, entonces la existencia del prójimo es sólo conjetural también y el papel de la reflexión crítica consiste en determinar su grado exacto de probabilidad” (p.295)

A partir de lo anterior Sartre (1990) se cuestiona: “¿no es más avisado colocarnos inmediatamente en la perspectiva idealista y crítica? Ya que el prójimo es “mi representación”, ¿no vale más interrogar a esta representación en el interior de un sistema que reduzca el conjunto de los objetos a una agrupación conexas de representaciones y que mida toda existencia por el conocimiento que de ella tomo?” (p.295)

Habrá que observar aquí la intención del planteamiento de Sartre, que pretende ir al fondo de la condición de las acciones humana, estableciendo las condiciones de posibilidades. En su crítica a Kant expresa encontrar poco auxilio, dice: “preocupado, en efecto, por establecer las leyes universales de la subjetividad, que son las mismas para todos, no ha abordado la cuestión de las personas. El sujeto es solamente la esencia común de esas personas, y no podrá permitirnos su multiplicidad.... Parece, pues, que Kant hubiera situado el problema del prójimo entre los problemas ajenos a su crítica” (p.p. 295-296)

Así pues, Sartre (1990) desglosa sus conceptos del prójimo. (El prójimo es un fenómeno que remite a otros fenómenos) :

- a) “cuando encaro al prójimo en mi experiencia cotidiana, no encaro en modo alguno una realidad numérica, así como no capto ni encaro mi realidad inteligible cuando tomo conocimiento de mis emociones o de mis pensamientos empíricos. El prójimo es un fenómeno que remite a otros fenómenos” (p.296),

- b) “la aparición del prójimo en mi experiencia se manifiesta por la presencia de formas organizadas, tales como la mímica y la expresión, los actos y las conductas. Estas formas organizadas remiten a una unidad organizadora que se sitúa por principio fuera de nuestra experiencia” (p.p. 296-297),
- c) “el prójimo en cuanto unidad sistémica de sus experiencias y en cuanto voluntad tanto en cuanto pasión, viene a organizar mi experiencia.... Estos fenómenos, a diferencia de los demás no remiten a experiencias posibles sino a experiencias que, por principio están fuera de mi experiencia y pertenecen a un sistema que me es inaccesible:” (p.297),
- d) “el prójimo no puede, pues, aparecernos sin contradicción como organizando nuestra experiencia: habría sebredeterminación del fenómeno” (p. 297),
- e) “en efecto, la causalidad no podría vincular entre sí sino fenómenos. Pero, precisamente, la cólera que el prójimo experimenta es un fenómeno, y la expresión furiosa que yo percibo es otro fenómeno. ¿puede haber entre ambos un nexo causal? Sería conforme a su naturaleza fenoménica” (p. 297),
- f) “... la esencia hombre no impide la diversidad incomunicable de la conciencia humana” (P. 298),
- g) “ el prójimo pertenece , pues, a la categoría de los “como si”; es una hipótesis a priori que no tiene otra justificación sino la unidad que ella permite operar en nuestra experiencia, y no podría ser pensada sin contradicción” (p. 298),
- h) “la percepción del objeto-prójimo remite a un sistema coherente de representaciones, y este sistema no es el mío. Ello significa que el prójimo no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí” (p.p. 298-299),
- i) “el concepto del prójimo permite descubrimientos y previsiones en el interior de mi sistema de representaciones , permite ceñir mejor la trama de los fenómenos:

Gracias a la hipótesis de los otros puedo prever tal gesto a partir de tal expresión” (p. 299),

- j) lo que encaro constantemente a través de mis experiencias son los sentimientos del prójimo, las voliciones del prójimo. Pues, en efecto, el prójimo no es solamente aquel que veo, sino aquel que me ve. Encaro al prójimo en tanto que esto es un sistema conexo de experiencias fuera de alcance, en el cual yo figuro como un objeto entre otros” (p. 299).

En lo anterior observamos, como la tarea del ser, que se relaciona con el mundo para encontrar un significado y un quehacer que lo complementen, lo realiza primordialmente a través de la relación con el otro, porque a través del otro es como el ser se complementa y a partir de ello se construye, se capta en sus estructuras.

Así bien, éste es en sí un postulado para la psicología en función de la ontología del ser: La relación del ser con el otro es indispensable porque a través de esa mirada de sí, que no es la de él, se puede percibir en su totalidad.

Es un punto de encuentro consigo mismo que no podría ser sin la participación de otra conciencia; sin ella, la personalidad no se estructuraría adecuadamente y no se adaptaría a la relación con otras conciencias que se comunican a través del mundo y los cuerpos.

Por lo tanto, la soledad no sólo debe de ser vista como una condición de aislamiento que deprime por exclusión, ya que sino se satisface una necesidad de verme integrado y atendido como individuo por los otros, no se da mi integración ni se contrarresta la angustia.

2.2 El vínculo y el amor en el Ser y la Nada.

Después de revisar el pensamiento de Heidegger sobre el ser ahí, el ser lanzado al mundo a la angustia y hacia la muerte, y el pensamiento del propio Sartre sobre el prójimo, veamos el pensamiento de éste sobre el vínculo y sobre el amor. En su filosofía Sartre describe el en-sí y el para-sí en una descripción fenomenológica del objeto- sujeto con el sujeto

significante, que se enfrasca en la lucha constante de que su en -sí sea su para -sí, ser su propio fundamento.

“El para-sí como nihilización del en sí se temporaliza como huida hacia. En efecto, trasciende su facticidad – o ser dado o pasado o cuerpo- hacia el en-sí que él sería si pudiera ser su propio fundamento. Esto se traducirá en términos ya psicológicos -y, por eso mismo, impropios, aunque a caso más claros- diciendo que el para sí intenta escapar a su existencia de hecho, es decir, a su ser ahí, como en sí del cual no es modo alguno fundamento y que esa huida ocurre hacia un porvenir imposible y siempre perseguido que el para-sí fuera en -sí-para-sí, es decir, un en-sí que fuera en sí mismo su propio fundamento. Así, el para-sí es huida y persecución a la vez; a la vez huye al en sí lo persigue; el para-sí es perseguidor- perseguido. Pero recordemos, para aminorar el peligro de una interpretación psicológica de las precedentes observaciones, que el en-sí no es primero para después intentar alcanzar el ser; en una palabra, no debemos concebirlo como un existente dado en tendencias, a la manera en que este vaso está dotado de ciertas cualidades particulares. Esa huida perseguidora no es un dato que se agrega por añadidura al ser del para-sí, sino que el para-sí es esa huida misma; ésta no se distingue de la nihilización originaria: decir que el para sí es perseguidor-perseguido es lo mismo que decir que no es lo que es y es lo que no es. El para-sí no es el en-sí ni podría serlo, pero es la relación con el en-sí, hasta es la única relación posible con el en sí; ceñido por el en-sí, de todos lados, no le escapa sino porque no es nada y está separado de aquél por nada. El para-sí es fundamento de toda negatividad y de toda relación; él es la relación” (Sartre, 1990; p. 453).

Pero esta lucha del ser se da con el- otro -en -el mundo, en presencia del otro, el otro –que me mira y que constantemente reafirma mi ser- en-sí, así pues el otro es conflicto y por lo tanto tendré que ser un ser, un ser- para-sí, apoderándome de ese sujeto.

“Por otra parte, en tanto que el prójimo como libertad es fundamento de mi ser- en -sí, puedo tratar de recuperar esa libertad y apoderarme de ella, sin quitarle su carácter de libertad: ahí, en efecto, pudiera asimilarme esa libertad que es fundamento de mi ser- en-sí, sería para mí mismo mi propio fundamento. Trascender la trascendencia ajena o, al contrario sumar en mí esa trascendencia sin quitarle su carácter de tal, son las dos actitudes

primitivas que adopto con respecto al prójimo. Y también es esto conveniente entender con prudencia las palabras: no es verdad que yo primero sea y luego “trate” de objetivar o de asimilar al otro, sino en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en la presencia del prójimo, en la medida en que yo soy huída perseguidora y perseguidor perseguido, soy, en la raíz misma de mi ser proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo. Soy mi experiencia del prójimo: he ahí el hecho originario. Pero esta experiencia del prójimo es ya actitud hacia el prójimo, es decir, que no puedo ser en presencia de otro sin ser ese “en presencia” en la forma- de -tener que serlo” (Sartre, 1990; p. 454).

Pero así como intento apoderarme del otro, el otro intentará liberarse de mi, tratando de apoderarse de mi, no son relaciones unilaterales, por ello “el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”. Con este ser que me mira y que miro tengo un conflicto de posesión.

“Pues, si en cierto sentido mi ser- objeto es insoportable contingencia y pura “posesión” de mí por otro, en otro sentido es como la indicación de que me sería menester recuperarlo y fundarlo para ser yo fundamento de mí mismo. Pero esto no es concebible a menos que me asimile la libertad del otro. Así mi proyecto de recuperación de mí es fundamentalmente proyecto de reabsorción del otro. Empero, tal proyecto debe dejar intacta la naturaleza del otro.... Así, pues, si proyecto realizar la unidad con el prójimo, esto significa que proyecto asimilarme la alteridad del otro en tanto que tal, como mi posibilidad propia. En efecto, se trata, para mí, de hacerme ser adquiriendo la posibilidad de adoptar sobre mí el punto de vista del otro” (Sartre, 1990; p. 456).

Pero tampoco se trata que me apodere del otro sino asimilarlo como otro-mirante, al igual que yo soy un mirante un ser-para-otro. “la condición para que yo proyecte la identificación del prójimo conmigo es que persista mi negación de ser el otro”(Sartre, 1990; p. 457).

En el amor hay un conjunto de proyectos hacia mis posibilidades de realizar al propio amor, así que esos proyectos los intentaré realizar en conexión con la libertad del otro; ante ello el amor es conflicto. “Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a ser libertad sometida a la mía” (Sartre, 1990; p. 458).

Sólo capturando una libertad se valoriza mi ser y mi amor. La enajenación, el automatismo del otro o su presencia en contra de su voluntad no me sirve, no me da valor, mis proyectos hacia la posibilidad de realizar mi amor no se verán realizados “la noción de “propiedad”, por la cual tan a menudo se explica el amor, no puede ser primera en efecto. ¿Por qué querría apropiarme del prójimo sino, justamente, en tanto que el prójimo me hace ser?.... el que quiere que lo amen no desea el sometimiento del ser amado. No quiere convertirse en objeto de una pasión desbordante y mecánica. No quiere poseer un automatismo y, si se procura humillarlo, basta representarle la pasión del ser amado como el resultado de un determinismo psicológico: el amante se sentirá desvalorizado en su amor y en su ser”(Sartre, 1990; p. 458).

El amante desea ser amado en libertad por el otro porque sólo así toma legitimidad el valor que se tiene por el otro, sólo así puede creer en el logro de su proyecto amoroso. “el amante vuelve a la soledad si el amor se transforma en autómeta. Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiero poseer una libertad como libertad” (Sartre, 1990; p. 459).

“Quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, no sea ya libre. Quiere a la vez que la libertad del otro se determine a sí misma a convertirse en amor – y ello no sólo al comienzo de la aventura, sino a cada instante-, y, a la vez, que esa libertad sea cautivada por ella misma, se revierta sobre ella misma, como en la locura, como en los sueños, para querer su propio cautiverio” (Sartre, 1990; p. 459).

“En el amor no deseamos en el prójimo ni el determinismo pasional ni una libertad fuera de alcance, sino una libertad que juegue al determinismo pasional y quede presa de su juego. Para sí mismo, el amante no pide ser causa sino ocasión única y privilegiada de esa modificación de la libertad” (Sartre, 1990; p. 453).

Pero en la relación con el otro no sólo se desea la presencia del otro en libertad, se desea que esa libertad acepte a través del otro su fuente de valores, su trascendencia y su límite. “Pero, por otra parte, quiere ser el objeto en el cual la libertad ajena acepte perderse, el objeto en el cual el otro acepte encontrar, como su facticidad segunda, su ser y su razón de ser; el objeto límite de la trascendencia, aquel hacia el cual la trascendencia del Otro

trasciende todos los demás objetos, pero al cual no puede en modo alguno trascender. Y, doquiera, desea el círculo de la libertad del otro; es decir, que a cada instante, en el acto por el cual la libertad del otro acepta este límite a su propia trascendencia, esta aceptación esté ya presente como móvil de la aceptación considerada. Quiere ser elegido como fin a título de fin ya elegido. Esto nos permite aceptar a fondo lo que el amante exige del amado: no quiere actuar sobre la libertad del Otro, sino existir a priori como el límite objeto de esa libertad; es decir, ser dado a la vez con ella y en su surgimiento mismo como el límite que aquella debe aceptar para ser libre”. (Sartre, 1990; p.p. 459-460).

“Pero si el otro me ama, me convierto en el intrascendible, lo que significa que debo ser el fin absoluto; en este sentido, estoy a salvo de la utensilidad; mi existencia en medio del mundo se convierte en el exacto correlato de mi trascendencia- para- mí, puesto que mi independencia queda absolutamente salvaguardada. El objeto que el otro debe hacerme ser es un objeto- trascendencia, un centro de referencia absoluto en torno del cual se ordenen como puros medios todas las cosas-utensilios del mundo. Al mismo tiempo como límite absoluto de la libertad, es decir, de la fuente absoluta de todos los valores, estoy protegido contra toda eventual desvalorización; soy el valor absoluto. Y, en la medida en que asumo mi ser para Otro, me asumo como valor. Así, querer ser amado es querer situarse más allá de todo el sistema de valores puesto por el prójimo con la condición de toda valoración y con el fundamento objetivo de todos los valores”. (Sartre, 1990; p. 461).

A partir de que el amante cede su libertad a la fuente de valores del otro y encuentra en él su trascendencia y su límite, es a través de ese otro que se observa el mundo, quedando así el amante como el objeto-fondo donde el mundo se destaca. “Desde este punto de vista, mi ser debe escapar a la mirada del ser amado; o, más bien, debe ser objeto de una mirada de otra estructura: no debo ser visto ya sobre fondo de nuevo como un “esto” entre otros estos, sino que el mundo debe revelarse a partir de mí. En efecto: en la medida en que el surgimiento de la libertad hace que exista un mundo, debo ser, como condición- límite de este surgimiento, la condición misma del surgimiento de un mundo. Debo ser aquel cuya función es hacer existir los árboles y el agua, las ciudades y campos, los demás hombres, para dárselos en seguida al otro a que los disponga en mundo, así como la madre, en las sociedades matronómicas recibe los títulos y el nombre, no para guardarlos, sino para

transmitirlos inmediatamente a sus hijos. en vez de ser un esto que se destaca sobre fondo de mundo, soy el objeto-fondo sobre el cual el mundo se destaca ” (Sartre, 1990; p. 461)

Pero el amante también debe enfrentar el hecho de que fue elegido entre otros y que su presencia fue circunstancial, contingencia y que de no haber aparecido él otro estaría en su lugar, ese hecho lo desvaloriza porque su amor es uno más, su amor es entre otros.

“El amante exige ante todo la libertad del ser amado. En este sentido, si he de ser amado por el otro, debo ser libremente elegido como amado. Sabido es que, en la terminología corriente del amor, el amado se designa con el término del elegido. Pero esta elección no debe ser relativa y contingente: el amante se irrita y se siente desvalorizado cuando piensa que el amado lo ha elegido entre otros,... su amor se convierte en amor entre otros amores, limitado por la facticidad del amado y por su propia facticidad, a la vez que por la contingencia de los encuentros: se convierte en amor en el mundo, objeto que supone el mundo y que puede a su vez existir para otros”. (Sartre, 1990; p. 462).

Sartre hace una gran aportación al existencialismo y complementa la ontología del ser de Heidegger, al “ser” lanzado al mundo, a la soledad y a la angustia. Sartre a este ser lo sitúa además como una ser-para-el-otro, en medio de un permanente conflicto; el ser, un ser perseguidor- perseguido. Postulado que en esencia es angustia y surge de la angustia del para sí, que quiere que su en-sí sea un para- sí, su fundamento.

Es decir que el ser que se percibe a sí mismo, no acepta ser un ente, el ser no se ve como un objeto, él se percibe como un para sí, porque ello le da fundamento. Pero si la lucha del ser es ser su propio fundamento, y si para los otros no soy más que un ente, entonces los otros son mi conflicto también, así que en el vínculo con los otros habré de cambiar esa apreciación para pasar a ser significativa, a través de la posesión de la libertad del otro. Dicho de otra manera, la relación vinculatoria surge de mí necesidad, de ser mí propio fundamento a través de apoderarme del otro, el otro que me reafirma como un en-sí y que al apoderarme de él, de su libertad, sin quitarle la libertad y pasar a ser así significativa al encuentro de mí fundamento.

En el capítulo III, se aborda de manera más extensa, la condición en -sí de la existencia en soledad y la angustia del ser. Es ahí donde veremos la implicación del ser con otros a partir de la necesidad ontológica del vínculo. Pero habremos de empezar a extender la visión ontológica hacia las manifestaciones psicológicas, buscando, al lograrlo, develar ese puente infranqueable del pensamiento filosófico y sus grandes aportes a la psicología. Pasar de ese ser que busca su fundamento en la lucha existencial de ser un para-sí sin ser, un en-sí. Pasar de ese ser arrojado a la angustia y a la soledad, al ser que establece vínculos y regula sus reglas de convivencia, de ese ser que se apodera de la libertad del otro a su esplendido abanico de ideas a cerca del amor.

