

Revista 24

Editora y Directora Responsable Científica

Lic. Susana C. Signorelli (Argentina) Fundación CAPAC – ALPE – Confederación Mundial de Terapeutas Existenciales.

Consejo Editorial

Lic. Teresa Glikin (Argentina) – ALPE – Fundación CAPAC y trabajadora independiente.

Dra. Marta Guberman (Argentina) - ALPE – Universidad del Salvador – Fundación Argentina de Logoterapia.

Prof. Emilio Romero (Brasil) – ALPE, ex docente de varias Universidades y trabajador independiente

Prof. Ana María López Calvo (Brasil) - ALPE – Universidad Federal de Río de Janeiro – IFEN Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro.

Prof. Myriam Protasio (Brasil) - ALPE - Universidad Federal de Río de Janeiro – IFEN Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro.

Dr. Miguel Mahfoud (Brasil) - Universidad de San Pablo.

Dr. Alberto de Castro (Colombia) - ALPE – Decano Universidad del Norte – Barranquilla.

Dr. Yaqui Martínez (México) - ALPE – Director del Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial.

Dr. Ramiro Gómez (Perú) - ALPE – Presidente de la Asociación Peruana de Psicoterapia Fenomenológica Existencial - Decano Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Dr. Pablo Picerno (Ecuador) - Director General de Investigaciones de la Universidad Central del Ecuador.

Dra. Ana María León Tapia (Ecuador) - ALPE – Centro de Prevención Psicológica. Universidad Central de Ecuador.

Dr. José Paulo Giovanetti (Brasil) - Facultad de los Jesuitas.

Dra. Katerina Georgalos de Zymnis (Argentina-Grecia) - Asociación Helénica de Psicología Existencial, Asociación Helénica de Psicología Positiva. Univ. Panteion, Univ. Thessalia y Univ. Nacional Kapodistriaca.

Coordinadora Sección Investigación
Ana María Lopez Calvo de Feijoo (Brasil)

Coordinadora Sección Aportes Originales
Marta Guberman (Argentina)

Coordinador Sección Ensayos y Revisión
Alberto de Castro (Colombia)

Coordinador Sección Comentario de libros
Emilio Romero (Brasil)

Coordinadora Sección Novedades Existenciales
Susana Signorelli (Argentina)

Coordinador Sección Entrevistas
Gaspar Segafredo (Argentina)

Corresponsal para el mundo no latino
Katerina Georgalos de Zymnis (Argentina – Grecia)

Prensa y difusión internacional
Mtra. Gabriela Flores (México)

Diseño de tapa e interior
Mendez Matias

Editorial

Fundación CAPAC

Dirección administrativa

Álvarez Jonte 456 – Ramos Mejía –
Prov. de Bs. As. C. P.: 1704 – Argentina.

Correo electrónico:

funcapac@fibertel.com.ar

ISSN 1853-3051

ISSN-L 1853-3051

Año 12 - Nº 24 – Abril 2022

Revista virtual semestral (Abril y Octubre de
cada año)

Asociación Latinoamericana de Psicoterapia
Existencial

Próximo número: Octubre del 2022

Auspician Fundación CAPAC (Argentina),
IFEN (Brasil), CIREX (México), APPFE (Pe-
rú) CEPPs Psicólogos (Ecuador)

Comisión Directiva de ALPE

Período 2020 - 2022

Presidencia colegiada

Presidente Delegación Argentina:

Susana Signorelli

Presidente Delegación Brasil:

Ana María L. C. de Feijoo

Presidente Delegación Colombia:

Sandra Girón

Presidente Delegación Ecuador:

Ana M. León Tapia

Presidente Delegación México:

Juan Castellanos

Presidente Delegación Perú:

Ramiro Gómez

Demás miembros de C. D.:

Alberto de Castro, Gabriela Flores, Teresa
Glikin, Marta Guberman, Myriam Protasio.

Miembros de honor:

Emilio Romero (Brasil)

Pablo Rispo (Argentina) (post mortem)

Presidentes honoríficos:

Susana Signorelli (Argentina)

Yaqui Martínez (México)

Miembros correspondientes:

Emilio Spinelli (UK)

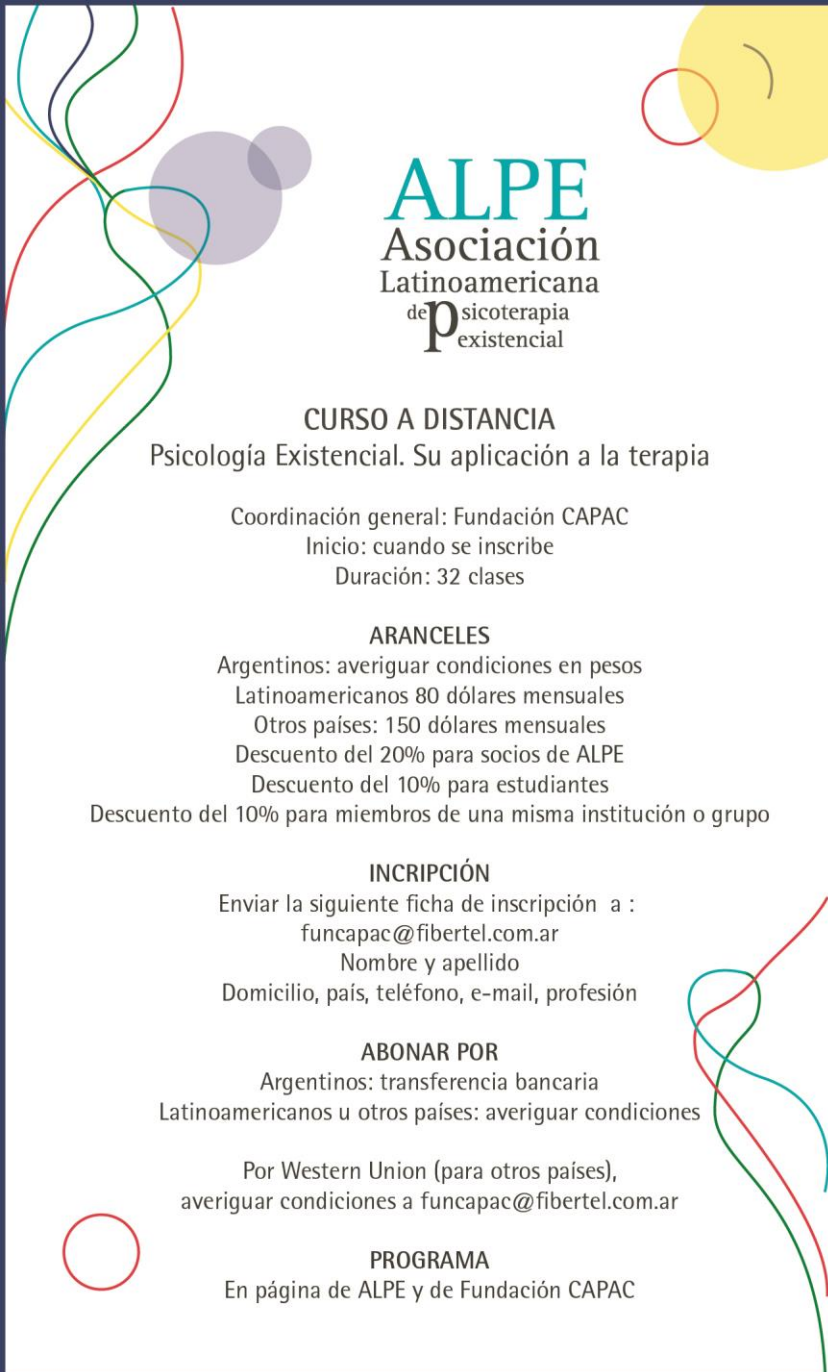
Emmy van Deurzen (UK)

