



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Psicología

**RELACIÓN TERAPÉUTICA Y ANGUSTIA EXISTENCIAL EN UN
CONTEXTO CARACTERIZADO POR POSEER UN ESPÍRITU
MODERNO**

Memoria para optar al Título de Psicólogo

Autor:

Alberto González Quiroga

Profesor Patrocinante:

Madeleine Porre Ibacache

Octubre, 2017

**RELACIÓN TERAPÉUTICA Y ANGUSTIA EXISTENCIAL EN UN
CONTEXTO CARACTERIZADO POR POSEER UN ESPÍRITU
MODERNO**

Resumen

El espíritu moderno que caracteriza al contexto histórico filosófico actual ha influenciado el tipo de relación que el ser humano tiene con el mundo, y específicamente la relación con un Otro. Tal escenario repercute en la psicología clínica y en el proceso psicoterapéutico, en donde suele establecerse una relación basada en la técnica, huyendo así de la vivencia de la angustia existencial. En la presente investigación se intenta presentar una sistematización del concepto de angustia existencial a partir de la revisión teórica de perspectivas como el existencialismo, la ontología y la psicología humanista, para luego comprender de qué manera la relación terapéutica, particularmente desde la psicología analítica, podría ayudar al paciente a vivenciar y sostener este fenómeno. Así, se sostiene que una relación terapéutica desde la apertura puede ayudar al paciente a vivir y sostener la angustia, en la medida en que ambos participantes se ven implicados, influyendo y permitiéndose ser afectados y transformados por la relación.

Palabras clave: Modernidad, Posmodernidad, Angustia Existencial, Relación Terapéutica.

Agradecimientos

Doy inicio, emocionado de gratitud y al mismo tiempo con la resignación de no poder expresar todo lo que siento por ustedes en este escrito, ni de ser capaz de mencionar a todo aquel que acompañó este largo proceso, ya sea por mi ceguera, por mis limitaciones, o incluso por la enorme extensión que implicaría sólo escribir el nombre de todos. De alguna forma están aquí.

A mis padres, por el amor, la paciencia y el esfuerzo constantes. A mi tía por su comprensión y compañía. A mi hermana por ser un ejemplo.

A Javiera, por su valentía inspiradora y su amistad incondicional. Porque me recuerdas que la luz también se decide.

A la duda compañera que critico y que celebro.

A Catalina, José y Felipe. Al fuego desprendido por cada vibración percutida, porque desde el compás y la armonía compartimos muchísimo más que un par de fotos y escenarios.

A Francisca, por su preocupación y apoyo vestido con distintas prendas. Por tu compañía desde la amistad y tu apoyo desde los roles que te tocaron.

A Juan, por su ánimo constante y su amistad. Porque desde tu humildad aprendo.

A Rocío, porque estuviste desde siempre.

A Mano y Felipe por la revisión y sugerencia a mis textos.

A Felipe, nuevamente, y a Jael. Por ofrecerme su cuidado y su cariño cada vez que lo necesité. Desde los tés cargados de azúcar hasta la escucha incondicional que tan poco he sido capaz de retribuir.

A Esteban y Valentín. Porque a pesar del tiempo transcurrido su presencia sigue intacta.

A Caro, por acompañarme en mi angustia existencial.

A Laura, por su sincera amistad y su sabiduría formidable. Por la compañía, las conversaciones y las enseñanzas.

A Made, por su guía precisa, perseverante y sobre todo paciente. Por acoger y atenuar cada uno de mis desesperados intentos de renuncia. Por las infusiones y por confiar en mí. Porque salí siempre de tu oficina con la certeza de que sí podía avanzar.

Al tiempo pálido de los reveses,
y al abrazo solidario.

Índice

1. INTRODUCCIÓN	1
1.1 PROBLEMATIZACIÓN	1
1.2 RELEVANCIA.....	4
1.3 OBJETIVOS	6
1.4 METODOLOGÍA.....	7
2. MARCO TEÓRICO	9
2.1 CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO.....	9
2.1.1 <i>Época Moderna y Modernidad</i>	9
2.1.2 <i>Posmodernidad</i>	14
2.1.3 <i>Contrapuntos de la modernidad</i>	19
2.2 ANGSTIA EXISTENCIAL.....	20
2.2.1 <i>Existencialismo</i>	20
2.2.2 <i>Ontología del Ser</i>	26
2.2.3 <i>Psicología Humanista Existencial</i>	30
2.3 RELACIÓN TERAPÉUTICA.....	34
2.3.1 <i>Psicología humanista existencial</i>	34
2.3.2 <i>Carl Rogers y las condiciones necesarias y suficientes para el cambio</i>	37
2.3.3 <i>Relación terapéutica desde la psicología analítica</i>	39
3. ANÁLISIS	47
3.1 ESPÍRITU DEL CONTEXTO ACTUAL.....	47
3.2 LA ANGSTIA DE LA EXISTENCIA	50
3.3 RELACIÓN TERAPÉUTICA Y APERTURA.....	57
3.4 ANÁLISIS INTEGRATIVO.....	61
4. CONCLUSIONES	66
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	70

1. Introducción

1.1 Problematización

Si bien la modernidad puede ser comprendida desde un sentido histórico, a partir del cual se designa como un período cronológico cuyo nacimiento remonta al siglo XV y su fin al siglo XVIII, diversos autores (Rivera, 1999; Habermas, 1988; Jameson, 2004) consideran que el concepto de modernidad abarca mucho más que tan sólo una etapa histórica, y puede pensarse también desde la política y la filosofía. Al considerar a la modernidad como un proceso histórico filosófico, es necesario cuestionar si esta ha llegado a su fin. Según Rivera (1999) el pensamiento moderno continúa formando parte del ser humano, encontrándose tan introducido en éste y la sociedad occidental, que llegó a conformarse un “espíritu moderno” (Rivera, 1999, p. 180).

Esta modernidad ha tenido –y continúa teniendo– una influencia enorme en occidente, y este espíritu moderno es la obra de Descartes y de la ciencia Moderna (Rivera 1999). Descartes busca que esta ciencia moderna sea una ciencia universal, es decir, que la ciencia sea sólo una, por lo tanto, sea cual sea el objeto que estudie esta ciencia, el entendimiento de éste debe realizarse a través de un método común para todos los objetos (Tortosa y Civera, 2010). Este método es el *cogito* cartesiano, en el cual según Jameson (2004), se produce un reordenamiento entre sujeto y objeto, donde este último sólo puede ser conocido al ser representado. Descartes utiliza la palabra *percipere*, la cual significa tomar algo en posesión, poseer, “en el sentido de remitir-a-sí, en el modo de poner-ante-sí, de re-presentar” (Heidegger, 2000, p. 126, citado en Pacheco, 2012, p. 41). Así, poseer una cosa es poseerse a sí mismo en esa cosa; y la única forma de poseerse a sí mismo en una cosa, es que ésta entre en mí y pase a formar parte de mi mismo, porque el individuo moderno está seguro de su interioridad pensante, de su conciencia, todo lo que está fuera le es incierto (Rivera, 1999). Es por eso que estar seguro de algo es, para Descartes, poseerlo. Esta sería la manera de pensar del *cogito* cartesiano, en la cual no habría cabida para aquello que el ser humano no logra poseer, advirtiéndose una relación con el mundo en donde no hay espacio para la incertidumbre, para la infinitud de la posibilidad, y cómo se verá más adelante, para la angustia existencial.

Ante tal contexto surgieron distintas corrientes filosóficas cuestionando el modo en que el ser humano se relacionaba con el mundo, entre las cuales podemos encontrar el existencialismo y la ontología de Heidegger. Como veremos más adelante, en ambas doctrinas se presentará la existencia como una forma fundamental de relación con el

mundo antecesora a cualquier pensamiento, a diferencia de la relación que se presenta desde la modernidad. De este modo, estas filosofías considerarán que la existencia es inherente al ser y que el ser humano es un ente que se define por poner en juego su ser (Gabás, 1992), en donde tomará un rol importante la angustia existencial. En este sentido, y como se expondrá más adelante, Kierkegaard, Sartre y Heidegger sostienen que la existencia está vinculada a la angustia, siendo ambas propias e inherentes del ser (Gómez, 2010).

Tomando el mismo camino, Rivera (1999) considera que el ser humano no es una realidad primera que se encuentra esencialmente encerrada en sí misma, “el hombre no es primariamente sujeto vuelto sobre sí” (Rivera, 1999, p. 188), sino que es, sobre todo, una realidad que habita en lo abierto. Y es en esta apertura donde las personas existen en primer lugar.

Estar abierto en la aperturidad del ser, estar manteniéndose en lo abierto desde donde pueden venir a nuestro encuentro las cosas y los demás, y desde donde nos encontramos con nosotros mismos, eso y sólo eso es, en su radicalidad: ser hombre [es existir] (Rivera, 1999, p. 188; corchetes agregados).

En eso consiste la autenticidad del ser, en una apertura del ser-en-el-mundo, en un proyectarse hacia el futuro desde una disposición de angustia a partir de la infinitud de posibilidades y finitud de la existencia (Arrese, 2011).

Ahora que se ha instalado –preliminarmente– en la discusión esta disposición de angustia como parte fundamental del ser humano en su existencia, y se confronta ante el espíritu moderno de una época en la cual, desde su modo de relacionarse con el mundo, no hay espacio para esta angustia, es preciso dar una mirada a la dirección que ha tomado la psicología frente a este contexto histórico filosófico.

Desde fines del siglo XIX, una gran parte de la psicología adscribe a esta corriente moderna de pensamiento, terminando así de dar un vuelco significativo hacia el pensamiento cartesiano e integrándose “plenamente en el frente del movimiento científico general, que se apoyaba en el análisis cuantitativo de datos, el positivismo y el empirismo” (Tortosa y Civera, 2010, p. 191). En otras palabras, esta disciplina –en su afán de integrarse al movimiento científico– le entrega un profundo énfasis al conocimiento empírico acabando así por encarnar un espíritu moderno, que como se

verá más adelante, rehúye de la angustia existencial, dejando de lado, dentro de la misma psicología, un aspecto fundamental e inherente a la existencia.

Asimismo, dentro de la psicología, la práctica clínica también toma esta dirección. Cada vez son más los manuales que buscan operacionalizar la terapia desde una técnica rígida y absoluta, dejando de lado, nuevamente, la angustia existencial. A pesar de haber tomado este camino, existen miradas dentro de la psicología que consideran distintas fuentes de conocimiento, encontrando aquí, entre otras, a las psicologías de orientación humanista existencial, en donde según Sassenfeld (2002), el trabajo psicoterapéutico que caracteriza a estas corrientes, ha permitido tanto el desarrollo de una gran cantidad de miradas teóricas, clínicas y técnicas, así como – muchas veces– la integración de éstas. Otro aspecto fundamental de estas corrientes es que, tanto en su piezas teóricas como en su desarrollo práctico, la preocupación por la existencia y el conocimiento del ser humano son una base imprescindible. Nausner (2004, citado en Sassenfeld, 2002), señala que este saber en relación al ser humano es la piedra central del proceso psicoterapéutico, ya que la psicoterapia se ocupa justamente del ser humano en cuanto vivencia de sí mismo y del mundo, historia, ideas, posibilidades, limitaciones, entre otras.

Esta preocupación por la existencia y el conocimiento del ser humano son aspectos posibles de recoger desde el lugar central que ocupa la relación terapéutica, la cual actualmente es considerada como un importante factor de cambio en psicoterapia desde una amplia gama de enfoques terapéuticos, incluyendo las corrientes de orientación humanista existencial (Hill & Knox, 2008; Corbella y Botella, 2003, Fossa, 2012). Del mismo modo, investigaciones acerca del cambio terapéutico le conceden gran relevancia a aspectos como la alianza terapéutica (Navia y Arias, 2012; Ruglass, et al., 2012; Doukas, D'Andrea, Doran y Pole, 2014) o a la empatía e intersubjetividad en psicoterapia (Mateu, Campillo, González y Gómez, 2010; Knox, 2013), los cuales son factores que refieren directamente a la dimensión relacional del proceso terapéutico.

En la psicoterapia humanista existencial, esta relación terapéutica cobra vital importancia al ser considerada como un encuentro genuino en donde ambas partes, no sólo participan, sino que se involucran (De Castro & García, 2008). La implicancia de terapeuta y paciente en esta relación, nos permite pensar en este encuentro como un factor potencial para sostener la angustia existencial.

De acuerdo a los antecedentes mencionados, la pregunta que guiará la siguiente investigación es: **¿De qué manera la relación terapéutica puede ayudar al paciente a vivir y sostener la angustia existencial en el contexto histórico filosófico en que nos encontramos que se caracteriza por poseer un espíritu moderno?**

1.2 Relevancia

Preguntarse por la angustia existencial es remitirse a la existencia, y remitirse a la existencia es indagar en un aspecto fundamental del ser humano. Si bien, desde una mirada moderna, pareciera ser que la filosofía es la disciplina que se haría cargo en mayor medida –mas no exclusivamente– de estas inquietudes, resulta importante para la psicología clínica el apropiarse de ellas, naciendo desde aquí una de las relevancias de esta investigación, ya que como expresa Donna Orange (2012), el psicólogo clínico de orientaciones psicoanalítica y humanistas –en donde la existencia es un concepto fundamental que está a la base de las psicologías humanistas– debe ser un filósofo practicante, que se cuestione y reflexione acerca de su actuar, comprometiéndose en el pensar de su práctica clínica.

Así también podemos mencionar que es de relevancia social reflexionar acerca del contexto histórico filosófico en que nos encontramos, ya que permite cuestionar y debatir acerca de cómo la ciencia moderna habría llevado al ser humano a desplegarse en su trabajo cotidiano como un hombre técnico, el cuál para Hannah Arendt (1974, citado en Niño, 2009) se ve sometido a una meta tecnológica que le impide contar con espacio para pensar y meditar. Es importante, entonces, discutir acerca de cómo esta ciencia moderna tendría implicancias sociales al operacionalizar y quitarle esa reflexión al sujeto en su quehacer. Así mismo, también es importante el reflexionar y pensar acerca de cómo la psicología clínica se desenvuelve en el contexto histórico filosófico que mencionamos, ya que el espíritu moderno del que nos habla Rivera (1999), tendría un impacto directo en la forma en que se desarrolla la práctica clínica, volviéndose mecanizada desde una técnica totalizadora. Es importante, entonces, debido a sus implicancias prácticas, reflexionar acerca del rol que asume este psicólogo clínico que se ve puesto –y expuesto– en esta modernidad que lo invita a no ser ese filósofo practicante enfatizado por Orange (2012).

De acuerdo a lo mencionado, es posible desprender que el pensar y reflexionar acerca de este momento histórico filosófico permite dar cuenta de cómo la psicología clínica moderna ha venido respondiendo principalmente ante el saber científico, y, al mismo

tiempo, nos devela la necesidad de una psicología clínica que tome en consideración aspectos que a pesar de ser parte de la modernidad, se evaden desde la misma. Desde aquí, entonces, investigar la angustia existencial en esta disciplina resulta relevante debido a sus implicancias prácticas, ya que la psicología clínica se enfrenta directamente a la angustia existencial en su ejercicio cotidiano, tanto desde el paciente como desde el terapeuta, siendo de gran importancia problematizar este espacio, en donde es necesario acompañar al paciente sosteniendo esta angustia, y no evadiéndola como invitaría el espíritu moderno. Por otro lado, la investigación de la angustia existencial también es relevante debido al aporte teórico que ofrece la sistematización de este concepto.

Así mismo, también se considera un aporte práctico el proveer algunos elementos que ayuden a construir una psicología clínica en la que sean importantes y se consideren otros aspectos además de la técnica en su quehacer, es decir, una psicología clínica que tome en cuenta distintas fuentes de sabiduría (Brito, 2015).

Es importante mencionar que el espíritu moderno no influye sólo en la forma en que se despliega la práctica clínica, sino también en la investigación que se realiza en la disciplina, ya que desde la mirada científicista que prevalece, los saberes técnicos son habitualmente considerados por sobre los demás, quedando esto en evidencia en las revistas de psicología con indexación ISI, en donde predominan los artículos e investigaciones experimentales, demostrando la primacía de los estudios cuantitativos como fuente de validez.

El cuestionarse sobre la forma en que se desenvuelve la psicología clínica en su práctica, también es relevante desde el ámbito de la formación y enseñanza de la psicología. Resulta complejo imaginar una psicología clínica reflexiva como la que se aspira, sin que se promueva esta actitud durante el aprendizaje de la disciplina. Es interesante como psicología y filosofía se enseñan como disciplinas muy lejanas entre sí y sin embargo, en palabras de Marinoff (1999, citado en Brito 2015),

Cualquier filosofía de la humanidad estaría incompleta sin un punto de vista psicológico. La psicología, a su vez, fracasa cuando está desprovista de un punto de vista filosófico, y ambas disciplinas no han hecho sino empobrecerse como resultado de su bifurcación (p. 354).

De acuerdo a lo anterior, sería indispensable para una psicología, en la cual se proponen en su formación universitaria tan sólo un par de cursos de filosofía, el incluir esta última en mayor medida y volver a ella desde este lugar de aprendizaje, estimulando el pensamiento y la reflexión de, por solo dar un ejemplo, los casos clínicos, evitando así la estandarización encasilladora del otro, abogando por una mirada compleja del ser humano (Morin, 2010).

Por último, en esta investigación también se abordará la relación terapéutica, la cual tiene en primera instancia un valor teórico al proponerse aquí una sistematización de este concepto y presentar elementos que ayuden a la comprensión de este tipo de relación en la psicoterapia humanista existencial. Desde la sistematización de este concepto también se desprenden nuevas implicancias prácticas, ya que los resultados de la presente investigación podrían generar a futuro, nuevas estrategias de intervención de acuerdo a las posibilidades de acción que pudiera brindar esta mirada de la relación terapéutica, entregando así más caminos a una psicología clínica que pueda emplear en su práctica los elementos de esta relación terapéutica a favor de sostener la angustia existencial del paciente.

1.3 Objetivos

General:

- Analizar cómo la relación terapéutica puede ayudar al paciente a vivir y sostener la angustia existencial en el contexto histórico filosófico que nos encontramos.

Específicos:

- Describir y analizar el contexto histórico filosófico en que nos encontramos.
- Sistematizar el concepto de angustia existencial.
- Describir la forma de entender la relación terapéutica desde la psicología humanista existencial, en particular desde la psicología analítica.
- Analizar cómo se relacionan relación terapéutica, modernidad y angustia existencial.
- Caracterizar la relación terapéutica que puede ayudar a vivir y sostener la angustia existencial en el contexto histórico filosófico actual.

1.4 Metodología

Ahora que disponemos de la pregunta de investigación y los objetivos que guiarán el estudio, resulta necesario establecer que camino se tomará para responder esta pregunta, delimitando el tipo de estudio que se realizará y los contenidos que se abordarán.

Considerando el carácter reflexivo de la pregunta de investigación y de los distintos focos temáticos que se abordarán, la presente investigación se enmarca en un estudio teórico que permite la revisión y relación de los conceptos claves que se proponen, tales como modernidad, angustia existencial y relación terapéutica.

En un primer lugar, con la intención de situar el contexto histórico filosófico actual, resulta indispensable discutir acerca de los postulados de la modernidad y postmodernidad. Para esto revisaremos la noción de modernidad desde autores que se refieran a este contexto situándolo como un escenario histórico filosófico tales como Jürgen Habermas, Jorge Eduardo Rivera, Fredric Jameson, Armando Roa, entre otros. Del mismo modo, se revisará autores que hagan referencia a la noción de posmodernidad, tales como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, entre otros, no con la intención de definir o tomar posición entre estas dos ideas acerca del contexto actual, sino más bien con la finalidad de disponer de un escenario en el cual situar la relación del ser humano con la angustia existencial.

En ese sentido, a continuación se describirá la noción de angustia existencial. Para esto es preciso rescatar a autores clásicos del existencialismo como Sören Kierkegaard y Jean Paul Sartre, en cuyo pensamiento cobra gran relevancia los conceptos de angustia y existencia, permitiéndonos llegar a la angustia existencial. Más adelante, se añadirá la ontología de Martin Heidegger y posteriormente el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, quienes junto a los existencialistas mencionados anteriormente, nos brindan distintas luces para analizar la angustia existencial y conceptos claves que la rodean, tales como existencia y libertad. Finalmente en este capítulo se incluirán las visiones de angustia de Rollo May e Irvin Yalom, importantes psicólogos humanistas que se nutren de los aportes anteriores.

En un siguiente capítulo se revisará la relación terapéutica, aspecto que pretendemos encamine la respuesta ante la pregunta de la investigación. Con esta finalidad, en primer lugar se introducirá brevemente la psicología humanista existencial a modo de ir contextualizando la relevancia de la relación terapéutica en esta corriente

psicológica, incluyendo aporte desde la filosofía, como Martin Buber y desde la psicología misma como Carl Rogers. Terminando este capítulo, y dando fin así a nuestro marco teórico, se describirá y profundizará la relación terapéutica desde la psicología analítica, orientándonos desde el pensamiento Carl Gustav Jung y apoyándonos en psicólogos post-junguianos.

Una vez que tengamos disponible la información requerida, esta investigación, en un intento por examinar una temática no abordada comúnmente, pretende mostrar la relación de los conceptos centrales del estudio, permitiéndonos analizar de qué manera la relación terapéutica de la psicología analítica puede ayudar a sostener la angustia existencial en el contexto histórico filosófico actual.

Es importante mencionar que en esta investigación se toman en consideración libros de los exponentes mencionados, y también se revisaron bases de datos (tales como ProQuest LLC, EBSCOhost, Redalyc, entre otras similares) de artículos tanto científicos como filosóficos de revistas relevantes en el ámbito de la psicología y la filosofía, de tal manera de obtener información desde distintas fuentes de conocimiento, privilegiando la actualidad de los artículos, mas no menospreciando aquellas fuentes bibliográficas importantes que se consideran nucleares para los conceptos investigados y que no surgen necesariamente de los últimos años. Las palabras claves que guiaron la búsqueda bibliográfica fueron: modernidad, posmodernidad, angustia, angustia existencial, relación terapéutica.