Del amor, a los hijos, del amor a la pareja, del amor a los padres, a los amigos, a los otros, idealizaciones que modifican la conciencia del ser, que busca y que cuando encuentra el “amor” tratará de realizarlo en sus preceptos, sin saber, tal vez, que lo que lo mueve es su necesidad de verse complementado para paliar su angustia ante la soledad.

CAPÍTULO III

LA SOLEDAD Y LA ANGUSTIA: EL EN-SÍ DE LA EXISTENCIA

Una vez revisado el pensamiento de Heidegger a cerca de la ontología del ser y de la angustia y de Sartre a cerca del prójimo, el vínculo y el amor, observamos en su ontología del ser, el papel preponderante de la soledad y de la angustia como acontecimientos inherentes, en-sí a su existencia.

No obstante, no debemos resumir nuestro análisis sobre la soledad y el vínculo a estos pensamientos ontológicos que si bien nutren nuestras reflexiones sobre la condición esencial humana no aborda el todo; la condición multifactorial del ser en el mundo, para el interés del estudio psicológico.

El pensamiento y por ende la formación del psicólogo debe de ser multifactorial, es decir: ontológica, fisiológica, sociológica y psicológica, porque el ser humano no es un ser que se construye en fracciones separadas, desvinculadas unas de otras. En la conformación del ser antes incluso de la adquisición de su conciencia estará ya determinándose un porvenir que le dará sus características, partiendo de sus experiencias en estado de nonato.

Esta condición de la integración multifactorial del ser nos hace ver que no son incompatibles esos factores constituyentes. El estudio que se haga de los factores observables, y con la profundidad de su análisis fenomenológico, podrá aproximar, acertar o fallar en su interpretación con la mayor seguridad de no haber dejado los cabos sueltos.

En las visiones ontológicas de Heidegger y de Sartre no existe una negación explícita ni implícita de las influencia multifactoriales en la conformación del ser, al contrario, ambos filósofos en el desarrollo de sus trabajos más bien acogen esos factores para hablar por ejemplo en Heidegger del ser inauténtico y Sartre para hablar de que el hombre esta condenado a su libertad.

Para Heidegger el ser está arrojado al mundo, es un ser para la muerte, es un ser en la angustia, este ser es, el Dasein y es a partir de este Dasein que Heidegger construye su ontología: el ser que se pregunta por el ser. Es decir que su condición de arrojado a las vicisitudes del mundo y de su fragilidad será la condición en que el ser pregunta por el ser. El hombre que se pregunta por el ser, es el ser que se angustia por ser ante la nada, porque sabe que está arrojado a la muerte porque esta solo.

Aquí se debe denotar que ese estar arrojado ante la muerte no es solamente angustiante en la medida en que el ser toma conciencia de ella, sino que en el instinto de sobrevivencia mora implícitamente la angustia ante el peligro de muerte. Este ser que es posibilidad tiene una posibilidad permanentemente dentro de todos sus posibles, es la posibilidad de la muerte la que imposibilita todas las posibilidades.

También debemos ver que la angustia no sólo en el Dasein se da por su proyección hacia la muerte, sino por su relación inherente con el mundo al que fue eyectado y con el que debe mantener una relación en su condición en-sí y en su para-sí. Esta relación crea en el ser sus posibles, porque el ser que está lanzado al futuro, y que modifica y establece una relación con los objetos lo convierte en posibilidad y por lo tanto en incertidumbre, angustia. Ese ser posible, en su relación con el mundo, es el ser que hace la historia. Sin la conciencia humana el universo sería un universo acéfalo.

En el pensamiento de Heidegger, asumir la temporalidad limitada del ser por la muerte, es lo que lo debe llevar a salir de la mediocridad y convertirlo en un ser auténtico, en ello encontramos otro motivo de angustia, la conciencia de la inautenticidad, el vacío.

La inautenticidad para Heidegger inicia siendo causa de la negación de la muerte y continúa siendo causada cuando el ser vive en el se-dice (se dice que así debe pensarse, qué esto está mal, qué esto es lo que hay que comprar, qué este libro es bueno, qué este auto da personalidad, qué esto hay que opinar...) vivir en el se-dice es vivir desde afuera, es ser como nos hacen, no como nos hacemos, es vivir en el “confort” de la pasividad y del anonimato; es vivir en la avidez de lo novedoso, se anula la capacidad crítica y se deja de construir a sí mismo.

Ser como nos piensan los otros-del- poder, es un proceso de alienación que nos adapta a los sistemas económicos de consumo, pero también nos moldea a los intereses de regímenes de gobiernos corruptos y de intereses de facto, de instituciones que lucran con las necesidades de las gentes, como la iglesia, los partidos políticos, banqueros, poderes de facto. Así pues, la ansiedad no sólo es por la muerte, la ansiedad es también por la satisfacción inalcanzada e inalcanzable, es la eterna carrera del conejo tras la zanahoria que lleva enfrente de sí engarzada por un alambre a su cuello.

Habrà de ver en dos vertientes la vida ilegítima en el ser, aquella de la que no se da cuenta que ha llevado, y aquella de la que se da cuenta que ha llevado y de esta última de la que siente que ya no puede hacer nada por recuperar su legitimidad o casi nada o que es la oportunidad de salir para legitimarse.

Efectivamente la carrera contra la muerte será una condición, una variable, a la que el ser se confronta en medio de su especulación, pero habremos de reconocer ahí, no un miedo hacia la muerte sino un miedo a la ilegitimidad.

En esta vida inauténtica no sólo encontramos la negación a la muerte, sino la absorción de la conciencia del sujeto ante sus constantes necesidades y lo difuso de sus ideas con respecto a sus valores legítimos.

Al respecto de los otros- del- poder y su influencia en las épocas actuales Rojas (2004) señala: “Al mismo tiempo se ha ido produciendo una ingente información, minuciosa y prolija, que nos llega de aquí y de allá; pero esa información no es formativa, no construye, no edifica un hombre mejor. Más rico interiormente, que apunta hacia el humanismo y los valores. Antes al contrario, va gestando un individuo frío, desconcertado, abrumado por tanta noticia negativa, incapaz de hacer la síntesis de todo lo que le llega. Se trata así de una forma especial de masificación, gregarismo: Todos dicen lo mismo, los tópicos y lugares comunes se repiten de boca en boca. Se alcanza así una cima desoladora y terrible: la socialización de la inmadurez, que se va a definir por tres ingredientes: desorientación (no sabe a que atenerse, carecer de criterios firmes, flotar sin brújula, ir poco a poco a la deriva), inversión de los valores (como una formula de vida, con esquemas

descomprometidos) y un gran vacío espiritual pero que no comporta ni tragedia ni apocalipsis”(p. 122).

El pensamiento existencialista es el pensamiento de la libertad y por la libertad, la ontología de Heidegger plantea la libertad del ser y su mejor respuesta a la ansiedad a través de la vida auténtica, es decir a través de la legitimidad de relacionarse con el mundo por medio de la conciencia, el para-sí; y Sartre también lo hace, para Sartre el ser es libre en-sí, no se puede enajenar algo que antes no fue libre, la conciencia del ser arrojada al mundo es libre, la nada trae la libertad, para poder elegir, la libertad es fundamento del ser.

Cuando Sartre, postula que la existencia precede a la esencia, es porque el hombre empieza por no ser, nos damos el ser eligiendo. Así pues nuestras acciones tienen un peso ontológico, son el sustento de nuestra libertad, son nuestra responsabilidad, nos hacen seres auténticos.

Sartre al igual que Heidegger pone énfasis en la realización del ser en la libertad, la libertad que es nuestra responsabilidad, porque al perder esa libertad empezamos por perder nuestro ser, nuestros posibles para convertirnos en el-posible- pensado- por- otros; nos convertimos- en -la voluntad- de- otros.

La soledad entonces debemos verla desde dos ángulos: a) La soledad en tanto que nadie puede vivir por mí, ni vivir mí libertad, ni morir por mí, yo soy responsable de mis posibles. b) La soledad de los otros, por desvinculación.

Cuando Sartre plantea que “cada hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”, no deja al ser solo en su pasado, pero si lo deja solo con el qué hacer con ese pasado, no obstante que el individuo viva con fuertes vínculos.

3.1 Arrojadados a la soledad

Sí, el ser está condenado a su libertad. Sí, el ser es responsable de su libertad. Nadie puede vivir la vida de otro, nadie puede morir por otro; la vida y la muerte son asuntos personales. Sí, estoy sólo cuando decido mis posibilidades, pero esa soledad es en-sí. Esa soledad es mi individualidad, es mi libertad, esa soledad me deja ser, esa soledad siempre me hará falta

para ser yo, esa soledad es la que se opone a ser enajenada o salir de la enajenación, esa soledad se defiende. Esa soledad si es angustiante, porque me hace responsable. Esa soledad me lleva al para-sí.

¿En qué sentido no estamos arrojados a la soledad?

Es importante reconocer los grandes aportes ontológicos sobre la libertad, la soledad, la angustia, la vida legítima e ilegítima, sobre el tiempo y la nada de Heidegger y Sartre; pero debemos de atraer estos temas, y en particular el de la soledad y el vínculo al ámbito delo psicológico. Y aunque resulta innegable, que las ontologías de estos filósofos existencialistas nos dan bases para una interpretación psicológica debemos hacer algunas acotaciones extras alrededor de estos planteamientos filosóficos.

Cuando el individuo común habla de soledad, no se refiere a su condición ontológica; se refiere a su desvinculación con los otros a consecuencia de una ruptura por conflicto, por la lejanía, o por incompatibilidad, este estado de soledad suele ser muy devastador para el individuo, el cual por consecuencia se vive profunda angustia.

Pero también hay otro estadio de soledad que es profundamente angustiante; la soledad que nos deja en estado de amenaza y/o indefensión, y que esta relacionado con el instinto de sobrevivencia, condición de arrojados hacia la muerte, a la aniquilación, a la condición de nuestra propia fragilidad, denótese que aquí se habla de la fragilidad, la condición angustiante de los peligros y no sólo del reconocimiento de ser finito.

Este estadio de amenaza e indefensión no es necesariamente un estado consciente, más bien al contrario, es inicialmente inconsciente, dado que es propio originalmente de un instinto y que termina siendo una condición psicológica tras el desarrollo de la conciencia del ser.

Así pues tenemos la soledad ante la conciencia de ser finitos, la soledad tras la ruptura del vínculo, la lejanía o la incompatibilidad y la soledad ante nuestra fragilidad en el mundo amenazante. De estas condiciones se derivan soledades entre las cuales se catalogan en esta tesina como: la soledad de sí mismo, la soledad acompañada, la soledad por ruptura, abandono, muerte, la soledad cósmica, la soledad intelectual y la soledad cultural.

Pero ante este panorama, entonces ¿si estamos lanzados hacia la soledad? Categóricamente la respuesta es no. No solamente a la soledad, paralelamente estamos lanzados al vínculo. Y el vínculo no solo es un remedio a la soledad y a sus consecuencias, el ser humano es un ser social y un ser dependiente de la relación con los otros para la sobrevivencia física y emocional. El vínculo es tan en-sí como en sí es su individualidad ante la vida, no puede haber un ser para-sí, si no hay la presencia del otro.

El ser también está lanzado al vínculo, el vínculo pre-ontológico con la madre en su etapa intrauterina es indiscartable, al vínculo con ésta al nacimiento, al vínculo de la comuna (familia). El vínculo con la madre y la comuna lo protege y lo capacita para la sobrevivencia. Y si bien las etapas intrauterinas, neonatas, y pre-ontológicas puedan ser cuestionadas como etapas psicológicas, resultaría absurdo negar el condicionamiento de que la forma en que éstas se desarrollen, determinarán los perfiles de las etapas futuras en las estructuras de personalidad del individuo.

Así pues, es menester que para ampliar nuestro entendimiento sobre la soledad y el vínculo, nos compenetremos en reconocer los diferentes vínculos a los que se apega el ser humano, así como en la variedad de condiciones en las que éste puede experimentar soledad.

3.2 El vínculo visto a través de la implicación

La real academia española de la lengua nos dice que vínculo es: Unión o atadura de una persona o cosa con otra. Y que la palabra implicar es: contener, llevar en sí, significar

Así pues, cuando hablamos de Vínculo hablamos de la Implicación; es decir de la manera que nos une significativamente la relación con alguien o con algo. Heller (1980) nos dice:“que la implicación puede ser positiva o negativa, activa o reactiva o también directa o indirecta”(p.18).

La implicación es algo que me atañe, porque trastoca mi vínculo con el mundo, es decir influye, mueve lo establecido hacia algún lado, y entonces mí realidad se modifica. En ese sentido el movimiento de los acontecimientos que ocurren fuera de mí, inherentes de su propia naturaleza, son infranqueables, no pueden dejar de implicarme en tanto sea el tamaño del vínculo creado con anterioridad o de manera espontánea. La relación con mi

madre y mi entorno familiar es un vínculo creado con anterioridad en referencia al tiempo de una implicación que me vincula repentinamente.

“El vernos implicados en el mundo es algo constante e ineludible, es un hecho en sí y estará determinada su amplitud al grado de vinculación que se posea. Heller lo llama “familiaridad” A través de la implicación nos contactamos inherentemente hacia afuera y lo de afuera nos contacta hacia adentro; los hechos recíprocos adquieren una naturaleza de valor para mí, me influyen y me afectan. La implicación puede afectar a sólo parte de la personalidad o a toda ella, puede ser momentánea o continuada, intensiva o extensiva, profunda o superficial, estable o en expansión, orientada hacia el pasado, el presente o el futuro”(Heller, 1980; p.p. 22).

Los hechos recíprocos son inherentes a la existencia humana como elementos fundadores de las características humanas: lenguaje, códigos, conceptos, aprendizaje, creatividad, apropiación, y objetivación; a esta relación Heller la llama “carácter propio de la especie” mientras a las dictados biológicos les llama “esencia muda de la especie”.

Así pues la condición humana (“antinomia”) expuesta por Heller (1980) expresa:

- a) “Nuestro organismo es “esencia muda de la especie”. Al mismo tiempo es un sistema individual, un todo orgánico único. Podemos volvernos hacia el mundo sólo si partimos del yo, sólo con el “equipamiento” del organismo, y nunca trascendiéndolo (p.33).
- b) “El carácter propio de nuestra especie es externo a nosotros en el momento de nuestro nacimiento. La conciencia siempre es condicionada socialmente, y sólo puede ser apropiada como tal” (p.33).

“Toda nuestra existencia humana es la solución de esta antinomia, tender un puente entre este hiato. Al mismo tiempo, tal contradicción nunca puede ser resuelta por completo. Somos seres finitos, finitos en el espacio y, lo que es más importante, en el tiempo. Somos también finitos en nuestra capacidad de almacenar información. Este proceso de solución es lo que constituye el Ego” (p.33).

Así pues, para propósito de este estudio, encontramos cómo el individuo empieza por ser organismo que en cuanto ha desarrollado su sistema nervioso y empieza a acumular

información, empieza a constituirse como un ser que se relaciona con el mundo y, aunque regularmente concebimos esta relación a partir de el nacimiento del sujeto, habrá que aceptar que en el continuo del desarrollo, esta relación con el mundo se da desde la vida intrauterina, es decir se empieza a dar una relación con el mundo, con y a través de la madre, creando así los primeros vínculos persona-persona, persona-madres-otras personas y con el entorno.

A su nacimiento el ser humano se relaciona y se apropia al mundo a partir de su organismo, en la medida en que este organismo esté apto y se adapte evolutivamente al ritmo de las necesidades que esa relación le exija; amén de la protección y aprendizaje con la que sea dotado por los otros, las otras relaciones-vínculo que le ayuden a sobrevivir y poder ir apropiándose a tareas y habilidades de relación con los objetos; esta relación incluye el proceso de apropiación y objetivación de sí mismo, puentes del tipo desarrollo que habrá de alcanzar el ser.

CAPITULO IV

SOBRE EL BOSQUEJO DE UNA TEORÍA DE LAS EMOCIONES DE SARTRE

Hay inconmensurabilidad entre las esencias y los hechos,
y quien empiece su indagación por los hechos
no logrará nunca hallar las esencias

Husserl.

Las estructuras complejas del ser humano, sus cimientos, no pueden ser abordados tan sólo de sus conductas, ya que éstas están siendo condicionadas por otros motivos, es decir que las conductas son apenas el reflejo de las causales. Pero, no obstante en el análisis de las causales podemos llegar a encontrar otras causales y así hasta hallar un fondo auténtico; quizás allí encontráramos los instintos de supervivencia por ejemplo, pero un más encontraríamos la naturaleza de la conciencia, su forma de relacionarse con el mundo y la forma en que el mundo la moldea y la desarrolla en una gama infinita de posibilidades.

Para la psicología el anterior planteamiento resulta fundamental de ser tomado en cuenta, dado que el ser humano como su objeto de estudio debe ser estudiado ontológicamente en la naturaleza misma de sus conciencia y no solo a partir de sus manifestaciones conductuales, que caigan en un catálogo de diagnósticos. Ello nos puede acercar al propósito de fondo pero jamás ser el fondo mismo. Ello puede ser también la limitante misma a la que llevemos a la psicología misma o la limitante analítica del psicólogo.