Comisión Asesora:

Emilio Romero (Brasil)

Susana Signorelli (Argentina)

Yaqui Martínez (México)



ALPE
Asociación
Latinoamericana
de Psicoterapia
existencial

CURSO A DISTANCIA
Psicología Existencial. Su aplicación a la terapia

Coordinación general: Fundación CAPAC
Inicio: cuando se inscribe
Duración: 32 clases

ARANCELES
Argentinos: averiguar condiciones en pesos
Latinoamericanos 80 dólares mensuales
Otros países: 150 dólares mensuales
Descuento del 20% para socios de ALPE
Descuento del 10% para estudiantes
Descuento del 10% para miembros de una misma institución o grupo

INCRIPCIÓN
Enviar la siguiente ficha de inscripción a :
funcapac@fibertel.com.ar
Nombre y apellido
Domicilio, país, teléfono, e-mail, profesión

ABONAR POR
Argentinos: transferencia bancaria
Latinoamericanos u otros países: averiguar condiciones

Por Western Union (para otros países),
averiguar condiciones a funcapac@fibertel.com.ar

PROGRAMA
En página de ALPE y de Fundación CAPAC

Sumario

Objetivos y normas para publicación	pág. 5
Convocatoria de ALPE	pág. 8
Editorial	
<i>Emilio Romero</i>	pág. 10
Sección Novedades Existenciales	
Informe de <i>Susana Signorelli</i>	pág. 11
Sección Casos Clínicos	
Da vivência anancástica à depressão: análise compreensiva e antropológico-existencial da história de Ísis. <i>Beatriz Grangê y Wânier Ribeiro</i>	pág. 12
Conversaciones con Binswanger sobre el amor a uno mismo y el amor a la comunidad: el caso Ilse. <i>Myriam Moreira Protasio</i>	pág. 29
La muerte y sus sombras. Meditación sobre la muerte a propósito de un caso. <i>Ramiro Gómez Salas</i>	pág. 35
Sección Ensayos y Revisión	
El abandono infantil y sus repercusiones. Una mirada fenomenológica existencial. <i>Julie Paola Lizcano Roa</i>	pág. 43
La Insoportable Levedad del Ser. Una revisión desde la mirada existencial. <i>Daniel Salinas Villacres</i>	pág. 51
Sección Investigación	
Miedo y actitudes hacia la muerte en tiempo de pandemia por COVID-19. <i>Pamela del Rocío Bautista Cortez</i>	pág. 62
Angustia ante la muerte en mujeres víctimas de violencia de género infligida por la pareja. <i>Jessica Elizabeth Masabanda German</i>	pág. 75
Sección Comentario de libro	
<i>Por Emilio Romero</i>	pág. 81
Carta del lector	
<i>Por José Daniel Ninco Tamayo</i>	pág. 85

Objetivos de esta publicación

Dar a conocer los últimos trabajos que vienen realizándose en el mundo, en idioma español y/o portugués, efectuados especialmente por latinoamericanos, sobre la aplicación del enfoque existencial en todas sus áreas de estudio, como ser: la psicología, la psiquiatría, la salud, la educación, la sociología, la antropología, la ecología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque.

El público al que está dirigido es a especialistas en terapia existencial, ya sean psicólogos, psiquiatras, consejeros (counselors), coach, filósofos, sociólogos, antropólogos, docentes, estudiantes de dichas carreras y público en general interesado en la temática.

Temática que se publica

Se aceptan temas relacionados con la psicología, la salud, la educación, la filosofía, la sociología, la antropología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque existencial. También aceptamos cartas del lector.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido. Nuestro editor, el University Library System de la University of Pittsburgh, se suscribe a la definición de [Acceso Abierto de la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest](#):

“Por "acceso abierto" a esta [literatura científica revisada por pares], queremos decir su disponibilidad gratuita en Internet público, permitiendo a cualquier usuario leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o usarlos con cualquier propósito legal, sin ninguna barrera financiera, legal o técnica, fuera de las que son inseparables de las que implica acceder a Internet mismo. La única limitación en cuanto a reproducción y distribución y el único rol del copyright en este dominio, deberá ser dar a los autores el control sobre la integridad de sus trabajos y el derecho de ser adecuadamente reconocidos y citados.”

Los investigadores se involucran en este proceso por el bien público, sin embargo, debido a barreras de costos o restricciones de uso impuestas por otros editores, los resultados de las investigaciones no están a disposición de toda la comunidad de usuarios potenciales. Nuestra misión es apoyar a un mayor intercambio de conocimiento a nivel global al permitir que la investigación publicada en esta revista esté abierta al público y sea reutilizable de acuerdo a los términos de la licencia Creative Commons [CC-BY](#).

Además, sugerimos a los autores pre-publicar sus manuscritos en repositorios institucionales o en sus sitios web antes y durante el proceso de envío de sus trabajos para evaluación, y publicar el PDF correspondiente a la versión final de la Revista después de su publicación.

Estas prácticas benefician a los autores con intercambios productivos, así como también con una mayor citación de los trabajos publicados.