2. Marco Teórico

2.1 Contexto Histórico Filosófico

2.1.1 *Época Moderna y Modernidad*

Como ya se mencionó, se suele indicar el comienzo de la época moderna, entendida como edad cronológica, durante el siglo XV. Sin embargo, el término *modernus*, proveniente del latín, se empleó ya por vez primera durante el siglo V para diferenciar el presente cristiano del pasado romano y pagano; y continuó utilizándose a lo largo de la historia para expresar “la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo” (Habermas, 1988, p. 1). *Modernus* quiere decir “lo reciente”, y a pesar de que lo nuevo no fue bien considerado en el comienzo de esta época –en la cual lo antiguo aún era valorado como lo importante ya que constituía el principio, el fundamento– finalmente termina por imponerse la noción de que lo mejor es lo nuevo, lo moderno, que nuevamente quedará obsoleto cuando vuelva a florecer la novedad (Habermas, 1998; Morin, 2010).

Tanto Morin (2010) como Roa (1995) concuerdan en que el nacimiento de la época moderna no se condiciona a un hecho en particular, sino a una efervescencia intelectual que se deriva como consecuencia de distintos sucesos relevantes ocurridos en los siglos XV y XVI, entre los cuales podemos encontrar la caída del Imperio bizantino –junto a la caída de Constantinopla–, la invención de la imprenta de Gutenberg, el descubrimiento de América, el abandono de la idea de la tierra como centro del universo por parte de Copérnico, entre otros. Es interesante mencionar desde ya, que la suma de todos estos eventos lleva al ser humano a una gran incertidumbre. Para Rojas (2011), es posible hablar de una pérdida del centro, que lleva al individuo a cuestionar aquellos fundamentos filosóficos que primaron en la época medieval. Podría decirse que estos sucesos remueven las verdades y certezas a las cuales el ser humano se sostenía, quien al sentir sus cimientos oscilar, buscará hacerse cargo de esta incertidumbre.

Es necesario señalar que a lo largo de la historia, el significado del término *modernus* ha sufrido diversas transformaciones adquiriendo un matiz distinto al que tuvo en el comienzo. Originalmente, este concepto reapareció muchas veces en Europa para manifestar la conciencia de una época nueva, que sin embargo mantenía una relación renovada con la época antigua, ya que la antigüedad era siempre considerada como un modelo a reivindicar e imitar (Habermas, 1988). Para Jameson (2004), lo esencial

del significado de lo que hoy se entiende por “moderno”, corresponde a una ruptura con lo anterior; es decir, no es solamente el modo de referirse “al tiempo de ahora” – como lo era en el griego antiguo– o “lo reciente”, sino que es manifestar una antítesis explícita con el pasado que va más allá del significado que podría tener una transición. Esta significación del concepto *modernus* en la cual ya no se busca reivindicar lo antiguo sino romper con ello, se ve inspirada en gran medida por la ciencia moderna y su creencia en el progreso infinito del conocimiento (Habermas, 1988).

La modernidad, entendida como pensamiento filosófico, se consolida a lo largo de los siglos XVII y XVIII, de la mano de René Descartes y luego por parte del movimiento cultural de los filósofos de la ilustración (Habermas, 1988). Sin embargo, es posible encontrar antecedentes que sugieren que, aunque de modo prematuro, sus cimientos comienzan a edificarse durante la etapa final de la época medieval.

Durante el siglo XIV es posible encontrar, de la mano de Guillermo de Ockham, la sustitución de la metafísica realista de Platón, en donde la raíz última de toda teoría hacía referencia a las “Ideas”, es decir, la realidad se ubicaba en un mundo de esencias inaccesible para el individuo (Uña, 1990-1991). Con la negación de las ideas, Ockham instaaura una metafísica subjetivista en la cual se le otorga al sujeto la significación del mundo. La realidad ya no descansa en el mundo platónico de las ideas, sino que ahora el mundo se vuelve pensable por el sujeto, a través de la significación. De esta manera ya no hay una “universal esencia o comunidad real *compartida, participada, sólo hay universalidad representada*” (Uña, 1990-1991, p. 25; cursivas del original). Esto nos indica que ese universal no se encuentra en las cosas, es decir que todo aquello que apunte a la generalidad (por ejemplo género o especie) surge desde una mera designación que no significa identidad. La realidad queda reducida a la particularidad e individualidad. En este sentido, podemos sostener que Ockham abre un horizonte nuevo de pensamiento, en donde apela al individuo como el sujeto portador del conocimiento, camino que la filosofía reencontrará siglos más tarde en Descartes (Uña, 1990-1991).

Si bien el fin de la época moderna –desde su sentido histórico– remonta a finales del siglo XVIII con la revolución francesa, la modernidad entendida como pensamiento puede continuar hasta hoy y es preciso revisar aspectos centrales que vienen a construir e inspirar el espíritu moderno que nos refleja como cultura en la actualidad.

Descartes viene a consolidar el nacimiento de la modernidad y se inaugura una nueva era, que como hemos revisado ya se venía insinuando desde el final de la edad media. Podríamos decir que es Descartes quien instaura el pensamiento rupturista respecto a lo antiguo al manifestar un repudio por el pasado en general, mencionando que abandona la lectura de libros, y que le es imposible encontrar sólo un maestro; produciendo así una especie de pizarra en blanco desde la cual intenta desprenderse de todos sus sentidos, dando paso así a una conciencia de la cual surge el *cogito* (Jameson, 2004). Es decir, se establece un rechazo a todo aquello que se consideraba como cierto; ahora es necesario ponerlo en duda. Es la duda cartesiana una de las revoluciones más trascendentales que han ocurrido en el pensar filosófico, tanto así, que muchos consideran que con ella que se inicia realmente la Modernidad (Reyes, 2006).

En este contexto, Descartes observa que en el mundo se presentan una diversidad de conocimientos y que muchos de ellos son contradictorios, frente a lo cual decide avocarse a la búsqueda de la verdad por medio de la razón (Rojas, 2011). Para llegar a este punto, Descartes realiza una distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa, dándole al intelecto primacía sobre otras facultades, y llegando incluso a definir la existencia en cuanto acción del intelecto (Parent, 2005).

Para Descartes, la intromisión de otras facultades en la búsqueda de la verdad, tales como los sentidos, sólo producirán confusión y entorpecerán el camino. De este modo, se plantea que la única forma de llegar al entendimiento real es a través de la reflexión y el pensamiento, entregándosele la confianza a aquello que es exacto, a las ciencias matemáticas, a aquello que resulta indudable (Parent, 2005). Es así como se considera a la duda como la metodología más pertinente para llegar a la verdad, ya que, en primer lugar nos permitiría eliminar los prejuicios, y en un sentido más profundo, la duda no tiene sólo como objetivo dudar de todo, sino encontrar algo de lo que ya no sea posible dudar (Reyes, 2006).

Al entregarse a la aceptación de la duda, Descartes se ve enfrentado a la imposibilidad de afirmar o negar aquello que hasta ese momento se había dado por cierto. Sin embargo, es justamente con la metodología de la duda que Descartes traza un puente entre el pensamiento y la propia existencia al reconocerse a sí mismo como sustancia pensante:

La verdad primera asegura la existencia, pero también aporta conocimiento sobre quién es el pensador. Pese a que la duda ha devastado todo, es posible afirmar que él es una *sustancia pensante*, éste es el punto de partida para la investigación de *quién soy yo* (Rojas, 2011, p. 249; cursivas del original).

Ahora bien, es necesario abordar y comprender el impacto y la influencia que ha tenido esta duda metódica en la actualidad. Para Hanna Arendt (citada en Reyes, 2006), la duda cartesiana tiene una significación tan universal que afectó a gran parte del entendimiento humano, pasando por la filosofía y la ciencia. Así, inclusive las transformaciones en la moral se vieron afectadas significativamente por los individuos más “importantes” de la modernidad, es decir, los científicos. Para Reyes (2006), uno de los mayores logros de la introspección queda enmarcado en la nueva posición de la ciencia, que expresa que si el sujeto ya no puede conocer la verdad como algo externo que se le revela, sí puede conocer lo que hace y produce.

Esta noción del conocimiento trae consigo una especialización de la ciencia y la técnica que lleva a los científicos a expresarse a través del lenguaje especializado de las fórmulas matemáticas, las cuales escapan a la comprensión cotidiana y llegan a resultados que no son comprendidos necesariamente (Hurtado, 2010). De este modo, “la lógica discursiva de la ciencia y la técnica, en ruptura con el orden de la *experiencia* común (escapan a la posibilidad de ser discutidos por la gente), significa que las ciencias se separan del mundo común” (Hurtado, 2010, p. 183; cursivas del original). Así también, para Arendt (2009) la ciencia moderna se ha vuelto hacia sí misma quitándole la atención a las preocupaciones humanas, lo que define justamente a la introspección: “el interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido” (Arendt, 2009, p. 306).

En este sentido, la modernidad puede considerarse como “la tentativa de hacer de la vida misma algo artificial, el deseo de escapar a la condición terrestre y humana” (Hurtado, 2010, p. 183). El individuo moderno se caracteriza como un ser práctico, adaptado y capacitado para un funcionamiento eficiente, sin embargo, también es un ser que carece de espontaneidad y que se encuentra en proceso de transformarse en un ser superfluo, el cual se fundamenta en la “desmundanización de nuestra experiencia” (López, 2015, p. 110), es decir, “la pérdida de nuestra relación con el mundo” (López, 2015, p. 110).

A pesar de que el pensamiento ilustrado produce y desarrolla la ciencia moderna y el conocimiento científico; la reflexividad moderna, entendida como introspección, termina siendo contradictoria frente a las expectativas que se tenían respecto a esta forma de búsqueda de conocimiento. Según Anthony Giddens (1995), los fundadores de la ciencia y filosofía modernas pretendían –y creían estarlo haciendo– forjar el camino para un conocimiento que se sostendría con fundamentos seguros respecto de los mundos natural y social. En palabras del sociólogo, “las pretensiones de razón eran oportunas para superar los dogmas de la tradición, al ofrecer un sentimiento de certeza en sustitución del carácter arbitrario de los usos y las costumbres” (Giddens, 1995, p. 34). Sin embargo, para el sociólogo la ciencia se basa en el principio metodológico de la duda y no en la acumulación inductiva de pruebas, lo que termina por obstruir el conocimiento de la verdad. Es decir, la reflexividad moderna, que como se ve ambicionaba la certeza del conocimiento, termina por obstaculizar esta búsqueda mediante su propio método (Giddens, 1995).

Lo que diferencia a esta modernidad respecto a estados anteriores, es que la modernidad “consiste en que el hombre se dispone a conseguir desde sí mismo y con su propia seguridad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad” (Heidegger, 2000, p. 112, citado en Pacheco, 2012, p. 39), es decir, la modernidad puede ser concebida como una época nueva debido a que en ella se pretende ubicar al ser humano como fundamento de la certeza, como cimiento de la verdad, la cual es encontrada y asegurada por él mismo. Esto, según Pacheco (2012), supondría dos implicancias; por un lado una liberación del sujeto en cuanto a la verdad revelada bíblico-cristiana, y por otro lado, traería consigo una transformación de la esencia de éste.

Cómo ya se mencionó, Descartes utiliza la palabra “percipere” (Pacheco, 2012, p. 41), la cual tiene como significado tomar algo en posesión al ponerlo ante sí, al representarlo. Según Rivera (1999), para poseer una cosa es necesario que ésta entre en mi, en mi interioridad pensante, pasando de este modo a formar parte de mi mismo. Es decir, para que algo sea seguro, debe hacerse pensante.

En ese sentido, desde la actitud cartesiana el mundo se experimenta como propiedad, como posesión a controlar o asegurar. En palabras de Arbaizar (2002): “Frente a la existencia propia, la actitud apropiadora clausura el acceso a la patencia del ser como don y como gracia, el hombre ya no es el pastor del ser sino su Dominus dominador” (p. 229). Siguiendo a Heidegger, podría decirse que esta actitud apropiadora,

correspondería a un pensamiento calculador, muy propio de la modernidad, el cuál está caracterizado por un “cálculo” de resultados, un pensar que nunca se detiene, que busca siempre la certeza (Heidegger, 1994).

En consecuencia, para Rivera (1999) esto es precisamente la Modernidad: conciencia, un carácter absorbente de la vida, una soledad ontológica, ya que si bien se aseguran los lazos con el mundo, las cosas solo están allí en función de las personas, estarán allí sólo en tanto las pensamos y las ponemos en un proyecto científico, siempre desde nosotros mismos. En palabras del autor:

La Modernidad es antropocentrismo. El hombre es el centro de todo. Todo existe para el hombre y es comprendido desde el hombre. Lo que el hombre no domina con su hacer técnico o con su saber científico, lo que el hombre en alguna forma no “pone”, eso no existe, no tiene peso, no tiene realidad. Es el dominio integral de la técnica. La técnica como modo de ser, como modo de existir, como modo de ofrecérsenos el ser mismo de todo lo que hay. En este sentido, la técnica es no sólo nuestro hacer y nuestro operar con las cosas, sino también, y ante todo, la ciencia misma, nuestro saber entero del universo (Rivera, 1999, p. 182).

2.1.2 Posmodernidad

Distintos autores reflexionan acerca del hecho de que nos encontremos aún en una época moderna o estemos viviendo una etapa nueva a la que algunos han denominado posmodernidad entre otros nombres (Vattimo, 1990; Roa, 1995; Giddens, 1995, Bauman, 2004).

La teorización respecto al concepto de postmodernidad no ha traído un acuerdo en cuanto a las características que la definen. Hay quienes incluso consideran que al tratarse de una edad nueva, debiera incluirse a la misma modernidad, dada la condición de novedad que trae consigo (Roa, 1995). Otras posiciones difieren y llegan a sostener que la posmodernidad “habría sido el contrapunto de la modernidad a lo largo de toda su historia” (Roa, 1995, p. 39), tal como lo han sido el romanticismo en los siglos XVII y XVIII y la filosofía de Nietzsche durante el siglo XIX.

Considerando la existencia de distintos modos de ver la posmodernidad, podemos sostener que existe aquí una deslegitimación de la racionalidad totalizadora. En ese sentido, en la posmodernidad se sostiene que “la razón ha sido sólo una narrativa

entre otras en la historia; una gran narrativa, sin duda, pero una de tantas” (Vásquez, 2011, p. 66).

Los metarrelatos, entendidos como la justificación general de la realidad, desaparecen, ya que no existe justificación alguna que pueda dar cuenta de toda la realidad. En ese sentido, la posmodernidad traería consigo la muerte de los metarrelatos y una deconstrucción del *cogito* (Vásquez, 2011). Esta muerte de los metarrelatos se debe, en parte, a la afirmación posmoderna que indica que

La Modernidad confundió la razón, entendida como facultad, con una forma de racionalidad concreta. Toda la razón había quedado recluida al ámbito de la razón científica natural y matemática. Ignorando otras formas de racionalidad y pensamiento, a las que se les consideraba menores o irracionales (Vásquez, 2011, p. 71).

Por otra parte, Vattimo (1990), uno de los pensadores más influyentes que han abordado la noción de posmodernidad, reconoce el sentido de esta idea vinculando fuertemente la nueva era en que vivimos a la comunicación generalizada que nos proporcionan los medios masivos de comunicación. En su libro “La Sociedad transparente”, señala que la era moderna ha concluido, entendiendo la modernidad como “la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinante” (Vattimo, 1990, p. 72). El autor menciona que lo que caracteriza esta modernidad es un sentido de la historia como progresión en donde lo más avanzado es lo más valioso, y para que pueda existir esta relación progresiva de la humanidad, la historia debe ser entendida como un proceso unitario, sin embargo en la actualidad resulta imposible considerar a la historia en ese sentido. El fin de los imperialismos y los colonialismos, y sobre todo la llegada de la sociedad de la comunicación, han traído consigo un develamiento de aquellas subculturas que se encontraban marginadas por la hegemonía cultural, siendo ya imposible concebir la historia como un proceso unitario debido a que esta pluralización va en crecimiento y se considera irreversible (Parra, 2004; Vattimo, 1990).

Vattimo (1990) también señala que esta visión de la historia como curso unitario es una “representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes” (p. 75), por lo tanto el progreso se piensa en base al criterio determinado de un ideal de ser humano, que en la modernidad, coincide siempre con el hombre europeo moderno. En palabras del autor:

Lo que narra la historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, de los monarcas o de la burguesía cuando se convierte en clase de poder: los pobres, sin embargo, o aquellos aspectos de la vida que se consideran «bajos» no «hacen historia» (Vattimo, 1990, p. 75-76; comillas del original).

En este sentido, podría decirse que Vattimo (1990) cuestiona la idea de que en la actualidad pueda pensarse a la historia como un proceso unitario –la cual sería la característica más trascendente de la modernidad para el autor– debido a que no es posible mantener la idea de progreso homogéneo, tomando en cuenta que la liberación y multiplicación de los medios de masivos de comunicación han hecho –continúan y seguirán haciendo– presentes a las culturas marginadas que no eran consideradas en la modernidad.

El nacimiento de esta posmodernidad también es explicado como consecuencia del desgaste y fatiga causados por tres siglos de ciencia moderna, la cual a través de su objetivo de obtener resultados, no ha hecho más feliz a la humanidad ni ha mejorado su conducta (Roa, 1995). El descubrimiento y la contemplación de la realidad ya no enriquece la vida de las personas, por lo tanto ya no existirá la voluntad propia de la modernidad de explicarse la totalidad de la realidad (Roa, 1995).

Por otra parte, la realidad moderna, que fueron las verdades más novedosas alcanzadas por la ciencia, terminan por relativizarse. De este modo, Roa (1995) coincide con Vattimo (1990) respecto a la influencia que tienen los medios de comunicación durante el siglo XX en la construcción de una posible posmodernidad al exhibir una pluralidad de realidades.

Por último, es posible encontrar en el arte posmoderno una alusión a un pluralismo histórico. El arte encuentra un lenguaje común con sus predecesores y manifiesta una contemporaneidad de las distintas edades, rompiendo con la “creencia de que lo actual agrega siempre calidad precedente” (Roa, 1995, p. 48). En otras palabras, “La posmodernidad procura mostrar así que el ser se configura de infinitas maneras a través del tiempo, no pudiendo la nueva configuración sustituir a la anterior, pues la anterior puede ser tan perfecta o valiosa como ella” (Roa, 1995, p. 49).

Una mirada diferente respecto a la continuidad o fin de la modernidad que resulta relevante revisar es la que nos presenta Zygmunt Bauman (2004). De acuerdo al

autor, quien considera la modernidad como la historia del tiempo¹, el impacto que generó la racionalidad junto al método científico y el desarrollo tecnológico, dio paso al momento histórico que el autor denomina como modernidad sólida. Durante esta etapa de la modernidad, la conquista del espacio debía ser rápida –lo que requiere de la flexibilización y aceleración del tiempo– para luego dar paso a un tiempo sólido, rígido e inflexible que permita dominar el espacio conquistado. En palabras del autor, “Se ‘poseía’ verdaderamente un espacio cuando se lo controlaba –y el control significaba primordialmente la ‘domesticación del tiempo’, la neutralización de su dinamismo interno: en suma, la uniformidad y coordinación del tiempo” (Bauman, 2004, p. 124).

De este modo, la modernidad sólida se ve caracterizada, en un primer lugar, por una relación dinámica entre tiempo y espacio que potenció el progreso de una racionalidad instrumental permitiendo así desarrollar los quehaceres humanos con mayor rapidez. En segundo lugar, se necesitaba de una relación estable entre tiempo y espacio, que permitiera la rigidez e inflexibilidad de las instituciones y estructuras políticas y sociales, en las cuales la estabilidad y perdurabilidad a lo largo del tiempo eran propiedades altamente valoradas (Bauman, 2004).

Sin embargo, para el autor, el momento actual ya no puede comprenderse desde las propiedades de una modernidad sólida, ya que el capitalismo y la globalización han dado paso a lo que él denomina una modernidad líquida. Bauman (2004) nos presenta aquí una nueva etapa histórica en la cual la aceleración del tiempo se ha incrementado de tal manera que éste ha perdido su significado, y así el espacio ha sido despojado de su valor estratégico. En este sentido,

en el universo *software* de los viajes a la velocidad de la luz, el espacio puede recorrerse, literalmente, ‘en una fracción de tiempo’; y las diferencias entre ‘lejos’ y ‘aquí no más’ desaparecen. El espacio ya no limita la acción y sus efectos, y cuenta muy poco o nada en absoluto (Bauman, 2004, p. 126; cursivas del original).

¹ De acuerdo a Bauman (2004) “la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia” (p. 119). Desde este supuesto el autor desarrollará sus nociones de modernidad sólida y modernidad líquida. La primera de estas tiene su origen en la “emancipación del tiempo con respecto al espacio” (Bauman 2004, p.121), en donde el tiempo ya no se mueve necesariamente a la par con el espacio –como sucedía hasta aquí- sino que la relación entre espacio y tiempo se subordina a la capacidad técnica humana y se hace maleable para, en un primer lugar conquistar el espacio, y posteriormente domesticarlo. Por otro lado, la modernidad líquida se caracteriza por “la nueva irrelevancia del espacio, disfrazado como aniquilación del tiempo” (Bauman, 2004, p. 126).

Esta aniquilación del tiempo e irrelevancia del espacio han producido importantes cambios en las características de la sociedad moderna. La actual modernidad líquida se caracteriza justamente por deshacer la rigidez de las estructuras que presentaba la modernidad sólida, dando paso a instituciones que no perduran en el tiempo, sino que, como su denominación de “líquido” lo indica, son moldeables y cambian constantemente (Bauman, 2004). De acuerdo al autor, en las sociedades actuales ya no se valora la continuidad ni la permanencia, sino que se cultiva la instantaneidad, es decir, la satisfacción inmediata, que al finalizar se moviliza nuevamente abandonando su molde para buscar una nueva satisfacción.

En este sentido, Bauman (2004) sostendrá que la sociedad actual padece de una constante incertidumbre, en donde el ser humano se ve enfrentado continuamente al riesgo que representa el perder su estabilidad a favor de una nueva satisfacción. De este modo, la modernidad líquida pasa a ser también una etapa en donde los vínculos humanos se transforman en un objeto más de consumo, ya que al igual que estos, los vínculos

no necesitan ser contruidos con esfuerzos prolongados y sacrificios ocasionales, sino que son algo cuya satisfacción inmediata, instantánea, uno espera en el momento de la compra –y algo que uno rechaza si no satisface, algo que se conserva y utiliza sólo mientras continúa gratificando (y nunca después) (Bauman, 2004, p. 174).