El psicólogo en este sentido de las limitaciones, es en parte un antropólogo social que debe basar sus análisis en las condicionantes culturales (creencias, valores, etc.) del lugar en el que ejerza y que puede llegar a tener serias dificultades para arribar su análisis ante otras culturas. Y si bien en el ejercicio de concreto esto sea inseparable de una necesidad, la sustancialidad de su formación y de su praxis estará limitada si no se conoce la naturaleza

de la conciencia que siente el mundo como emocionante. Dicho de otra manera, la naturaleza del ser no se revela tomando como objeto de estudio su cultura y encasillándolo en un catálogo de conductas sintomáticas que derive en categorizaciones consensuadas, la naturaleza del ser se revela en la naturaleza de su conciencia que siente el mundo como emocionante. Al respecto Sartre nos dice: “Sin renunciar, sin embargo, a la idea de experiencia(...) es preciso reconocer incluso que sólo las esencias permiten clasificar y examinar los hechos. Si no recurriéramos implícitamente a la esencia de la emoción, nos resultaría imposible distinguir el cúmulo de los hechos psíquicos, el grupo particular de los hechos de la emotividad” (Sartre,s/f; p. 5)

Incluso cuando hablamos de los instintos de sobrevivencia, ¿no es acaso este una consecuencia en que el ser se enfrenta a un mundo emocionante que le indica que es o que no es peligroso sin tener que pasar por un razonamiento? La experiencia con el mundo, conforma una noción de mundo y estas a su vez se convierten en la realidad en-sí del ser. “Se concibe que para ello la idea de hombre no pueda ser un concepto empírico, producto de las generalizaciones históricas; por el contrario, para proporcionar, una base sólida de las generalizaciones del psicólogo necesitamos utilizar sin confesarlo la esencia “a priori” de ser humano. Pero además, la psicología ciencia de determinados hechos humanos, no puede ser un comienzo porque los hechos psíquicos con que topamos no son nunca hechos primeros, sino, en su estructura esencial, reacciones del contra el mundo; presuponen pues, al hombre y a la mundo, y sólo pueden cobrar su verdadero significado ante estas dos nociones” (Sartre, s/f, pp.5-6)

Partiendo del axioma de que toda conciencia existe en la medida exacta en que es conciencia de existir; aquí nos encontramos ante una encrucijada en al que debemos estar muy atentos para no perdernos entre lo consciente- consciente de existir y la conciencia del mundo por existir, conciencia emocionante; conciencia emocional, irreflexiva. “Husserl se niega a consultar a la conciencia sobre hechos: en ese caso encontraríamos de nuevo en el plano trascendental el desorden de la psicología. Lo que tratará de describir y de establecer por medio de conceptos son precisamente las esencias que presiden el desarrollo del campo trascendental” (Sartre, s/f; p. 6).

Así pues, la emoción surge de la conciencia de algo, es decir la conciencia que es conciencia de algo; la relación del ser y el mundo en una primera instancia que producirá respuestas que derivarán hacia lo que percibimos como manifestaciones conductuales; así pues, estas manifestaciones no son de generación espontánea ni accidentales.

Lo planteado hasta aquí sitúa a la psicología como subordinada a la indagación fenomenológica y por ello habrá que aclarar, que no obstante que los estudios en psicología no deban de quedar descartados si no contienen un sustento fenomenológico, estos sólo tendrán una mirada parcial del todo.

En este caso, la soledad y sus efectos, no sólo se hace el planteamiento, bajo la premisa de las consecuencia de el aislamiento voluntario o involuntario, sino que los efectos de la soledad y la necesidad del vínculo obedecen a requerimientos básicos de sobrevivencia y que estos requerimientos son instintivos, bases emocionales de donde parte el desarrollo psicológico del individuo y aun más, como se verá en las próximas páginas que no existe un solo tipo de soledad, si no que hay diferentes. Valgan aquí las palabras de Sartre (s/f,) “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo” (p. 21).

El estar en el mundo es una acción de interrelacionarse con un mundo vivo, no es una abstracción que debamos particularizar en algunas acciones, el mundo esta lleno de sorpresas, de amenazas, de estímulos, en él los seres buscan su alimento, su refugio, a los otros, es un mundo en acción y con seres en acción, aprehenderse el mundo no es un hecho reflexionado es una relación en-sí, para una relación consiente para-sí. Es la espiral que el ser genera sin darse cuenta y en donde surgen nuestros impactos emocionales y sus derivaciones psicológicas. Sartre (s/f) lo expresa diciendo: “El sujeto que busca la solución de un problema práctico se halla fuera, en el mundo; aprehende el mundo a cada instante, a través de todos sus actos. Si fracasa en sus intentos, se irrita; y su misma irritación es también una manera en que se le aparece el mundo. Y no es necesario que entre la acción que fracasa y la ira, el sujeto vuelva sobre sí mismo, intercale una conciencia reflexiva. Puede producirse un paso continuo de la conciencia irreflexiva “mundo actuado” (acción) a la conciencia irreflexiva “mundo odioso” (ira). La segunda es una transformación de la primera. Para comprender mejor el sentido de lo que sigue, es necesario, es preciso que el

lector piense en la esencia de conducta- irreflexiva. Se tiende demasiado a creer que la acción es un paso continuado de lo irreflexivo a lo reflexivo, del mundo a nosotros mismos. Aprenderíamos el problema (irreflexión-conciencia del mundo) y luego nos aprenderíamos a nosotros mismos como teniendo que resolver el problema (reflexión); a partir de esta reflexión concebiríamos una acción como teniendo que ser realizada por nosotros (reflexión)y volveríamos a bajar al mundo para realizar la acción(irreflexiva), considerando ya sólo el objeto actuado. Luego, todas las nuevas dificultades, todos los fracasos parciales que exigen un fortalecimiento de la adaptación nos volvería a hacia el plano reflexivo. De ahí el vaivén constante que formaría parte constitutiva de la acción” (pp. 21-22).

Ahora bien, continua Sartre (s/f)“es innegable que podemos reflexionar sobre nuestra acción. Pero una operación sobre el universo se realiza en la mayoría de los casos sin que el sujeto abandone el campo irreflexivo.... En una palabra, una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consiente de sí misma no téticamente, y su modo de ser téticamente consiente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender al mundo una especie de cualidad de cosas(p.22).

Cabe anotar, además, que en este capítulo se devela el “puente” entre lo filosófico y lo denominado psicológico, un puente muy estrecho por cierto, acaso tan sólo una diferenciación teórica. Tan estrecho puede ser este puente como el que existe entre los hechos y su esencia. En ese ”puente” el filósofo está del lado dela esencia y el psicólogo del lado de los hechos.Esencia y hechos que son indisolubles.

El ser que se enfrenta ante su-hecho, su conciencia ante-su-acción en el mundo, está solo, está frente a su esencia manifiesta. La esencia manifiesta de su ser, la reconoce él, de manera directa o a través de la mirada y conciencia del otro.Cuando el psicólogo tiene frente a sí una conducta manifiesta, (de-otro) ésta lo habrá de llevar a otro hecho precedente, hasta encontrar las causas esenciales para su quehacer científico.

Las causas esenciales para el quehacer científico de la psicología, efectivamente tendrán que tener una orientación y un fin determinado. Pero, no obstante, habrá que dejar dicho

que ni la investigación psicológica como ciencia y ni en la formación del psicólogo, debe ni puede omitir la ontología del ser.

Al partir de la ontología, en el ejercicio investigativo de la psicología no se cae en un reduccionismo netamente filosófico, es partir de ésta definición que se explica el devenir de las manifestaciones que se denominan humanas. Las que se determinan por los multi-factores en que se encuentra el ser-humano en el mundo y en su tiempo y que lo caracteriza como individualidad.

CAPÍTULO V

LOS VÍNCULOS

Como hemos visto en los capítulos anteriores, el ser humano vive en una dicotomía existencial, que por una parte en la condición de haber sido arrojado a la soledad, en tanto que se es un ser individual del que nadie puede vivir su vida ni su muerte. Y por otra, el ser que vive en constante dependencia del otro para complementar su auto-percepción, el ser-para-el-otro. En este vínculo, que es parte de la estructura ontológica del ser, el individuo reconoce a un ser que es él mismo.

Ahora bien, en este capítulo se describen las relaciones vinculares significativas para el ser, de manera específica, amalgamando los planteamientos ontológicos con los del orden psicológico alcanzando así una visión integral de dos fundamentos: La ineludible relación del ser ontológico con el ser psicológico y que la necesidad de vínculo para el ser, es fundamental para su sobrevivencia y su posible equilibrio emocional, al respecto Bowlby (2006), manifiesta: “Aunque existen muchas diferencias de detalle entre las especies, la regla general es el mantenimiento de proximidad por parte de un animal inmaduro a un adulto preferido, caso siempre la madre, lo cual indica que tal comportamiento posee un valor para la sobrevivencia. En otro lugar Bowlby (1969) ha afirmado que “la función que con mayor probabilidad desempeña el comportamiento de apego es la de protección, sobre todo contra los depredadores” (p.159).

En ese mismo tenor y desde una perspectiva fenomenológica, donde las fronteras de lo psíquico se traslapan con las de la ontología es conveniente sumar de manera específica las apreciaciones de Paul Deil sobre la angustia en el dinamismo evolutivo del ser y dado que en adelante, este sentimiento será un eje rector de análisis, así pues, Deil (1986) nos dice: “Vivir es sentir. Sentir es oscilar entre un estado de insatisfacción y un estado de satisfacción. Esos estados opuestos se manifiestan en el nivel humano en formas de sentimientos claramente diferenciados: angustia y alegría... Considerada bajo la perspectiva de la evolución, la vida no tiene otro sentido sino el de superar la inquietud fundamental, germen de angustia. La inquietud es el rasgo característico común a todos los

seres vivos, ya que es causada por su dependencia en relación con un mundo ambiente susceptible de constituir un obstáculo para la satisfacción de las necesidades vitales. El intermediario entre la inquietud inmediatamente vivida y el mundo mediatamente percibido es el cuerpo. La inquietud se expresa a través de lo somático, pero no podría hacerlo si no se imprimiera antes, y esa impresión no es otra cosa que la vida psíquica. Lo somático y lo psíquico son inseparables desde el origen y siguen siéndolo a través de toda la evolución, que es el esfuerzo de adaptar a ser vivo al ambiente hostil” (pp. 15, 16).

Como se puede ver, es irrefutable la unión de lo psíquico a lo biológico, dado que es en el cuerpo donde se manifiesta la alerta de lo amenazante, donde lo amenazante puede ser sobre la subsistencia física del propio cuerpo o sobre la subsistencia y equilibrio de lo emocional para el individuo, Puyuelo (1984), anota al respecto: “En inhibición, síntoma y angustia, Freud dará una formulación nueva de su concepción de la angustia, llamada a menudo segunda teoría de la angustia. Ésta ya no aparece como el resultado de la transformación de una energía vital rechazada por inaceptable a la conciencia, sino como la señal que advierte de un peligro para el yo amenazado por una moción pulsional experimentada como peligrosa. A la angustia seguirá el rechazo y no a la inversa, expresa muy claramente Freud, que apoya su conceptualización en unas consideraciones clínicas precisas, principalmente en el estudio de la fobia... La angustia no es un residuo, sino un elemento de la función de defensa del yo que movilizará su energía y pondrá en juego todos sus procedimientos de lucha ante un peligro interno” (p.20).

5.1 El vínculo con la madre

El ser humano al nacer requiere del vínculo con la madre en primera instancia para poder sobrevivir. La madre reconoce al crio y lo acoge en sus brazos, lo asea, lo protege del clima y del medio ambiente, lo amamanta. El crio sin ésta respuesta de la madre que satisface sus demandas básicas estaría destinado a la muerte. Esta relación con la madre está determinada como una necesidad fundamental por los años necesarios en los que el individuo adquiere su autonomía entrada su juventud. La pérdida de la madre, sus ausencias o bien una relación inestable traerá como consecuencia estados de ansiedad, dada la posibilidad de su muerte, dejando marcada una grave condición de vulnerabilidad.

Rubio(1993), al respecto nos dice: “Pero cuando la ausencia de la madre y de los satisfactores que ella otorga es coartada, el bebé, en su soledad siente el terror inmenso, debido a que es incapaz de proveerse por sí mismo elementos de supervivencia. El pavor se deriva de la importancia para evitar la muerte, que efectivamente ocurriría si la madre o alguna otra persona no acudiese a atenderlo a tiempo” (p.25). Pero el valor de la relación primaria del crío con la madre y su entorno cercano no queda sólo en la subsistencia básica biológica, ya que las características en cómo se satisfagan o no estas necesidades, estructurará un perfil del carácter que marcará la tendencia de sus relaciones en las posteriores etapas de su vida. Obregón(2009) citando a, J. Bowlby nos dice “la evolución preparó tanto al niño como a la madre con instintos que permiten desarrollar un sistema de pertenencia. Del adecuado desarrollo de dicho sistema de pertenencia depende la salud psicológica del infante y sus posibilidades de salud mental posterior”(p35).Y agrega citando a Siegle y Hartzell,“La teoría psicológica de la pertenencia,establece la seguridad de la personalidad del niño, el adolescente y el adulto no se correlaciona con la genética, en cambio sí con la calidad de la comunicación no verbal y con los cuidados que recibe de infante”(p.36).

La falta de un vínculo fuerte y los estados de soledad frecuentes y prolongados marcarán de por vida las estructuras psicológicas del ser. La relación vinculadora determinará el éxito o no de las demandas para la supervivencia biológica y en breve con los procesos de madurez cognoscitiva; demandas emocionales, determinantes del carácter. Rubio (1993) al respecto en su estudio sobre el narcisismo expresa: “Hay en el niño una actitud global hacia la supervivencia, que viene a constituir el núcleo de lo que llamaremos narcisismo, entendiendo como tal núcleo, la actitud emocional de demanda irrestricta al exterior de satisfactores para la gratificación de las necesidades de supervivencia y amor. Por lo tanto, el narcisismo es la estructuración de una respuesta psicológica compensatoria frente a la condición de desvalimiento real o supuesto del ser humano, creándose así una autoimagen que no es la mascara aceptable para uno mismo y los demás, y cuyo papel será el de obtener los satisfactores para la supervivencia... Esta actitud de demanda irrestricta es el elemento nuclear del narcisismo y permanece constante desde el nacimiento, cuando las necesidades son universales y primordialmente psicobiológicas, hasta la edad adulta, cuando múltiples y variados acontecimientos se han adherido a este núcleo” (p. 25). Así, la

satisfacción de las necesidades básicas para la supervivencia, será el soporte de la autoafirmación indispensable para la supervivencia en etapas posteriores.

Esta es pues la relación fundamental de cada ser al nacer, es su plataforma de subsistencia y del desarrollo de sus personalidades; del desarrollo de sus potencialidades y de su vida social. En este mismo tenor Obregón(2009) manifiesta: “El infante tiene instintos que lo guían a buscar una figura de pertenencia, a mantenerse cerca de ella., a usar esta figura como base segura y a buscar a esta figura de pertenencia en caso de peligro”(p.49). Y no pudiendo dejar ésta relación en los términos de los instintos biológicos, dado que en su desarrollo el ser adquiere valores habrá que decir que este vínculo madre e hijo es en sentido estricto el primer contacto que estructurará la forma de vincularse personal, social y amorosamente del ser. Verhaeghe (2005) ubica esta relación madre e hijo en el contexto antes expresado: “Psicoanalíticamente hablando, el amor es literalmente, el pedestal de la existencia. Sin embargo la relación hombre mujer no es su prototipo. El modelo de base del amor no es la relación hombre mujer, sino la relación madre - hijo, y esa relación es efectivamente inmemorial: de todas partes y de todos los tiempos” (p.51).

Esta relación, véase, no esta provista en sus estructuras de raciocinio, sino en las estructuras de sus sentimientos, que de acuerdo a características en que fueron creadas, buenas o malas para el sentimiento de estabilidad del ser, le darán un carácter sano o insano en el futuro a sus sentimientos e ideas. Unamuno (2008) refiere al respecto de la diferencia entre razón y sentimiento “No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizás, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas” (pp. 8-9).

Debemos interpretar que de acuerdo a las experiencias tempranas se forjará un sentimiento de optimismo o de pesimismo en nuestro carácter, que será a la vez la estructura que le daremos con preponderancia a nuestra personalidad.

El sentimiento de vulnerabilidad, en edad temprana no es un sentimiento racional, ello depende de cómo veamos satisfechas nuestras demandas básicas de sobrevivencia. Nuestro sentimiento de vulnerabilidad en etapas tardías serán respuestas condicionadas a nuestra angustia y la estructura de pensamientos que sumemos a nuestros acontecimientos. Es en

este sentido que Unamuno (2008) dice que: “la razón se construye sobre irracionalidades” (p.10) situándose a diferencia de Hegel para el que “todo lo racional es real y todo lo real racional”.