No hay costos de procesamiento de los artículos, costos de envío, o cualquier otro cargo requerido a los autores por someter sus artículos a esta revista.

Comunicación con los lectores

El Consejo Editorial está abierto al intercambio con el público lector. Para poder complimentarlo publicamos una sección titulada Carta del lector. Al mismo tiempo mantenemos un canal abierto a través de las redes sociales como Facebook de: ALPE, ALPE Argentina y Susana Signorelli, además de las páginas web: www.fundacioncapac.org.ar y www.alpexistencial.com y en esta última podrá encontrar un blog.

Archivar

Utilizamos el sistema LOCKSS para crear un archivo distribuido entre las bibliotecas participante, permitiendo a dichas bibliotecas crear archivos permanentes de la revista con fines de preservación y restauración. [Biblios Keepers Registry](#). [LOCKSS](#).

Código de Ética

Nos regimos por el código de ética: Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE en <https://publicationethics.org/oversight>

Detección de Plagio

Se utiliza el detector de plagio plag.es. www.plag.es

Normas para la presentación de artículos

Los autores de los distintos países latinoamericanos o de otros lugares del mundo, que deseen enviar sus trabajos para ser publicados deberán hacerlo por correo electrónico al correo de la dirección de la Revista que coincide con el de la Delegación Argentina.

Delegación Argentina:
funcapac@fibertel.com.ar

Delegación Brasil:
ana.maria.feijoo@gmail.com

Delegación Colombia:
amdecast@uninorte.edu.co

Delegación Ecuador
amleont@uce.edu.ec

Delegación México:
yaqui@circuloexistencial.org

Delegación Perú:
raqs28@gmail.com

Requisitos para su aceptación

Se aceptarán trabajos de investigación, análisis de casos, aportes al trabajo comunitario, elaboración teórica original, análisis de autores, comentario de libros, aportes al esclarecimiento de problemáticas desde una perspectiva social con una mirada existencial. En general temas relacionados con la psicología, la salud, la educación, la filosofía, la sociología, la antropología, la ecología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque existencial. También aceptamos cartas al editor o cartas del lector.

Los trabajos de **investigación** deben constar de: Introducción, estado de arte, hipótesis, metodología (cuali y cuantitativa según corresponda), casuística, lugar de aplicación, resultados, discusión, conclusiones.

Si se trata de un **análisis de caso**, debe constar de: Introducción, marco teórico, metodología, conclusiones.

El **trabajo comunitario** debe constar de: Introducción, marco teórico, metodología, sector beneficiado, lugar de aplicación, resultados, conclusiones.

Si se trata de un **análisis de autor**, debe constar de: Pequeña biografía del mismo y listado de los libros que se analizan.

Si se trata de una **temática original** debe constar de: Introducción, estado de arte, desarrollo y conclusiones.

Si se trata de **comentario de libros**, debe constar de: Título original del libro, autor, año, ciudad en la que se editó, país y editorial.

Se aceptan también **cartas del lector** con una extensión máxima de una página A4.

En caso de que el autor pertenezca a la nacionalidad de alguno de los países miembros que conforman la ALPE, será arbitrado por un miembro de la Delegación de ese país (a doble ciego), posteriormente el trabajo pasa a ser arbitrado por un par consultor externo, referente de la temática propuesta (a doble ciego) y una vez que se hayan expedido todos ellos, se le enviará un correo electrónico al autor para notificarlo, tanto de las modificaciones que se solicitan como de su aprobación o rechazo. La decisión de los revisores es inapelable. En caso de sugerir modificaciones el artículo se aprobará para su publicación si estas fueran cumplimentadas, de lo contrario no será publicado. En el caso de que hubiera una aceptación y un rechazo, quien arbitrará será la directora y editora de esta publicación.

A los revisores se les envía una guía para la revisión de artículos, pero solamente a modo de guía ya que pueden seguir su propio criterio.

En caso de que el autor no esté representado por una Delegación de ALPE, deberá enviarlo a la Directora de la Revista, quien procederá a elegir a doble ciego, a un miembro del Consejo Editorial y luego se procederá de igual forma que para el caso anterior.

El envío de un trabajo significa que el autor reconoce que el mismo es original e inédito, en los idiomas español o portugués y destinado exclusivamente a esta Revista. No está permitida la presentación simultánea a otro medio de publicación. Si el trabajo original hubiera sido publicado en otro idioma que no sean los que la revista solicita, se aceptará publicarlo en idioma español o portugués con la condición de mencionar la fuente en la que fuera publicado y se le solicitará que presente la correspondiente autorización del medio que lo publicó.

El autor (o autores) es el único responsable de las ideas vertidas así como de la exactitud y la adecuación de las referencias bibliográficas y asimismo se hace responsable de cualquier acción de reivindicación, plagio u otra clase de reclamación que al respecto pudiera sobrevenir. Al mismo tiempo cede a título gratuito a la Revista los derechos patrimoniales de autor que pudieran corresponder.

La reproducción total de los artículos de la revista en otras publicaciones o para cualquier otra utilidad, está condicionada a la autorización escrita de la Editora de la presente Revista. Las personas interesadas en reproducir parcialmente los artículos en ella publicados (partes

del texto, tablas, figuras y otras ilustraciones) deberán además obtener el permiso escrito del autor o autores. El autor que quisiera publicar su artículo en otro medio y en otro idioma deberá solicitar permiso por escrito a la editora de esta publicación.

Fecha de presentación de artículos

Para enviar los trabajos con la intención de ser incluidos en los números siguientes se aceptarán hasta el 1 de febrero para su publicación en abril y hasta el 1 de agosto para su publicación en octubre.

Formato de envío

Debe enviarse el texto en WORD - Letra Arial, tamaño 11.

Extensión mínima: 4 carillas, extensión máxima: 18 carillas, en hoja tamaño A4, interlineado 1,15; incluyendo bibliografía. Si el trabajo contiene gráficos deben estar dentro de las carillas mencionadas. Márgenes superior e izquierdo de 2.5 cm., inferior y derecho de 2 cm.

Los artículos deben contener título, resumen y palabras clave en idioma español, y/o portugués e inglés. El texto del trabajo completo en español o portugués.