De esta forma, Bauman (2011) sostiene que esta manera de vivir los vínculos a la que condujo la modernidad, ha propiciado un escenario en el cual las relaciones entre los seres humanos se vuelven instrumentos desechables. Nos son útiles en la medida en que nos permiten nutrir la identidad personal, para lo cual resulta necesario acercarse a los demás, sin embargo, ésta es una cercanía superficial y enajenada del resto. Así mismo, el autor también menciona que existe una “incapacidad individual de manejar la presencia del Otro y el afecto que esa presencia –misteriosa e ilegítimamente– evoca” (Bauman, 2011, p. 98).

Ante tal escenario –en el que actualmente nos encontraríamos– Bauman (2011), considerando fuertemente el pensamiento de Emmanuel Lévinas, propone una ética posmoderna enfocada en la intersubjetividad con la esperanza de que el ser humano se encamine hacia ella. Esta nueva ética dejaría de considerar al Otro como un ser secundario que cobra importancia sólo en la medida en que aporta a la identidad

personal, sino que lo posiciona ahora en un lugar prioritario de la existencia, invirtiendo así los principios de la ética moderna. Incluso, es tal la relevancia que la ética posmoderna le otorga al Otro, que es necesario hablar de una asimetría de responsabilidad moral, en la cual

soy responsable por el Otro sin esperar reciprocidad, aun cuando ello significara arriesgar mi vida. La reciprocidad es *su* problema... yo soy responsable por una responsabilidad total, que responde por todos los demás y por todo en los otros, aun por su responsabilidad (Lévinas, 1985, p. 98-99, citado en Bauman, 2011, p. 99-100; cursivas del original).

En ese sentido, Bauman (2011), a través de su ética posmoderna, intenta devolverle al ser humano su responsabilidad moral y social con el Otro, combatiendo a la individualidad que trajo consigo la edad moderna.

2.1.3 Contrapuntos de la modernidad

Como mencionamos anteriormente, es posible considerar al romanticismo como uno de los contrapuntos de la modernidad (Roa, 1995). Si bien el romanticismo puede ser abordado de distintas maneras, aquí es interesante entenderlo como una crítica a la ilustración cartesiana de los siglos XVII y XVIII; como una remisión al legado de la filosofía –y la mitología– contemplativa de la antigua Grecia (Casullo, 2009). Sin embargo, también podemos señalar que este volver a lo antiguo, no pretende ser una regresión, sino que expresa una actitud moderna al intentar dar explicación a la subjetividad de ese nuevo tiempo, pero desde una reconciliación del humano que se encontraba partido en cuerpo y alma: “Suturar las distancias que separan mundo y lenguaje, verdad y felicidad, ideas y sentimiento, razón y sin razón, ciencia y vivencia” (Casullo, 2009, p. 185).

Otro contrapunto posible de encontrar en la modernidad, podría ser la filosofía de Nietzsche a lo largo del siglo XIX (Roa, 1995) Este siglo se ve caracterizado por la innovación, las revoluciones y la transformación. Sin embargo, al mismo tiempo se ve inmerso en un miedo de la tradición hacia el cambio, lo que trae consigo un intento de control y orden, en otras palabras, un período en que se juega la dialéctica entre la excitación del progreso y sus consecuencias (Foster, 2009).

En este contexto Nietzsche se exhibe a través de distintos rostros que van desde el anarquismo al fascismo, del antisemitismo al odio a los alemanes, desde la muerte de

Dios al moralismo, entre otros muchos. La comprensión de su mensaje como 'contradicción' se convierte en un contrapunto de la modernidad ya que viene a romper con la monotonía de las certezas que reinan por medio de la razón absoluta. En ese sentido, Nietzsche arremete contra estas verdades y denuncia su fragilidad, rescatando el "instante del presente, lo efímero, el punto de vista, lo fallido, el azar" (Foster, 2009, p. 349-350).

De este modo Nietzsche le devuelve al ser humano la elaboración de las certezas, que son históricamente situadas, y por lo tanto, transformables y efímeras. En este sentido, Nietzsche también forma parte de la modernidad ya que

Es esos pensadores eruptivos, volcánicos que, a diferencia de una época como la nuestra que declara la muerte del sentido y que se declara "post", todavía, como buen moderno, supone que sus palabras hacen mundo, que tienen dinamita, que son destructivas y que ofrecen una nueva senda para el caminante" (Foster, 2009, p. 366-367).

2.2 Angustia Existencial

2.2.1 Existencialismo

En este punto es ciertamente necesario delimitar a que angustia nos referimos, pues al hablar de angustia nos encontramos con diversas definiciones, algunas de ellas bastante disímiles entre sí. Podemos encontrar abordajes desde la filosofía existencial, desde el psicoanálisis, desde la psicósomática, entre otras teorías, desde las cuales se llega a distintas definiciones, inclusive dentro de las mismas corrientes (Sierra, Ortega & Zubeidat, 2003).

Además de las múltiples definiciones de angustia, también nos vemos enfrentados a la confusión que –a lo largo de la historia y hasta el día de hoy– ha causado la distinción entre conceptos como angustia, ansiedad, estrés, entre otros; combinándose o usándose sin diferenciarlos (Sierra, Ortega & Zubeidat, 2003).

Así vemos, parece ser una tarea compleja intentar caracterizar y definir la angustia. Incluso el mismo Kierkegaard la relata desde la ambigüedad, a pesar de ser un tema central en su obra (Grön, 1995). Para facilitar tal escenario, se conducirá este camino realizando la distinción con el miedo, con el cuál suele confundirsele.

Kierkegaard es claro –dentro de la ambigüedad que representa a la angustia– al diferenciar entre la angustia y el miedo. El autor, en su obra “El concepto de la angustia” (2007) publicado por vez primera en 1844, nos señalaba:

debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el del miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad (p. 87-88).

Según Bloch (2008), el miedo puede ser considerado como una emoción básica que nos señala la existencia de un peligro, teniendo así un carácter totalmente adaptativo (en la medida en que no se transforme en un estado de ánimo crónico mantenido en el tiempo). Esta existencia es algo concreto, un objeto al cual se le puede dar forma y hablar de él. La angustia, por su parte responde ante un objeto inexistente, ante la “nada” (Grön, 1995). El miedo es una emoción que comparte el ser humano con otras especies, mientras que la angustia es propia de lo humano.

En este sentido, para Kierkegaard (2007), lo que diferencia al ser humano de otras especies, es su definición como espíritu. Es importante mencionar que la noción de espíritu en Kierkegaard va enraizada a su influencia religiosa cristiana, y en palabras de Tapia (2013): “Esta constitución espiritual es dada al ser humano como esencia por Dios y solo a través de Él puede ser llevada a acto en la existencia; esta transformación del hombre en espíritu” (p. 249).

De este modo, Kierkegaard (2007) indicará que la angustia es una condición del espíritu. Pero el autor va más allá, y señala que es una “categoría del espíritu que sueña” (p. 87), un espíritu que en el soñar deja interrumpida la diferencia entre el yo y el mundo y que abre paso al futuro inexistente; un espíritu que al soñar está *proyectando* su propia realidad, y sin embargo, esta realidad es *nada*. En palabras del autor:

Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar. Éste es su límite, mientras no haga más que mostrarse (p.87).

Al respecto, Tapia (2013) señala que en el espíritu se evidencian las naturalezas que determinan la existencia del ser humano, lo immanente y lo trascendente; y es justamente la dialéctica del espíritu –entre estas dos propiedades– lo que produce angustia. De este modo, el autor señalará que el espíritu corresponde a aquella síntesis entre lo finito y lo infinito, “Al carácter finito e inmediato que tiene todo sujeto en la existencia, se le agrega una porción de infinitud que descubre el individuo en sí mismo a través del interés infinito que adquiere por existir” (Tapia, 2013, p. 249), siendo necesario que el individuo se haga cargo de esta dialéctica, transformando el contenido ideal infinito a la realidad, estableciendo un cambio real en su existencia que se ve manifestado por la posibilidad y la libertad.

De acuerdo con esto, Grön (1995) indica que para Kierkegaard la angustia es la respuesta al devenir del ser humano, es decir, en la angustia el ser humano se enfrenta a la labor de devenir. En la angustia, dirá el autor, el ser humano se encuentra con la posibilidad de relacionarse consigo mismo, ya que se enfrenta a la posibilidad que le es propia, que siempre lo involucra y lo implica. Así, Grön (1995) dirá “en la angustia el hombre se relaciona con su propia posibilidad de relacionarse. En esto consiste la reflexión de la angustia. En la angustia el hombre puede descubrirse a sí mismo como un *yo*” (p. 19; cursivas del original). Kierkegaard (2007), por su parte, coincide en que esta es la tarea fundamental del ser humano; que el aprender a angustiarse es el quehacer del que todos debemos ocuparnos. No obstante, este hacerse cargo de la angustia es necesario entenderlo en el sentido de una angustia que se produce por algo interior en el ser humano, donde él mismo es el origen de esa angustia, no algo que está fuera de él.

Así mismo, Kierkegaard (2007) también expresa que “La angustia es la posibilidad de la libertad” (p. 270), y que la posibilidad es “la más pesada de todas las categorías” (p. 270), ya que en la posibilidad se encierra la infinitud, en donde “todo es igualmente posible [...] [tanto] las cosas que nos producen espanto como las que nos hacen sonreír” (p. 271; corchetes agregados). De este modo, para Grön (1995) se consolida el primer nivel del análisis que realiza Kierkegaard acerca del concepto de angustia: la angustia como la posibilidad de la libertad, en el sentido de que la propia libertad se descubre como posibilidad, teniendo que enfrentarse, el ser humano, a la elección y decisión, en palabras del autor: “La angustia, pues, se refiere a ese futuro que es la posibilidad de la libertad” (Grön, 1995, p. 20).

Compartiendo esta idea, Gómez (2010), menciona que el ser humano se ve enfrentado a una infinitud de posibilidades a pesar de verse sometido a la finitud: su muerte. De este modo, la angustia tendría un carácter catártico, ya que pone en la imaginación –en el sueño del espíritu– todas las posibilidades de aquello que podría ocurrirle al ser humano y sería precisamente esto lo que angustia: “el contacto con la infinitud” (Gómez, 2010, p. 226) dentro del contexto de la finitud. En este sentido, la angustia se ve ligada, en una primera instancia, al futuro, por el hecho de ser una posibilidad, y también a la libertad, ya que es por medio de la acción la forma en que se ejerce esta libertad. La angustia es angustia ante la libertad, y esto quiere decir, angustia ante la elección de mis posibilidades (Arias, 1973), en otras palabras, la angustia es lo que experimenta el ser humano al enfrentarse a una decisión en el propio ejercicio de su libertad.

Para Alarbid (2008), “La libertad es precisamente la parte fundamental de una existencia humana” (p. 121), y esta existencia es justamente libertad, en el modo de posibilidad. En este sentido la existencia es también posibilidad, y “en consecuencia [la] angustia es el puro sentimiento de lo posible” (p. 121; corchetes agregados).

Para continuar revisando estos conceptos de libertad y existencia que hasta el momento aparecen tan ligados a la angustia y a la posibilidad, resulta interesante acudir al pensamiento de Jean-Paul Sartre, quien comparte con Kierkegaard distintos puntos de encuentro –entre ellos la relación entre angustia y libertad– mas esta vez desde una mirada externa la religión.

Desde el capítulo I –El origen de la negación– de la obra *El Ser y la Nada* (1993), Sartre introduce la importancia del concepto de la libertad en su pensamiento. Para el autor, la libertad es una condición que precede a la esencia del ser, y más aún, permite que esta esencia sea posible: “la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad” (Sartre, 1993, p. 66-67). Con esto Sartre nos indica que el ser humano no es, en una primera instancia para luego ser libre, sino que la libertad permite que sea. Así mismo, el autor también expresa que “la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser” (Sartre, 1993, p. 71), es decir que es en la angustia en donde el ser humano toma conciencia de su libertad.

Sartre (1993) compartirá la diferenciación que realiza Kierkegaard (2007) acerca del miedo y de la angustia, señalando que el miedo se manifiesta ante los seres del mundo, lo externo, mientras que por otro lado la angustia se produce ante sí mismo.

Es más, el autor incluso dirá que ambos conceptos son excluyentes entre sí. Puede ser ilustrativo utilizar el ejemplo del vértigo que nos propone el autor. Al estar frente a un precipicio, podemos sentir miedo de caer o resbalar frente a tal barranco. En este escenario, las posibilidades vienen dadas desde fuera del ser, en tanto uno también es un objeto del mundo, más estas posibilidades hacen del ser una cosa, algo que responde de manera pasiva frente a sus posibilidades; no son sus posibilidades propias.

Por otro lado, en la angustia el ser toma parte activamente de la posibilidad. Siguiendo con el ejemplo del vértigo, el ser que se encuentra frente al precipicio reaccionará, y esta reacción tiene un carácter reflexivo. Aquí el ser podría optar por caminar con mayor cuidado frente al precipicio, o mantenerse alejado del borde de éste, o mirar cuidadosamente las piedras que podrían llevarlo a resbalar. De este modo el ser está proyectando aquellas conductas futuras que podrían apartarlo de la situación de peligro, conductas que formarían parte de las posibilidades propias del ser, que no se determinan por causas ajenas, sino que comprenden al ser en la respuesta. Sin embargo, “su posibilidad tiene por condición necesaria la posibilidad de conductas contradictorias [...] y la posibilidad de las conductas contrarias” (p. 73). De esta manera, también existe la posibilidad propia del ser de no mirar cuidadosamente las piedras, de no mantenerse alejado del borde del precipicio. Es por eso, que en palabras del autor: “El vértigo, es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él” (Sartre, 1993, p. 72).

Desde este punto, Sartre expresará que la angustia se encontraría incorporada a la condición humana, ya que él considera a la libertad como característica fundamental del hombre (Quitman, 1989), y al ser la angustia la toma de conciencia de la libertad, entonces, esta angustia también sería una condición fundamental del ser.

Entonces, para Sartre (1993) “La angustia, en efecto, es el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad, es decir, se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma” (p. 79).

Ya en este punto es preciso discutir acerca de la noción de conciencia a la cual refiere Sartre. Acevedo (1984) mencionará que el punto del cuál Sartre comienza su pensamiento filosófico es el *cogito* prerreflexivo, el cual corresponde al “modo inmediato y regular en que se da la conciencia intencional” (p. 69). La conciencia se

comprende como una entidad que se encuentra constantemente en movimiento dirigiéndose hacia algo que no es ella misma, y en este incesante ir más allá de sí misma o continuo trascenderse, se encuentra una dependencia hacia aquello a lo que se está refiriendo: el mundo. De este modo, Sartre aclarará que la conciencia siempre es *posición* de un objeto trascendente, es decir, que no tiene contenido, que es conciencia de algo, siendo esta la primera dimensión del *cogito* prerreflexivo: la conciencia posicional de objetos (Acevedo, 1984). En otras palabras, lo que Sartre pretende es “dar a la conciencia un estatuto de absoluta vacuidad, donde no cabe ningún contenido o entidad que pueda, de alguna manera, “determinar” o configurar la conciencia y que nos permita hablar de algún tipo de “esencia”” (Gordillo, 2009, p. 16; comillas en texto).

Según Acevedo (1984) a partir de esta noción de conciencia, se presenta de una manera particular el problema de autenticidad del hombre, ya que incluso nosotros mismos nos encontramos fuera, en el mundo. Así, no es posible entender la humanidad del ser humano como una sustancia que se encuentra oculta en nuestro interior, rodeada de capas, y que luego de quitar cada una de estas capas se hallaría la autenticidad del hombre, sino que

Por el contrario, lo que genuinamente somos se irá haciendo patente en el curso de nuestro trato con el mundo, a través de la asunción lúcida de nuestra condición humana, que consiste, precisamente, en estar sumergidos entre las cosas y los demás (p. 71-72).

Acevedo (1984) también señala que existe una segunda dimensión del *cogito* prerreflexivo, a saber, “la conciencia posicional de objetos es, a la par e indisolublemente, conciencia no posicional (de) sí misma” (p. 72). Así, Sartre (citado en Acevedo, 1984) indicará que “la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento *de* su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento” (p. 72; cursivas del original). No se trata así de la existencia de dos conciencias, sino de “una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto, se percató de sí misma en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual” (Álvarez, 2008, p.12). Siguiendo a Acevedo (1984), si la conciencia es conciencia *de* algo, entonces la conciencia debe producirse como revelación –en el sentido de un ser que no es ella– y como revelada –en el sentido de un ser que se da como existente cuando ella lo revela.

Luego de exhibir las dos dimensiones del cógito prereflexivo, Sartre nos presenta la existencia de dos modos de experimentar. Por una parte se encuentra el ser-en-sí (o ser en el mundo) que corresponde al ser de las cosas. Este ser-en-sí es lo que es, es una síntesis de sí consigo mismo, es lo que fui, mi pasado, es un contenido al que no puede agregársele ni quitársele nada (Acevedo, 1984). Por otro lado, y en contraparte de este ser-en-sí, se encuentra el ser-para-sí o ser de la conciencia, el cual trasciende hacia el mundo y hacia las temporalidades. Si el ser-en-sí es el pasado, el cual se encuentra acabado y es lo completamente realizado, entonces mi ser más genuino no puede encontrarse allí. Por otro lado, el para-sí es lo que aún no ha conseguido plenitud, es lo que no ha acabado. El para-sí es futuro, es posibilidades, en palabras de Acevedo (1984) “el para-sí se trasciende desde el presente hacia el pasado y, sobre todo, hacia el porvenir, hacia lo que –efectivamente– puede ser. El para-sí es [...] proyecto, pre-ocupación u ocupación por adelantado con lo que aún no es” (p. 75; corchetes agregados). De este modo, para el autor, la conciencia es proyecto de existencia.

Al ser un proyecto de existencia, el para-sí es futuro y es posibilidades, ya que el ser reside fundamentalmente (si bien no exclusivamente) en el porvenir, en el proyecto (Acevedo, 1984). Y al ser futuro, “su ser es falta de ser” (Beauvoir, 1956, citado en Acevedo, 1984, p. 77), es decir, el sentido del “para-sí” es lo faltado, ese es el valor que nos moviliza, ya que, para Sartre somos infinitamente más que aquello que somos en este preciso momento” (Araújo, 2009). En otras palabras, si el para-sí es futuro, entonces es decisión, y a medida que vamos alcanzando lo faltado, se volverá a presentar nuevamente el proyecto renovado, con nuevas aspiraciones, enfrentándonos nuevamente a la angustia de la elección y la posibilidad, y es que “alcanzar *lo faltante* en una ocasión determinada no implica descansar en la integridad conseguida, porque una plenitud absoluta jamás se logra mientras vivimos” (Acevedo, 1984, p. 79; cursivas del original).

2.2.2 *Ontología del Ser*

Resulta difícil introducir el concepto de la angustia en Heidegger sin antes haber reflexionado acerca de algunas ideas que enmarcan su obra, como son el *Ser*, *Dasein*, *Uno*, *Man*, *la caída*, entre otros. Sin embargo, se intentará abordar la angustia a modo de situarla en contexto junto a aquellos aspectos que resulten necesarios de mencionar y explicitar.

Heidegger (1997), del mismo modo que Kierkegaard y Sartre, también establece una distinción entre los conceptos de angustia y miedo. Para el filósofo alemán, el miedo [Furcht], es lo que se siente ante un peligro o amenaza que reconocemos que es causado por un ente concreto y que, en general, se desvanece cuando este peligro que lo provoca desaparece (Moreno, 2002; Ferrer, 2013). Por otra parte, la angustia [Angst] “carece de un objeto determinado, no la provoca ningún ente intramundano. Sin embargo, la angustia aparece y se muestra con suma evidencia para quien la sufre” (Moreno, 2002, p. 197). Esta angustia, para Heidegger se ve provocada ante la “aplastante realidad de *estar-en-el-mundo*” (Moreno, 2002, p. 197; cursivas del original). Es decir, es la condición básica del *Dasein* lo que traería consigo la angustia. Intentaremos profundizar ahora en la noción anterior.

El *Dasein* que presenta Heidegger quiere decir existencia presente y concreta; es un ente que hace referencia al “aquí del ser” (Moreno, 2002, p. 151). Al descomponer el *Dasein*, nos encontramos con que *Da* se traduce como *aquí, ahí, allí*, y hace referencia a un aquí y ahora concretos, temporales y espaciales, no un aquí y ahora ideales. Por su parte, *Sein* se traduce como *ser o estar*, y para Moreno (2002) refiere al ser humano que “existe y se encuentra en el «aquí»” (p. 151; comillas en el original). Es necesario destacar la importancia que tiene el carácter concreto al que se refiere este ser/estar aquí/ahí/allí, es decir el carácter concreto de la existencia. Según Concha (2016), “el *Dasein* será el ser humano conceptualizado desde su existencia, es decir [...] un ente abierto a las posibilidades cuyo ser está siempre en juego y que posee la libertad de superarse” (p. 74; cursivas del original). Es así que resulta preciso distinguirlo del vocablo *Vorhandenheit* [estar-ahí], que alude a las cosas que se presentan como algo dado de antemano, algo dado previo a nuestra intervención (Concha, 2016).

También es necesario señalar que el *Dasein* al cual se hace mención, el *estar-en-el-mundo* que propone Heidegger, no tiene que ver con un yo trascendental o un sujeto especial, sino que habla del hombre tal como se encuentra en su cotidianidad (Acevedo, 1984; Moreno, 2002). Aquí, Heidegger caracterizará a este *Dasein* cotidiano como el *uno* [das Man], y este *uno* es lo impersonal; es la opinión pública que regula desde la superficialidad y que carece de responsabilidad, o en su defecto escapa de ella; es el “Se piensa, se dice, se hace [...] O «uno piensa que...», «uno hace lo que puede...»” (Moreno, 2002, p.181; comillas del original). Disimuladamente, el *uno* se encuentra incluso desarrollando una real dictadura:

Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del 'montón' como se debe hacer; encontramos 'irritante' lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (Heidegger, 1997, p. 151; cursivas del original).