Heller(1980), en su libro Teoría de los sentimientos, expresa “desde que nace el hombre aprende las tareas del mundo a partir de su propio organismo. El mundo nos suministra las tareas a interiorizar. Todo lo así adquirido se convierte en mi ego, en sujeto en “mi propio mundo. El hombre se relaciona con el mundo y los aspectos de esta relación: interiorización, objetivación y auto-expresión” (p.146)

Esta relación con el mundo, crea una dualidad de relación con la naturaleza, es decir que mientras que el sujeto vive apegado a las necesidades provistas por la madre, y paliar los sentimientos de vulnerabilidad simultáneamente, estos sentimientos están conformando su personalidad, es decir, la conformación de las condicionantes para la acción y para el pensamiento. “Así, el hecho de que el hombre sienta no es algo adquirido, pero cada sentimiento particular está relacionado de algún modo con el aprendizaje, o es claramente aprendido. Los sentimientos impulsivos, como señales biológicas no son aprendidos, es cierto pero el proceso de su diferenciación está vinculado al aprendizaje. En primer lugar debemos aprender qué sentimos, ya que al no ser seres guiados por el instinto, no podemos valernos sin tal conocimiento” (Heller,1980; p.147).Efectivamente el instinto moldea nuestros conocimientos, y serán estos conocimientos la pauta de la autonomía y adaptabilidad social.

Ahora bien, este proceso de aprendizaje y estímulos afectivos es continuo en el niño desde su vida intrauterina, lo que quiere decir que no es una condicionante un proceso posterior al nacimiento para que éste surja.“la designación de los estímulos de los afectos... empieza mucho antes del desarrollo del pensamiento verbal en el niño. Durante este tiempo el adulto opera también con palabras, pero las palabras funcionan no como signos verbales sino como signos de sentimientos” (Heller, 1980, p. 156).

Dentro del pensamiento sartreano, esta relación descrita puede ser sintetizada en los postulados ontológicos en que se expresa que la realidad humana es-para- del sí, pero ese para sí, solo puede ser visto bajo la presencia en sí de los demás, en este caso, el desarrollo

de la identidad, para sí, no puede ser explicada sin la coexistencia con el otro (la madre de origen y/o con quien la sustituye), el otro es la intermediario con el mundo, es decir con otros prójimos y con las cosas, así pues, el Para -sí remite al Para-otro; la relación de mi ser con el ser del otro.

5.2 El vínculo con el padre

Visto bajo una perspectiva Sartreana, el padre establece una relación posnatal con el hijo a través de que éste es de igual manera una fuente de estímulos sensoriales y un conducto de relación con el medio y los otros. La relación materno-paterna empieza por ser en sí, una unidad organizada y organizadora, tras la cual el nuevo ser podrá y deberá apropiarse el mundo constituido. La experiencia de apropiación y de pertenencia del prójimo, de los padres en este caso, lo lleva a una realidad que no es la suya en tanto que es impuesta, pero a partir de la cual habrá de tomar conciencia de sus emociones y de sus pensamientos, condición inherente del conflicto para la constitución del ser- para- sí. La relación vinculatoria entre padres e hijo debe ser vista como relaciones de fenómenos individuales. Además en donde se manifiesta la puja por las imposiciones y/ o por las libertades es lo que termina organizando sus existencias, estos hechos teleológicos son los hechos reguladores de la subsistencia, de los roles, del poder y de sus transformaciones dialécticas, que bajo la óptica hegeliana sería el proceso de transformación en el que dos opuestos, tesis y antítesis, constituyen una nueva síntesis.

Bajo la perspectiva filogenética, el padre tiene una importancia fundamental en la sobrevivencia de la madre y del crío, en tanto que éste reconozca su vínculo con la madre y su paternidad.

En una comunidad primitiva, el grupo resultaba fundamental para la sobrevivencia, dado que su organización les permitía defenderse de las amenazas externas (depredadores; y tribus enemigas), así como de procurar los alimentos a través de la caza colectiva. La ausencia del padre, del guerrero y del cazador convertía a la madre y al crío en una carga para la comunidad, lo cual los volvía vulnerables, estableciendo estados de ansiedad. Bajo esta perspectiva, la figura paterna era la figura que garantizaba los derechos comunales y la protección ante la dominación de otros que pudieran esclavizarlos, lastimarlos o matarlos.

Ante la presencia del crío, la prioridad vinculatoria de la mujer pasa a ser el hijo, dejando al padre en una segunda instancia; de este hecho se desprenden diferentes efectos que deberá ajustar el padre.

La presencia del crío es en sí un desencadenante de exclusión parcial del padre en el vínculo con su pareja; mientras que para el crío la presencia e importancia del padre no es inmediata. De hecho será el padre el que tendrá que trabajar para generar ese vínculo de empatía entre ellos. De no lograrlo el padre padecerá el no-vínculo recíproco y con ello la frustración y soledad del reconocimiento del hijo.

Por otra parte, la madre puede resentir la soledad ante la falta de solidaridad de la pareja, aún con su presencia, porque debemos recordar que no sólo ya se encuentran involucrados los afectos sino que esta relación se convierte en una relación funcional, dado que sin esa solidaridad los riesgos de ansiedad y muerte se acrecientan.

La presencia de los hijos puede aumentar la posibilidad de desunión y soledad, si los mecanismos instintivos de la reproducción de la especie no funcionarán. Entre estos estadios, en la adaptación a las nuevas circunstancias con la presencia del hijo vulnerable, el padre tendrá además de legitimar su paternidad en la interrelación con la madre que permea la relación entre él y el crío aun desde la vida intrauterina; además de buscar el vínculo personal con el hijo, que sólo se logrará cuando éste lo reconozca como padre. En sentido estricto el crío legitima al padre y lo vincula. Verhaeghe (2005) lo expresa de la siguiente manera: “Esta unidad corporal, y en este sentido real, de la madre y el hijo en el embarazo persiste un tiempo más, de manera imaginaria, durante el periodo posnatal. Demuestra una plenitud, un cierre sobre sí mismo que transforma a cada uno en extraño, en profano. La persona que siente más profundamente esta exclusión es el padre, que a falta de sentirse padre debe convencerse de serlo. No solamente perdió a su mujer- que se convirtió en madre- sino que además está fuera de circuito en una relación que apenas comprende. No se convertirá en padre sino en cuanto pueda pretender a su hijo, y ese momento coincidirá con aquel en el que el hijo lo reconozca- reconocimiento en los dos sentidos del término”(p. 53).

La relación padre y crio es permeada por la madre, en tanto que es ella la que mantiene la conexión sensitiva con el crio, y es ella la que en su estado de disponibilidad o indisponibilidad ante la presencia del padre, enviará al hijo la señal de si ese individuo es confiable o no. Este proceso se dará a través de una gran cantidad acontecimientos que terminarán por vincularlos o alejarlos. Vinculación tras la cual el hijo encontrará en el padre un conducto complementario con el medio y los otros. Para ilustrar esta cuestión como imagen, puede decirse que la ontogénesis de la madre en el psiquismo del niño es continua. Su permanencia evoluciona de lo biológico o lo psicosocial, pasando por el significativo.

“El psiquismo del niño, desarrolla una sola madre, mientras que tiene tres padres. Si se consideran los lugares y momentos de su desarrollo, se podría descubrir un padre intrauterino, un padre perimaterno, y un padre social” (Cyrulnik, 2008, p.134). Dígase: el biológico, el que es interpretado y transferido por la madre y el que se constituye en una comunicación directa.

La experiencia intrauterina del crio con la presencia del “Padre”

Los progresos en las investigaciones sobre la vida intrauterina, se han extendido de manera significativa, dando con ello la pauta a descubrimientos e interpretaciones que develan que el proceso del vínculo con el padre, también se genera desde esa misma etapa intrauterina, por el hecho de que la voz del padre es identificada por el feto y puede producir una estimulación negativa o positiva según sea el caso del tipo de relación que la madre tenga con su compañero; dado que dicha voz, ha sido plenamente comprobado, es perfectamente reconocible a través de las capas musculares que tiene que atravesar. “En general, los investigadores tienden a admitir que la voz del padre pasa fácilmente por la pared uterina y que el bebé se familiariza con ella. Es un hecho que, si se coloca un hidrófono en el útero, se registra claramente el ruido de las conversaciones que se desarrollan en torno de ese vientre y que, cuando se pide al padre que hable, su voz se registra nítidamente en el magnetófono que recoge las sonoridades intrauterinas” (Cyrulnik, 2008, p.99).

Las reflexiones que surgen de estos resultados hace que comprendamos la familiaridad que el bebé tendrá con el padre y/o acompañante de la madre dado por el reconocimiento de la

voz, pero más importante también por el vínculo afectivo de la madre con el compañero sentimental y sexual; esto es porque se ha observado que la estimulación afectiva en las relación de la pareja es percibida sensorialmente por el bebé. “Cuando ese hombre de apego habla con la madre, el bebé reacciona acelera el corazón, succiona o cambia de postura. Pienso que cuando ese hombre habla, su voz no estimula directamente al bebé. Pero al estimular a la madre, la voz de ese hombre estimula al bebé... por traductora interpósita. Si la madre no siente emoción cuando el padre biológico habla, entonces no reacciona, su corazón no se acelera, su útero no se contrae y el bebé es indiferente a las estimulaciones de ese hombre que nunca será su padre ya que la madre no lo habrá designado para sus reacciones emotivas” (Cyrulnik, 2008, p.100).

¿Es la relación del padre y del hijo una relación más débil y menos necesaria?

Hasta ahora hemos visto planteado que la labor del padre se encuentra ante una desventaja lógica de vinculación frente al hijo, desde el mismo hecho de la relación estrecha que se da entre la madre y el crío en la vida intrauterina y las condicionantes emocionales que son transmitidas (heredadas) por la madre de manera natural y/o intencional al crío.

Al padre le corresponde esperar a que se le vaya reconociendo como tal y pueda establecer relaciones personales e influyentes con su hijo.

Estas apreciaciones pueden aparecer como rigoristas, pero resultan interesantes en tanto que nos puede llevar a demostrar cómo la presencia de una figura paterna puede quedar en segundo plano dadas las condiciones de relación entre la pareja, la influencia de la madre hacia al hijo o bien el interés sobre el vínculo que el padre demuestre.

Cómo lo podremos ver en adelante, este vínculo paterno resulta fundamental como antaño para la estabilidad y la realización del ser.

Chouhy (2000) al plantearse la interrogante ¿cuál es el costo de prescindir del padre?, señala haber encontrado una gran cantidad de datos reveladores de diferentes estudios sobre el tema. Entre los datos más reveladores de dicho artículo, se cuentan los siguientes:

1. “En un trabajo de investigación realizado por los sociólogos Sara McLanahan y Gary Sandefur realizado en el seguimiento de 70 000 adolescentes y adultos jóvenes de ambos sexos a lo largo de casi 20 años, publicado en 1994 se destaca: a) el riesgo de permanecer sin estudiar ni trabajar por periodos prolongados es un 50% más alto para jóvenes que crecieron sin su padre, b) el riesgo de interrumpir estudios secundarios es un 100% más alto y c) el riesgo de embarazo en la adolescencia es también 100% más alto. Es importante destacar que el aumento de riesgo para estas variables no aparece en el caso de muertes del padre”.

2. En Suecia en 1991, el sociólogo Duncan Timms (University of Stockholm) presentó los resultados de un seguimiento que se realizó con 15 mil niños durante 18 años, cuyos resultados arrojaron que sujetos que presentaron un grado mayor de disfunción psicológica fueron varones nacidos de madre soltera y que crecieron sin padre.

3. Otro estudio en 1988 en los Estados Unidos en el National Center for Health Statistics con 17 mil menores de 17 años, arrojó que el riesgo de disfunción psicológica (problemas emocionales y/o de conducta) es entre 2 y 3 veces más alto para niños que han crecido sin padre.

4. El artículo cita también de nueva cuenta a la socióloga Sara Mc Lanahan, en lo que hace a una correlación entre ausencia/presencia paterna y desempeño académico del niño. Arrojando que la ausencia paterna eleva el riesgo de deserción escolar, la presencia y proximidad del padre está correlacionada con un mejor desempeño en la escuela. Asimismo señala el riesgo de déficit de atención y/o hiperactividad es muy alto como resultante de la ausencia paterna.

5. Continuando con los datos del artículo del Chouhy (2000) se destaca todavía más consecuencias sociales graves en individuos que tuvieron ausencia de una relación paterna, tales como que en “ Estados Unidos el 70% de los delincuentes juveniles, de los homicidas menores de 20 años y de los individuos arrestados por violación y otras ofensas sexuales graves crecieron sin padre.

“La capacidad de controlar impulsos es necesaria para que una persona pueda funcionar dentro de la ley. Es imprescindible tener incorporada la capacidad de postergar en el tiempo

la gratificación, de resistir el impulso a actuar para gratificarse en un momento determinado. Es un componente crítico de la conducta responsable del individuo en sociedad, pero no el único, es también necesaria la capacidad de registrar y tener en cuenta los sentimientos de otras personas, es decir tener capacidad de empatía. Un trabajo de investigación basado en un seguimiento de niños y jóvenes durante 26 años reveló que el mejor predictor de empatía en el adulto es haber tenido un padre involucrado. Es decir, más que cualquier variable asociada a la conducta de la madre, la empatía, que da la posibilidad de tener un buen registro del sufrimiento del otro, y así inhibir la agresión, es nuevamente un tema de función paterna (Koestner, Franz & Weinberger, 1990) citados en: (Chouhy, 2000)

Los datos manifiestos indican que es la figura paterna la reguladora de la estabilidad emocional del individuo en el entorno social evitando la bifurcación en los estímulos antisociales, una vez que en etapas tempranas anticipó un orden intrafamiliar.

Lo que es un hecho es que esta relación padre-hijo se vuelve indispensable en la medida en que le da un valor fundamental. La presencia del padre se idealiza, en tanto las consecuencias de su falta de solidaridad o su falta de presencia, colocando al hijo en desventaja frente a otros y en un tratamiento melancólico de su situación.

El hecho es que el vínculo con el padre ha sido observado desde la etapa intrauterina y hasta en la influencia que en el desarrollo del hijo existe; destacándose que mientras el vínculo se aleja la posibilidad de conflictos en la personalidad y en la vida social aumenta.

Cabe destacar de igual manera que, ante la ausencia de una relación paterno-materna el sujeto habrá de requerir sustituirla con una vinculación significativa.

5.3 El Vínculo con la familia y los otros significativos.

Si bien en los dos puntos anteriores se ha destacado la importancia de los vínculos materno y paterno, se habrá de destacar también que estos vínculos son asociados e integrados al entorno de familia y a la relación con otros vínculos significativos. Por ello, no sólo se tomará en cuenta a la familia nuclear, en su concepción tradicional, sino en un marco conceptual más amplio, donde la familia son aquellos con quienes se vive y se tiene una

relación significativa, más aquellas relaciones periféricas con sujetos que tienen también un valor significativo. Estos núcleos familiares y de personas significantes difícilmente dejarán de hacer un papel predominante para el desarrollo de la identidad del sujeto. Otra alternativa poco viable, pero al fin una opción, es la adopción del estado, que difícilmente suplirá eficazmente los lazos emocionales.

La familia es y será el espacio donde encontraremos nuestras primeras relaciones significativas, lo más cercano al amparo ideal para permear nuestros miedos de ser extintos y la soledad. Obregón (2009) señala: “La pertenencia es necesaria para trascender nuestra soledad e insignificancia. El individuo siempre está en la búsqueda de la pertenencia como un mecanismo natural de desarrollar su conectividad potencial consecuencia de la evolución..., El proceso vital de vivir del ser humano implica el proceso de encontrarle sentido de pertenencia a su “diferencia” existencial en relación a los seres que ama, a su sociedad y al universo existencial que le rodea”(p.70)

Cuando en la familia las relaciones de violencia rebasan la posibilidad de no seguir vivo, los niños huyen y se ponen a salvo en las calles.

En la época actual la modificación de la convivencia en la familia ha sufrido muchas modificaciones; actualmente los padres salen a trabajar y los hijos suelen quedarse a cargo por los abuelos u otros familiares, cuidadores, guarderías o bien en auto-cuidado cuando estos están ya en “condiciones”.

Otra variable actual, es el agotamiento físico, unir las responsabilidades del hogar a las laborales, el alejamiento en la convivencia, la poca comunicación, y las consecuencias naturales que terminan afectando la conducta de los hijos.

Las riñas en los matrimonios son cada vez más fuertes, así como su incompatibilidad en las tomas de decisiones de cómo ocupar el tiempo libre, consecuencia natural debido a que cada vez es menos del que se dispone. Estas y otras causas han llevado al colectivo a ser cada vez más escéptico en el matrimonio. Al respecto Verhaeghe(2005) reflexiona: “Por mucho que se practique todavía , el romanticismo de la declaración del amor suena hueco, y el” para toda la vida” de antaño ha sido remplazado “por el tiempo que dure”..... La

generación de sus padres representa con frecuencia, en efecto, la desilusión y las desesperanzas decepcionadas. Un paso más, y nos zambullimos de lleno en El Mundo Feliz, en el que una relación amorosa de larga duración no solo es percibida como imposible, si o cada vez más como algo turbio y sospechoso, es decir, como el signo de un desarreglo psíquico a curar a la brevedad.” (p. 16)

Efectivamente, los desarreglos en las familias actuales están llevando más y más a los jóvenes al escepticismo del matrimonio y por ende al de familia nuclear; dicho escepticismo a su vez los llevan a la sospecha de que las relaciones duraderas han alcanzado un nivel de desgaste en donde los protagonistas han sacrificado sus vidas. “¿quién quiere eso para sí?