Enviar los siguientes datos, todos con carácter de obligatorios:

Título del trabajo

Nombre completo de autor/es

País y ciudad de residencia

Lugar de trabajo (nombre completo)

Institución a la que pertenece

Breve currículum del autor o autores

Resumen (150 palabras)

Palabras clave: entre 4 y 5

Introducción – Desarrollo – Conclusiones y/o los datos solicitados precedentemente, según corresponda.

Referencias bibliográficas y citas en el texto según normas APA (American Psychological Association) en su última edición.

La Revista, puede bajarla gratuitamente de la página de Fundación CAPAC: www.fundacioncapac.org.ar

http://www.fundacioncapac.org.ar/revista_alpe/index.php/RLPE/issue/archive

Latindex:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=17452>

Malena:

<http://www.caicyt-conicet.gov.ar/malena/items/show/2079>

LatinREV

<https://www.flacso.org.ar/latinrev/>

REDIB:

<http://www.redib.org>

Si desea consultar por cursos o talleres, diríjase a los correos de los países miembros antes mencionados

Convocatoria

Las acciones de la ALPE son cada vez más amplias y abarcan varios países de Latinoamérica, pero es nuestra intención llegar a todos los demás países que hasta ahora no saben de nuestra existencia, por eso les pedimos a cada uno de ustedes que hagan llegar esta convocatoria a cuanto profesional conozcan para que se contacten con nosotros a los fines de profundizar el intercambio ya iniciado y así poder contar con una organización que nos nucleee y nos represente.

Si desea participar como País Miembro, le dejamos aquí las instrucciones

Solicitud para ser País Miembro

- a) Cualquier país latinoamericano tiene derecho a solicitar ser país miembro
- b) Se deberá solicitar la incorporación por nota enviada por correo electrónico a la C. D. quien se expedirá en el plazo de un mes.
- c) El país solicitante se convertirá en Delegación del mismo ante la ALPE cumpliendo con los siguientes requisitos: 1) mínimo de 3 socios titulares con los cargos de Presidente, Secretario y Tesorero, 2) una antigüedad un año en su afiliación, 3) deberán cumplir con lo establecido en el Estatuto y Reglamento de la ALPE, establecidos y por establecer.
- d) El Presidente será representante del país en las reuniones de C. D. con voz y voto. Deberá residir en Latinoamérica.
- e) El Presidente no tendrá los beneficios de los socios fundadores.
- f) Los integrantes de las Delegaciones deberán demostrar con su curriculum, la formación que tengan en fenomenología, existencialismo y terapia existencial.
- g) Como formación se aceptará: ser profesor de una cátedra universitaria; o tener un libro publicado sobre la temática expresada en el punto f; o haber cursado y aprobado el curso a distancia de la ALPE y haber asistido a algún Congreso organizado por la ALPE. Se requerirán como mínimo dos de los antecedentes mencionados.
- h) El Presidente de la Delegación deberá asistir a los Congresos organizados por la ALPE como mínimo cada dos años mientras los períodos sean anuales.

- i) Cada Presidente de una nueva Delegación podrá asumir la coordinación de la C. D. Colegiada, después de haber formado parte de la misma por el término de dos años.
- j) Quien no cumpliera con los requisitos mencionados perderá su cargo en la C. D.

Creación de Filiales

- a) Países extra latinoamericanos que deseen tener representación en la ALPE, podrán solicitar ser incorporados como Países Filiales siguiendo las mismas condiciones de incorporación establecidas para los Países Miembros, pero sus afiliados no podrán ser parte de la C. D. y deberán cumplir con el Estatuto, Reglamentos y resoluciones que tome la C. D. de la ALPE. Podrán presentar propuestas a la C. D.

Revista

Hasta el momento reciben la revista los siguientes países latinoamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela, países europeos como España, Grecia, Italia, Letonia, Portugal, Reino Unido y en el resto de América: Estados Unidos. Si usted viviera en otro país no incluido en esta lista y accede a nuestra Revista, le solicitamos que nos envíe un correo informándonos.

Nuestra comunicación

Para conocernos pueden visitarnos en www.alpepsicoterapiaexistencial.com y escribirnos a cualquiera de las delegaciones ya existentes, como así también dejarnos sus comentarios y forma de contactarnos.

Solicitamos que se registren en la mencionada página para recibir notificaciones de último momento.

A nuestros socios

Todo socio que desarrolle alguna actividad científica que coincida con los objetivos de la ALPE y que desee que sea difundida en nuestro medio, puede hacernos llegar la propuesta.

Los esperamos.

C. D. de ALPE

Editorial

La propuesta de la Revista ALPE y los alcances de sus objetivos

Una revista especializada en un área del saber debe atender varias exigencias para mantener su publicación con una periodicidad constante (2, 3 o 4 número por año). Para conseguir adquirir cierto prestigio son pertinentes algunos cuidados: a) precisa de un grupo en su dirección que seleccione los artículos de los posibles colaboradores; b) naturalmente un presupuesto financiero; c) ciertamente la revista debe representar una doctrina teórica, en el caso presente, el humanismo-existencial, incluso si la conjunción de humanismo y existencialismo puedan suscitar divergencias entre los colaboradores de la revista.

La tarea más delicada es la selección de los artículos, los que precisan atenerse a determinadas exigencias; cuatro son indicadas: a) o uso del método; b) originalidad del asunto abordado; c) el modo de enfocar el tema según el enfoque doctrinal de la Revista; d) el modo de tratar el asunto.

Las exigencias indicadas en el párrafo anterior están presentes en el presente número en los tres primeros artículos de este número 24. Haré un leve alcance de los tres. Desde ya, indico que los tres corresponden a formas malogradas de existencia, que es justamente el tema central de una psicopatología de fundamentos antropológicos, en primer término, con consideraciones de fondo ontológico, si fuera el caso.

En primer lugar examinemos la exposición de una forma malograda de existencia, en toda su complejidad sintomática y vital, en la historia clínica descrita por las profesoras de la Universidad de Belo Horizonte, Brasil, B, Grangé y Wânier Ribeiro. Voy a ser directo en mi impresión: por primera vez leí una historia clínica muy compleja con tanta profundidad, en un enfoque comprensivo. En la palabras de las autoras: "Este trabajo propone un análisis comprensivo y antropológico-existencial de un caso clínico de una mujer de 58 años, que vivencia un modo anancástico, relativo especialmente al cuidado con el otro; duelo no elaborado de la hija única, con parálisis cerebral; y depresión neurótica, intensificada por un episodio reactivo relacionado con la muerte de la hija.