En este sentido, se entenderá que en el modo cotidiano de ser del *Dasein*, éste no se ha apropiado de su existencia, y que escapa de su posibilidad más propia refugiándose y perdiéndose en lo intramundano (Concha, 2016), es decir, fundiéndose en el *uno*. Este modo de ser cotidiano es el estado al cual Heidegger (1997) llamará "la caída [Verfallen] del Dasein" (p. 198). Este modo de ser no refiere a una caída desde un estado más alto o superior, ni tampoco comprende una valoración negativa, sino que significa que

el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del 'mundo' del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el 'mundo' (Heidegger, 1997, p. 198; cursivas del original).

Si la angustia se da ante esa "aplastante realidad de *estar-en-el-mundo*" (Moreno, 2002, p. 197; cursivas del original), resulta necesario mencionar entonces la visión de mundo a la que refiere Heidegger. Según Acevedo (1984), el mundo no debe entenderse como la suma de los entes que lo habitan, sino más bien como "el *horizonte* desde el cual comparecen tales entes" (p. 127; cursivas del original), es decir, mundo es desde donde los entes son comprendidos como lo que son. En otras palabras, el mundo "no es ese espacio que está fuera de mi y que es distinto de mi" (Concha, 2016, p. 77) sino que forma parte del *Dasein*, y por lo tanto tampoco está dado de antemano.

Desde aquí, puede decirse que es la propia condición de estar aquí del *Dasein* lo que produce angustia, ya que esta condición se revela como un peligro, mas no es un peligro del cual se pueda escapar (Moreno, 2002). Al encontrarnos en la disposición afectiva de la angustia, es "todo" lo que nos produce angustia, y sin embargo, no es ningún ente intramundano, es algo indeterminado; la angustia no sabe que es lo que le produce angustia (Madrid, 2008). De este modo, "Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la

posibilidad de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo” (Heidegger, 1997, p. 209; cursivas del original). Así podemos ver que la angustia está allí y sin embargo no se encuentra en ninguna parte; no es el conjunto de lo que le rodea ni es algo en particular.

De acuerdo a lo señalado, puede decirse entonces que lo que angustia a la angustia es todo y es nada, entendiendo que no es una nada particular, y que no son los entes que la rodean, sino que es el mundo como tal (Madrid, 2008). Por su parte, como ya hemos visto, este mundo constituye de manera fundamental al *Dasein* ya que éste es *estar-en-el-mundo*.

Para Madrid (2008), hasta aquí es posible decir que la angustia se angustia ante el *estar-en-el-mundo*. Sin embargo, la angustia no sólo se angustia “ante” el *estar-en-el-mundo*, sino que también se angustia “por” *estar-en-el-mundo*. Este “por” se explica debido a que en la disposición afectiva de la angustia, los entes intramundanos se “hunden, con lo que ni el ‘mundo’, ni la coexistencia con los otros pueden ofrecer ya nada” (Madrid, 2008, p. 65). Así, el *Dasein* no puede comprenderse a sí mismo desde el mundo, sino que “es arrojado ante sí mismo, ante aquello por lo cual se angustia, ante su poder-estar-en-el-mundo” (Madrid, 2008, p. 65). Siguiendo al autor, es importante destacar aquí, que en la angustia el *Dasein* se abre como *ser-posible*, como algo que puede ser solamente desde sí mismo (Madrid, 2008). En otras palabras, “Es precisamente su mismidad, su manera de ser él, la que provoca en el *Dasein* la angustia: El *Dasein* a solas frente a sí mismo y sus posibilidades e imposibilidades” (Moreno, 2002, p. 198; cursivas del original).

En este sentido, al encontrarse el *Dasein* en su disposición afectiva de angustia, los entes intramundanos ya no serán capaces de aliviar su existencia, quitándole la posibilidad de refugiarse en ellos, y hallándose así el *Dasein* en la obligación de “encontrarse consigo mismo y volver hacia su propio poder-ser, a tomarse entre sus propias manos, quedando así libre frente a la totalidad de las posibilidades de ser” (Concha, 2016, p. 82).

Hans-Georg Gadamer (1996), discípulo de Heidegger, coincide con su maestro en que el estado básico del *Dasein* es constituido por la angustia, y que la angustia a la que se hace referencia no se comprende y no surge desde los entes intramundanos, sino que ésta corresponde a “una situación fundamental de la vida: la de salir de lo

estrecho, de lo cobijado, para quedar expuesto a la vastedad” (Gadamer, 1996, p. 526).

Resulta interesante retomar aquí la relación entre angustia y muerte. Gadamer (1996) hace referencia a una tragedia del dramaturgo griego Esquilo llamada *Prometeo encadenado*, relacionándola con la mitología de la antigua Grecia. Según el mito, Prometeo le entrega a los hombres el fuego del cielo –que antes ha robado– y les enseña a trabajar con éste. Por su parte, en la tragedia de Esquilo, Prometeo se jacta de ser el benefactor del hombre –el cuál había sido olvidado por Zeus– al entregarle la mayor gracia posible: “haberle quitado la certeza anticipada del momento de su muerte” (p. 527). Antes de este suceso, los hombres –teniendo la certeza del momento de su muerte– tan sólo esperaban a que llegase su fin. Sin embargo ahora, con el don que entrega Prometeo, en el ser humano surge la esperanza, y con ella el hombre comienza a hacer del mundo un lugar habitable. Gadamer (1996) nos dirá entonces, que la certeza del momento de la propia muerte trastorna en el ser humano su capacidad de prever el futuro, llevándolo a un camino opuesto: el encerrarse en una existencia cavernícola. Pero, sin la certeza del momento de la muerte, es imposible hacer predicciones, y los futuros son incalculables debido a que el espíritu creador del hombre se vuelca hacia cualquier futuro, calculable o no; así la muerte se transforma en vida.

De este modo, Gadamer (1996) sostiene que la angustia de la vida le permite al hombre distanciarse de todo lo que es parte del resto de la naturaleza, desde el plano del *logos*, permitiéndole imaginar y crear. La angustia da testimonio de la existencia en el hombre de la posibilidad de distanciarse de sí, y así verse enfrentado a sí mismo. Para el autor, en la angustia “se hace visible [...] el problema del sentido del ser y de la nada” (Gadamer, 1996, p. 525), que es característica del ser humano ya que constituye al *Dasein*, y asegura que “El conocer la angustia y no poder entender la muerte se traduce en ese grito que emite el hombre al nacer y que nunca llega a extinguirse del todo” (Gadamer, 1996, p. 532).

2.2.3 Psicología Humanista Existencial

Como se mencionó anteriormente, el manejo del concepto de angustia ha sido difuso y muchas veces se ha utilizado combinándose o confundiéndose con el concepto de ansiedad (Sierra, Ortega & Zubeidat, 2003). Dentro de las psicologías humanistas, Rollo May (2000) utiliza el nombre de *ansiedad* para referirse al concepto de angustia

que empleaba Kierkegaard. A pesar de las diferencias entre el nombre de los conceptos –ansiedad y angustia– es interesante mencionar que el psicólogo estadounidense rescata la relación kierkegaardiana entre ansiedad y libertad, entendiéndola desde su carácter vertiginoso.

Para Rollo May (1967), la ansiedad es “una característica ontológica del hombre, enraizada en su misma existencia en cuanto tal” (p. 73), siendo ésta justamente la diferencia entre ansiedad y miedo, ya que este último no es ontológico. El miedo se presenta ante una amenaza a la periferia del individuo, y el hombre es capaz de objetivarlo, darle nombre y posicionarse fuera de él. Por otro lado, la ansiedad “es el estado de espíritu del individuo al darse cuenta de que su existencia amenaza ruina, de que puede hundirse con todo su mundo y convertirse en «nada»” (May, 1967, p. 74; comillas del original), y ante la cual resulta imposible situarse desde fuera.

En este sentido, el autor (1967) indicará que la ansiedad sólo puede entenderse considerándola una amenaza contra el *Dasein*. La ansiedad se produce cuando “el individuo se enfrenta con la aparición de alguna potencialidad o posibilidad de llenar su existencia; pero esa misma posibilidad implica la destrucción de la seguridad del presente” (p. 75-76) lo que trae consigo una disposición automática a negar la potencialidad que aparecía. En este punto, May (1967) señala la relación entre el *trauma del nacimiento* y la ansiedad, de acuerdo a la etimología original de la palabra ansiedad: apuro, ahogo, como si se tratara de los apuros del alumbramiento. Sin embargo, la verdad simbólica de este alumbramiento no recae en la interpretación literal del alumbramiento de un bebé, sino en la aparición de alguna potencialidad o posibilidad que invite o impulse a *nacer*. Es justamente la posibilidad de *nacer* lo que produce ansiedad.

De esta manera, la ansiedad adquiere un carácter positivo, ya que experimentarla demuestra que se presenta una potencialidad o una posibilidad de ser o *nacer*, la cual se ve inevitablemente amenazada por el no ser (May, 1967). Las palabras del propio autor pueden ser de ayuda para esclarecer el carácter positivo de la ansiedad al mencionar que “la ansiedad es la condición del individuo al enfrentarse con la perspectiva de realizar sus potencialidades” (May, 1967, p. 76).

Rollo May (2000) destaca la importancia de comprender la ansiedad kierkegaardiana no como una ansiedad *neurótica*, sino como una ansiedad *natural* que vive el ser humano al verse enfrentado a la experiencia y al crecimiento. El autor entenderá esta

ansiedad como un proceso en el cual se desarrolla la conciencia de sí mismo y de las posibilidades, y el enfrentarse a esta ansiedad es justamente un camino de crecimiento. En otras palabras, esta ansiedad implica un desarrollo en el cual “uno está tentado a quedarse en lo familiar y en lo seguro y no aventurarse. Pero la personalidad sólo se alcanza cuando se avanza” (May, 2000, p. 77). En ese sentido, es importante rescatar la consideración acerca de la ansiedad como una *maestra*, en cuanto le permite al individuo su desarrollo al enfrentarse a ésta, que será una guía omnipresente que siempre lo acompañará, y otorgándole al individuo la responsabilidad de hacerse cargo de su existencia (May, 2000). En palabras del autor:

La individuación (el convertirse en un yo) se gana ahora sólo al precio de hacer frente a la ansiedad implícita en la adopción de una posición tanto *en contra* como *con* el propio medio. La conciencia de sí mismo hace posible el desarrollo autodirigido del individuo (May, 2000, p. 77; cursivas del texto).

Por último, May (2000) también señala que el ser humano tiene la capacidad de sentirse como objeto y sujeto a la vez, y en esto consiste la conciencia. El sentirse como objeto permite al ser una conducta eficiente, que viene a significarse extrínsecamente, es decir una conducta que se ve puesta al servicio de una valoración externa, mientras que el sentirse como sujeto da cuenta de un significado intrínseco y pone atención a la vivencia del ser. Para May, ninguno de estos estados es superior al otro, sino que es necesaria la oscilación entre ambos, y es justamente esta oscilación la que proporciona la potencialidad, es decir, es en la elección de vivir estos modos en donde se encuentra la libertad. En palabras del autor: “Mi libertad, en su sentido genuino, no radica en mi capacidad de vivir como ‘sujeto puro’, sino más bien en mi capacidad de experimentar *ambos* modos, de vivir en la relación dialéctica” (May, 2000, p. 23; comillas y cursivas original).

Otra perspectiva interesante de revisar, es la concepción del temor y ansiedad a la muerte a la que refiere el psiquiatra Irvin Yalom. Para el autor (2008), el don de la autoconciencia que posee la especie humana viene acompañado de la herida de la mortalidad. Y es así, que a la vez que tenemos conciencia del crecimiento y desarrollo, de manera inevitable también sabemos que moriremos. Este conocimiento, que en un primer momento puede parecer catastrófico, se ofrece como una posibilidad para el ser humano, y se presenta desde una vertiente positiva, mas no de fácil acceso.

Yalom (1984), a través de una revisión literaria de obras que tratan la proximidad del individuo con la muerte, de distintos casos de psicoterapia clínica, y desde sus propias investigaciones, hace referencia al cambio que viven individuos que se ven enfrentados a la posibilidad real de morir y sin embargo sobreviven. El autor hablará del papel positivo de la muerte, debido a que ésta le devuelve el sentido a la vida. En palabras del autor: “Cuando se excluye la muerte, cuando se pierden de vista los riesgos, la vida se empobrece” (Yalom, 1984, p. 50), “La vida y la muerte son interdependientes: aunque la muerte física nos destruye, la *idea* de la misma nos salva” (Yalom, 1984, p. 60; cursivas del original), es decir, la muerte tiene un rol importante en la vida del hombre en la medida que ésta le impulsa a vivir y le permite desarrollar cambios en su perspectiva vital que lo lleven hacia una existencia auténtica.

Yalom (1984) desarrolla esta idea de la conciencia de la muerte como posibilidad de cambio, acudiendo a la filosofía de Heidegger, de quien rescata las dos maneras fundamentales de existir en el mundo a las que el autor alemán refiere: un estado de descuido con uno mismo y un estado de cuidado. Para el psiquiatra estadounidense, el estado de cuidado del ser, a diferencia del primero, se caracteriza por una “continua conciencia del ser” (Yalom, 1984, p. 49), en donde el ser humano entra en contacto con su propia creación, su propia posibilidad y capacidad de cambio. Sin embargo, para poder llegar a este estado resultan necesarias ciertas experiencias que conduzcan al hombre hacia este modo de existencia superior, experiencias que remuevan al hombre a cabalidad, entre las cuales, para el autor, la muerte es la más profunda. En sus palabras, la muerte “*es la condición que nos permite vivir la vida de manera auténtica*” (Yalom, 1984, p. 49; cursivas del original).

Es preciso mencionar que al hablar del temor a la muerte, aparecen distintos miedos tangenciales respecto a este fenómeno, tales como el temor al dolor físico de la muerte, a la pena que podría causar a mis cercanos, a lo que viene después de la muerte, etc. Sin embargo, si bien estos temores se encuentran relacionados con la muerte, no corresponden a su miedo más básico, el cuál hace referencia a la extinción del ser, es decir, el miedo a la extinción personal y la imposibilidad de la experiencia (Yalom, 1984).

Debido a la importancia de las experiencias de angustia ante la muerte, en el sentido de ser una posibilidad para el cambio, para Yalom (1984) es de suma relevancia el abordaje psicoterapéutico que pueda realizarse de este fenómeno, debido al potencial

terapéutico transformador de estas experiencias. Sin embargo, este abordaje debe ir más allá de las circunstancias accidentales que traen consigo la posibilidad de muerte; debe tratarse como una temática esencial en la psicoterapia, en donde se haga frente a la angustia y su potencial transformador, sin la necesidad de una experiencia concreta asociada a la muerte. Para el autor, el temor a la muerte es permanente y básico en la naturaleza humana, y negarlo en cualquiera de sus niveles es negarnos a nosotros mismos, limitando la propia experiencia, por otro lado, “su integración nos salva: en lugar de sentenciarnos a una existencia de terror y pesimismo, actúa como catalizador para impulsarnos a un modo de vida más auténtico y realza el placer y el disfrute de nuestra existencia” (Yalom, 1984, p. 51).

2.3 Relación Terapéutica

2.3.1 Psicología humanista existencial

Antes de dirigir nuestra mirada directamente a la relación terapéutica, es necesario contextualizarla dentro de una psicología en particular, en este caso: la psicología humanista existencial.

A lo largo de la historia de la psicología, el movimiento humanista ha buscado comprender la existencia humana tanto desde una mirada filosófica como científica, otorgándole gran relevancia a las potencialidades del ser humano (Moss, 2015). En un comienzo, los psicólogos humanistas criticaron al psicoanálisis y a la psicología del comportamiento o conductismo; al primero por intentar explicar la naturaleza humana en su totalidad a partir de mecanismos que surgieron a través del estudio con pacientes neuróticos; y al segundo por intentar reducir esta naturaleza a los mecanismos extraídos de la experimentación con ratas de laboratorio (Moss, 2015). En otras palabras, los humanistas criticaban al psicoanálisis por el determinismo que categorizada a la persona como una víctima de su inconsciente, y al conductismo por su mecanicismo, que transformaba al ser humano en una marioneta de los estímulos ambientales, impidiendo así el estudio de la vivencia de la subjetividad (Henao, 2013).

De esta manera, la psicología humanista se presentaba como una alternativa ante las dos psicologías dominantes, trayendo consigo un espíritu renovado, del cuál se esperaba que “trascendiera las limitaciones del puro objetivismo y llenara el vacío dejado por los dos grandes sistemas teóricos de la época” (Henao, 2013, p. 87). Es preciso señalar ahora, que si bien este espíritu tenía una dirección común, también se

encontraba caracterizado por una gran heterogeneidad y diversidad de corrientes (Henao, 2013).

Esta pluralidad trae consigo una visión holística de ser humano y se nutre de la fenomenología y la filosofía existencialista como sustentos filosóficos y epistemológicos, los cuales componen la base sobre la cual emergen los diversos modelos que dan forma a esta fuerza que buscaba dar respuesta a las dos corrientes dominantes (Méndez, 2014; Sassenfeld & Moncada, 2006; De Castro & García, 2008).

Una característica que poseen todas las formas de psicoterapia es que ésta ocurre en una relación (King, 1973). Así mismo, también es posible mencionar que en la actualidad podemos encontrar abordajes de la relación terapéutica en distintas vertientes y teorías de la psicoterapia, sin embargo, las cualidades particulares con que es considerada en los distintos enfoques influyen la relevancia del trabajo terapéutico que puede darse a partir de la misma relación (Hill & Knox, 2009). En la psicoterapia humanista, debido a sus bases fenomenológicas y existencialistas, y a la creciente influencia de las corrientes relacionales, se le otorga un interés particular a la relación entre los participantes de la situación terapéutica, ya que ésta se considera como un “contexto singular constituido por la interacción intersubjetiva de al menos dos fenomenologías distintas” (Sassenfeld & Moncada, 2006, p. 100). Es así como aquí –y a diferencia de posturas más objetivistas y clásicas en donde el terapeuta debía evitar mostrarse como un ser humano ante el paciente– la psicoterapia se considera como “un encuentro genuino entre dos personas” (De Castro & García, 2008, p. 170) y “replantea la relación terapéutica como un ‘encuentro’ en que el paciente es un ser existente que posee y crea su propio mundo y del terapeuta como participante de dicho mundo” (De Castro & García, 2008, p. 184).

En este punto, la obra de Martín Buber, filósofo judío nacido en Viena, cobra vital importancia debido a la influencia de su *filosofía del encuentro* en diversos psiquiatras y psicoterapeutas (Méndez, 2014). Buber (2006) propone una dualidad fundamental en el modo en que nos vinculamos con el mundo. Para el autor, el yo por sí solo no existe, sino que se vuelve realmente un yo en el momento en que se relaciona, que puede desplegarse en las palabras básicas o fundamentales *yo-eso* (o *yo-ello*) y *yo-tú*. De este modo, “existe por un lado el yo en relación con el ‘tú’, y por el otro el yo que introduce en el mundo un objeto de experiencia como ‘ello’” (Quitmann, 1989, p. 54). Así, mientras la palabra fundamental *yo-ello* da cuenta de una experiencia humana, en

cuanto percepciones, sentimientos, pensamientos, representaciones, etc., el *yo-tú* comprende realmente a la relación (Quitmann, 1989).

Buber (2006) sostendrá que la relación *yo-tú* es directa, y es lo inmediato, en donde todo lo mediato pierde relevancia y se vuelve insignificante:

Entre el yo y el tú no se interpone ninguna conceptualidad, ningún saber previo, ninguna fantasía. [...] Entre el yo y el tú no se interpone ninguna finalidad, ninguna codicia, ninguna anticipación. [...] Todo medio es un obstáculo. Sólo cuando se suprimen todos los intermediarios acontece el encuentro (Buber, 2006, p. 19).

Es interesante señalar, que no sólo la segunda parte de la palabra fundamental es la diferente –*ello* o *tú*– sino que el *yo* también es distinto. Y es que el modo en que el yo se relaciona y se sitúa con el mundo también nos cambia. Mientras en la relación *yo-ello* es posible posicionarse desde fuera como un observador, en la relación *yo-tú* el ser humano se ve siempre involucrado y la persona a la que me acerco deja de ser objeto (Orange, 2012).

Para Buber la relación fundamental *yo-tú* es primordial, sin embargo, ésta se encontraría comúnmente en forma latente, ya que la mayoría de las interacciones cotidianas corresponderían a una relación *yo-ello*. A pesar de que la relación *yo-tú* es primordial, esta posee un carácter de sorpresa en la medida en que surge de manera espontánea, siendo imposible forzar su aparición. Esto trae implicancias importantes en la práctica clínica, debido a que Buber le otorga un valor especial a esta sorpresa del encuentro dialógico, y al mismo tiempo, advierte contra la excesiva confianza en la teoría y en el método, así como en una actitud del terapeuta de imponerse –no necesariamente concientemente– sobre el paciente mediante la influencia del conocimiento de la teoría (Méndez, 2014; Orange, 2012). Esto no quiere decir que en la psicoterapia se privilegie la relación *yo-tú* por sobre la palabra *yo-ello*, sino que ambas son complementarias e imprescindibles. Así como el individuo sólo logra devenir en ser humano mediante la relación *yo-tú*, es decir, de manera personal y comprometida, la vida también le demanda relaciones de tipo *yo-ello*, a saber, de manera funcional y práctica (Sassenfeld & Moncada, 2006). De la misma manera “un trabajo psicoterapéutico óptimo incluye tanto una comprensión fenomenológica directa de la experiencia del cliente, como un entendimiento conceptual de ésta que está

relativamente alejado de la inmediatez de la realidad vivencial del cliente” (Sassenfeld & Moncada, 2006, p. 104).

Además de la complementariedad de las relaciones *yo-tú* y *yo-ello*, Buber (2006) señala que es inevitable que cada *tú* termine por volverse una cosa, refiriéndose al carácter breve y presente de la relación *yo-tú*:

Por muy exclusivamente presente que estuviera en la relación directa, apenas la relación ha sufrido efecto o se ha visto penetrada por la mediatez, el tú se vuelve un objeto más entre los objetos [...] La intuición auténtica es breve: el ser natural que se me había revelado sólo en el misterio de la interacción enseguida vuelve a ser descriptible, reductible, clasificable” (p. 23).