He ahí una vertiente significativa de estudio, porque mientras que el escepticismo crece, no se puede alejar al individuo de las relaciones significativas, el amor. Dice Verhaeghe (2005) “El amor es el remedio en los tiempos de la soledad”(p.16) He aquí el gran círculo del conflicto potenciado. No creo en el amor duradero. “Pero como lo necesito”. Surge una gran pregunta: ¿Se puede tener una relación de vinculación significativa, bajo el escepticismo de su valía, durabilidad y fidelidad? O ¿de antemano esa relación no cubre el requerimiento real de pertenencia segura y paliativa de la soledad?

5.4El vínculo con la comunidad

El vínculo con la comunidad es fundamental en tanto que la unión hace la fuerza. La comunidad organizada y fuerte, da mayor seguridad. En comunidad desorganizada, anárquica y débil, mantiene a sus miembros en estado de indefensión, angustia y vulnerabilidad e incluso en alta probabilidades de autodestrucción.

El vínculo social nos da un sentido de pertenencia en tanto contamos con él, nos ampara; pero en la medida en que la sociedad se desarrolla, los vínculos dejan de ser tan sólo del primer orden de la subsistencia, para pasar a ser vínculos culturales, los cuales se desarrollan a través de la historia de los pueblos y de la conformación de conceptos de convivencia, que se manifiestan en los usos y costumbres, leyes y reglamentos.

Todo este bagaje cultural adapta a vivir a las personas en sociedad, en esa sociedad y no necesariamente en otras que tienen culturas diferentes, en las que puede haber adaptación pero no nace como propia. Alejarse de los vínculos sociales y culturales conlleva el sentimiento de soledad cultural.

Obregón (2009) describe que “ Los instintos y en general nuestra base genética y biológica con la que estamos preparados para reaccionar al medio ambiente, están condicionados por las relaciones de pertenencia a partir de las cuales formamos sistemas cognitivos conceptuales que son necesarios para poder decodificar y leer el medio ambiente. Los conceptos y los hábitos se forman socialmente en nuestra convivencia con otros individuos. Esta convivencia está garantizada por el sistema de pertenencia, pero además la convivencia es materialmente necesaria para poder sobrevivir pues producimos económicamente en grupo y los infantes no pueden sobrevivir por sí mismos. Los conceptos y los hábitos individuales interactúan y se definen activamente con los sistemas conceptuales sociales y sus correspondientes arreglos institucionales”(p.40).

Respecto a esta simbiosis individuo comunidad, Unamuno (1940) expresa que “toda amenaza a la comunidad, amenaza al individuo”, agrega: “Todo lo que en mí conspira a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo.”(p. 15)

El poder comprender el valor del vínculo y los diferentes vínculos a los que el ser humano está sujeto, nos permitirá ahora desglosar por ende cuales son los diferentes tipos de soledades a las que el ser se puede ver sujeto. Porque el estado de soledad de un sujeto no debe ser visto bajo una sola condición universal “el estar solo“, esa generalización sólo hace caer en una interpretación ambigua. No es extraño escuchar algo como “¿Se siente solo? – Pero si tiene a su familia. Si como hemos visto existen diferentes vínculos para el ser humano entonces habrá diferentes tipos de soledades en las que se puede encarar el ser; así como sentirse solo aunque viva con alguien, también sentirse solo ante el universo o intelectualmente. Esta apertura explícita de los diferentes vínculos y soledades del ser humano permiten al psicólogo ampliar su rango de análisis.

CAPÍTULO VI

LA SOLEDAD COMO UN HECHO PSICOLÓGICO Y SUS DIFERENTES MANIFESTACIONES

El amor se concibe como una fuerza de unión, como un fuerte vínculo entre dos personas. Esta unión promueve el intercambio de afectos, que busca entre otras cosas garantizar dicha fortaleza de manera recíproca.

A la persona que amamos le brindamos nuestra solidaridad y esperamos su solidaridad, contamos con ella.

El vínculo de amor materno en una primera instancia es unilateral, la madre ama a su hijo, acaso dictado por su instinto materno, e instinto de supervivencia de la especie y por su concepción consciente que ha elaborado en su crecimiento individual, aprendizaje por experiencias, cultura.

El recién nacido, no tiene concepciones de amor, pero si una gran cantidad de necesidades que son provistas por la madre, entre las principales está ante todo su presencia protectora que achica el espacio y al ser acunado en los brazos percibe lo más cercano al espacio del útero materno.

Con el desprendimiento paulatino de la dependencia de la madre, con el surgimiento del lenguaje y la percepción de autonomía del Yo, la relación madre e hijo es más difícil, lo que la madre podrá controlar por la dependencia del infante a ella. Una madre que rechaza a su pequeño hijo, jamás tendrá éxito, porque el niño a pesar de empujones que pudiera recibir aterrado buscará los brazos de la madre.

¿Amor madre e hijo? El vínculo, el alivio a la angustia, alejar el peligro, la calma esas son las bases del amor. La soledad es sinónimo de vulnerabilidad, de angustia y miedo. Si me expulsan de la comuna los depredadores me aniquilan, aniquilan a mi crío. ¿En la soledad quien me ayuda? , no tengo quien sea solidario conmigo.

Si el amor es una elaboración de una emoción entre el apego afectivo y las necesidades aspiracionales de la cultura, partiendo de la necesidad de vínculo por la subsistencia, también la cultura agudiza más los sentimientos adversos de la soledad, el desamor. Cuanto más idealizo mis vínculos amorosos mas sufro. Mas angustia, más miedos, más duelos. Mientras más carecías tuve y más angustia tengo en mis vínculos, más fuertes serán mis demandas. Podré decir que amo profundamente pero en estos casos el fondo es la magnitud de mi daño.

La soledad despierta nuestras angustias, y puede volver patológico nuestras formas de relacionarnos, particularmente con nuestros vínculos amorosos.

El amor sano aunque tiene las mismas bases, es aquel que ante menos traumatismos, o la sanación de los adquiridos, permite relaciones menos aprensivas

En esta complejidad de la conciencia, cultura, vulnerabilidad, ansiedad y soledad, no debemos perder de vista que el sentimiento desprende la evolución de nuestra condición humana, a la postre en la elaboración de las ideas. Y para explicarlo más ampliamente dos citas de Unamuno (2008). La primera “El hombre dicen, es un animal racional. No se por que no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo de los demás animales le diferencia sea más el sentido que no la razón”(p.9). Efectivamente primero fueron los sentimientos que la razón, y por lo tanto en la evolución las ideas describen nuestros estados emocionales, que crear a esos estados emocionales. La segunda: “No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de orden fisiológico o patológico quizás, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas” (pp.8-9). Así pues, la conformación de nuestra psique modelará nuestras ideas, detrás de las ideas o el efecto que estas producen, habrá siempre la naturaleza ya constituida del ser.

Como ya se expuso, en la perspectiva filosófica de Heidegger y de Sartre la soledad es una condición en-sí del ser, y que es a partir de ella que el individuo se construye y si bien dichos planteamientos ontológicos resultan indispensables en la comprensión del tema habremos de sumar las observaciones específicas del ámbito psicológico

El concepto de soledad en su implicación psicológica no puede ser visto bajo un sólo esquema, porque son muchas las condiciones en las que un individuo puede encontrarse solo, amén de que en la percepción personal haya quien se sienta solo en una circunstancia a diferencia de otra persona, a la que no le sea así.

Habrán quienes deseen estar solo, para meditar, y habrá quienes prefieran convivir en tiempo y espacio con poca gente y en pocos momentos. En ese sentido, la soledad es tanto un hecho aceptable y positivo o en tanto un hecho inaceptado y negativo, será cuanto sea de una u otra manera un hecho particular para quien la vive. Así pues, la soledad es un estado subjetivo.

Con la finalidad de describir conceptos psicológicos sobre las manifestaciones del desarrollo de la soledad se partirá de la definición de Montero y Sánchez (2001) que a la letra dice: “ la soledad se define como un fenómeno multidimensional, psicológico y potencialmente estresante; resultado de carencias afectivas y/o físicas, reales o percibidas, que tienen un impacto diferencial sobre el funcionamiento de la salud física y psicológica del sujeto” (P.21).

Podemos decir que:

La soledad puede ser percibida por el sujeto a partir de hechos reales o supuestos

La soledad puede darse tras un sentimiento de desequilibrio en las relaciones significativas; entre lo deseado y lo alcanzado; tanto en el tipo de compañía, la cantidad de personas y tiempo, y la profundidad de la relación. Así pues:

La soledad se puede dar por falta de intimidad

La soledad también puede ser percibida como una vía para la adquisición de la autoconciencia y el desarrollo humanístico.

La soledad voluntaria puede no ser displacentera.

Las ausencias producen diferentes tipos de soledades, tales como:

La soledad de sí mismo, la ausencia de autoestima y constante omisiones que dañan al individuo.

Soledad afectiva. La ausencia de personas significativas de intimidad afectiva.

Soledad acompañada. La ausencia de calidad en la relación afectiva.

Soledad cultural. La ausencia de personas que compartan los mismos orígenes, costumbres y tradiciones etc.

Soledad intelectual. La ausencia de personas que compartan los intereses intelectuales académicos, profesionales, etc.

La soledad cósmica. La ausencia de vida más allá del planeta, la ausencia de Dios.

6.1 Soledad de sí mismo

Entenderemos la soledad de sí mismo, como aquella que se produce por anulación del desarrollo autónomo del sujeto, producido de origen por dos vías: Por la sobre protección extrema o por aquella relación que ha ido minando todo derecho a la autodeterminación, orillando a la persona a renunciar a todo intento de demanda al exterior e interior con la finalidad de poder mantener mínimamente los elementos suficiente para la sobrevivencia básica, dada la naturaleza amenazante de su entorno, carentes de amor y respeto a la integridad y dignidad; y cuando pensemos en ambientes amenazante no descartemos incluso aquellos donde se pone en juego la vida. Rubio (1993), manifiesta “esta renuncia a demandar garantía de supervivencia y por consiguiente, a la satisfacción de necesidades narcisistas y al gozo de desarrollar las genuinas potencialidades, es una contradicción que sólo se explica como una concesión a un ambiente destructivo, la cual se hace, a su vez con el fin prioritario de conservar la vida, aun a costa de mucho sufrimiento. Esta posición implica que el sujeto conserve un mínimo de esperanza, puesto que soporta, de momento, el dolor y la angustia de la insatisfacción, con tal de seguir con vida y disfrutar del placer y de sentirse aceptado. La esperanza de que la renuncia será temporal y el dolor pasajero, y de que “algún día” se le permitirá pedir y revocar las renunciaciones sin ser destruido, es lo que

sostiene al sujeto mientras sufre, y la fuente de la que podrá brotar la autoafirmación” (p.70).

Aquí debemos preguntarnos ¿Qué pasa si se acaba la esperanza? ¿Qué pasa si se liberado el individuo de sus opresores sin saber vivir sin ellos? La expectativa resulta funesta. Cuando hablamos de la existencia de una esperanza, ésta no radica en la libertad física sino en la autonomía. La espera y la esperanza tienen sentido en tanto se reconozca y se sea capaz de contar consigo mismo, ya que de no ser así estará aniquilado.

La agresión, la marginación y la indiferencia entre otras cosas hará no solo que el individuo reduzca sus demandas a las más básicas, indispensable para la sobrevivencia física sino que su negación a una vida social, resulte como mecanismo de defensa para evitar a lo máximo exponerse a más fuentes de agresión. La desesperanza de poder alcanzar algún derecho deteriorará su autoestima, y lo situará tan sólo en el vivir en automatismo hasta que pase el tiempo y llegue la muerte o el propio individuo la provoque. “Cuando ocurre la renuncia íntima al propio yo porque ya no se puede soportar tanta necesidad, tanta carencia, tanta insatisfacción, entonces sí sobreviene el peor daño, porque se hierde intensamente la autoimagen y se pierde la esperanza, ya no sólo de recibir ayuda del exterior, sino de conservar en uno mismo ciertas cualidades que, aunque en potencia, serían una promesa para el futuro” (Rubio, 1993; p.72).

También cuando hablamos de la soledad de sí mismo, habremos de observar a otras víctimas de este mal, y que se cuentan por millones, pensemos en los masificados en la cultura del consumismo; también de millones de personas que en la menos mal de sus suertes han podido ir a la escuela, pero en la que sólo se les ha dado instrucción pragmática; y que decir de los que prácticamente se han quedado sin instrucción alguna, a los marginados, a los que día a día sobreviven con lo básico, que trabajan o buscan por cualquier vía la comida del día, sin esperanzas de poder alcanzar una vida digna. A esa masa de millones con baja autoestima, sin capacidad asertiva y sin conciencia social y humanista es en la que debemos concentrar nuestra preocupación, dado que ahí observaremos ese estado de la soledad de sí mismo.

La baja autoestima y la incapacidad asertiva, se observa en toda aquella persona que no se valora como proyecto humano, que no siente tener derechos y que se siente un ser menospreciable. En aquella persona incapaz de exigir sus derechos aun a veces hasta los más indispensables para una vida digna y menos injusta. Personas de las que no se puede esperar conciencia social o que puedan demandar sus derechos ciudadanos, cuando ni siquiera llegan a conocer sus derechos en sus casas. Todas esas personas viven la soledad de sí mismos pero también aquellos sin conciencia humanista, aquellos con mayor suerte que han tenido escuela y una familia más solvente, pero que ni la escuela ni la familia le dieron herramientas de la reflexión filosófica, aquellos que no alcanzan a desarrollar una mayor empatía con los demás, que no tienen inteligencia emocional, que viven en la frivolidad y que terminan en el vacío existencial. Satir,(2005) refiriéndose a la autoestima como una olla expresa, “ Otras personas pasan la mayor parte de su vida en un estado de olla baja, porque piensan que valen poco, esperan ser engañadas, pisoteadas, menospreciadas por los demás, y como se anticipan a lo peor lo atraen y generalmente les llega. Como defensa se ocultan tras un muro de desconfianza y se hunden en un terrible estado de soledad y aislamiento”(p.22). Todas esas masas que han crecido en el abandono de sus sociedades en las circunstancias de las políticas dominadas por los intereses de los poderosos acaudalados, conocidos como los del poder fáctico habrán de partir para su desalienación, para la reconstrucción de sí mismo de un hecho contundente, la soledad.

Reconstruirse a sí mismo, trascenderse a sí mismo, ser un proyecto ético de sí mismo, es la misión, que nunca concluye, es la misión de todo ser humano y en especial de los más alejados de sí mismos. Elegirse como proyecto es fundamental, porque si no se vive fuera de sí, en una constante adaptación a circunstancias cotidianas sin conciencia propia, sin una postura que lo defina. “La elección es decisiva para el contenido de la personalidad; por la elección ella se hunde en lo que ha sido elegido, y si no elige se empobrece” (Kierkegaard, 1959; p. 15). Para Heidegger, el ser ilegítimo, es el ser que, es lo que otros planearon hacer de él, es decir un ser que no ha elegido ser por él mismo.

Elegir algo como un acto consciente, es tener que asumir una responsabilidad de esa decisión dentro de mi proyección ética. Sin la conciencia de un proyecto ético, mis decisiones son meras acciones carentes de sentido humanista; reducidas a mera

satisfacción de la sobrevivencia social. Mientras las demandas sociales sean el consumismo, los individuos sin un proyecto ético se reducen a satisfacerse en esa demanda de objetos consumistas. En el individuo que se elige como proyecto ético, no existen terceros para elegir por él. El que se elige a sí mismo como proyecto ético queda sujeto a las consecuencias de su libertad de elegir. Elige porque es consciente y sólo ello le da libertad. Las acciones enajenadas traen consecuencias, pero estas deben ser consideradas accidentes, no son acciones libres, por que surgen de espíritus aprisionados, con responsabilidades jurídicas pero sin responsabilidad de origen. El ser irresponsable es un ser débil y la mayor de las veces ignorante. “Cuando el alma está sola en el mundo entero, entonces aparece ante ella, no un ser superior, sino la potencia eterna misma, el cielo se entre abre, por así decir, y el yo se elige a sí mismo o, más bien, se recibe a sí mismo” (Kierkegaard, 1959, p. 33). Elegirse a sí mismo como proyecto ético, es confrontarse ante la soledad en donde no oculto en otro mi responsabilidad. Cuando actúo en la inercia de las masas, la responsabilidad se difumina en la masa constituida por personas sin particularidad. Decidir a partir de mi soledad como proyecto ético, no es tener que vivir en soledad; por lo contrario ya que solo a través del otro me trasciendo como un ser virtuoso.

El ejercicio de la virtud sólo se verá congruente en la medida en que lo ejerza en los demás sin distinción. ¿En quién se ha de materializar mis virtudes de generosidad y humildad? En los otros. ¿Qué otros? Todos los otros. ¿Unos si y otros no? No. Todos los otros. La virtud que crece en la medida en que me elegí como proyecto ético me proyecta a los demás, me aleja de la soledad patológica. Cuando elijo la congruencia, como forma de realización a través de mi relación con el otro, estoy eligiendo no vivir en soledad “Si se pregunta a un melancólico cuál es la causa de su melancolía, de lo que lo oprime, contestará que no lo sabe, que no puede explicarlo. En eso consiste lo infinito de la melancolía” (Kierkegaard, 1959; p. 49). La soledad de sí mismo es quizás la más devastadora.