Es una historia muy bien elaborada, tanto en la secuencia y articulación de las vivencias que configuran el mundo de esta persona como en el modo de persistir en los circuitos del malogro existencial. Destaco que es un estudio minucioso, muy bien apoyado en auto

res clásicos de la psicología. Me permito decir que no conozco nada similar en lengua portuguesa o española e incluso inglesa. Los relatos de casos clínicos que algunos autores nos ofrecen son sobretodo ejercicios literarios, como ocurre con las historias de Irvin Yalom, cuyo mayor mérito es que sus pacientes rara vez alcanzan la salida de su laberinto. Lean su famoso libro "El verdugo del amor".

Digo más, yo mismo he pedido a colegas latino-americanos que me envíen sus casos clínicos; así, los futuros colegas tendrán modelos de atendimento de interacción dialógica, que permita o facilite *la cura*. De los 11 relatos hasta ahora recibidos pocos escapan de un esquematismo de pintores de brocha gorda. En 8 a 10 páginas relatan un tratamiento de uno o dos años. Esquemas demasiado apresados que no permiten constatar siquiera las famosas virtudes de la relación terapeuta-cliente.

El segundo artículo comenta uno de los casos de Binswanger, psiquiatra que goza de notable prestigio entre sus pares. La psicóloga M. Moreira Protasio examina el caso Ilse, que es el único caso relatado por el autor suizo, que presentó una cierta cura. Nada puedo decir de la propuesta de la colega brasileira pues no he leído el texto. Apenas digo que esta colega sigue un enfoque kierkegaardiano; en su debida oportunidad veremos cómo opera suao análisis.

Los textos del profesor Gómez Salas se distinguen por el rigor de sus conceptos aplicados a los diversos temas de su competencia; su modo predominante de hacerlo denota una información literaria de primera mano aplicada oportunamente al tema de su consideración.

Hasta donde puedo apreciar los artículos de los otros colegas cuyos textos están en este número, me llamó la atención el artículo de Jéssica Massabanda German sobre una de las formas más aberrantes del machismo brutal: "Angustia ante la muerte en mujeres víctimas de violencia de género infligida por la pareja". Esta forma de violencia aún se mantiene especialmente entre los pueblos latino-americanos.

**Emilio Romero
Brasil**

Sección Novedades Existenciales

Susana Signorelli
Bs. As., Argentina

Queremos contarles a nuestros lectores que desde diciembre de 2021 nuestra Revista forma parte de LatinREV, es la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades de FLACSO Argentina y desde este año forma parte de REDIB, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.



Hemos creado una nueva sección en la Revista: Casos Clínicos a cargo de la coordinación está Teresa Glikin. Justamente este año hemos recibido varios trabajos con dichas temáticas y quisimos dedicarles una nueva sección. Esperamos sus trabajos para enriquecimiento de nuestros lectores. Desde ALPE Perú nos llega esta invitación para compartir el siguiente congreso que sin dudas auguramos será excelente, con gran participación de los miembros de toda ALPE. Allí nos encontraremos. Los esperamos.

Ψ APPFE
ASOCIACIÓN PERUANA DE PSICOLOGÍA
FENOMENOLÓGICO - EXISTENCIAL

**II CONGRESO PERUANO DE
PSICOTERAPIA EXISTENCIAL**

COEXISTIREN PANDEMIA

**ABRIL
6, 7, 8
2022**

Existencial

**MODALIDAD
VIRTUAL**

congresoexistencialperu@gmail.com

En octubre desde el 28 al 30, se celebrará el XI Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial en la ciudad de México. Su temática central será: **Vida-Muerte: pasión que inspira el encuentro**. Para mayores informes dirigirse a <https://www.congresoexistencial22.com/>

En ambos congresos los socios de ALPE tienen un 20% de descuento.

También queremos traerles como adelanto del año 2023, la realización del III Congreso Mundial de Terapia Existencial que se realizará en la ciudad de Atenas, Grecia, entre el 3 y el 6 de mayo bajo el título:

Viviendo en el aquí y ahora. Abrazando nuestras raíces. Creando nuestro futuro.

Para obtener información en todos los idiomas dirigirse a <https://www-existencialworldcongress2023>

Sección Casos Clínicos

Da vivência anancástica à depressão: análise compreensiva e antropológico-existencial da história de Ísis.

From anancastic experience to depression: a comprehensive and anthropological-existential analysis of the story of Isis.

Beatriz Grangê y Wânier Ribeiro

Belo Horizonte, Brasil

Faculdade Arnaldo Janssen; consultório de Psicologia.

RESUMEN

Este trabalho propõe uma análise compreensiva e antropológico-existencial de um caso clínico de uma mulher de 58 anos, que vivencia um modo anancástico, relativo especialmente ao cuidado com o outro; luto não elaborado de filha única, com paralisia cerebral; e depressão neurótica, intensificada por episódio reativo, relativo à morte da filha. Decorre, daí sua busca pela psicoterapia. Foi atendida no semestre 1/2019, em clínica-escola, do curso de Psicologia, da Faculdade Arnaldo Janssen, Belo Horizonte, Brasil. O estudo foi retomado pelas autoras, dois anos após, visando aprofundar a compreensão dos vividos, em sua totalidade, o desenvolvimento histórico-temporal dos modos sintomáticos apresentados e as possibilidades de autocuidado. A perspectiva adotada sugere que o ser se constitua em termos de mundo, verificando-se a importância da atenção clínica na compreensão dos nexos de sentidos histórico-temporais, para o entendimento dos desdobramentos do adoecer, bem como das possibilidades da retomada de si.

Palabras clave

Vivência anancástica, depressão, análise compreensiva-existencial.

Abstract

This work proposes a comprehensive and anthropological-existential analysis of a clinical case of a 58-year-old woman, who experiences an anancastic way, especially related to caring for the other; unprepared mourning of an only child with cerebral palsy; and neurotic depression, intensified by a reactive episode, related to the daughter's death. Hence, his search for psychotherapy. She was attended in the semester 1/2019, in a clinic-school, of the Psychology course, at Faculdade Arnaldo Janssen, Belo Horizonte, Brazil. The study was resumed by the authors two years later, aiming to deepen the understanding of the experiences, in its entirety, the historical-temporal development of the presented symptomatic modes and the possibilities of self-care. The perspective adopted suggests that the being is constituted in terms of the world, verifying the importance of clinical care in understanding the nexus of historical-temporal meanings, to understand the consequences of falling ill, as well as the possibilities of recovering oneself.