De acuerdo con lo anterior, es imposible mantener en el tiempo una relación *yo-tú*, ya que esta terminará por devenir en la calma y la seguridad que caracterizan al *yo-ello*. Sin embargo, para Buber ninguna de las dos relaciones es superior a la otra, sino que ambas forman parte de la dualidad del ser (Quitmann, 1989). Es más, el hecho de que no sea posible mantener una relación *yo-tú* es justamente una oportunidad para el ser humano, ya que, en palabras de Quitmann (1989):

Si quiere realizarse y desarrollarse a sí mismo y a toda la humanidad entonces tiene que luchar de nuevo ‘a cada hora’ y estimar simultáneamente el valor del mundo estructurado, que brinda calma y seguridad, del que tienen que extraer la fuerza para el atrevimiento de cada hora, para atravesar constantemente fronteras (p. 55).

2.3.2 Carl Rogers y las condiciones necesarias y suficientes para el cambio

Carl Rogers fue un influyente psicólogo estadounidense que tuvo un rol protagónico en los inicios de la psicología humanista. En su obra, es posible reconocer distintas etapas de pensamiento en las cuales el autor fue desarrollando su comprensión de los factores y procesos que influyen en el cambio psicoterapéutico (Méndez, 2014). Para Rogers, la tendencia actualizadora presente en todo ser humano es el fundamento más importante que debe considerarse en la psicoterapia, cualidad que puede ser facilitada mediante un ambiente psicológico adecuado (Recuero, 1998). Si bien, durante la etapa de la psicoterapia centrada en la persona, Rogers sostenía que los terapeutas debían prescindir de sus propias descripciones fenomenológicas para así poder captar a totalidad la vivencia del cliente, más adelante “llegó a destacar la

importancia terapéutica de un encuentro existencial entre dos personas que comparten sus respectivos mundos experienciales” (Sassenfeld & Moncada, 2006, p. 101), considerando este encuentro como un enriquecimiento mutuo.

A través de investigaciones y experiencia clínica, Rogers (1980a) plantea condiciones suficientes y necesarias que, al sostenerse en el tiempo, inician y guían el proceso del cambio constructivo de personalidad. La primera de estas condiciones –y la más básica para el autor– es la existencia de una relación, mientras que el resto son sus características. El hecho de que terapeuta y cliente se encuentren en una relación, implica que “cada una [de estas personas] produce en el campo experimental de la otra cierta diferencia perceptible” (Rogers, 1980a, p. 79; corchetes agregados). Las siguientes condiciones serían: que el paciente se encuentre en un estado de incongruencia; que el terapeuta se encuentre en un estado de congruencia; un aprecio positivo incondicional del terapeuta hacia su paciente; comprensión empática del paciente por parte del terapeuta y el esfuerzo por comunicar esta empatía; y por último, el terapeuta debe conseguir comunicarle al paciente –al menos en un grado mínimo– la comprensión empática y el aprecio positivo incondicional (Rogers, 1980a).

Como podemos ver, Rogers le otorga una vital importancia a la cualidad del encuentro entre terapeuta y paciente, llegando a mencionar su primacía frente a los conocimientos teóricos, la orientación psicoterapéutica, el entrenamiento que haya recibido el terapeuta, etc. (Rogers, 1980b).

Si bien no es motivo de esta investigación realizar una descripción detallada de las condiciones rogerianas, es preciso detenerse en la congruencia del terapeuta y la capacidad de empatía. Cuando Rogers hace referencia a la congruencia, quiere decir que “el orientador es lo que es”, es decir “cuando en la relación con su paciente es honesto y sin “máscara” o dobleces, siendo abiertamente los sentimientos y las actitudes los que en ese momento están fluyendo con él” (Rogers, 1980b, p. 123; cursivas del original). Esto quiere decir que el terapeuta tiene acceso a sus sentimientos y es capaz de vivirlos en sesión, así como de manifestarlos en caso de ser apropiado. Si bien no es posible tener una congruencia total, es importante mantener la apertura a los propios sentimientos y la atención a las vivencias que produce en el terapeuta encontrarse en esta relación. Rogers señala que la percepción de la congruencia del terapeuta, por parte del paciente, permitirá un mayor grado de confianza hacia el primero, aumentando las probabilidades de la existencia de cambios y desarrollo en el paciente (Rogers, 1980b).

Por otra parte, para el autor la empatía podría definirse como la capacidad de “percibir el mundo interno de significados privados y personales del paciente como si fueran los propios, pero sin nunca perder la cualidad del ‘como si’” (Rogers, 1980b, p. 125). Esta condición le permite al terapeuta, en primer lugar, comunicarle al paciente fragmentos de la vivencia de su mundo interno –del paciente– que pueden llegar a ser significativos en el proceso psicoterapéutico, así como aspectos que el propio paciente podría conocer vagamente y a los que no tenía acceso. De este modo, la empatía permite un acercamiento del paciente consigo mismo, promoviendo el cambio y el desarrollo. En segundo lugar, y correspondiendo al punto anterior, la empatía no sólo permite y promueve el cambio en el paciente, sino que también concede la posibilidad de que el propio terapeuta sea transformado en la relación. En palabras de Rogers (1980b):

Si me muestro realmente abierto a la manera en que la vida es experimentada por otra persona –si puedo llevar su mundo dentro del mío–, entonces correré el riesgo de ver la vida a su modo, de ser cambiado yo mismo; y todos nos resistimos al cambio (p. 125-126).

Como puede verse, Rogers le otorga bastante importancia al rol del terapeuta en la relación, y resulta interesante como estas condiciones de congruencia y empatía apuntan a la capacidad transformadora de la apertura tanto en paciente como en terapeuta.

2.3.3 Relación terapéutica desde la psicología analítica

Carl Gustav Jung, discípulo de Freud y padre de la psicología analítica, posiciona la relación entre paciente y terapeuta en el centro del proceso analítico (Carter, 2010; Knox, 2009, 2010; Samuels, 2015). Ante la relevancia que Jung (1935, 1946, 1951) le otorga a la relación terapéutica, resulta importante revisar las consideraciones acerca de este encuentro que pueden observarse en la psicología analítica.

De acuerdo a Recuero (1998), Jung comprende la relación terapéutica como “el encuentro entre dos sistemas psíquicos que se interrelacionan y que generan un proceso dialéctico” (p. 98). Este proceso dialéctico hace referencia a tres factores: en primer lugar la implicancia de dos personas en el proceso; en segundo lugar, el hecho de que estas personas interactúan de una manera bidireccional entre ellas, influyéndose mutuamente; y por último, que estas personas son consideradas como iguales (Samuels, 2015). Esta igualdad que se menciona puede generar una dificultad,

por lo tanto es preciso aclarar que esto no quiere decir que paciente y terapeuta sean idénticos. Ambos pueden diferir en su formación, su pensamiento, la función que cumplen en el espacio terapéutico, etc. Según Samuels (2015) la igualdad a la que se alude corresponde más bien a una mutualidad asimétrica, que hace referencia a la capacidad y posibilidad de participación del paciente en su propio proceso, ya que es éste quien más se conoce a sí mismo y puede marcar los ritmos de su proceso.

Así como esta igualdad le entrega una responsabilidad al paciente, también se requiere de un involucramiento real del terapeuta en la relación (Jung, 1951). Es importante destacar “el papel activo del paciente en el proceso y el compromiso de la personalidad total del terapeuta [...] Los cambios en uno, implican cambios en el otro, puesto que ambos se van transformando” (Recuero, 1998, p. 113). En ese sentido –y a diferencia de la noción de técnica del psicoanálisis clásico– la influencia del paciente sobre el médico se vuelve inevitable y necesaria (Jung, 1946).

Jung (1946) descubrió en la alquimia una metáfora del proceso analítico, considerando la relación simbólica que puede existir entre algunos términos alquímicos centrales y el análisis. De acuerdo a Samuels (2015), uno de los objetivos principales de la alquimia es la creación de oro o de la piedra filosofal, lo cual es posible interpretar simbólicamente como la realización del sí-mismo que es dada por el proceso de individuación².

Dentro de esta metáfora, es posible encontrar que el factor relacional está presente también en el proceso alquímico (Samuels, 2006). En primer lugar, el *vas* –vaso hermético en donde se mezclan los elementos– puede ser entendido como el marco estructural en el cual se construye la psicoterapia. Más adelante, podemos encontrar la *coniunctio*, importante imagen alquímica en la que se muestra una relación sexual entre un hombre y una mujer que simboliza la unión de los opuestos. En el análisis junguiano, esta unión metafórica puede interpretarse como la profundidad de la mezcla de las dos personalidades involucradas en la terapia, entendiendo a analista y paciente como opuestos analíticos. Así mismo, esta metáfora puede simbolizar la comunicación, interpretación y posterior integración entre aquellas partes conscientes e inconscientes de la psique del paciente (Samuels, 2015).

² Proceso de diferenciación psicológica que tiene como objetivo el desarrollo de la personalidad individual y la síntesis e integración del Self, para aportar a la colectividad (Sharp, 1991).

Por último, uno de los aspectos más trascendentales de la alquimia es la transmutabilidad de los elementos. Aquí se sostiene la idea de la posibilidad de transformación. Del mismo modo, “el análisis tendría poco sentido sin una imagen de las posibilidades de movimiento psicológico” (Samuels, 2015, p. 211), es decir la transformación de las psiques involucradas en el proceso.

Como podemos ver, distintas etapas del proceso alquímico pueden sugerir diversos aspectos del proceso terapéutico, en donde tanto paciente como terapeuta se ven involucrados y transformados. En palabras de Samuels (2015):

Dicha modificación se debe a que las personalidades de analista y paciente se combinan como los elementos químicos, y el resultado es el mismo que el obtenido tanto en química como en alquimia: la producción de una tercera sustancia nueva. Lo “tercero” es el factor transformado en ambos, analista y paciente (p. 212).

Más importante que las distintas etapas del proceso alquímico en las cuales podemos encontrar referencia a la relación terapéutica, es de vital importancia destacar y enfatizar la idea de que tanto en la alquimia como en la psicoterapia, siempre se necesita de un Otro con el cual relacionarse para llegar a una transformación.

Hasta el momento podemos decir que Jung presenta esta relación terapéutica como un “sistema de influencia bidireccional [...] en el cual doctor y paciente están comprometidos en un recíproco [...] diálogo en múltiples niveles” (Carter, 2010, p. 207). Es necesario ahora, distinguir algunos niveles a los que hacemos referencia.

Jung sintetizó sus ideas acerca de las dimensiones relacionales e internas que ocurren en la terapia en forma de diagrama –el cual ha sido refinado y actualizado por diversos analistas junguianos– en donde podemos observar que la relación existente en la terapia implica más que una interacción consciente entre analista y paciente (Samuels, 2006). En psicología analítica se le denomina “campo transformativo” a este intercambio relacional, y en éste es posible encontrar “la comunicación a nivel consciente entre paciente y terapeuta, la comunicación cruzada entre la consciencia y el inconsciente de ambos y la comunicación ‘de inconsciente a inconsciente’” (Silva, 2010, p. 18-19).

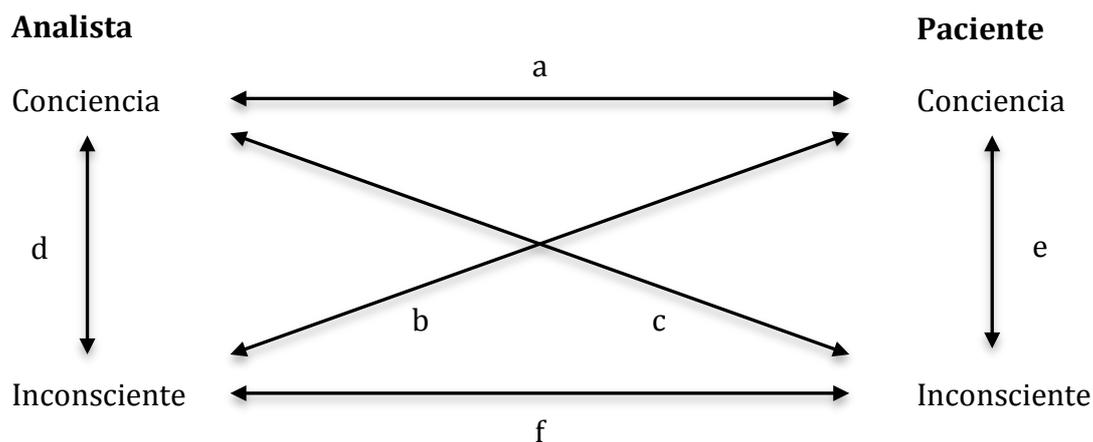


Figura 1. Campo Transformativo (Porre, 2014, letras añadidas)

Como vemos en el campo transformativo (Figura 1), es posible identificar en la flecha *a* la conexión consciente entre paciente y terapeuta. Aquí podemos encontrar la alianza y acuerdo social que establecen ambas partes para posibilitar la existencia de una terapia. Hay quienes sostienen que esta “alianza terapéutica” puede ser entendida como la “relación real” que existe entre terapeuta y paciente (Samuels, 2006, 2015; Fossa 2012). Así mismo, esta alianza involucraría los acuerdos y colaboraciones entre ambos, y se vería constituida por 3 componentes: En primer lugar un vínculo que hace referencia a la “compleja red de conexiones entre el paciente y el terapeuta que incluyen la mutua confianza y aceptación [consciente]” (Fossa 2012, p. 109; corchetes agregados). En un segundo lugar, las tareas que corresponden a los medios adecuados o necesarios para conseguir los objetivos formulados, y por último, las metas entendidas como estos objetivos propuestos (Santibañez, 2003; Fossa, 2012).

Por otro lado, en el campo transformativo (Figura 1) también podemos encontrar una comunicación bidireccional entre inconsciente del terapeuta y consciencia del paciente (flecha *b*), y así mismo entre inconsciente del paciente y consciencia del terapeuta (flecha *c*). Cuando la dirección es de consciencia a inconsciente podemos comprender aquella comunicación consciente que influye de algún modo en el inconsciente del otro.

De acuerdo a la visión de Samuels (2006, 2015), cuando la dirección es inversa, se hace referencia a las imágenes transferenciales que son proyectadas desde los inconscientes de analista y paciente sobre la figura del otro, es decir, transferencia y contratransferencia. La transferencia puede ser descrita como aquellos aspectos propios del paciente y su historia que éste proyecta en el terapeuta, y la

contratransferencia como las proyecciones que el terapeuta instala en su paciente (Guggenbühl-Craig, 2015; King, 1973; Sassenfeld, 2010).

Al igual que Freud, Jung (1946) sostenía que estos elementos eran absolutamente relevantes en el proceso terapéutico, sin embargo, este último las comprendió como un proceso de influencia mutua (Carter, 2010), en el cual es imposible no considerar el efecto que ejerce el paciente sobre el terapeuta, siendo esencial el prestar atención también a la contratransferencia (Allphin, 2005; Machtiger, 1997). Es importante destacar que hasta el momento aún nos encontramos inscritos en una visión tradicional de transferencia en la cual ésta es comprendida como una proyección y refiere a la historia personal del paciente; no a su terapeuta. Lo mismo sucede con la contratransferencia del terapeuta: ésta tiene que ver con su historia, no con su paciente, y es por esto que, según Samuels (2015), estas proyecciones crean una relación aparente que sustituye a la relación real que puede darse entre terapeuta y paciente.

También es relevante mencionar que, para Jung (1946) y muchos terapeutas analíticos, la transferencia se relaciona no sólo con aspectos históricos asociados a las relaciones vinculares tempranas del paciente, sino que “lo que el cliente ve y experimenta en el terapeuta, ya sean características positivas o negativas, se encuentran conectadas a través de la proyección con la personalidad o el self, entendida como un todo, no sólo sus aspectos infantiles” (Samuels, 2006, p. 179), lo que puede llevar al paciente a descubrir, en el terapeuta, aspectos de su propia personalidad actual. En otras palabras, transferencia y contratransferencia también pueden ser comprendidos como “fenómenos actuales y que se construyen en toda relación, en base a la implicación entre inconscientes” (Porre, 2015, p. 64)

Guggenbühl-Craig (2015) también comparte la comprensión de transferencia y contratransferencia como fenómenos que no dan cuenta, de forma cabal, de la relación real entre terapeuta y paciente. Para el autor, en una relación real se experimenta al Otro por lo que genuinamente es, no por mis proyecciones en él. En palabras del autor, “en una relación o encuentro genuino, el compañero es visto por lo que es. Él es experimentado, amado, u odiado, como realmente existe; el encuentro se da con una persona real” (p. 46). En ese sentido, cuando se da este encuentro genuino, ocurre una comunicación entre el inconsciente del paciente y la conciencia de su terapeuta –y del terapeuta con su paciente– que no puede categorizarse como transferencia o contratransferencia, ya que no se trata de proyecciones de uno de ellos

sobre el otro, sino de fantasías creativas que se relacionan directamente con la naturaleza de la otra persona (Guggenbühl-Craig, 2015).

Pese a la distinción que puede existir entre los fenómenos transferenciales y aquellas fantasías que involucran genuinamente al Otro en la relación, es posible sostener que estas interacciones suceden simultáneamente y no pueden ser estrictamente diferenciadas (Guggenbühl-Craig, 2015; Porre, 2014, 2015; Sassenfeld, 2010).

Por otra parte, la flecha *d* de la Figura 1 representa la conexión entre la consciencia y el inconsciente del analista, mientras que la flecha *e* muestra esta comunicación en el paciente (Dieckmann, 1991). Es interesante retomar aquí el símbolo de la unión de los opuestos que encontramos en la metáfora alquímica del proceso terapéutico. Suele considerarse al terapeuta como un “sanador” que está en relación con un paciente que opuestamente se encuentra “herido”, en palabras de Samuels (2015): “Tendemos a escindir la imagen de forma que la figura del analista en la relación terapéutica resulte todopoderosa: fuerte, saludable y capaz. El paciente no es más que un paciente: pasivo, dependiente y propenso a sufrir una dependencia excesiva” (p. 219).

De este modo se produce una escisión dentro de paciente y analista. Mientras en su consciencia el paciente se observa como enfermo, en un lugar de su inconsciente queda relegado su propio sanador interno, la posibilidad de curar. De manera similar, si el terapeuta se observa sólo como sanador, entonces no se reconoce su propia herida interna, quedando ésta en el inconsciente (Samuels, 2015, Guggenbühl-Craig, 2015). El terapeuta podrá ayudar a sanar a su paciente sólo en la medida en que se reconoce a sí mismo como herido. Por su parte, el paciente podrá sanar cuando despierte su potencial sanador, el cual se devela en la relación con su analista. En palabras de Samuels (2006): “cuando trabaja con un cliente, el terapeuta será consciente de que el cliente necesita oportunidades para ayudar o sanar al terapeuta – sin esas oportunidades, una parte crucial del potencial del cliente no puede desarrollarse” (p. 188).

Por último, la flecha *f* da cuenta de la conexión entre los inconscientes de ambos sujetos de la relación. En este nivel podemos encontrar todos aquellos mensajes y fantasías que se comunican en la diada terapéutica sin que sean percibidas directamente por la consciencia de los involucrados (Dieckmann, 1991). Si bien observar esta comunicación representa una dificultad mayor a otras interacciones, es innegable la influencia que ejerce en el otro cuando existe un encuentro genuino,

permitiendo despertar las potencialidades escondidas de su psique (Guggenbühl-Craig, 2015).

Sería interesante continuar explayándonos sobre el caso del “sanador-herido”, sin embargo, debido al alcance de esta investigación, no profundizaremos en la teorización de este proceso, sino que enfatizaremos –retomando nuevamente la metáfora alquímica– la necesidad de involucramiento de ambas partes para lograr una transformación. Así mismo, es vital reconocer que las comunicaciones entre las flechas del diagrama de la Figura 1 ocurren simultáneamente y se encuentran profundamente relacionadas entre sí. Esta comprensión de la relación terapéutica involucrando a todos los niveles del campo transformativo ha acercado cada vez más a psicoterapeutas junguianos a las corrientes relacionales y es posible encontrar bastantes puntos de encuentro entre ambas (Giannoni, 2009).

Actualmente en psicología analítica existe controversia respecto a la implicancia de los procesos transferenciales. Hay quienes los limitan a aquellas proyecciones inconscientes sobre el otro hasta quienes comprenden todo lo que ocurre en una sesión analítica como manifestación de los fenómenos transferenciales (Porre, 2014; Machtiger, 1997; Sassenfeld, 2010). A pesar de las divergencias que pueden existir, es posible encontrar aspectos en común que permiten sostener que

en mayor medida la psicología analítica concibe la transferencia-contratransferencia, como fenómenos tan estrechamente ligados en el campo transformativo que es difícil separarlos en la realidad por lo que deben ser considerados como aspectos de un mismo proceso que toma lugar en el vínculo y espacio terapéutico (Porre, 2014, p. 156).

De estos elementos en común es posible encontrar nuevas propuestas, como por ejemplo el término “interacción intersubjetiva” que utiliza Linda Carter (2010) para referirse a esta “compleja, mutuamente construida, siempre cambiante y amorfa relación que emerge entre el analista y el analizado, en un complejo sistema diádico” (Carter, 2010, p. 203). La autora opta por emplear este término debido a las dificultades que surgen al analizar los conceptos de transferencia y contratransferencia, los cuales emergen y se desarrollan en el momento preciso de la relación. Así mismo, la autora no comprende estos fenómenos como entidades independientes, sino como aspectos inseparables de una intersubjetividad total (Carter, 2010).

Si bien para la autora no existe una definición estrictamente clara para intersubjetividad, el término hace referencia a todos los procesos que están ocurriendo entre dos psiques, permitiéndonos comprenderlos como interacciones reales y en completa relación entre ellas, en donde se destaca la influencia mutua entre los participantes de la relación (Carter, 2010).

Es interesante destacar la “implicancia” de ambos actores de la relación como uno de los factores fundamentales en la relación terapéutica (Recuero, 1998; Porre, 2015; Samuels, 2015). Este involucramiento es posible entenderlo como el vínculo que emerge en la relación, así como el puente que permite que ésta se mantenga. En este sentido, el vínculo permite sostener una relación que proporciona el contexto en el cual tanto terapeuta como paciente pueden ser transformados en la medida en que ambos se encuentren involucrados (Ávila, 2015).