Cuando el individuo se elige a sí mismo, solo se puede elegir en la virtud, como forma fundamental de la conciencia. Sin conciencia uno no se puede elegir a sí mismo. La elección de si mismo es la única forma de autonomía para el ejercicio de la libertad.

Mi compromiso ante el otro es un acto ético, en ello va mi mayor reconocimiento, lo que me exige transparentarme ante él; el no hacerlo me conlleva a la vida oculta y me aleja de mi autoafirmación.

Como vemos abatir la soledad de sí mismo, es una tarea muy difícil, cuando desde niños no hemos tenido los fundamentos de las virtudes y de la congruencia ética. Así pues abatir la soledad de sí mismo es una tarea extremadamente compleja ya que ello implica al volverse sobre sí mismo y reconocer las incongruencias y atraer las culpas. “Al volverse, pues hacia sí mismo, descubre la culpa. Cuanto más grande es el genio, tanto más profundamente lo descubre” (Kierkegaard, 1959 p. 131).

El ejercicio de descubrirse ha sí mismo, es tener que descubrir nuestras ataduras y nuestros miedos, nuestras trampas en la ambición y en la ilusión, para que sólo así entonces podamos descubrir la ruta de nuestra libertad.

Allegarse a la libertad en el sentido anteriormente expuesto, difiere de otro concepto pero muy influyente en la filosofía moderna en el pensamiento de Sartre. Para Sartre la libertad es en-sí, el hombre esta condenado a ser libre porque el hombre no se ha dado así mismo la libertad, no somos libres de no ser libres. El hombre es una consecuencia de lo que él mismo decide ser, no es consecuencia de determinismo alguno, ni biológico ni histórico, ni sociocultural, el hombre vive en una radical soledad. Ni siquiera los valores, la ética, se presentan como un límite de la libertad.

Para los existencialistas ateos, dice Sartre (1990) “la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad”(p.31). Esto quiere decir que el hombre nace ante la nada empieza a ser nada, los valores y la ética no existen ante él, los va construyendo o va eligiendo unos por encima de otros por su autodeterminación. “El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso, hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad” (Sartre, 1990; p.p.33-34). Por lo tanto no hay determinismo, así el hombre, tendrá que enfrentar las otras subjetividades y decidir ante ellas y hacerse cargo de esa decisión aun y cuando no decida, porque ha

elegido no decidir. El hombre no puede ocultarse no en la ignorancia ni en las pasiones; y sí, se encuentra atrapado entre subjetividades por lo que sus decisiones siempre serán individuales, en soledad. El hombre que se encara ante la nada sólo encontrará su realidad en la acción y termina siendo la suma de sus actos. El hombre sin la acción que construye y concretiza no se puede satisfacer en las acciones de otros particulares o en las referencias genéricas el hombre esta solo ante sus circunstancias y ante sus hechos. Los hechos de los otros no lo satisfacen. “ El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. De acuerdo con esto, podemos comprender por qué nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una formula de soportar su miseria, y es pensar así: las circunstancias han estado contra mí; yo valía más de lo que he sido; evidentemente no he tenido un gran amor o una gran amistad, pero no he encontrado ni un hombre ni una mujer que fueran dignos....” (Sartre, 1990; p.49) Esto sitúa la esperanza del hombre en la acción, en sus decisiones y en el resultado de ellas. El hombre como se proyecte así mismo proyectará su acción y al final su realización será satisfactoria en cuanto se haya vivido en congruencia de esa autoproyección. “El hombre se hace; no esta todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una” (Sartre, 1990; p. 60).

Lo anterior sitúa al hombre, ante dos vertientes: a) Ante su soledad, donde el sentido de la existencia, es él y sólo él con los demás. En donde su trascendencia sólo depende de él tras sus decisiones congruentes a su conciencia. b) Ante su soledad, donde el sentido de la existencia le es inexistente, y la vida totalmente absurda al descubrir que se nace para la muerte. Donde él no es su propio proyecto.

6.2 Soledad acompañada.

Las divergencias generacionales en el interior de la familia, la falta de comunicación en la pareja, la cosificación del ser como ente consumista, el aislamiento social, el agotamiento físico, el fracaso de la relación filial, con frecuencia la gente vive junta, pero sin vínculos sólidos, y lejos de ser satisfactorios. Sin solidaridad, sin comunicación. La gente vive sola aunque vivan en la misma casa o comunidad.

6.3 Soledad social,cultural e intelectual.

6.3.1 Soledad social y cultural.

Como ya se ha mencionado, la familia nuclear (unicelular) es la fuente más importante para el sentimiento de pertenencia del sujeto, y que de hecho si esa centralidad emocional no se mantiene adecuadamente se habrían de crear problemas de angustia. Ahora bien, la familia unicelular (la de relaciones significantes), se desarrolla a su vez dentro de un núcleo social, por lo que éste es una extensión de la centralidad emocional del individuo. Y al decir que es un vínculo de centralidad emocional, se determina en sí su carácter de importancia.

En el núcleo social, se encuentran personas importantes para el sujeto, a decir: la familia ampliada, amigos, compañeros de trabajo, vecinos, y otras personas con las que se asocia afectivamente, tales como compadrazgos, padrinzagos. Las relaciones con estas personas, con las que se mantiene un vínculo emocional se verán más favorecidas, en comunidades pequeñas; en las grandes ciudades, suelen ser absorbidas (devoradas) imposibilitando la frecuencia y la calidad del vínculo, dejando en consecuencia que el individuo vaya quedando aislado.

El aislamiento social del individuo moderno,sobre todo en las grandes ciudades, establece la condición de la pérdida de su centralidad emocional, tanto en su familia como en otras relaciones que terminan por no ser trascendentes. Es así como el aislamiento sitúa al individuo,al carecer de relaciones de pertenecía, en la inseguridad emocionaly/o en el egoísmo.

El individuo moderno, además de ser absorbido en la masa, tiene que luchar con las presiones de los requerimientos que la sociedad de consumo le condiciona para “ser una persona exitosa” (la búsqueda de la sustitutiva de sus significantes), no lograrlo le produce culpa, depresión, frustración y ansiedad. En un tremendo círculo vicioso el sujeto tenderá a aislarse más y a perder sus significancia existencial.

En medio de estas condiciones también el individuo confronta muchas veces la soledad cultural, dado que el aislamiento que sufre le impiden compartir afectos culturales sea por

incompatibilidad, o bien porque se viva con personas de otras culturas, o en otro caso, cuando se vive en ciudades distantes y ajenas.

A la soledad cultural también debe ser vista en los cambios generacionales que marcan pautas de transiciones significativas en la sociedad, oponiéndose a normas establecidas que rechazan, Verhaeghe (2005) nos dice: “La cultura es realidad una decisión colectiva, en cuyo interior se ofrece y se impone a la vez una regulación. Ahora bien, todas las generaciones tratan de modificar esta decisión colectiva. A tal punto que, si él o ella está preparado/a para pagar el precio por ello, cada individuo puede apartarse de ella si se le antoja. El precio mínimo de la libertad sigue siendo siempre el mismo: la soledad”(p.36). Efectivamente los cambios que esculpen una nueva época en las sociedades, se marcaron muy claramente en el siglo XX; la lucha por la libertad, la liberación sexual, el establecimiento y derrocamiento de sociedades pseudo-socialistas y la implantación del neoliberalismo, fueron el parte aguas que hoy nos sitúan ante una realidad específica.

Y sin que se deban negar los grandes progresos en materia de derechos humanos en el siglo pasado, habrá que destacar la incuestionable herencia del neoliberalismo que nos ha llevado a la ilegitimidad del ser; explotándolo, marginándolo, cosificándolo, enajenándolo. Obregón, (2009) nos dice: “El problema de la globalización actual es la falta de un arreglo institucional sólido que reemplace la ausencia de una democracia mundial y que restrinja éticamente la voraz expansión egoísta del capitalismo. Sin un arreglo institucional global sólido las relaciones mundiales no tienen una base ética de referencia adecuada” (p.337). Para esta primera época del siglo XXI, los índices de enajenación y cosificación del ser toman dimensiones que hacen ver un futuro pesimista, pero tendrá que ser ahí, donde las nuevas generaciones abatan el individualismo y luchan por la libertad de su conciencia.

6.3.2 La soledad social ante la institucionalidad.

El individuo cuando nace, lo hace ante un mundo constituido, un mundo en el que están establecidas reglas que son reguladas por las instituciones que se han creado para operar sus funciones a decir: secretarías de educación, salud, trabajo, hacienda, etc. En estas instituciones suelen ejercerse planes de control político y/o en donde se estandariza a los

ciudadanos sin ninguna visión humanista. Por ejemplo, si es en educación, los planes están establecidos para que se enseñe determinadas materias en determinados tiempos, a alumnos determinados por un rango de edad. Si es en salud, las oportunidades de una atención médica oportuna y de calidad estará determinada por la posición socioeconómica del individuo, a mayores recursos mejores oportunidades de salud. Si es el trabajo, el individuo se verá más enajenado en la medida en que capacitación sea más estrecha y sea obligado por ello a ejercer trabajos de ínfimo perfil.

Lo anterior es apenas un esbozo de lo que el individuo habrá de confrontar socialmente y que condicionará su vida por encima de sus capacidades reales, es decir, que el individuo es obligado a adaptarse al sistema y a calificarse en él. El individuo adaptado podrá sobrevivir dentro del sistema, al inadaptado el propio sistema lo marginará como ha venido ocurriendo en el Neoliberalismo donde la participación del estado pretende dejar de ser un estado "protector" para pasar a ser un réferi entre los actores de un contrato. En relación a esto (Hernández,s/f) anota "podríamos indicar que los neoliberales en su pretensión de remoralizarel vinculo entre el concepto de bienestar y empleo, termina responsabilizandoal individuo para que invierta en su propia educación. Así, los gobiernos neoliberalescomenzaron a dismantelar el arbitraje del Estado con respecto a la inserción en elmercado laboral, substituyendo los contratos de empleo individualizados y exponiendoa los trabajadores a los caprichos del mercado. Dicho proceso podría ser definido comouna "des-gobernalización del Estado", esto es, 'gobernar a través y por el mercado', queincluiría además, el fomento de diversas formas de consumo que incluiría modosprivados de proveerse de satisfactores sociales, tales como la salud, la educación y elbienestar en general.

Tales procesos van a significar que el Estado se retire de sus responsabilidades tradicionales (cancelando los servicios/bienes públicos otorgados por el Estado) concebidos con anterioridad como el 'Estado de Benefactor'. Se logra una sustitución através de la promoción de una mayor individualización de la sociedad y de la asignaciónde una absoluta responsabilidad por parte de los individuos. Ello implica laimplementación de lo que llamaríamos la "vía emprendedora", que termina siendo generalizada para todas aquellas otras formas de conducta; esto es lo constitutivo de un nuevo estilo de gobernabilidad y de regulación moral.

Peters (2001) delinea dicha vía de la siguiente manera: “Una genealogía del ‘yo’ emprendedor revela que es una relación que se establece con uno mismo, promovida por el neoliberalismo, vía formas de inversión personal (por ejemplo, cargos/créditos al usuario, becas/préstamos al estudiante) y seguros que se convierten en un componente ético central para una nueva economía individualizada y privatizada del bienestar del consumidor. Esta novel forma de gobernabilidad, conlleva a la responsabilización de los individuos al ser convocados a aplicar ciertas técnicas económicas, gerenciales y actuariales hacia sí mismos como sujetos de un régimen de bienestar privatizado” (pp. 2-3).

En una visión humanista del estado, los individuos no pueden ser marginados, las estructuras institucionales deben tener una capacidad de inclusión para todos, dado que las diferencias naturales en los individuos son propias de su ser-en sí. Chomsky (2005) señala al respecto de las facultades en-sí de los individuos: “ Han dedicado serios esfuerzos (científicos), a menudo con éxito, a superar la tradicional exclusividad y el privilegio de siempre, porque tienden a estar de acuerdo con Descartes (como es mi caso) en que la capacidad de comprender “las ciencias más profundas “ y “los altos sentimientos” es un atributo humano común a todos, y que quienes carecen de la oportunidad de ejercitar la capacidad de indagar, crear y entender se pierden algunas de las experiencias más maravillosas que nos reserva la vida” (P. 140).

Como podemos ver, el Estado que arbitrariamente ejerce un sistema rígido a través de sus instituciones, que opaca las cualidades del ser y que lo aliena, destinándolo a quehaceres fuera de sus intereses, es un Estado que le arranca al individuo su libertad de auto-determinarse. “Una de las primeras y más brillantes exposiciones de esta postura política vino de la mano de Wilhelm von Humboldt y sus límites de la acción del Estado, escrito en 1792, aunque no fue publicado (en su totalidad) hasta sesenta o setenta años después (en 1851 apareció en forma de libro). En su opinión, el Estado tiende a “hacer de un hombre un instrumento al servicio de sus fines arbitrarios, sin tener en cuenta sus propósitos individuales”, y por supuesto un ser humano es una esencia de ser libre, curioso y con afán de perfeccionarse, el Estado se perfila como una institución profundamente contraria al ser humano, puesto que sus acciones , su existencia misma, en última instancia se muestran incompatibles con “el desarrollo armonioso y pleno del potencial humano en su más rica diversidad” (Chomsky, 2005, p. 180).

Efectivamente el Estado no sólo es, ni debe ser un administrador de la economía, sin adentrarnos a que no deba de ser un instrumento de los poderes facticos, sino un garante de la justicia y la libertad para todos los ciudadanos, pero de una justicia que sea incluyente de las diversidades culturales y de las características que integran a los individuos; por lo tanto un Estado que cuyas instituciones marginen y no sean incluyentes de todos los implicados, estarán generando un estado de soledad en todos los excluidos y en todos aquellos alienados.

La alienación y la exclusión en las instituciones del estado y de los poderes facticos, sea un hecho consiente o no del obrero fabril o intelectual, es en-sí una manera de cosificación del ser y por lo tanto una forma de arrebatarle libertad. Tal y como lo señala Van der Huck (s/f) “Ahora bien, recordemos que para Marx la alienación del trabajo asalariado es fundamentalmente un extrañamiento del obrero frente al producto de su trabajo y frente al proceso de trabajo, y esto lo mismo para el trabajo manual como para el trabajo intelectual: “La burguesía ha despojado de su halo a toda ocupación hasta ahora enaltecida y vista con admiración reverente. Ha reconvertido al médico, al abogado, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, en sus trabajadores asalariados”¹[8]. De hecho, el producto del trabajo asalariado se enfrenta al obrero (o al trabajador intelectual) como un ser extraño a él y lo domina: La única forma como la gente puede obtener su libertad para hacer descubrimientos, o salvar vidas, o iluminar poéticamente el mundo, es trabajando para el capital... y usando sus habilidades creativas para ayudar al capital a acumular más capital” Así pues, los poderes facticos han siempre de requerir dos cosas para mantener sus intereses: uno. La alianza del estado a través de sus instituciones y dos la alienación de los individuos para que operen sin contradicción a sus designios. Ya Marx y Engels (2008) lo declaraban en el manifiesto comunista, y a observar su vigencia, que: “la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profano y los hombres al fin, se ven forzados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida sus relaciones mutuas” (p.28) Asimismo, no debemos perder de vista que este

problema de enajenación en el hombre moderno, no sólo recae sobre de él desde los poderes facticos en exprofeso, sino que también a través del gran éxito de los sistemas de enajenación en tanto encuentra en cada ser enajenado un promotor de sus intereses y de sus estrategias de dominación. La gran paradoja es que el sistema crea el vacío en los individuos para llenarlos de sus mercancías y así crear un sistema repetitivo de lo que podría ser llamada “la soledad consumista”. Fromm (2005) la señala refiriéndose a los autómatas enajenados: “Las relaciones humanas son esencialmente las de autómatas enajenados, en la que cada uno basa su seguridad en mantenerse cerca del rebaño y en no diferir en el pensamiento, el sentimiento y la acción. Al mismo tiempo que todos tratan de estar cerca de los demás como sea posible, todos permanecen tremendamente solos, invadidos por el profundo sentimiento de inseguridad, de angustia y de culpa que surge siempre que es imposible superar la separatividad humana. Nuestra civilización ofrece muchos paliativos que ayudan a la gente a ignorar conscientemente esa soledad: en primer término, la estricta rutina del trabajo burocratizado y mecánico, que ayuda a la gente a no tomar conciencia de sus deseos humanos más fundamentales, del anhelo de trascendencia y unidad. En la medida en que la rutina sola no basta para lograr ese fin, el hombre se sobrepone a su desesperación inconsciente por medio de la rutina de la diversión, la consumición pasiva de sonidos y visiones que ofrece la industria del entretenimiento; y además, por medio de la satisfacción de comprar siempre cosas nuevas y cambiarlas inmediatamente por otras.” (p.p.86, 87). Ante lo anterior, hay que insistir que el éxito de los poderes facticos, no sería posible si las instituciones del Estado no se coludieran con ellos, dejando solos a los ciudadanos ante un mundo constituido al que no pueden cuestionar de fondo ni masivamente porque entre otras cosas no se recibe educación, en el caso de los marginados o se recibe aquella que se adapta al sistema y que regularmente se le imparte a las clases sociales que pretenden subir en los escalones sociales. Así, como manifiesta Freire (1985) “La mayor parte del pueblo que emerge desorganizado, ingenuo y desesperado, con fuertes índices de analfabetismo y semianalfabetismo, llega a ser juguete de los irracionalismos. Y la clase media siempre buscando la ascensión y la obtención de privilegios, temiendo naturalmente su proletarización ingenua y emocional, veía en la concienciación popular una amenaza para su paz” (p. 82). Nótese como la soledad a la que

se enfrenta el individuo no solo es ante al abandono de sus instituciones sino en el desmembramiento social. Dígase la soledad de los connacionales.