Keywords

Anancastic experience, depression, comprehensive-existential analysis.

Presentación

Este estudo de caso clínico, ora arquivado, e, posteriormente retomado, foi realizado em estágio supervisionado, do último período do curso de Psicologia, da Faculdade Arnaldo Janssen, situada em Belo Horizonte, Minas Gerais, na República Federativa do Brasil, no primeiro semestre de 2019. Embora o estudo continue sendo acompanhado na clínica-escola, foi retomado em 2021, pelas autoras, devido ao interesse de aprofundamento da compreensão da história de Ísis¹ e produção científica. Propôs-se uma análise compreensiva e antropológico-existencial da história vivencial de Ísis, à época do atendimento com 58 anos, que demonstrava vivenciar neurose obsessivo-compulsiva e depressiva, tais modos sendo agravados após à morte de sua filha, de 13 anos, falecida há 6 anos. Filha esta que nasceu com paralisia cerebral.

A análise do caso por via da abordagem compreensiva e antropológico-existencial sugere, como enfatiza Dilthey (2008), não subordinar os fenômenos da vida psíquica a um vínculo causal, mediante um número limitado de elementos determinados, mas sim apurar a conexão de sentidos histórico-temporais, dada de um modo originário e constante na vivência, entendendo-se, assim, que a vida está presente em toda a parte como nexos. Desse modo, diz-se que tal hermenêutica reflete a estrutura da própria vida, o individual se compreende pelo todo, e o todo pelo individual, enquanto apreensão de sentidos. Dilthey (2008), referendando-se em Schleiermacher, anuncia que o compreendido não é apenas a literalidade das palavras em seu sentido objetivo, mas, também, e especialmente, a individualidade de quem fala, como autor(a), sendo fundamental retroceder à gênese das ideias para que paralelamente à interpretação gramatical aconteça a interpretação psicológica.

¹ Ísis, nome fictício visando preservar o sigilo da identidade. O nome foi escolhido em alusão à Deusa egípcia Ísis que era consagrada pelos seus poderes de cuidado e proteção, além de ser venerada como uma representação da essência materna.

Isso significa dizer que os homens vivem condições que extrapolam as leis gerais, seja da psiquê humana ou de grupos sociais, posto que são inteligíveis, complexos, mutáveis e dotados de individualidade. A vida humana se faz, assim, em complexidade e dinâmica, constituindo-se para além de fenômenos tangíveis, uma vez que todas as experiências humanas são fundadas por seus contextos sócio-históricos e culturais e atravessados por demandas (de índole psicossocial e ontológica), interesses, necessidades (de natureza biológica), valores, preferências, julgamentos, percepções. O *self*, nesta perspectiva, não é um dado imediato da consciência, mas sim, a produção contínua e fluída dos nexos-vida da consciência, realizados temporal e espacialmente. Sua estrutura participa da realidade do mundo espacial, mas, incontestavelmente, a percepção interior, orientada temporalmente, define a sua realidade. Desse modo, a compreensão se dá apenas no empreendimento do diálogo inter-humano, por meio de uma mediação histórico-temporal distinta, a qual busca-se os traços do que foi e é a vida.

Na perspectiva de Dilthey (2008), tal compreensão se coloca a favor de uma psicologia descritivo-analítica, tendo ela a capacidade de retratar o homem na sua relação com o mundo, ou seja, com a sua vida concreta, particular e articulada ao contexto histórico. Decorre, daí, uma Psicologia da vida! O psíquico ou a vida anímica é dada à consciência imediata pelas condições históricas de possibilidade, determinadas pela unidade temporal – passado, presente e futuro. Neste sentido, acredita-se que “a vida anímica constitui um complexo de disposições solidárias, que evoluem através do tempo e na qual o passado persiste e influi sobre toda experiência nova” (DILTHEY, 1944, p. 26-27). A consciência com seu caráter volúvel anuncia que as vivências são estruturas plásticas, fundidas nos homens, ao longo de sua trajetória histórico-temporal, e que na relação entre o nome e o nomeado sempre se verifica a possibilidade de eles colherem da experiência vivida os significados atribuídos às suas histórias.

Para Dilthey, as vivências se dão numa realidade direta, sendo a experiência a conexão entre o espírito e o tempo, portanto, realidade histórica estruturada pela compreensão da vida. Desse modo, espírito e mundo encontram-se articulados na vivência expressada, que se põe como material privilegiado de descrição psicológica e de hermenêutica das manifestações da vida. Conceber, psicologicamente, o fio histórico-temporal da vida de uma pessoa, por meio de uma perspectiva compreensiva e antropológico-existencial, implica, então, antes de tudo percorrer a sua biografia e seus modos de sentir o mundo, buscando acompanhar o fluxo de seus horizontes existenciais, que, como história que é, se situa em liames. Liames estes que, parafraseando Guimarães Rosa, afrouxam e apertam, esquentam e esfriam, sossegam e depois desinquietam, uma vez que o correr da vida embrulha tudo e requer coragem.

Por este viés e recorrendo-se a Kierkegaard (2013, p.66), existir é angustiar-se e angústia “é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e, então, agarra a finitude

para nela firmar-se”. Como salienta Tillich (1976), ressaltando-se em Kierkegaard, para firmar-se é necessário ao espírito a relação da angústia como autoafirmação e coragem, para que ela não se torne patológica. Se assim acontece a angústia não é afastada, posto que ela seja existencial, mas a coragem incorpora a angústia de “não-ser” dentro de si, resistindo ao desespero. Por outro lado, quem não se sente com capacidade para se autoafirmar reduz suas possibilidades de ser si mesmo, ou seja, renuncia uma parte de suas potencialidades, na tentativa de salvar algo de si. Se o não-ser se envereda a desvendar os mistérios do ser amplia-se e aprofunda-se o autoconhecimento e, em consequência, as possibilidades de uma vida mais saudável.

As ambiguidades do caráter neurótico podem ser compreendidas por meio desta perspectiva existencial, a qual aponta que esse modo sintomático tenha seu viés com a tentativa de negação frequente da angústia e com a intensificação da baixa de autoafirmação, que acompanha uma relação, pelo menos em parte, distorcida com a realidade.