Para finalizar, y sólo a modo de complementación, resulta interesante llevar nuestra mirada a la transformación del paciente, mencionando que este contexto relacional puede promover el desarrollo de funciones como la regulación afectiva, la mentalización, así como de la sensación de auto-agencia, que puede ser entendida como la sensación de producir un impacto en el otro (Knox, 2009, 2010).

Respecto a la desregulación afectiva, diversos aspectos tales como el darle nombre a las emociones, identificar las señales que llevan a la desregulación, o la misma capacidad propia del terapeuta de regularse emocionalmente, pueden ayudar al desarrollo de esta función en el paciente comprendiendo de este modo distintos niveles de comunicación entre ambos. Del mismo modo, la mentalización puede ser desarrollada acudiendo a la función reflexiva del terapeuta (Knox, 2009, 2010).

En cuanto a la sensación de auto-agencia, Knox (2010) sostiene que tanto la teoría de apego como las neurociencias demuestran que el sentido de sí mismo es profundamente relacional, y la internalización del reflejo que puede entregar otro es esencial para desarrollar un sentido seguro de sí mismo y de auto-agencia.

Debido a los alcances de esta investigación no profundizaremos en estas funciones, sin embargo, es importante mencionarlas a modo de ejemplo para destacar el valor de la dimensión relacional de la psicoterapia al fomentar aspectos transformativos como éstos en el paciente.

3. Análisis

3.1 Espíritu del contexto actual

Como vimos en el marco teórico, existe controversia respecto al momento histórico filosófico en el que nos encontramos. Mientras algunas perspectivas señalan que la modernidad aún no ha concluido, otras afirman que ésta ha llegado a su fin y se ha dado paso a una posmodernidad. Frente a esta encrucijada, es preciso volver a mencionar que no es propósito de la presente investigación darle fin a esta controversia y determinar aquel momento histórico filosófico. Sin embargo, resulta interesante poner atención a algunos aspectos centrales que puedan ayudarnos a comprender la forma de relación entre el ser humano y el mundo en el contexto actual.

Como ya sabemos, la modernidad, iniciada con el cambio metafísico que propuso Guillermo de Ockham (Uña, 1990-1991) y consolidada por la duda metódica de Descartes (Rivera, 1999; Reyes, 2006), tuvo un impacto tan avasallador en occidente, que la ciencia moderna llegó a extender su influencia a ámbitos como la filosofía, la moral, y gran parte del entendimiento humano. En su intento por combatir aquella incertidumbre generada por la inestabilidad y el derrumbe de las verdades que trajo consigo la confluencia de diversos sucesos y descubrimientos alrededor de los siglos XV y XVI, la modernidad vino a entregarle al ser humano la posibilidad de construir la realidad y la verdad. Esta obtención del conocimiento le permitió al ser humano, a través de la ciencia, relacionarse de una manera específica con el mundo, en la cual si bien se garantizó el enlace del hombre con su entorno, ésta es una unión que se ve caracterizada por la dominación del mundo a través de la técnica.

Así mismo, es posible señalar que esta relación con el mundo en forma de dominación trasciende a la ciencia y, como menciona Rivera (1999), pareciera ser que “la técnica es no sólo nuestro hacer y nuestro operar con las cosas, sino también, y ante todo, la ciencia misma, nuestro saber entero del universo” (p. 182). De este modo la duda cartesiana se ve inmersa en toda nuestra relación con el mundo, lo que se traduce en una vinculación con el entorno que existe sólo en la medida en que éste sea controlado y dominado.

Aquí es interesante dirigir nuestra atención a la perspectiva de modernidad líquida que nos presenta Bauman (2004) como contexto actual. El autor exhibe un escenario en el cual los vínculos humanos funcionan desde una lógica utilitaria en cuanto nos permiten nutrirnos personalmente, y luego desecharlos en el momento en que lo

anterior ya ha tenido lugar. Pareciera ser que la técnica que la ciencia moderna propuso para vincularse con el mundo superara la esfera de las “cosas”, y se adueñara ahora de las relaciones humanas, transformando el vínculo entre los seres humanos en aquella relación moderna de dominación entre hombre y mundo. En este sentido, las perspectivas de Rivera –en la cuál el mundo se encuentra allí en función de las personas– y de Bauman –en donde los Otros se hacen presentes en nuestra vida en la medida en que son utilizados para nuestro beneficio- tienen un importante punto de encuentro, ya que en ambas nociones podemos encontrarnos con un ser humano que asegura lazos con el mundo de una manera en que, paradójicamente, se aleja de éste, es decir, un ser humano caracterizado por la individualidad.

Sin embargo, también podemos encontrarnos con lo que, a primera vista, parece ser un punto de desencuentro evidente. Para Rivera (1999), la relación moderna del ser humano con el mundo se ve acompañada inevitablemente de una huida de la incertidumbre. Cuando el autor menciona que “todo existe para el hombre y es comprendido desde el hombre” (Rivera, 1999, p. 182), nos permite entender que no hay espacio para aquello que no es comprendido desde sí mismo, es decir, cuando la relación con el mundo se basa en “la técnica como modo de ser, como modo de existir” (Rivera, 1999, p. 182), entonces ya no hay lugar en la existencia para la incertidumbre, sino que es lo infalible, lo seguro y lo certero, aquello que primará en las relaciones humanas. De este modo, las relaciones humanas se vuelven equiparables a las relaciones de un científico que se desenvuelve desde la actitud cartesiana con su objeto de estudio, y así, es posible comprenderlas desde la posesión y el control, en donde uno mismo se transforma en el centro de la relación, teniendo nada que perder y todo que ganar.

Por el contrario, Bauman (2004) señalará que en el contexto actual los seres humanos nos caracterizamos por vivir en una constante incertidumbre, ya que buscar nuevas satisfacciones nos lleva a correr frecuentemente el riesgo de perder la estabilidad presente y la certeza que ésta conlleva. Sin embargo, al observar los vínculos desechables que existen en la modernidad líquida, es posible cuestionarse qué tan real es esta estabilidad que corre el riesgo de perderse. En ese sentido, pareciera crearse un camino circular en el cual nos deshacemos tan habitualmente de nuestros vínculos con el mundo que no es posible consolidar una estabilidad “estable”, sino que este estado tan habitual se caracterizaría justamente por una inestabilidad. De este modo, no existe realmente la pérdida de la certeza y la estabilidad, ya que se ha optado por desecharla.

Así, pareciera ser que en la modernidad líquida el ser humano se mueve de incerteza en incerteza y de una inestabilidad hacia una próxima inestabilidad. Este escenario nos conduce a una idea de contexto en la cual la constante incertidumbre que se vive resulta ser una incertidumbre vacía, una incertidumbre sin peso, ya que no se experimenta una pérdida de la certeza, es decir, una incertidumbre sin riesgo, ya que no hay algo que perder.

De este modo, aquel desencuentro que encontramos en las perspectivas de modernidad de Rivera (1999) y de modernidad líquida de Bauman (2004), nos permite encontrar caminos, que si bien son distintos, conducen a un paraje similar, acercando así las perspectivas (véase Figura 2). Tanto en la relación dominadora, controladora y segura del ser humano con el mundo que nos presenta Rivera, como en la relación caracterizada por lo inestable y lo desechable que señala Bauman, se huye de la vivencia de una incertidumbre real, que carga con el riesgo de tener algo que perder. En ese sentido, consideramos que el fundamento de lo que Rivera comprende como “espíritu moderno” sigue hoy presente, ya que, tanto desde las vertientes de la modernidad como de aquellas que se consideran algo distinto, es posible apreciar esta huida del ser humano a “estar abierto a la aperturidad del ser” (Rivera, 1999, p. 188).

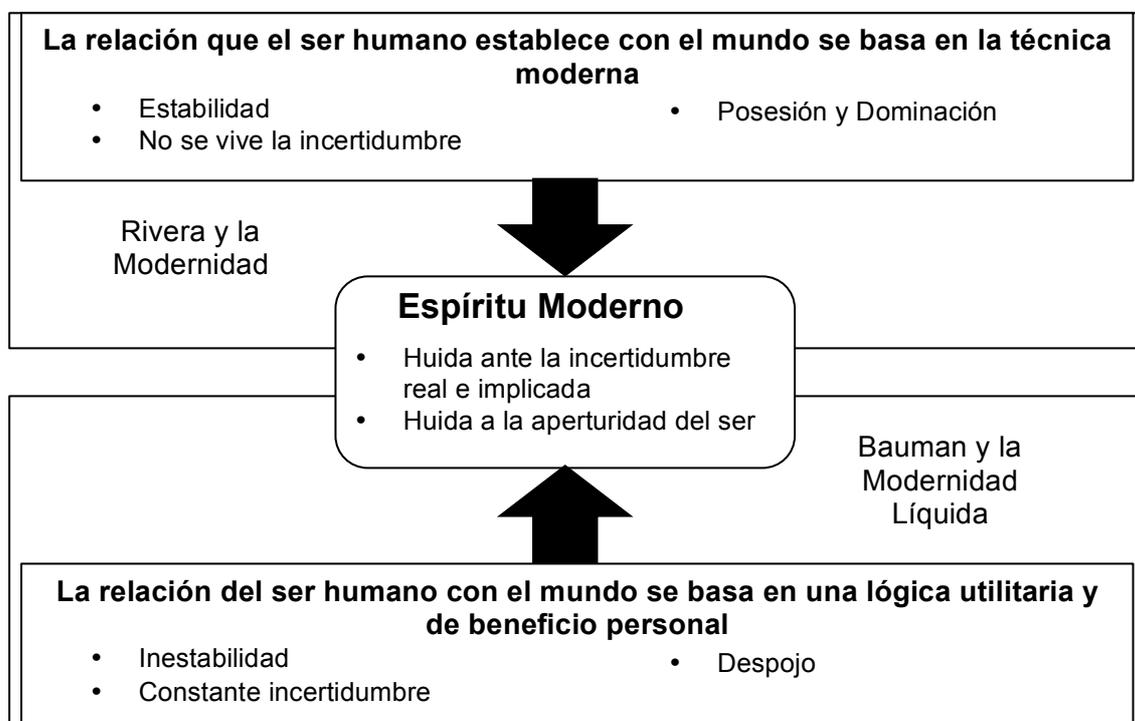


Figura 2

3.2 La angustia de la existencia

Como se mencionó anteriormente, es necesario delimitar la noción de angustia a la que hacemos referencia, señalando que será aquella que se ve definida desde sus fundamentos existenciales. Para esto se ha presentado una concepción de angustia desde tres perspectivas que comparten una base respecto a la preocupación por la existencia, dos aproximaciones filosóficas como son el existencialismo y la ontología, y una desde la psicología, particularmente la humanista existencial. Un camino que podemos tomar para realizar una sistematización del concepto es desarrollar una reflexión entre aquellos aspectos más relevantes que nos presentan los autores.

En el capítulo de Angustia Existencial, indicamos que el término angustia ha sido utilizado desde distintas perspectivas, dificultando así una definición única del concepto y provocando confusión en su uso. Mencionamos también que la angustia existencial es aquella que se ve definida desde sus fundamentos existenciales, sin embargo, aquello trae consigo una nueva dificultad. Y es que en las distintas visiones que hemos revisado –que recurren a los fundamentos existenciales para definir la angustia– pareciera observarse una especie de ambigüedad o extrañeza con la cual se define a esta angustia. Es algo difícil de describir, algo a lo que cuesta atribuirle su motivo y descubrir su procedencia.

Frente a esta dificultad se ha decidido sistematizar el concepto de angustia existencial respondiendo a cuatro preguntas que nos permitan ir construyendo una estructura desde la cual caracterizar esta idea. Estas preguntas son: ¿Ante qué surge la angustia existencial?, ¿Por qué esta angustia es existencial?, ¿A quién y qué implica la angustia existencial? y ¿Para qué sirve la angustia existencial?

¿Ante qué surge la angustia existencial?

La diferencia respecto al miedo que proponen algunos autores, puede permitirnos establecer el lugar desde el cual no proviene la angustia. En primer lugar, tanto Kierkegaard (2007) como Sartre (1993) sostienen que el miedo se produce frente a algo concreto y externo, e incluso se mencionará que angustia y miedo son excluyentes entre sí. En el mismo sentido, para Heidegger (1997) el miedo [Furcht] es aquella amenaza que sentimos ante un ente concreto que podemos reconocer, es decir, es posible dar nombre a la amenaza. Así también May (1967) sostiene que el miedo se produce en la periferia del individuo, pudiendo el sujeto darle forma y posicionarse fuera de él. Hasta aquí podemos señalar que el miedo se produce ante algo concreto, externo al individuo, y es una amenaza a la que podemos dar nombre.

Nos encontramos ahora en condiciones de abordar el lugar desde donde se origina la angustia.

Kierkegaard (2007) sostiene fuertemente la idea de la angustia como algo que se produce en el interior del ser humano, lo que Sartre (1993) complementará al decir que ésta se ocasiona ante uno mismo. Al recordar la dialéctica kierkegaardiana del espíritu que dialoga entre lo inmanente y lo trascendente, podemos señalar que la angustia se produce ante esta forma de relación con el mundo. De este modo, si bien la angustia se produce ante uno mismo, esto no quiere decir que la angustia sólo involucre al sujeto, entendido como ser aislado, sino que ésta se produce cuando ese sujeto se ve enfrentado a lo trascendente, a aquello que lo supera y va más allá de sí mismo, aquello que aún no es y se dirige a lo posible.

Al hablar de posibilidad, y aún a riesgo de caer en la redundancia, es preciso señalar que se trata de algo que puede o no ocurrir, y por lo tanto podemos afirmar que la posibilidad se direcciona siempre hacia el futuro, ya que no es viable pensar en la posibilidad de que algo pueda o no ocurrir en el pasado ni en el presente. Así surge una nueva característica de la angustia: su cualidad de futuro. En palabras de Grön (1995) “La angustia, pues, se refiere a ese futuro que es la posibilidad de la libertad” (p. 20). Es sólo en el futuro donde existe la posibilidad, y por lo tanto la angustia surge relacionada a él. Sin embargo, si bien en el presente el futuro representa la posibilidad, también podemos señalar que el futuro representa la nada. El futuro es “nada” mientras no suceda, y así seguirá angustiando mientras siga siendo nada. En ese sentido, así como el futuro representa lo posible, también podemos sostener que lo posible es la nada.

Por otro lado, desde la ontología de Heidegger vemos que la nada adquiere un sentido de indeterminación, ya que no podemos atribuirle la angustia a ningún ente intramundano ni a la totalidad del conjunto de los entes (Madrid, 2008). Ante la pregunta sobre ¿qué me produce angustia?, no es posible dar una respuesta concreta, a diferencia del miedo, sino que no se sabe que es lo que produce angustia. Frente a la imposibilidad de determinar la respuesta, sólo podemos reconocer que “nada” me produce angustia, no obstante, la angustia está presente. Así podemos mencionar que la angustia surge ante la posibilidad, comprendiendo que lo posible es, al mismo tiempo, la nada.

Por último, podemos considerar a la muerte como un evento que, en cuanto posibilidad, trae consigo a la angustia existencial. La muerte se constituye como *la* posibilidad por excelencia, en el sentido de que es imposible huir de ella y su posibilidad se encuentra en todas las posibilidades, y, al mismo tiempo es la imposibilidad por excelencia ya que trae consigo el fin de la existencia y con ello el fin de lo posible. Podemos sostener entonces que la posibilidad de la muerte causa angustia existencial en la medida en que enfrenta el sujeto con la mayor de las posibilidades y la posibilidad del fin de éstas, es decir, la muerte es finitud.

También resulta relevante que, de acuerdo a Yalom (1984), quienes vivencian la posibilidad cercana de la muerte, luego son capaces de asumir una actitud más auténtica e involucrada en su vida, cómo si la muerte –y su angustia– impulsara al ser humano hacia un camino más genuino. Así mismo, si bien la conciencia del ser humano trae consigo la certeza de la muerte, éste no tiene conocimiento del momento exacto en que ocurrirá. De este modo, la incerteza del momento de la muerte le entrega al ser humano una infinitud de futuros incalculables, abriéndolo a las posibilidades de su existencia (Gadamer, 1996).

Para ir cerrando este acápite y responder a nuestra pregunta, podemos señalar que la angustia existencial surge en primer lugar ante la develación de la infinitud en una existencia finita, es decir, ante la develación de lo posible, que ocurre en el diálogo entre lo inmanente y lo trascendente.

¿Por qué esta angustia es existencial?

Tanto desde el existencialismo, como desde la ontología y más adelante las perspectivas humanistas que se han revisado, esta angustia es existencial ya que es considerada como condición básica de la existencia humana, es decir, la angustia es provocada por el solo hecho de existir.

A partir de esta consideración básica podemos mencionar que, en primer lugar, tanto Kierkegaard (2007) como Sartre (1993) distinguen la particularidad existencial del ser humano de relacionarse de una manera dialéctica con el mundo. Kierkegaard (2007) plasmará esta idea en su noción del ser humano como espíritu, en donde éste se define en base a lo inmanente y lo trascendente, es decir, en cuanto la finitud de su existencia y su infinitud de posibilidades (Tapia, 2013).

La finitud de la existencia trae consigo una actitud paradójica. En una primera instancia, podemos señalar que la pregunta por la finitud apunta a algo que termina, que tiene su fin, algo que ya no puede ser más que lo que ha sido. Sin embargo, esta pregunta a su vez implica ineludiblemente una mirada hacia el futuro, ya que si bien mi existencia posee la condición de la finitud, ésta aún no acontece, sino que ocurrirá siempre en el futuro. De este modo, esa mirada hacia el futuro rompe con el carácter de lo finito y se abre a la infinitud de lo posible y la nada. Puede seguir siendo una pregunta acerca de la finitud, mas ya no es posible pensarla desde sí misma, en otras palabras, la pregunta por la finitud la abre hacia la infinitud.

Este diálogo entre la finitud y la infinitud también podemos comprenderlo desde la dialéctica entre las dos formas de experimentar que presenta Sartre (1993): el ser-en-sí y el ser-para-sí. En este sentido, el ser-en-sí puede considerarse como un ser finito, cuyo valor recae en lo que ha sido y al que no puede sumársele o quitársele ninguna posibilidad. Sin embargo, al dialogar y dar paso al ser-para-sí, el sujeto se abre a la posibilidad del futuro y a la valoración de lo faltado, es decir, de lo que aún no es.

De este modo, lo trascendente del espíritu en Kierkegaard, o el ser-para-sí sartriano y su preocupación por lo posible, pueden entenderse como una atención direccionada a aquello que aún no existe como un hecho acontecido, pero que aún así existe en el “espíritu que sueña” (Kierkegaard, 2007, p. 87), es decir, en la posibilidad. Se trata entonces de aquella actitud que abandona lo inmanente para relacionar al yo con el mundo y abrirlo hacia lo posible. De este modo, tanto lo trascendente del espíritu como el ser-para-sí son futuro y posibilidades, y representan de esta manera aquel proyecto que constituye la autenticidad de la existencia del ser humano. En ese sentido, y acudiendo a la primera dimensión del *cogito* prerreflexivo sartriano –que nos presenta cómo la conciencia del ser humano se dirige hacia fuera, hacia el mundo (Acevedo, 1984)– podemos señalar que la esencia del ser humano no ha sido dada de antemano, sino que ésta se construye y, por lo tanto, como expresa Acevedo (1984), lo que genuinamente somos “se irá haciendo patente en el curso de nuestro trato con el mundo” (p. 71). En ese sentido, la angustia es existencial por presentarse ante la dialéctica fundamental de la existencia, es decir, el paso de lo inmanente a lo trascendente y del ser-en-sí al ser-para-sí: en la construcción de su existencia.

Por otro lado, desde la perspectiva de la ontología de Heidegger, la angustia se ve provocada ante y por la “aplastante realidad de *estar-en-el-mundo*” (Moreno, 2002, p. 197; cursivas del original), es decir, es una condición básica del *Dasein*. En este caso,

Heidegger también presenta una dialéctica, la cual se caracteriza por la posibilidad del ser humano de desenvolverse de una manera impropia y de una manera en la que se apropia de su existencia, a lo que Yalom (1984) refiere como las dos maneras fundamentales de existir, un estado de descuido con uno mismo y un estado de cuidado. La manera impropia y de descuido se caracteriza por lo impersonal, lo superficial y por el escapar de la responsabilidad de la existencia (Moreno, 2002), buscando refugio en el *uno* [das Man] (Concha, 2016), e intentando así aliviar su existencia en los demás. Por otro lado, el ser humano también tiene la posibilidad de desplegarse desde una existencia en la cual no se huya de la posibilidad más propia, sino que se haga frente desde la responsabilidad de la existencia, poniendo en juego su ser, construyéndose con el mundo, el cual a su vez se construye con el sujeto.

De este modo la angustia es existencial ya que aparece en aquella manera fundamental de existir en la cual el ser humano se apropia de su existencia. En otras palabras, la angustia es existencial porque surge cuando el sujeto se enfrenta a su forma más genuina de existencia.

¿A quién y qué implica la angustia existencial?

El hecho de que la angustia sea existencial trae consigo ciertas implicancias. La primera de éstas es que el ser humano debe convivir con la imposibilidad de escapar de la posibilidad de la angustia, ya que si bien puede huir, no puede librarse de ella. Al establecerse la dialéctica entre lo que es –o se encuentra ya constituido– y lo posible, o desde la existencia impropia y aquella apropiada, podemos señalar que en ambas perspectivas el ser humano vive con la posibilidad indisoluble de la angustia. Por un momento podría parecer que el sujeto logra refugiarse de la angustia al acudir a aquel modo de existencia que se apoya en lo seguro e inamovible, sin embargo, la posibilidad de asumir la existencia desde un modo genuino está siempre presente.

Hasta el momento, pareciera que la angustia sólo involucrara a uno de los ámbitos de la dialéctica existencial, aquel que apunta al futuro, la posibilidad, y el riesgo. Sin embargo, es relevante señalar que la angustia existencial implica al ser humano en ambas esferas de su dialéctica, es decir, en la totalidad de su existencia.