6.3.3 El poder de facto, la institución escolar y la soledad.

Como hemos visto en el apartado anterior, las instituciones del Estado en teoría debieran cubrir a inicios del siglo XXI los requerimientos de los individuos requieren para el resguardo de sus derechos, es decir, la justicia como eje motor de todas sus las instituciones para regirse por los preceptos humanistas que amparan la ley en sus obligaciones.

Algunas de las instituciones fundamentales de todo Estado en el presente, son las educativas, que en sus quehaceres habrá no sólo de instruir a sus alumnos en las ciencias exactas, sino introducirlos a la filosofía, la ética, la literatura, la historia, las artes, la salud, el cuidado del medio ambiente entre otra para lograr sólo así la formación integral del ser. El Estado que no ofrece educación para todos sus ciudadanos, o que no imparte una educación integral, será a vista un estado fallido en materia educativa o bien un Estado cómplice de intereses poderosos contrarios al bien común. El papel negligente en esta materia por parte del Estado no puede ampararse en la ignorancia, muchas décadas han pasado en que los intelectuales han expuesto la responsabilidad humanista de la educación. Merani (1970) a colación de las ideas pedagógicas de Henri Wallon nos da una referencia: “En 1947, al margen de los trabajos de la “Comisión”, tuvo lugar en París el congreso de las humanidades científicas, presidido por Federico Joliot, premio novel de física y director de los estudios de energía atómica franceses.

El Congreso desarrolló los principios básicos sobre los que se puede edificar humanismo moderno. Proclamó el valor cultural del estudio de las ciencias y de las técnicas, pero subrayó que para que fuesen realmente humanas era indispensable introducir en su enseñanza referencias a la historia de las mismas, a la historia de las civilizaciones y a la actualidad. Se requería, fue la afirmación unánime, desarrollar el espíritu crítico, la reflexión crítica que impida al científico, al técnico separarse de lo humano, volverse

incluso inhumano con la investigación al servicio de la guerra o de intereses de dominio” (p.147).

Cabe apuntar, que el derecho que le asiste a cada individuo en materia educativa, le es inalienable, aun y cuando este asista a instituciones de carácter privado; es decir, que un niño que es sometido por sus padres a una educación tendenciosa en una determinada institución, se le estará violentando sus derechos a una educación para la libertad. Gramsci (2010), de igual manera destaca el papel ético que el Estado debe ejercer en su función como un regulador social del progreso de la civilización que en ésta misma sociedad se debe generar, a decir, el instrumento del Estado es el derecho, “si todo estado tiende a crear y a mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por consiguiente de convivencia y de relaciones individuales) , tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras; el derecho será el instrumento para este fin (al lado de la escuela de otras instituciones y actividades) y debe elaborarse de modo que sea conforme al fin, así como de la máxima eficacia y productividad en resultados positivos.

La concepción del derecho deberá librarse de todo residuo de trascendencia y de absoluto; prácticamente, de todo fanatismo moralista, si bien me parece no puede partirse del punto de vista de que el estado no castiga (si este término no se reduce a su significado humano), sino que lucha contra la peligrosidad social. En realidad el Estado debe concebirse como educador, precisamente en cuanto tiende a crear un nuevo tipo de nivel de civilización” (P.90).

Obsérvese que la educación no es vista como un instrumento pragmático, sino como elementos sustanciales del individuo para sus vínculos humanistas y como el Estado democrático regulado por las leyes puede y debe ejercer a través de las instituciones impartir y regular la calidad educativa, vista como la vía humanizadora para el desarrollo de la civilización y la integración justa de sus ciudadanos, que no los abandona a la competitividad atroz o la ausencia de oportunidades. El estado es la instancia que debe alejar a los ciudadanos de la soledad al brindarles oportunidades de convivencia y de realización a sus potenciales y anhelos.

No obstante, la visión de un estado puro, regulado por la ley, sin prejuicios ni intereses es prácticamente una falacia, pero por otro lado, los individuos que conforman al Estado y los ciudadanos no pueden verse vencidos por lo falaz que pueda parecer un argumento justo, para avanzar en la democratización humanista de un estado moderno, los instrumentos evaluadores y reguladores de las acciones de gobierno deben de ser ejercidos por la propia sociedad civil. Así por ejemplo, en materia de finanzas y obra pública, debiera de ser observado por colegios de financieros e ingenieros respectivamente, la educación a su vez por pedagogos, psicólogos, sociólogos e historiadores que determinen su la autenticidad de los contenidos educativos. Chomsky (2006) lo observa al decir: “ es ridículo proponer que, en cualquier país del mundo, las escuelas aborden con objetividad la historia contemporánea, puesto que no pueden liberarse de las presiones ideológicas en la medida suficiente. Sin embargo, no es necesariamente absurdo suponer que en las democracias occidentales, cuando menos, debiera ser posible estudiar con un grado de objetividad aceptable los escándalos nacionales del pasado....de manera que se dejara implícito su mensaje de cara al presente” (p. 77).

6.3.4 Soledad intelectual

El individuo de de inicios de la segunda década del siglo XXI, ha sido enajenado en un sistema de consumismo y competencia, ha sido enajenado en un sistema de valores que se restringen a las leyes jurídicas y sea hecho de lado los valores culturales. El individuo ha sido enajenado a través de un sistema educativo, en donde la prioridad ha sido el tecnicismo y la capacitación para el trabajo práctico, dejando de lado la educación integral y humanística. Así, la convivencia por demás desprovista de centralidad emocional y de significado, sitúa al ser ante un callejón sin salida. ¿Cómo salir de la enajenación?

Si la propia enajenación mantiene sin conceptos humanistas al ser y si la cosificación en la que han convertido al ser es un lugar placentero para él; la esperanza de romper el círculo vicioso de la auto-reproducción de la cosificación como sentido de vida se ve muy lejana.

En esa incapacidad de auto-rescate, el ser, pierde su conciencia y su sensibilidad empática, es decir, su comunicación y convivencia es excluyente de sensibilidad, sin que ello lo note

o le pueda importar. La manifestación más clara de este hecho se devela en su quietismo, en la falta de lucha para-sí y/ o para los demás.

Este aislamiento además lo sumerge en la soledad intelectual y conceptual, al estar desprovisto de interés. Para él ocuparse de asuntos por fuera de sus intereses por los que está enajenado y cosificado son totalmente irrelevantes, dado que su obsesión es angustiante. Con respecto a esta condición angustiante, habrá que decir, que la cultura y la moral no ha sido para el ser humano una travesía serena, ha sido y será un destino humano, en el que habrá de luchar por ser-un-ser trascendido ante su propia ambición. Nietzsche (2002) nos asoma a esta condición: " Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a la que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experiencias de él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz" (p.105). La ambición moral para el hombre ha sido y será, punto de encuentro de algunos y de desencuentro con otros, será siempre un peso en la responsabilidad de ser o no ser lo que los demás esperan de mí y lo que yo espero de mí mismo. En estos avatares, es que unos están más cerca que otros en la trascendencia de la conciencia.

El individuo que mantiene un interés en el ser, como un ser para la conciencia; que mantiene además interés en la cultura, la ciencia, las artes y la filosofía, está destinado en una sociedad de consumo, a la soledad intelectual; sus círculos significativos se estrecharán en tanto no exista empatía de intereses con los otros.

6.4 Soledad Cósmica

Dioses, cultos, sacrificios han sido recursos que los seres humanos han creado ante la presencia inconmensurable del cosmos y de las fuerzas de la naturaleza. Su extremada pequeñez y vulnerabilidad, su capacidad de maravillarse y codependencia a la naturaleza han sido y serán un vínculo incuestionable del ser con el cosmos.

En ese vínculo, se manifiestan dos estadios de relación: Ser viajeros en el Cosmos. Vivir en un pequeñísimo planeta, en una de miles de millones de galaxias. Y vivir una relación con la naturaleza dentro de nuestro planeta en la que podemos tener armonía pero en donde

también encontramos las amenazas de muerte y por lo tanto la angustia. De tal manera, que esa vulnerabilidad nos hace sentirnos solos ante las fuerzas de la naturaleza, que incluso ni estando todos juntos podríamos vencer. Ahí es cuando los dioses hacen su presencia para darnos una unicidad existencial y un sentido de pertenencia con el exterior, a través de todo el marco conceptual que se construye. Obregón (2009) lo refiere así: “A partir de nuestra “unicidad existencial” el ser humano está preparado genética y biológicamente para desarrollar una relación de pertenencia con el exterior que lo ayuda a paliar su soledad. Una de las funciones centrales de los sistemas conceptuales es darle al individuo un marco filosófico de referencia que le de una ubicación de pertenencia ante la inmensidad del universo que lo rodea” (p.45). Este sistema conceptual al que se hace referencia, es el bagaje cultural del individuo constituido, en su lugar de origen y su cultura individual. Es relevante, cómo este bagaje se pone a merced de la necesidad sentir pertenencia ante el universo mismo.

Los dioses, nos vinculan y nos dan una relación de pertenencia con el universo, con ellos potenciamos nuestra individualidad como parte del universo. Obregón (2009) lo manifiesta de diciendo:”La significación existencial, como todas las relaciones de pertenencia, no elimina nuestra “diferencia” individual con el exterior; pero dada su base emocional nos provee un sentido de pertenencia que nos permite superar nuestra individualidad existencial y sentirnos parte del universo que nos rodea”(p.219). Así también Obregón (2009) define “La significación existencial incluye todas aquellas actividades encaminadas a darnos una relación de pertenencia con el universo existencial, entre estas actividades están la religión, la magia, el arte, la ciencia, la meditación, el proceso de estar conscientes y toda forma de relacionamiento con otros animales o con el universo biológico o material que implique el desarrollo de nuestro potencial evolutivo de relacionamiento con el mismo”(p.219).

Pero como a veces incluso, aun con la presencia de Dioses las tragedias no se pueden evitar; los individuos se sienten solos en el Cosmos. El Cosmos, que lo mismo no manifiesta una señal de vida consciente y al mismo tiempo inspira la idea de que es creación de los dioses, es es-sí fuente de angustia por terminar no siendo nada e incluso por haber empezado por ser nada. El existencialismo sartreano, va más allá cuando afirma que dios no existe, situando a la existencia del hombre como precedente a la esencia; es decir que el hombre

empieza por existir, para irse definiendo, que el hombre empieza por no ser nada, se encuentra solo y en la medida en que se define y se encuentra así mismo en libertad de ser en sí-a-ser para sí.

6.5 Afectaciones emocionales por la soledad

A lo largo de esta tesina se ha mencionado el valor del vínculo para el ser humano, tanto como una relación indispensable para la sobrevivencia, como indispensable para su auto percepción integral al reconocerse en el otro. Así el ser arrojado a la angustia y a la muerte encuentra en el vínculo con el otro su mejor manera de estar en el mundo.

De la soledad se derivan diferentes afectaciones para el individuo, entre las cuales se habrán de mencionar las de mayor preponderancia las cuales muchas se generan en edades muy tempranas, por lo que se deduce que las influencias culturales pasan a segundo plan después de las experiencias de orden sensitivo del ser. Otras afecciones deberán ser identificadas en etapas posteriores donde sí, allí la influencia cultural puede tener un peso preponderante.

Con la finalidad de destacar algunas de las afectaciones de la soledad y del abandono que algunos autores mencionan, a continuación se presentan algunas citas y su aportación al respecto:

Cita	Afectación - Síntomas
<p>Rubio (1993), manifiesta “Tratando de describir las consecuencias que pueden tener sobre el carácter las situaciones de abandono grave y sobre protección en el infante, nos referimos a la renuncia a sí mismo”... “Pensamos que la renuncia narcisista existe como una repetición del haber experimentado la falta de respuesta amorosa del ambiente a las continuas demandas narcisistas. Se</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Renuncia a sí mismo • Se pierde o se abate la esperanza de ser amado. • El sujeto no puede constituir una imagen de sí mismo.

<p>pierde o se abate la esperanza de ser amado cuando el narcisismo ha recibido tantas y tan tempranas heridas que el sujeto no puede constituir una imagen aceptable de sí mismo.”(P.69).</p> <p>“Pensemos que la renuncia narcisista existe como una repetición del haber experimentado la falta de respuesta amorosa del ambiente a las continuas demandas narcisistas. Se pierde o se abate la esperanza de ser amado cuando el narcisismo a recibido tantas y tan tempranas heridas que el sujeto no puede constituir una imagen de sí mismo. (Rubio 1993, p.69)</p>	
---	--

Obsérvese como para este autor, de la calidad de la relación vinculatoria en temprana edad dependerá la estabilidad emocional del ser. Para Rubio, el abandono del niño abate la esperanza de ser amado, el individuo crecerá con dudas de ser objeto de amor en etapas posteriores, por ende renuncia al desarrollo de sus potencialidades y a su alegría. Dicha renuncia sólo se puede ver como la necesidad de priorizar la sobrevivencia por encima de la autorrealización.

Cita	Afectación - Síntomas
<p>“La ausencia de demanda de parte de los padres que no esperan gran cosa de su hijo, hará probablemente que un bebe normal no</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La ausencia de atención y/o confianza no permite un buen desarrollo de auto-concepto en el

<p>se desarrolle. A la inversa, los niños acosados con demandas patológicas cargarán irremediabilmente, para siempre, con esas marcas.” (Verhaeghe, 2005, p.60)</p>	<p>niño.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Los niños a los que se les sobredemanda acciones tampoco tendrán un buen desarrollo.
---	---

Aquí podemos reflexionar sobre los extremos en los que se puede ver un niño, ante el abandono de sus derechos elementales. La violencia psicológica al omitir atenderlo y de brindarle confianza, o bien una sobre exigencia inapropiada de acuerdo a su edad, por la imposición de los padres que imponen sus expectativas sobre-dimensionadas o por algún tipo de explotación.

Cita	Afectación - Síntomas
<p>.”La soledad externa implica una ruptura o ausencia de la relación del ser humano con el exterior. La evolución preparó genéticamente al ser humano para vivir en relación con otros seres humanos y con el universo biológico y material que lo rodea, es de esta forma que su aislamiento o soledad pueden traer consecuencias devastadoras. La soledad causa desde tristeza hasta depresión y puede inclusive, llegar a ocasionar la aniquilación del individuo. (Obregón, 2009, p.19).</p> <p>“La soledad nos desconecta de nuestro potencial de desarrollo genéticamente programado y de nuestra capacidad</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Ruptura o lejanía del individuo con el exterior. • Tristeza • Depresión • Aniquilación (por enfermedad derivada de la depresión o por suicidio)

<p>evolutiva de desarrollarnos en interacción con el exterior y por lo tanto, en casos extremos, la soledad tiene consecuencias desastrosas. La marginación y la ausencia de significación va en contra de la vida misma y es destructiva. Paliar la soledad es significarse y desarrollar la vida; lograr la pertenencia es vivir.” (Obregón, 2009, pp.21-22).</p>	
<p>“La soledad también altera la expresión de nuestros genes. Así lo reveló un estudio desarrollado en 2007 por investigadores de la Universidad de California, que revela un patrón distinto en la expresión de los genes de las células inmunes de aquellas personas que experimentan soledad crónica, medida como la incapacidad de tener contacto social constante en al menos dos etapas de la vida. Esto implica que las defensas del organismo de estas personas son menos resistentes al ataque de las enfermedades y que la soledad altera el sistema inmune a nivel genético, algo que eleva el riesgo de sufrir enfermedades cardíacos, infecciones y cáncer.” (Lange, E. 2010).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Alteración en los genes de las células inmunes.
<p>“Miller ha hallado que las niñas con relaciones afectivas pobres con sus madres</p>	

tienen mayor propensión a ser víctimas. Perto en su estudio, las madres no tienen mayor importancia que los padres. Con cualquiera de los padres, si falta la cercanía y la supervisión es deficiente, la perturbación es más frecuente” (Finkelhor, D. 2005).