Por esta perspectiva deslindada se objetiva compreender o modo anancástico ou obsessivo-compulsivo vivido por Ísis, relativo ao cuidado absoluto com os outros, que envolve afazeres, bem como sua vivência depressiva. Modos estes construídos mediante à sua história e que caracterizam a construção de sua identidade, como totalidade: suas crenças, valores, condutas, interesses, demandas, traços, atitudes, percepções, vínculos, desejos, vontades, sentimentos, emoções etc.

Tal modo sintomático analisado por meio de uma visada compreensiva e antropológico-existencial implica a saída de uma simplificação restrita ou causal do entendimento do fenômeno, para uma visada vivencial ou global da pessoa, que se manifesta em cada fenômeno percebido.

Por este trajeto,

“o fenômeno é o que, estando o mais frequentemente escondido, pode ser traduzido a luz por certas modalidades de abordagem ou que – mais raramente- está claro. Nos sintomas, que se mostram, nós experienciamos que alguma coisa está presente, que justamente não está clara, que justamente não se mostra, mas que somente se anuncia ou se revela – a saber a doença ou a alteração. É porque as doenças se anunciam nos sintomas, sem se mostrar, que os sintomas obrigam a inferências diagnósticas...” (TELLENBACH, 1956 apud TATOSSIAN, 2012, p.96).

Este modo de compreender o fenômeno implica o abandono das noções tradicionais que, como considera Romero (2001) fundam a separação entre o conceito e o sensível, entre aquilo que aparece e o que condiciona. Neste sentido, na experiência como unidade fenomenológica, sujeito e objeto ou eu e mundo e Eu e Outrem não são, como enfatiza, também, Tatossian (2012), isolados e opostos. Daí, a contribuição crucial das fenomenologias, de cunho existencial, que apesar das diferenças subscritas em que se colocam, ao vislumbrarem a unidade, em sua totalidade, saem de um fundamento objetivo e teórico do conhecimento, para

aquele de caráter pré-objetivo e pré-teórico da experiência própria.

O fenômeno humano, concebido assim, é muito mais do que apenas o sintoma, ele comporta, como considera Romero (2001) as características constituídas (dadas) e constituintes, as manifestações, suas significações e sentidos, como modo global de ser do humano. Perspectivar o fenômeno na clínica psicológica, dessa maneira, é perspectivar, como afirma Lersch (1966), a experiência global do sujeito, como totalidade bio-psico-anímico-existencial.

Por este viés, Romero (2001) salienta que a vivência anancástica se caracteriza por modos valorativo, orientador e organizador da vivência global, marcados pela vigilância, controle e “pré-ocupação”. E, que tal adoecimento se constitua como uma vivência malograda, arrastada pela circularidade, dada pelas forças do destino e, portanto, pela impossibilidade que o sujeito sente de fugir de si próprio.

Este tipo de círculo neurótico é constituído, como atesta Gebattel (1977) pela tríade obsessão-angústia-compulsão, sendo ela caracterizada pela necessidade emergente de segurança. A insegurança, como sentimento crônico, tanto pelo lado *pático* quanto cognitivo-volitivo, responde ao psiquismo perturbador, que, geralmente, adota a forma de fobia e como reação a este o psiquismo defensivo, que diz respeito aos atos compulsivos, posto que o sujeito seja impelido a buscar um apoio.

No caso de Ísis tal apoio é orientado para o cuidado absoluto com o outro, mesmo que ela não tenha condições de cuidar, aspecto este que lhe causa enorme sofrimento, uma vez que afirma que gostaria de, muitas vezes, “falar não às pessoas”, mas que seja algo que não se permite, mesmo que na exaustão. Recusar-se ao cuidado com o outro ou mesmo adiar tal possibilidade parece lhe arrancar o próprio centro da existência. Segundo ela, fica sem direção e ansiosa; culpabiliza-se; acometem-lhe pensamentos sobre algum mal que possa acontecer, se não realiza a tarefa, “não tem paz”. Diz sentir repugnância por quem não cuida e não resolve situações de modo determinado e exato como ela. Apesar de que em seu prontuário conste queixas, anteriores, relativas a pensamentos que lhe exijam determinados comportamentos, para evitar algum mal, neste período de atendimento, Ísis se ateve à questão da autoexigência e compulsão pelo cuidado com os outros, como cerne temático.

O núcleo do padecimento compulsivo de Ísis se evidencia com as características vivenciais do psiquismo perturbador da obsessão e compulsão, especialmente, pelo controle e cuidado com o outro e com as coisas. Tal modo se mostra constituir, no tempo e no espaço vividos, desde criança e, especialmente, na adolescência, envoltos pelos sentimentos de desamparo e desamor sentidos, principalmente, maternos, mas, também, paternos, dado pelo abandono do lar pelo pai e a necessidade de Ísis assumir os cuidados domésticos e dos irmãos, para a mãe trabalhar fora de casa. Os sentimentos de desamparo e de desamor se traduzem, na linha histórico-temporal de Ísis, pelo seu oposto absoluto na relação com os irmãos, marido, filha e outros familiares, denotando um modo característico persistente e, no seu caso, adoecido, no que tange

à relação interpessoal e objetual. Contudo, vive um decaimento existencial, posto que, embora, se desdobre aos cuidados com todos e com tudo não se sente suficientemente valorizada e amada por ninguém.

A depressão neurótica, vivida por Ísis, acentua-se, especialmente, quatro anos após a morte da filha, a qual se mostra constituindo um dos elementos estruturadores de seu Eu. A filha única, pessoa com deficiência, parecia confirmar a sua potência, o seu “poder-ser” mais próprio de “ser cuidadora”. Quando ela morre Ísis investe, ainda mais, o seu tempo no cuidado obsessivo e exaustivo de terceiros, especialmente, dos familiares, vivenciando-se, aí, o medo e a culpabilização intensa, se não realiza a tarefa. Entretanto, sem se sentir reconhecida e confirmada, por eles, mina, em parte, a sua vitalidade, queixando-se não ter tido tempo para viver o luto, em função dos outros e que precisa se cuidar. Busca, então, o cuidado de si, por meio da psicoterapia, possibilitando-se, com o poder criativo, inerente ao humano, um início para a retomada de si.

Na depressão neurótica, segundo Romero (2001, p.277) “já há todo um histórico do sujeito e certa vulnerabilidade que o predispõe para o afundamento nos períodos de crise, com períodos alternados de leves bonanças e de baixa anímica”.