Si bien esta angustia se hace presente en la búsqueda de lo faltado, de la posibilidad más propia, o aquello que trasciende al sujeto (de acuerdo a la noción a la que acudamos), el riesgo que trae consigo sólo es posible comprenderlo en la medida en que hay algo que perder, en este caso, la otra cara de la moneda: lo presente, lo

seguro y lo inmanente. De este modo, no se puede comprender la angustia existencial si no se toma en consideración aquello que se teme perder. En este sentido, cobra relevancia la descripción que May (1967) realiza de la angustia, al afirmar que la misma posibilidad que tiene el ser humano de crecer en su existencia, “implica la destrucción de la seguridad del presente” (May, 1967, p. 76). En otras palabras, la angustia involucra el diálogo completo de la dialéctica de la existencia, de modo que si no hay algo que implique al sujeto y que pueda desaparecer, entonces no podemos hablar realmente de una angustia existencial.

En este sentido, la angustia es angustia ante la posibilidad, pero no cualquier posibilidad, sino ante aquella posibilidad que involucra e implica al sujeto. Si la angustia “es el estado de espíritu del individuo al darse cuenta de que su existencia amenaza ruina, de que puede hundirse con todo su mundo y convertirse en «nada»” (May, 1967, p. 74; comillas del original), es porque existe algo que puede convertirse en nada; es porque ese mundo del sujeto importa y tiene el peso suficiente para que la posibilidad de su aniquilación pueda producir angustia.

Por otro lado, la dialéctica existencial trae consigo otra de las cualidades fundamentales del ser humano, a saber, la libertad. De acuerdo a la revisión realizada, Kierkegaard, Sartre y May refieren directamente a la libertad como una característica básica del ser humano que se ve fuertemente relacionada a la angustia. Mencionar que “la angustia es la posibilidad de la libertad” (Kierkegaard, 2007, p. 270) o “la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad” (Sartre, 1993, p. 66-67) es afirmar que la esencia del ser humano se construye desde la libertad, comprendiendo la relevancia que se le otorga a la libertad como aquel concepto clave en la construcción de lo que se es.

Si bien es correcto mencionar que la libertad le permite al sujeto construirse a sí mismo, esto es sólo la primera parte del enunciado, ya que la libertad es la facultad del ser humano que no sólo le permite, sino que le obliga a hacerse cargo de su existencia. Debido a su libertad, el sujeto cuenta con la posibilidad de elegir vivir de una manera apropiada o impropia, o experimentar desde un ser-en-sí o un ser-para-sí. Sin embargo, la libertad no es la posibilidad de experimentar la vida desde una de las esferas de la dialéctica existencial, sino que, como nos indica May (2000) ésta radica en la “capacidad de experimentar *ambos* modos, de vivir en la relación dialéctica” (p. 23; cursivas original).

Así como no se puede escapar de la posibilidad de la angustia, tampoco es posible deshacerse de la libertad, la cual se encuentra en cada posibilidad y se manifiesta a través de la decisión y la acción. De este modo, podemos señalar que así como la angustia ocurre en la construcción de una existencia finita enfrentada a su infinitud de posibilidades, la libertad es la facultad que vincula al sujeto con dichas posibilidades al otorgarle la capacidad de la elección.

Así, la implicancia de la libertad nos acerca a una nueva consecuencia de la angustia: la responsabilidad. El ser humano, a través de su ineludible libertad, se ve obligado a tomar decisiones, convirtiendo su capacidad de elección en responsabilidad, es decir, su libertad lo hace responsable.

¿Para qué sirve la angustia existencial?

Al hablar de angustia pareciera ser que nos referimos a un aspecto negativo de la existencia. El dolor que puede traer consigo, y el riesgo que existe en cada posibilidad de vernos despojados de lo construido, pareciera sugerir que esta angustia posee un carácter destructivo. Sin embargo, ahora que tenemos sistematizada una noción específica de angustia existencial, es posible reivindicar su carácter positivo.

De acuerdo a la visión sartriana de existencia y su valoración de lo faltado, el ser humano es mucho más que aquello que ha sido y que está siendo en este momento. Su existencia más genuina recae en el ser-para-sí, así como Heidegger nos señala que ésta se encuentra en la posibilidad más propia, en la existencia apropiada o en el cuidado del ser. De este modo, podemos sostener que en aquella posibilidad en la cual el ser humano se ve implicado, éste se encuentra con su existencia más genuina. En ese sentido, en la angustia el ser humano se relaciona con su posibilidad más genuina de existencia.

Aquí resulta interesante rescatar la consideración que Kierkegaard realiza de la angustia como un camino en el cual el ser humano se enfrenta a su labor de devenir (Grön, 1995), encontrando la posibilidad de relacionarse consigo mismo de una manera en la que se ve involucrado e implicado. El crecimiento y el desarrollo requieren de la vivencia de la angustia existencial, en la medida en que ésta hará patente la existencia del sujeto en su forma más genuina. De este modo, la angustia es una emisaria cuyo mensaje es la vivencia de la posibilidad que acerca al sujeto a su forma más genuina de existencia. Así el ser humano puede descubrirse y construirse a sí mismo.

En la angustia el ser humano se enfrenta a la posibilidad de crecimiento, a la posibilidad de avanzar, es decir, a la posibilidad de cambio, de salir de lo seguro para aventurarse a lo posible. En este sentido, la angustia es también la develación de la potencialidad: “la ansiedad [angustia] es la condición del individuo al enfrentarse con la perspectiva de realizar sus potencialidades” (May, 1967, p. 76; corchetes agregados). Aquel ahogo de alumbramiento al cual también refiere May (1967) es la potencialidad de la vida, que se presenta en forma de angustia. Y es que así como todo nacer se acompaña de la promesa de la finitud, el desarrollo se ve acompañado de un cara a cara con la angustia, que le devuelve al sujeto la posibilidad de encaminar su existencia por medio de la angustia. De este modo, la angustia no sólo conecta al sujeto con la posibilidad de la muerte, sino que lo conecta con la vida en cuanto potencialidad de construcción de su existencia.

Por esto reivindicamos aquí la noción de la angustia como una *maestra* (May, 2000), que le permite al sujeto guiar su camino de desarrollo hacia una existencia genuina y auténtica, en la que se ve implicado desde la totalidad de su existencia frente a su posibilidad más propia (véase Figura 3).



Figura 3

3.3 Relación terapéutica y apertura

Sabemos que la relación terapéutica es considerada desde distintos enfoques como un factor de cambio importante en psicoterapia (Hill & Knox, 2008; Corbella y Botella, 2003, Fossa, 2012). Luego de una revisión teórica en la que abordamos la relación

desde antecedentes de la filosofía y psicología humanista existencial como Buber y Rogers, hasta una comprensión específicamente desde la psicología analítica, estamos en condiciones de analizar la relación terapéutica. Con este propósito, en el siguiente análisis se responde a tres preguntas que funcionan como eje del mismo, éstas son: ¿Qué es la relación terapéutica?, ¿A quién implica la relación terapéutica? y ¿Cómo se ven implicados los sujetos en la relación terapéutica?

¿Qué es la relación terapéutica?

La relación terapéutica es un componente central del proceso psicoterapéutico que ha sido comprendida por Jung como “el encuentro entre dos sistemas psíquicos que se interrelacionan y que generan un proceso dialéctico” (Recuero, 1998, p. 98), o como una “compleja, mutuamente construida, siempre cambiante y amorfa relación que emerge entre el analista y el analizado, en un complejo sistema diádico” (Carter, 2010, p. 203). Así mismo, y de acuerdo a la metáfora alquímica de la relación terapéutica, podemos sostener que este contexto singular que significa una terapia provee a los participantes de roles específicos, terapeuta y paciente, pudiendo estos ser considerados como opuestos analíticos. Es importante destacar la existencia de estos roles, ya que como veremos, es la combinación e involucramiento de esos dos sistemas intersubjetivos lo que provocará la transformación o movimiento psicológico, que a su vez es precisamente el sentido y objetivo de la terapia analítica (Samuels, 2015).

Por otro lado, también podemos sostener que la relación terapéutica es un componente transversal del proceso terapéutico que se transforma y desarrolla con el involucramiento de los participantes. La relación, presente en todo momento, se comporta como los cimientos sobre los cuales se sostiene el proceso y permiten que este último tenga lugar. En otras palabras, es la relación la que permite que el proceso terapéutico se mantenga en el tiempo.

¿A quién implica la relación terapéutica?

Como hemos mencionado, en esta relación tienen encuentro dos sistemas intersubjetivos. Uno de estos sistemas es el paciente, quien acude a psicoterapia vivenciando un rol de sujeto herido, en búsqueda de sanación. El siguiente sistema es el terapeuta, quien se presenta en el contexto bajo un rol de sanador, que ofrece la posibilidad del cambio y la recuperación. Sin embargo, desde la metáfora alquímica podemos mencionar que no son sólo paciente y terapeuta quienes se ven implicados, sino que es, al mismo tiempo, la “mezcla” de ambos sujetos la que se ve implicada

(véase Figura 4). De acuerdo al campo transformativo (Figura 1, ver pág. 42) podemos observar que esta mezcla se desarrolla en distintos niveles, los cuales, a pesar de poder ser diferenciados teóricamente, ocurren simultáneamente y están relacionados tan profundamente entre sí, que resulta imposible comprenderlos como fenómenos independientes.



Figura 4

Recurriendo nuevamente a la metáfora alquímica, es posible comprender que tanto paciente como terapeuta se ven implicados en tal medida en la relación, que ambos se encuentran abiertos a la posibilidad de la transformación. En otras palabras, es en la relación y los distintos niveles comunicacionales que ésta conlleva, entre paciente y terapeuta, que logra ocurrir la transformación y el cambio psicoterapéutico (Jung, 1946; Recuero, 1998; Samuels, 2006, 2015).

¿Cómo se ven implicados?

En primer lugar, es posible observar que tanto paciente como terapeuta se relacionan consigo mismos: las flechas *d* & *e* del campo transformativo (Figura 1, ver pág. 42) nos muestran la comunicación que existe entre la conciencia y el inconsciente del paciente y a su vez del terapeuta. Así mismo, podemos observar los distintos niveles de comunicación que surgen entre ambos sujetos, que abarcan las interacciones entre las conciencias de ambos (flecha *a*), las posibilidades de comunicación entre la conciencia de uno y el inconsciente del otro (flechas *b* & *c*), y por último, entre sus inconscientes (flecha *f*). Es importante destacar la influencia mutua que se desarrolla entre paciente y terapeuta a partir de los distintos niveles que involucra esta relación particular, ya que nos permite observar la constante e inevitable interacción, la cual no es posible de reducir al ámbito consciente. Así mismo, es interesante mencionar que esta interacción que ocurre en tiempo presente, involucra a los sujetos en su totalidad, ya que la historia personal de los participantes emerge en la relación.

De acuerdo a la filosofía del encuentro de Buber (2006), el sujeto dispone de los modos fundamentales de relación *yo-tú* y *yo-ello*. Sabemos que estas actitudes son diferentes y que mientras en la relación *yo-ello* el ser humano puede situarse como un observador en la relación, en la relación *yo-tú* existe un involucramiento del individuo en el proceso, de modo que no puede prescindir de verse afectado por el encuentro (Orange, 2012). Si el sentido de la psicoterapia es la transformación y el movimiento psíquico, entonces es posible pensar que en la relación terapéutica se busca propiciar un espacio en el cual el paciente tenga la posibilidad de relacionarse desde una actitud *yo-tú*.

Del mismo modo, sabemos que es importante que el terapeuta pueda ofrecer una relación *yo-ello* que permita entregar seguridad y estabilidad al contexto psicoterapéutico. En el momento en que se establece la alianza terapéutica (o acuerdo social), podemos observar que la relación cumple este rol estabilizador, el cual podemos encontrar cada vez que se trazan objetivos o se trata la relación desde un modo funcional. Mas aún, por el hecho de que la transformación sea el “sentido” u “objetivo” de la terapia, es posible atribuirle una relación de tipo *yo-ello*.

La reflexión anterior nos conduce a la siguiente dificultad: si la terapia tiene un objetivo, entonces puede caracterizarse principalmente desde una relación *yo-ello*, sin embargo, este objetivo es la transformación, que ocurre en una relación *yo-tú*. De este modo, el contexto terapéutico nos presenta una relación que debe proporcionar una base, que desde su seguridad y estabilidad, posibilite la experiencia de la transformación. En ese sentido, es muy importante que el terapeuta ofrezca aquella estabilidad y seguridad, ya que estas cualidades son indispensables para fomentar la vivencia de una relación *yo-tú* durante el proceso y con esto la apertura a la posibilidad de la transformación.

Sin embargo, es necesario mencionar que la responsabilidad del terapeuta no recae solamente en la seguridad y la estabilidad (véase Figura 5). De acuerdo a la metáfora alquímica, es posible comprender que tanto paciente como terapeuta se ven implicados en tal medida en la relación, que ambos se encuentran abiertos a la posibilidad de la transformación. El hecho de que el terapeuta también se encuentre abierto a la posibilidad de transformación no es casualidad, sino que es una responsabilidad. Cuando Rogers (1980b) señala la importancia de la congruencia del terapeuta y la capacidad de empatía, alude precisamente a la responsabilidad del

terapeuta sobre la posibilidad del cambio y la transformación. Un terapeuta es congruente cuando durante el contexto psicoterapéutico “es lo que es” (Rogers, 1980b, p.123; cursivas del original), lo que implica la apertura a la posibilidad de verse afectado por el proceso, es decir, de verse transformado por la relación con su paciente. Así mismo, en la empatía el terapeuta permite ser “tocado” por un modo de vivenciar ajeno, que a su vez permita cambiar algo en él.

En ese sentido, si la transformación de uno de los miembros de la díada terapéutica implica necesariamente la transformación del otro (Jung, 1946; Recuero, 1998), podemos mencionar que la responsabilidad del terapeuta respecto al cambio psicoterapéutico de su paciente, también reside en la posibilidad de ser transformado por la influencia de este último.

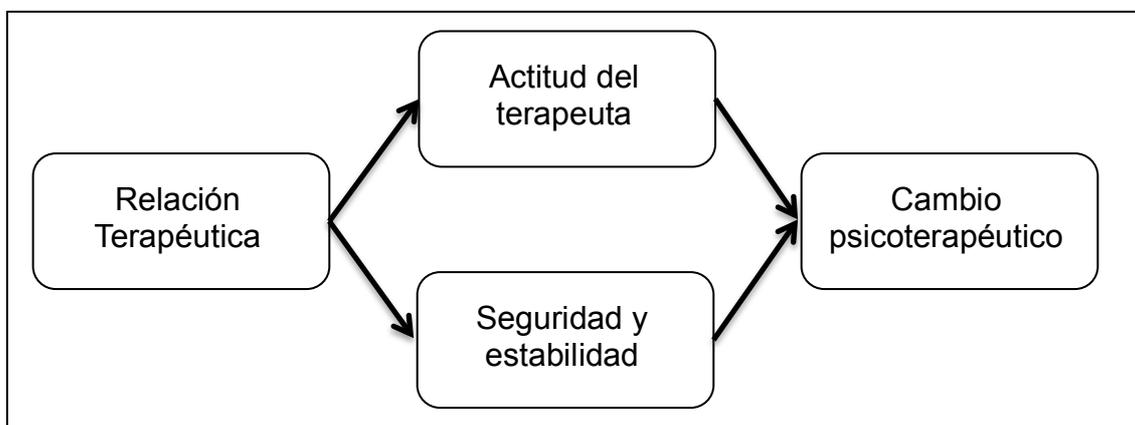


Figura 5

3.4 Análisis integrativo

Resulta interesante en este momento poner atención a lo que ocurre con la vivencia de la angustia existencial en un contexto actual caracterizado por poseer un espíritu moderno. Este espíritu, como ya hemos señalado, se define en base a una huida a la real aperturidad del ser, y si bien, desde la perspectiva de Rivera pareciera clarificarse una huida frente a la posibilidad de la angustia, ésta no queda del todo despejada desde otras miradas.

Al revisar a continuación la perspectiva de modernidad líquida presentada por Bauman, pareciera ocurrir el mismo fenómeno de desencuentro que apareció ante una primera mirada de la perspectiva cuando se analizó el contexto actual, ya que desde esta idea podría pensarse que el sujeto se expone a la vivencia de la angustia al someterse constantemente a la incertidumbre y el riesgo; sin embargo, ya

comprendimos que éste es un riesgo aparente y que compromete al ser humano sólo en su superficie. A diferencia de lo anterior, en la sistematización de la angustia existencial podemos observar que si bien ésta ocurre ante la posibilidad y la transformación, también involucra aquello que está constituido. Si sólo consideráramos que la angustia ocurre frente al modo de existir del ser-para-sí, parecería entonces mucho más cercana la posibilidad de que en la modernidad líquida se facilite la vivencia de la angustia. Sin embargo, la angustia implica también al ser-en-sí, involucra una estabilidad que en cada posibilidad corre el riesgo de derrumbarse.

Debido a lo anterior, podemos comprender que la angustia existencial propicia una apertura real del ser humano a la existencia, involucrando al sujeto en su totalidad, y, por lo tanto, no se corresponde con aquel sentimiento de incertidumbre que, de acuerdo a Bauman, se genera en el contexto actual. De este modo, es posible sostener que el contexto actual no favorece ni propicia la vivencia de una angustia existencial, ya que las constantes posibilidades no son aquellas que implican al sujeto en su totalidad.

Otro punto a tomar en consideración es la visión de mundo que propone Heidegger. De acuerdo a esta perspectiva podemos comprender que el mundo forma parte del *Dasein* así como el *Dasein* del mundo, advirtiendo la influencia mutua que existe en la construcción y la transformación. De este modo, en la posibilidad implicada –o más propia– que acontece en la angustia existencial, el mundo influye en nosotros así como nosotros en éste, a diferencia de la relación que propone el contexto actual.

Sabemos que la influencia del método científico atravesó las fronteras de la ciencia e intervino toda relación del ser humano con el mundo, incluyendo la relación con un Otro. Los vínculos entre los seres humanos existen así en función del individuo, tanto desde la dominación y el control de la técnica como desde el beneficio personal, es decir, los lazos con el mundo propuestos este contexto nos conducen, paradójicamente hacia el individualismo. Debido a lo anterior, no es un hecho indiferente que la búsqueda de la certeza mediante la técnica haya intervenido en la disciplina de la psicología clínica, ya que, como hemos visto, en psicoterapia se evidencia este modo de relación particularmente en una relación con un Otro, tomando así gran relevancia la relación terapéutica y sus características.

Así como señalamos que desde la perspectiva de la psicología analítica se presenta una relación terapéutica comprendida como el involucramiento entre paciente y terapeuta considerados como dos sistemas intersubjetivos que se relacionan, también podemos sostener que en psicoterapia ocurre el encuentro entre dos existencias. Este es un asunto fundamental: la técnica científica, que busca la certeza mediante la posesión y la dominación, se ve enfrentada en psicoterapia ante al fenómeno de la existencia, que se caracteriza por lo incierto, por la posibilidad, por la libertad, y por ser un "proyecto de existencia". Es decir, la técnica, segura, estable e imperturbable, no puede dar cuenta de la angustia que produce la existencia. En ese sentido, una relación terapéutica en la cual el terapeuta se relacione con su paciente sólo a través de la técnica moderna tampoco facilitará que este último tome contacto con la angustia existencial, ya que ése no es el sentido de la técnica.

A diferencia de una relación basada en la técnica, en la psicología analítica es posible encontrar una relación terapéutica que permite vivenciar y sostener la angustia existencial en un contexto seguro. En este escenario la técnica sin duda se encuentra presente, ya que la relación se enmarca en un contexto psicoterapéutico que tiene objetivos y dirección. Sin embargo, ya no es la exclusividad de la técnica quien prevalece en la relación, sino que cobra gran relevancia la disposición a la apertura y la transformación por parte del terapeuta, en la medida en que esta actitud se convierte en una invitación al paciente hacia su propia apertura y transformación.

En consecuencia, es posible mencionar que una relación terapéutica como la que propone la psicología analítica posibilita y favorece un contacto del paciente con su angustia existencial. Sin embargo, también es interesante detenernos en lo que implica una relación genuina desde esta perspectiva. Aquella relación fundamental *yo-tú* que nos presenta Buber, y que encontramos también en la relación terapéutica analítica, no es tan sólo un aspecto favorecedor de la vivencia de la angustia existencial, sino que es en sí misma vivencia genuina de la angustia. El involucramiento real que se presenta en este tipo de relación junto a la apertura del sujeto frente a la transformación posibilitan la presencia de un vínculo implicado en el cual el sujeto se ve influenciado y transformado frente a un Otro. En otras palabras la relación permite la vivencia de la angustia existencial del paciente en compañía de un Otro: el terapeuta.

En ese sentido, podemos mencionar que la relación terapéutica que hemos presentado permite al paciente tomar contacto con su angustia en dos sentidos,

imposibles de separar en la práctica, pero aún así posibles de apreciar. En primer lugar frente a la angustia existencial personal –que como sabemos involucra al mundo y sus posibilidades–, y en segundo lugar a la angustia existencial del encuentro e involucramiento real con un Otro. En ambos escenarios el sujeto experimentará la transformación de su experiencia, y así mismo el encuentro con su posibilidad más propia, su potencialidad y posibilidad de crecimiento, que no debemos olvidar es el sentido y el ‘para qué’ de la angustia.

Para finalizar este análisis, es preciso destacar que una relación terapéutica que permita tomar contacto y sostener la angustia existencial en el contexto actual debe tener en consideración ambas esferas mencionadas en el análisis de relación terapéutica: un lugar que ofrezca seguridad y estabilidad, y una actitud de apertura a la transformación, que permita que ambos sujetos presentes influyan entre sí y permitan su transformación y la del otro.

Para esto, y a modo de síntesis, se indican las siguientes características necesarias para que una relación terapéutica permita sostener la angustia existencial del paciente.

En primer lugar, la relación terapéutica se posiciona desde una actitud existencial, de apertura, y no desde una técnica moderna. Lo anterior implica que el terapeuta no se relaciona con su paciente desde el control y la dominación de la técnica, sino que procurará un encuentro en el cual la capacidad transformadora que el paciente tiene sobre el mundo –incluyendo en el “mundo” a su terapeuta– sea percibida, aceptada y recibida por este último. De este modo, no es sólo terapeuta quien puede transformar a su paciente, sino que éste y la relación que surge, transforman a ambos participantes. Así también, este vínculo le permite al terapeuta no sólo acompañar al paciente en la vivencia de su angustia, sino a sostener este contacto y no escapar de él, que es una de las características principales del espíritu moderno. Por último, esta disposición de apertura también le permite al terapeuta vivir su propia angustia existencial, la cual se sostiene mediante el mismo contexto vincular, es decir, gracias a la relación con su paciente.