En el capítulo 9 de la referencia, “Antecedentes familiares de niños victimizados sexualmente” Finkelhor, se refiere permanentemente a:”niñas víctimas” cuando también hay “niños víctimas”

“La evidencia de nuestro estudio apoya profundamente que el conflicto marital y el rompimiento familiar están asociados con la victimización sexual de las niñas. Las niñas cuyos padres tuvieron matrimonios infelices tuvieron índices más altos de experiencias con personas mayores. Lo mismo sucedió con las niñas que vivieron sin su madre o padre naturales antes de los dieciséis años. Si el matrimonio de sus padres no era feliz, tenían alrededor de un 25 por ciento más de probabilidades de experimentar un abuso sexual. Si faltaba el padre, la probabilidad de vulnerabilidad aumentaba al 50 por ciento y si faltaba la madre, la vulnerabilidad se incrementaba hasta casi 200 por ciento en comparación de las otras personas de la muestra (Finkelhor, D. 2005).

Las producidas por la Victimización Sexual

La soledad no la debes ver nunca como parte de tu persona, como algunos llegan a decir "soy solitario". Es tan fácil vivir con estos sentimientos y reacciones que tu has creído que es parte de ti estar triste. Quizás ya es difícil recordar cuando fue la última vez que estabas tan feliz que querías abrazar a todo mundo, incluyendo a tu jefe de trabajo que siempre te ha caído mal.

Te diré qué cosas te dirán si padeces soledad y ya tienes sus efectos.

- Que no tengas muy pocas o nulas llamadas, visitas o reuniones con tus amigos en el mes.
- Preferir estar trabajando y encerrarte en tu casa aun cuando puedes salir, dispones de tiempo y dinero.
- Recordar siempre cuando te sentias mejor en otra época.
- Cuando pasas una situación difícil moral o económica y de toda tu lista de contactos no puedas llamar a mas de 2 personas para desahogarte.
- Dormir mucho y aburrirte de ver la TV pero siempre estas viendola sin hacer nada más.
- Algunos sienten ganas de morirse aunque no procedan a suicidarse, tan solo el sentimiento de no contar con alguien los llena.

- Poca interacción social, efecto por lo que otros, no socializan con el sujeto solitario.
- Aislarse en el trabajo
- Melancolía por tiempos mejores en donde se sentía mas sociable.
- Creer no poder contar con nadie para una emergencia.
- Preferir la tv a la socialización

El vacío existencial, ese que se dio por llamarlo el mal del siglo XX, es sin duda el mal social que nos sigue acosando en la actualidad. La pérdida del sentido de la vida, no solo mantiene al individuo en depresión, sino que lo orilla al aislamiento. La soledad en que vive el ser con su vacío existencial aniquila la vida del individuo, bajando a los niveles básicos su calidad de vida, orillándolo al suicidio. Así, existen los individuos que llegan al vacío existencial por soledad, y otros que por el vacío existencial son orillados a la soledad.

CONCLUSIONES

“¿Sólo viviendo en el paraíso, el hombre viviría sin angustia?

Sólo que no existiera el en-sí de la muerte.

¿Y si la muerte no existiera?

No tendría tampoco que existir la monotonía.

Nitzuga.

No cabe duda que el intento de vincular a la filosofía con el quehacer psicológico es una tarea nada fácil. El alejamiento de la psicología de la filosofía ha sido extremo; esta separación a llevado a generaciones de psicólogos a prepararse como profesionistas careciendo de información sustancial como la propia ontología del ser, amén de la no obtención de una habilidad de pensamiento fenomenológico, es decir, la pérdida de perspectiva en el análisis de hechos que anteceden a las conductas humanas, la esencia de las cosas, la esencia de los acontecimientos. El estudio de la filosofía en sí, es una tarea que requiere de una vocación extra, más allá de la perspectiva de una psicología que parte tan sólo de conductas observables.

Por lo anterior, es claro que no se debiera escatimar e incrementar en los estudios existentes las áreas filosóficas, para que la formación del psicólogo sea auténticamente completa. Sardico (s/f) en esta misma intención apunta: “La actividad filosófica se manifiesta en la diversidad de corrientes de pensamiento, en el análisis crítico de todos los supuestos y conceptos. La actividad crítica rompe con lo infundado, con los dogmas, y de este modo se presenta como la capacidad de pensar por sí mismo, cerrando todas las puertas a la manipulación.

Caracterizamos a la Filosofía como una actividad, es decir no es una doctrina que encierra en sí una verdad absoluta, por lo tanto obtener y repetir información filosófica no es hacer filosofía.

De acuerdo a este modo de concebir a la filosofía, se impone un modo de enseñar filosofía que se aleje de los modos eclécticos, enciclopedistas y dogmáticos a veces presentes y se

promueva un modelo crítico de enseñanza-aprendizaje que recupere la enseñanza de la filosofía como enseñar a filosofar.

La universidad es una institución abierta al medio, constructora y reconstructora del saber y transformadora de la realidad. Formadora de profesionales creadores y críticos. En la formación de ciudadanos comprometidos en la construcción de la comunidad, hay que reconocer un papel central al pensamiento crítico... La inclusión de la asignatura de Filosofía en la Currícula de la carrera de Psicología tiene también como objetivo aportar herramientas para pensar los posibles modos de relacionarse con el saber y con la verdad, la filosofía no es el único, también la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis y otras esferas del saber tienen sus propios modos de hacerlo.

Es necesario marcar la importancia de atender a aquello que Koyré denominaba “horizonte filosófico”, que está presente en la aceptación o rechazo de una teoría científica. El pensamiento científico no se desarrolla en el vacío sino se encuentra en el interior de un cuadro de ideas y principios fundamentales, es decir la presencia de un ambiente y de un marco filosófico es condición indispensable de la existencia misma de la ciencia” (pp. 1-2).

Así mismo cabe destacar de la siguiente cita la importancia que en otros partes del mundo se le ha estado dando a los estudios fenomenológicos para el estudio de la psicología, así puntualiza Askay (2006) “Durante las últimas décadas el enfoque fenomenológico-existencial ha llegado a tener un rol cada vez más significativo en el desarrollo evolutivo de la psicología en Norteamérica. Esto se evidencia por varios acontecimientos. Para empezar, trabajos con esta orientación han aumentado sustancialmente en conferencias y revistas de la American Psychological Association. También han emergido revistas de renombre con esta orientación; por ejemplo, *Review of Existential Psychology and Psychiatry* y *Review of Phenomenological Psychology*. Más aún, este enfoque ha sido introducido en la mayoría de los textos de estudio clásicos y en todo el espectro de tópicos relevantes dentro de la psicología. Además, algunas facultades de psicología a lo largo del país han elegido esta orientación como su enfoque principal (o a lo menos como uno de ellos). Finalmente, han aparecido importantes antologías y trabajos acerca del impacto del existencialismo fenomenológico sobre la psicología: por ejemplo, *Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology*, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, *A History of*

Humanistic and Existential Psychologies, Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology and Psychoanalysis, y Psychoanalysis and Existential Philosophy. Además, han aparecido numerosos textos acerca de psicología existencial y/o psicología fenomenológica. Fue la ontología hermenéutica fenomenológica de Heidegger la que proporcionó uno de los principales ímpetus históricos para estos amplios desarrollos y avances (p.1).

1

El trabajo que aquí se presentó, sobre la ontología del ser en Heidegger y en Sartre para el bosquejo de una teoría de la soledad y el vínculo, retomó la importancia de la ontología del ser, y en particular el pensamiento fenoménico para poder encontrar el origen de la ansiedad y de la necesidad en-sí del vínculo para el ser humano.

En esa perspectiva fenoménica, la ansiedad es en-sí para el ser, frente a su condición de arrojado al mundo, la cual es atenuada en varias alternativas humanas, en las que el ser se construye como un ser legítimo ejerciendo su libertad, construyéndose a sí mismo y no siendo construido como otros lo hayan pensado o siendo tan sólo un accidente de las contingencias que lo arrollan. En esa perspectiva la presencia de los otros está ahí, inherente a nuestra historia, ante ellos somos, y a través de ellos nos construimos, ellos son el bien y son el mal, con ellos nos vinculamos y permean nuestra soledad.

En esta tesina se ha vinculado el en-sí ontológico, con los acontecimientos cotidianos y sus efectos emocionales en el para-sí del ser que los reconoce y los explica.

Bajo la perspectiva filosófica, el tema de la soledad y el vínculo, resultan en dos sentidos importantes: 1.- Porque en la condición de soledad, de ser -uno ante el mundo, el ser se ve a sí mismo en su esencia ontológica; la angustia. 2.- porque sólo abordando esta condición de la soledad del ser ante el mundo y frente a los otros, es como podemos arribar desde la ontología a la psicología.

Así pues, los estudios de la ontología del ser, de la soledad, de la angustia, del vínculo y de la muerte, no son temas a elegir o no, no son tema de capricho, son temas inherentes a la psicología humana, negarlos como tal sería absurdo, sería tanto como para un médico desconocer anatomía o como para un físico desconocer al átomo.

La angustia es el átomo de la psicología humana, de ahí parte la historia particular de cada ser y de ahí se ha condicionado la historia de la humanidad. En el primer sentimiento de todos los sentidos del ser, está el sentido de estar vivo, y de ahí otros, el contacto, el sonido, el dolor, la amenaza, la angustia.

Si la madre es agredida esta vive angustia y su hijo intrauterino también, si el bebe no nace a tiempo morirá ahogado tras sufrimiento fetal, angustiado habría de resistir hasta el último segundo. Al nacer el espacio, el frío, la postura, la necesidad imperante de oxígeno deben atenderse de inmediato, o el recién llegado morirá envuelto en angustia. Si la madre pierde al crío la angustia es inmensa, si el crío se ve perdido la angustia lo saca de control. Si no se tiene comida, si se está solo, si se pierde el trabajo, si se da la guerra, si tiembla la tierra, si perdemos la aceptación, y por miles acontecimientos más, la angustia está siempre inherente en el ser humano.

El ser humano al luchar contra todos los inconvenientes de la angustia, ha creado todo lo que le ha sido posible para vencerla. Ha construido casas, ha cultivado los campos, ha almacenado el agua, ha inventado armas, ha descubierto medicinas, ha creado dioses, ha creado leyes. Lo que hace miles de años llevó al ser a construir con que permea la angustia, hoy nos sigue siendo necesario y no sólo eso, sino que con la modernidad, con la creación de necesidades superfluas se han incrementado los motivos de nuestras angustias.

La angustia lanza al ser hacia afuera, hacia el mundo para transformarlo y realizarse en él, para construirse; en ello encuentra su trascendencia: en el origen mismo de su naturaleza que palea la ansiedad y vence los acontecimientos que lo llevarían al caos y a la muerte; y en la satisfacción de las demandas que son fervientes creaciones humanas que hace suyas, como el amor, la creatividad y las leyes; en conjunto, el universo humano. El hombre se construye en ese universo humano evolucionado a partir de la naturaleza de sus emociones en el proceso mismo. Por eso el ser humano nunca termina, está siempre en constante evolución, porque a cada paso sus emociones lo confrontan a un nuevo reto y luego a otro que nunca cesará porque al no encararlo la angustia se apodera de él. “El hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía es la

necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal” (Sartre, 1990, p. 55).

En el universo humano, el ser hace de sí mismo su proyecto y en su acción encuentra su resultado, él y sólo él será el artífice de su vida, el ser al pretender no elegirse, se esta eligiendo por lo que no puede escapar a la angustia en su disfrazada elección al quietismo. Aquí la acción permea la angustia, pero la inacción además es motivo de angustia en la medida de la no realización del ser como proyecto, para el ser la medida es la realidad construida y no lo incumplido que sólo hereda frustración. “El hombre que se compromete en la vida dibuja su figura y, fuera de esta figura no hay nada. Evidentemente, este pensamiento puede parecer duro para aquel que no ha triunfado en la vida. Pero por otra parte, dispone a la gente para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir que esto lo define negativamente y no positivamente; sin embargo cuando se dice: tu no eres otra cosa que tu vida, esto no implica que el artista será juzgado será juzgado solamente por su obra de arte; miles de otras cosas contribuyen igualmente a definirlo” (Sartre.1990, P, 50.) Así el no realizarse es luchar con la frustración angustiante y buscar realizarse es una lucha constante y angustiante pero indispensable para fortalecer la voluntad. Obsérvese el ser no puede escapar a la angustia.

En la fenomenología existencialista, la psicología encuentra no sólo la ontología del ser, cual misión meramente descriptiva, hay en sus líneas extraordinarias posibilidades de entender la condición humana en medio de su lucha ante la soledad y la angustia: el porque de su incansable trabajo por constituirse como un proyecto propio, su búsqueda de trascendencia para legitimar su ser, su implicación con los otros, y la condena de su libertad.

El ser humano que vive en soledad, ha descrito la presente tesina, ha desentirse solo de sí mismo, o junto a otros y con ello sufrir consecuencias como depresión, angustia, baja autoestima, inseguridad, trastornos de la personalidad, vacío existencial y suicidio entre

otras. La mirada parcial de un psicólogo que no cuenta con elementos de análisis que brinda la fenomenología para interpretar las causas de los síntomas referidos podría llevar a que su intervención fracase o sea meramente paliativa.

Por lo tanto, el psicólogo que cuente con conocimientos de la teoría fenomenológica de la soledad y la angustia, habrá de indagar todas las causas posibles de desamparo, del incremento de la angustia, de la pérdida y/o la no implicación de vínculos significativos. Habrá también de indagar los valores sobre el quehacer humano y su posible fracaso, al igual que de sus valores sobre el significado del prójimo, su concepto de lo que es ser humano y por supuesto el sentido que le da a su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Askay, R. *La filosofía de Heidegger y sus implicaciones para la psicología. Freud y el psicoanálisis existencial*. <http://www.gacetadepsiquiatriauniversitaria.cl/ediciones/vol2n2junio2006.pdf#page=62> Visitado (2011)
2. Bowlby, J. (2006). *Vínculos afectivos: Formación, desarrollo y pérdida*. Madrid: Ed. Morata.
3. Cyrulnik, B. (2008). *Bajo el signo del Vínculo. Una historia natural del apego*. Barcelona: Ed. Gedisa.
4. Chomsky, N. (2005). *Sobre Democracia y Educación. Volumen 1*. Barcelona: Ed. Paidós
5. Chomsky, N. (2006). *Sobre la Democracia y Educación. Volumen 2*. Barcelona: Ed. Paidós.
6. Chouhy, R. (2000) *Función paterna y familia monoparental*. **¡Error! Referencia de hipervínculo no válida.** Visitado (2011)
7. Deil, P. (1986). *El miedo y la angustia*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
8. Finkelhor, D. (2005). *Abuso Sexual al Menor*. México: Ed. Pax.
9. Freire, P. (1985). *La educación como práctica de la libertad*. México: Ed. Siglo XXI
10. Fromm, E. (2005). *El Arte de Amar*. Barcelona: Ed. Paidós
11. Gramsci, A. (2011). *La Alternativa Pedagógica*. Venezuela: Ed. Laboratorio Educativo.
12. Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
13. Heller, A. (1980). *Teoría de los Sentimientos*. Barcelona: Ed. Fontamara.

14. Hernández, M. *La sociedad del aprendizaje y la cultura del emprendedor*.
<http://www.comie.org.mx/congreso/memoria/v9/ponencias/at08/PRE1178667626.pdf>
Visitado(2011)
15. Obregón, C. (2009). *La Soledad y el Amor. Ciencia y Filosofía de la Necesidad de Pertenecer*. México Ed. PUI.
16. Rubio, J. (1993). *Narciso, la máscara y el espejo. Estudio del carácter humano*. México: Ed. EDAMEX.
17. Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Ed. Nova.
18. Lange, E. *Los efectos negativos de la soledad en la salud.* **¡Error! Referencia de hipervínculo no válida.** Visitado(2011)
19. Marx, C. y Engels, F. (2008) *Manifiesto Comunista*. Mataró: Ed. El viejo topo
20. Merani, A. (1970) *Psicología y Pedagogía*. México: Ed. Grijalbo
21. Montero, M y Sánchez, J: *La soledad como fenómeno Psicológico: un análisis conceptual*. www.medigraphic.org.mx. Salud Mental, Vol. 24, No.1, febrero 2001. Visitado (2011)
22. Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. México: Ed. Tamo.
23. Puyuelo, R. (1984). *La ansiedad infantil*. Barcelona: Ed. Herder
24. Rojas, E. (2004). *El hombre light*. Madrid: Ed. Booket
25. Sardico, A. *La enseñanza de la filosofía en la formación del psicólogo.* **¡Error! Referencia de hipervínculo no válida.** Visitado (2011)
26. Sartori, G. (2005). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. México: Ed. Taurus.

27. Sartre, J.P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. <http://es.scribd.com/doc/7205643/Sartre-Jean-Paul-Bosquejo-de-Una-Teoria-de-Las-Emociones-PDF>. Visitado (2011)
28. Sartre, J. (1990) *El Existencialismo es un Humanismo*. México: Ed. Quinto Sol.
29. Sartre, J. (1990) *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Ed. Losada.
30. Satir, V. (2005) *Relaciones humanas en el núcleo familiar*. México: Ed. Pax
31. Unamuno, M. (2008) *Del Sentido trágico de la vida*. Argentina Ed. Losada.
32. Van der Huck, F. *Trabajo y alienación: el cambio en las formas y la permanencia de un sistema*. <http://www.galeon.com/grupogest/articulos/art0008.htm>. Visitado (2011)
33. Verhaeghe, P. (2005) *El amor en los tiempos de la Soledad*. Tres ensayos sobre el deseo y la pulsión. Buenos Aires, Argentina: Ed. Paidós.