Un segundo aspecto a considerar es la necesidad de un contexto psicoterapéutico estable, en el cual el terapeuta logre ofrecer al paciente –y a la relación– la seguridad de que el vínculo que se genera resistirá las transformaciones que surgen durante el proceso. En ese sentido, la mantención de aspectos como el setting y el encuadre, por

ejemplo, se vuelven relevantes al otorgar estabilidad y continuidad a la terapia. Sin embargo, también es preciso considerar que el vínculo no sólo debe resistir las transformaciones esperadas o planificadas durante el proceso, sino que más aún, debe ser capaz de soportar las transformaciones inesperadas, que se derivan de aquella relación yo-tú imposible de forzar y anticipar, que enfrenta a la relación con la angustia de lo posible. Cabe destacar, que de este modo el terapeuta se enfrenta a la angustia existencial producida desde su quehacer clínico, en donde muchas veces, y a diferencia de lo que se propone desde la técnica, pierde la dirección del proceso y sólo puede permitirse seguir allí, perdido, hasta encontrar –o no– nuevas pistas que guíen el proceso.

Un tercer aspecto interesante de mencionar, y que se deriva de los anteriores, es la disponibilidad por parte del terapeuta a involucrarse profundamente con el paciente, es decir de una manera implicada. Sólo un terapeuta implicado se permitirá ser transformado en la relación con su paciente, lo cual es uno de los requisitos para el cambio en la relación. Lo anterior, sin embargo, no debe interpretarse como la confusión y pérdida de los roles de los participantes en la relación, sino como la disposición a verse afectado y transformado manteniendo las características de esta relación profesional de ayuda.

El último componente de esta relación se traduce en una actitud reflexiva constante por parte del terapeuta en su quehacer. Frente a la imposibilidad de forzar y prever una relación yo-tú, es necesaria una actitud que durante el proceso terapéutico preste atención a las características anteriormente mencionadas. De esta manera, el terapeuta puede hacerse consciente de su decisión ante la apertura y recibir la relación transformadora cuando esta tenga lugar.

4. Conclusiones

En base a lo expuesto previamente se concluye que la relación terapéutica le permite al paciente vivenciar y sostener la angustia existencial al ofrecer un tipo de relación desde la cual se establece un vínculo que favorece y, sobre todo, le da espacio y lugar a la apertura y la posibilidad, contraponiéndose así a una relación con el mundo basada en la técnica, que se encuentra tan presente en el contexto histórico filosófico actual caracterizado por poseer un espíritu moderno. Las características de la relación que sostienen este dispositivo terapéutico son: una relación terapéutica posicionada desde una actitud existencial, es decir desde la apertura, y no desde una técnica moderna; una relación que ofrece un contexto terapéutico estable, con un vínculo que resista las transformaciones; la disponibilidad del terapeuta de involucrarse de una manera implicada con el paciente sin perder los roles de la relación; y por último, una actitud reflexiva constante del terapeuta respecto a su quehacer clínico.

Esta respuesta a la pregunta de investigación trae consigo implicancias fundamentales en el modo de percibir la práctica clínica. En primer lugar, se hace necesaria una reflexión profunda sobre la técnica en el quehacer terapéutico. Desde esta investigación, consideramos que la psicoterapia no puede ser comprendida como un mecanismo de escape o anestesia ante la angustia, ya que este comportamiento estaría directamente bajo la influencia del espíritu moderno, que evita la apertura de las posibilidades y la transformación mutua de los participantes. Resulta necesario, entonces, que la psicoterapia se transforme en un espacio desde el cual la angustia existencial –comprendiendo su identidad y su finalidad de desarrollo, devenir y encuentro de la potencialidad– se vivencie en la medida en que hay una relación específica que permite sostenerla. Lo anterior, sin embargo, no debe interpretarse como el promover la utilización de la angustia de un modo moderno, es decir, la angustia como una técnica que permita el trabajo terapéutico en donde el terapeuta incitaría su vivencia, sino como el promover una relación que desde la apertura posibilita que la angustia emerja y que su experiencia sea aceptada y validada.

Esta misma reflexión ante la técnica debe trasladarse a contextos de formación profesional en psicología y salud mental, en donde es preciso recuperar saberes que no provienen necesariamente desde la técnica moderna, y que en muchas oportunidades han sido olvidados con el fin de validar la disciplina ante un contexto científico.

Así mismo, lo anterior trae consigo la responsabilidad de un desarrollo constante por parte del terapeuta. Al considerar este tipo de relación con influencia mutua como sostenedora de la angustia, es preciso que el terapeuta trabaje su propia angustia para emprender así una relación terapéutica desde una disposición existencial. Por este motivo consideramos fundamental el trabajo personal del terapeuta con un Otro, como lo son por ejemplo, la supervisión, la propia vivencia de la psicoterapia y el trabajo con 'la persona del terapeuta', esto con el fin de que el psicólogo pueda sostener no sólo la angustia existencial de su paciente, sino también su propia angustia en el contexto vincular. Es preciso aclarar que este trabajo con 'la persona del terapeuta', no debe interpretarse como un intento de despojar al terapeuta de su angustia, sino como la responsabilidad de poder relacionarse con ella. Así mismo, lo anterior debe ser una tarea de los psicólogos tanto durante el desempeño de su profesión, como en los contextos de formación académica.

Además de las implicancias mencionadas, no podemos pasar por alto algunas limitaciones significativas que sin duda forman parte de la investigación. En primer lugar, es importante considerar que si bien el área de estudios del autor de esta tesis se enmarca desde la disciplina de la psicología, no forma parte directamente de la disciplina de la filosofía, la cual ha sido fundamental para el desarrollo de la investigación. Por este motivo, es posible que la revisión de autores tan importantes y a la vez complejos que pertenecen a la disciplina de la filosofía ponga en manifiesto la falta de experticia en el área de quien les escribe, lo que puede traer como consecuencia la desatención a textos fundamentales de los autores trabajados y, al mismo tiempo, que no haya sido posible reflejar las reales intenciones de los autores. Sin embargo, esto ha sido a la vez una decisión y un desafío, que vienen a reivindicar aquella recuperación de distintas fuentes de sabiduría que inspiran a la psicología, y que han sido muchas veces olvidadas y abandonadas por las pretensiones de la ciencia moderna.

También se considera una limitación la necesidad de una revisión más profunda del contexto personal e histórico del cual forman parte los autores, sobre todo en la temática de angustia existencial, lo que permitiría un mejor entendimiento de los fundamentos filosóficos que se señalan.

Otra de las limitaciones de esta investigación es el trabajo con la angustia existencial en sí mismo. Como hemos señalado ya en el análisis y los resultados, es imposible huir de la posibilidad de la angustia existencial. Investigar sobre esta angustia es

enfrentarse al fenómeno mismo, y a pesar del cuidado y la atención dedicados al momento de realizar la revisión bibliográfica y la posterior interpretación de su contenido, el acercamiento a este fenómeno no ha sido de ninguna manera objetivo, ya que el propio autor se encuentra habitando el fenómeno. Si bien lo anterior es reconocido como una limitación, también es considerado como un conocimiento diferente al cual acudir, ya que la vivencia personal del fenómeno también nos proporciona información relevante.

Pasando a continuación a las proyecciones de esta investigación, resulta necesario un acercamiento al fenómeno de la angustia existencial y la relación terapéutica desde la experiencia de los sujetos involucrados. Lo anterior nos conduce a la necesidad de futuras investigaciones en la temática desde un enfoque cualitativo, en donde se pueda obtener nueva información a través de casos clínicos y entrevistas a los participantes del proceso, considerando así la vivencia directa de paciente y terapeuta respecto a la relación terapéutica como sostenedora de la angustia. Así mismo, también consideramos importante contar con nuevos abordajes de la angustia y la relación considerando el impasse terapéutico desde una perspectiva existencial. Resulta llamativo investigar acerca de lo que sucede con la angustia existencial al momento del impasse, comprendiendo que quizás el quiebre de una relación podría ser entendido como la transformación y posibilidad apropiada a la que esa misma relación condujo.

Por último, también sería interesante tomar en consideración el fenómeno de la 'ansiedad', que toma fuerza en una época caracterizada por el incremento de velocidad de la ciencia, las relaciones, y el modo de vida. Si bien no se abordó este fenómeno debido al tiempo y la extensión necesarias para hacerlo, algunos autores desde la posmodernidad señalan la ansiedad como aquel sentimiento predominante en ésta época. Ante la magnitud que se le atribuye, consideramos que sería importante preguntarse por lo que simboliza la ansiedad para la filosofía y la psicología humanista en la actualidad. Lo anterior también contribuiría en un mayor desarrollo en la identificación del concepto de ansiedad y sus aristas, lo que permitiría distinguirlo de una mejor manera del fenómeno de la angustia, que como ya sabemos suelen confundirse.

Para dar cierre a esta investigación se propone una breve reflexión final respecto al sentido de la tesis considerando la velocidad del contexto desde el cual nos desenvolvemos y una relación entre los seres humanos caracterizada por el

individualismo y el beneficio personal. Pareciera ser que en nuestra era, vestida con una máscara de 'riesgo aparente', el verdadero riesgo recae en la posibilidad de establecer una relación desde la apertura, en la cual, de manera implicada, nos vinculemos aceptando la relevancia que posee el rol de un Otro en la relación. Si bien, como hemos señalado, es muy necesario abordar este asunto en la relación terapéutica, consideramos que éste es un desafío que trasciende a la psicoterapia, y que es preciso afrontarlo desde los diversos escenarios de los que somos parte, no sólo como profesionales, sino como seres humanos en relación. Así, esta investigación es también una invitación a una vivencia más auténtica de la relación, apuntando a la responsabilidad social del ser humano, al aceptar –como indica Bauman (2011) en su ética posmoderna– mi responsabilidad total con el Otro, y la posibilidad de ser transformado por él.

5. Referencias Bibliográficas

- Acevedo, J. (1984). *Hombre y mundo: sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Alarbid, S. (2008). El hombre de hoy desde el concepto de existencia de Sooren Kierkegaard. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 9(22), 117-131.
- Allphin, C. (2005). An ethical attitude in the analytic relationship. *Journay of Analytical Psychology*, 50, 451-468.
- Álvarez, E. (2008). La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre. *Estud.filos*, 38, 9-45.
- Araújo, A. M. (2009) Acerca del tiempo y desde los espacios inciertos de la Hipermodernidad: La sociología Clínica. En *Sociología clínica 2. Reflexiones desde la práctica*. Montevideo: Argos.
- Arbaizar, B. (2002). El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 27(1), 223-248.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (Trad. R. Gil). Buenos Aires: Paidós.
- Arias, J. (1973). Para una fenomenología de la angustia en JP Sartre. *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 23, 31-42.
- Arrese, H. (2011). La ética de la autenticidad en ser y tiempo. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 15, 118-141.
- Ávila, A. (2015). Del encuadre como factor técnico a la intersubjetividad del vínculo terapéutico. *Clínica e Investigación Relacional*, 9(2), 394-397.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2011). El grupo moral de dos. En *Ética Posmoderna* (pp. 96-126). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bloch, S. (2008). *Al alba de las emociones: respiración y manejo de las emociones*. Santiago: Uqbar Editores.
- Brito, R. (2015). De la actitud a la cosmovisión terapéutica: propuesta de un modelo psicósófico. Segunda Parte. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 11(4), 353-367.
- Buber, M. (2006). *Yo y tú* (Trad. M. Burello). Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- Carter, L. (2010). Countertransference and Intersubjectivity. En M. Stein (Ed.), *Jungian psychoanalysis* (pp. 201-212). Chicago: Open Court.
- Casullo, N. (2009). El romanticismo y la crítica de las ideas. En *Itinerarios de la Modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Buenos Aires: Eudeba.

- Concha, L. F. (2016). *El cuidado del psicoterapeuta a la luz del cuidado nuclear. Trascenderse a sí mismo en pos del cuidado del otro*. Editorial Académica Española.
- Corbella, S. y Botella, L. (2003). La alianza terapéutica: historia investigación y evaluación. *Anales de Psicología*, 19(2), 205-221.
- De Castro, A., & García, G. (2008). *Psicología clínica. Fundamentos existenciales*. Barranquilla: Uninorte.
- Dieckmann, H. (1991). Transference and Countertransference. En H. Dieckmann, *Methods in Analytical Psychology* (pp. 149-154). Illinois: Chiron Publications.
- Doukas, A., D'Andrea, W., Doran J. y Nmandi, P. (2014). Psychophysiological predictors of working alliance among treatment-seeking women with complex trauma exposure. *Journal of Traumatic Stress*, 27, 672-679.
- Ferrer, A. (2013). Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger. *Factótum*, 10, 55-67.
- Fossa, P. (2012). Obstáculos del proceso terapéutico: Una revisión del concepto de vínculo. *Revista de Psicología GEPU*, 3(1), 101-126.
- Foster, R. (2009). Nietzsche y el siglo XIX. En *Itinerarios de la Modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gabás, R. (1992). El concepto de existencia en Heidegger. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 253-268.
- Gadamer, H. (1996). La angustia y los miedos. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 16(59), 525-534.
- Giannoni, M. (2009). The session of the two dreams. *Journal of Analytical Psychology*, 54, 103-115.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (Trad. J. Gil). Barcelona: Península.
- Gómez, N. B. (2010). El futuro y la angustia. *Daimon, Revista Internacional de filosofía*, 3, 225-230.
- Gordillo, L. (2009). Sartre: la conciencia como libertad infinita. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 37, 9-29.
- Grön, A. (1995). El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. *Thémata. Revista de Filosofía*, 15, 15-30.
- Guggenbühl-Craig, A. (2015). *Power in the helping professions* (Trad. M. Gubitz). Basilea: Spring Publications.
- Habermas, J. (1988). La modernidad, un proyecto incompleto. En H. Foster (Ed), *La posmodernidad*. México: Kairós.

- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Trad. J. Rivera). Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (1994). Serenidad. *Revista colombiana de psicología*, 3, 22-28.
- Henao, M. (2013). Del surgimiento de la psicología humanística a la psicología humanista-existencial de hoy. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 4(1), 83-100.
- Hill, C. & Knox, S. (2009). Processing the therapeutic relationship. *Psychotherapy Research*, 19(1), 13-29.
- Hurtado, C. (2010). Hannah Arendt: Condición humana y crítica de la modernidad. *Revista de la Academia*, 15, 179-185.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente* (Trad. H. Pons). Barcelona: Gedisa.
- Jung, C. G. (1935). Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica. En C. G. Jung (2006), *La práctica de la psicoterapia*, OC16, pp. 7-24. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (1946). La Psicología de la Transferencia. En C. G Jung (2006), *La práctica de la psicoterapia*, OC 16, pp. 159-303. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (1951). Cuestiones fundamentales de la psicoterapia. En C. G. Jung (2006), *La práctica de la psicoterapia*, O. C.16, pp. 113-125. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *El concepto de la angustia* (Trad. H. Gutiérrez). Madrid: Alianza.
- King, Pearl (1973). The therapist-patient relationship. *Journal of Analytical Psychology*, 18(1), 1-8.
- Knox, J. (2009). The analytic relationship: Integrating jungian, attachment theory and developmental perspectives. *British Journal of psychotherapy*, 25(1), 5-23.
- Knox, J. (2010). The analytic relationship. En M. Stein (Ed.), *Jungian psychoanalysis* (pp. 188-200). Chicago: Open Court.
- López, M. J. (2015). Terror, labor y consumo: La sociedad de los seres superfluos según H. Arendt. *Revista de Filosofía*, 71, 93-112.
- Machtiger, H. (1997). Transference. En M. Stein (Ed), *Jungian Analysis* (pp. 210-237). Illinois: Open Court.
- Madrid, R. (2008). *Aproximaciones a la disposición afectiva en el pensamiento de Martin Heidegger* (tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía). Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- May, R. (1967). Contribuciones de la Psicoterapia Existencial. En R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología* (pp. 58-122). Madrid: Editorial Gredos.

- May, R. (2000). ¿Qué es el dilema del hombre?. En *El dilema del hombre. Respuestas a los problemas del amor y de la angustia*. Barcelona: Gedisa.
- Méndez, M. (2014). Carl Rogers y Martin Buber: Las actitudes del terapeuta centrado en la persona y la relación “yo-tú” en psicoterapia. *Apuntes de Psicología*, 32(2), 171-180.
- Moreno, L. (2002). *Martin Heidegger. El Filósofo del Ser*. Madrid: Editorial Edaf.
- Morin, E. (2010). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI* (Trad. A. Malaina). España: Paidós.
- Moss, D. (2015). The Roots and Genealogy of Humanistic Psychology. En K. Schneider, J. Fraser y J. Bugental (Eds.), *The Handbook of Humanistic Psychology. Theory, Research, and Practice* (pp. 3-18). Estados Unidos: Sage.
- Navia, C. E. & Arias, E. M. (2012). Alianza terapéutica y su relación con las variables de apego del terapeuta y del consultante. *Universitas Psychologica*, 11(3), 885-894.
- Niño, L. (2009). Techne y praxis. Notas para pensar en la paideia de la era técnica. *Revista de arte y estética contemporánea*, 14, 113-124.
- Orange, D. (2012). *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*. (Trad. A. Sassenfeld y F. Huneus). Santiago: Cuatro vientos.
- Pacheco, N. (2012). La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. *Factótum*, 9, 34-42.
- Parent, J. M. (2005). El hombre Descartes en sus Meditaciones. *Ciencia Ergo Sum*, 12(2), 118-124.
- Parra, F. (2004). Modernidad y Postmodernidad: Desafíos. *Pharos*, 11(1), 5-22.
- Porre, M. (2014). El proceso de convertirse en madre: series oníricas, análisis simbólico y campo transformativo. *Revista Temáticas Junguianas*, 1, 141-164.
- Porre, M. (2015). Sueños del paciente y sueños del analista: Procesos y conflictos de inconsciente a inconsciente en el seno del campo transformativo. *Revista Temáticas Junguianas*, 2, 61-76.
- Quitman, H. (1989). Filosofía Existencialista y fenomenología. En *Psicología Humanística*. Barcelona: Herder.
- Recuero, M. A. (1998). *Los modelos terapéuticos de Carl Jung y Carl Rogers. Una comparación en la perspectiva de la integración* (tesis para optar al grado de Doctor en Psicología). Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España.

- Reyes, K. (2006). La duda cartesiana como síntoma de la modernidad según Hannah Arendt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(35), 83-90.
- Rivera, J. (1999). La vida como riesgo. En *De asombros y nostalgia: ensayos filosóficos*. Valparaíso: Puntángenes.
- Roa, A. (1995). *Modernidad y posmodernidad: coincidencias y diferencias fundamentales*. Santiago: Andrés Bello.
- Rogers, C. (1980a). Condiciones necesarias y suficientes del cambio terapéutico de personalidad. En J Lafarga, & J. Gómez (Eds.), *Desarrollo del potencial humano: aportaciones de una psicología humanista, Vol. 1* (pp. 77-92). México D.F.: Trillas.
- Rogers, C. (1980b). La relación interpersonal, núcleo de la orientación. En C. Rogers & B. Stevens (Eds.), *Persona a persona: el problema del ser humano* (pp. 91-107). Buenos Aires: Amorrortu.
- Rojas, A. (2011). Constitución epistemológica del cogito cartesiano. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(16), 241-260.
- Ruglas, L., Miele, G., Hien, D., Campbell, A., Hu, M., Caldeira, N.,...Nunes, E. (2012). Helping alliance, retention, and treatment outcomes: A secondary analysis from the NIDA clinical trials network women and trauma study. *Substance use & misuse*, 47(6), 695-707.
- Samuels, A. (2015). El proceso Analítico. En E. Jung y los Post-Junguianos (pp. 203-242). Madrid: Manuscritos.
- Samuels, A. (2006). Transference/countertransference. En R. Papadopoulos, *The Handbook of Jungian Psychology* (pp. 177-195). Nueva York: Routledge.
- Santibáñez, P. (2003). La alianza terapéutica en psicoterapia: El "inventario de alianza de trabajo" en Chile. *PSYKHE*, 12(1), 109-118.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. (Trad. J. Valmar). Buenos Aires: Losada.
- Sassenfeld, A. (2010). *Encactments: una perspectiva relacional sobre vínculo, acción e inconsciente*. *Clínica e Investigación Relacional*, 4(1), 142-181.
- Sassenfeld, A. (s.f.). *Sobre la antropología filosófica que fundamenta la psicoterapia de orientación humanista-existencial*. Recuperado de http://www.facso.uchile.cl/psicologia/caps/docs/Sobre_la_antropologia_filosofica_que_fundamenta_la_psicoterapia_de_orientacion_humanista_existencial.pdf
- Sassenfeld, A. & Moncada, L. (2006). Fenomenología y psicoterapia humanista-existencial. *Revista de psicología de la Universidad de Chile XV*(1), 89-104.
- Sharp, D. (1991). *Jung Lexicon. A Primer of Terms & Concepts*. Toronto: Innercity books.

- Sierra, J., Ortega, V. & Zubeaidat, I. (2003). Ansiedad, angustia y estrés: tres conceptos a diferenciar. *Mal-estar E Subjetividad*, 3(1), 10-59.
- Silva, A. (2010). Cambio Psíquico y Psicología Analítica: Procesos Arquetípicos de Transformación en la Psique. En U. Adolfo Ibañez (Ed), *Aportes en psicología clínica analítica junguiana Volumen III* (pp. 11-35). Santiago.
- Tapia, M. (2013). Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard, a 200 años de su nacimiento. *Revista de Filosofía*, 69, 245-256.
- Tortosa, F., & Civera, C. (2006). *Historia de la psicología*. España: McGraw-Hill.
- Uña, A. (1990/1991). Guillermo de Ockham rechaza las Ideas. El giro filosófico de la modernidad y Platón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, 9-40.
- Vásquez, A. (2011). La posmodernidad; nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 38, 63-83.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. (Trad. T. Oñate). Barcelona: Paidós.
- Yalom, I. (2008). *Mirar al sol. La superación del miedo a la muerte* (Trad. A. Pico). Buenos Aires: Emecé Editores.
- Yalom, I. (1984). *Psicoterapia Existencial*. Barcelona: Herder.