Também, Tatossian (2012, p.111-112) considera que “o que está em questão na depressão é o si-mesmo e não um objeto”. Isto resulta que o vivido de si do deprimido é fundamentalmente um vivido de impotência, um vivido que se coloca para baixo. Vivencia-se a incapacidade de responder a si mesmo, às coisas, aos acontecimentos e aos outros.

E, tal como anuncia Romero (2007), na depressão, a perda ou privação de um bem afeta o sujeito de forma mais contundente, do que aquela que afeta o sujeito mediante à tristeza e desânimo eventuais, posto que o leve a um estado desmotivacional generalizado e a um sentimento de esvaziamento, bloqueando a capacidade de reorganização da realidade, de acordo com as novas demandas. E, é assim que Ísis se apresenta em sua “pro-cura” pelo atendimento psicológico.

Para o estudo proposto tomar-se-á os modos constitutivos de ser e de não-ser si mesma de Ísis, de adoecer e de curar-se, de negar-se e aceitar-se, movimentos estes envoltos por muita angústia, que, em seu modo original é ontológica, mas que se torna patológica, em seu caso, em função de seu modo malogrado de vivenciar as experiências. São expressos por ela sentimentos de baixa de autoestima, de frustração, de desvalorização de si, de desamor do outro em relação a si, de solidão e de culpa, constituindo-se, como ressalta Romero (2002), elementos corrosivos e inquietantes do sofrimento humano e que tangenciam a vivência neurótica, seja pelas vias da depressão ou ansiedade. Passar-se-á, então, à compreensão dos modos vivenciais de Ísis, buscando-se contribuições teóricas possíveis, de autores da psicologia, filosofia e psicopatologia fenomenológica e existencial, como os já citados, sobre os elementos e fundamentos convergentes para uma análise compreensiva e antropológico-existencial do caso em estudo, não interessando, assim, uma única fonte. Sabe-se, desse modo, das diferenças de ênfases que cada autor citado desenvolve acerca de

sua construção teórica, apesar do ponto de união ser à volta ao mundo da experiência, ou seja, ao “mundo vivido”, “às coisas mesmas”, como cunhou Edmund Husserl. Outrossim, considerou-se, como Dilthey, que a Psicologia descritiva e analítica permite compreender o homem como entidade histórica e não como uma substância, sendo o enigma da vida não apenas questões do intelecto ou de representações, mas aspectos da vida que se apresentam em luta dentro do coração humano. Espera-se que esse estudo vislumbre reflexões sobre a importância da compreensão das vivências, ou seja, das atribuições de significados e sentidos que as pessoas constroem em seu *contínuum* histórico-temporal e que estão intimamente correlacionadas com os afetamentos nas esferas estruturais da existência: corpo, psiquismo e espírito.

Descrição de alguns elementos fundantes da história vivencial de Ísis

Ísis iniciou a psicoterapia, na clínica-escola, no segundo semestre de 2017, sendo encaminhada pelo Centro Psicossocial da Defensoria Pública de Minas Gerais. O registro no relatório de encaminhamento apontava que ela se demonstrava emocionalmente fragilizada, em relação a situações vivenciadas na família e que, quando orientada pelos profissionais, despertou-se ao interesse de acompanhamento psicológico.

Ísis é uma mulher negra, magra e parece ter, em média, 1.65m de altura. Apresenta certa vaidade e preocupação com os aspectos do autocuidado estético, usa penteados diversos em seu cabelo afro, lançando mão de tiaras, tranças e o *black power*. Os tecidos das roupas e batons que usa são de tons leves e neutros, como tons pastéis e bege. Quando se apresentava sem batom e esmaltação nas unhas, geralmente, no estado de ânimo mais depressivo, comentava se sentir apagada, sem nenhuma luz, mas justificando-se não ter tido ânimo para tal. A postura corporal, durante os atendimentos iniciais, era de encolhimento e rigidez, marcados por pernas e braços cruzados, especialmente, quando discorria sobre a perda da filha ou sobre a falta de reciprocidade afetiva, sentida em suas relações interpessoais, especialmente, com familiares. Acredita que se doa para além de suas condições e que não seja reconhecida, desde sua infância.

Ísis tinha 58 anos à época do início do atendimento psicoterapêutico, casada há vinte anos, com seu esposo de 66 anos, afastado do trabalho de construção de casas, devido a um acidente, há mais de dez anos. Residem numa limitrofe região de Belo Horizonte, em imóvel próprio. Tiveram uma filha, que nasceu com paralisia cerebral, falecendo aos 13 anos de idade. Havia sete anos de luto, quando Ísis iniciou a psicoterapia, sem elaborações significativas, aspecto este queixado por ela. Segundo Ísis, “o marido sofria o mesmo mal, já que não permitia fazer mudanças no quarto da filha, mantendo intactos os objetos e que, no caso dele, se recusava a buscar ajuda, para o sofrimento”.

Ísis conta que quando a filha tinha 5 anos de idade o esposo sofreu grave acidente de trabalho, afastando-o das atividades laborais por longos meses. Diz que o período de recuperação do esposo foi uma fase, demasiadamente, difícil, pois se desdobrava entre os

cuidados com ele e com a filha, uma vez que o esposo não aceitava que outras pessoas, incluindo familiares, fizessem o seu cuidado. Desde então, observou o uso crescente de bebidas alcoólicas pelo esposo, no período noturno, ao ponto de tal fato lhe causar incômodo. Tal queixa aparecendo, frequentemente, nas sessões, todavia sem um movimento qualitativo por parte de Ísis. Relata, ainda, que sempre teve um bom relacionamento com o companheiro, no entanto, queixa-se, de modo persistente, quanto a sua postura de dependência afetiva, tendo como exemplo, o fato de ela ter que colocar as refeições no prato e servi-lo, dentre outros hábitos na demanda de cuidados, que a desagrada. Todavia, não cogita, também, possibilidades de mudança em relação a tal aspecto. Contudo, segundo Ísis, no que diz respeito aos cuidados com a filha, devido ao seu quadro clínico, o esposo a auxiliava bastante.

Ísis estudou até o ensino médio, fez curso técnico em enfermagem, diz que, em seu período escolar, sempre teve muita dificuldade com relacionamentos; que não tinha amigos e que tinha muita facilidade em aprender. Acrescenta que suas relações sociais se ampliaram um pouco mais quando passou a trabalhar em um hospital. Ela abdicou da profissão, após 15 anos de trabalho, para se dedicar aos cuidados da filha, desde o diagnóstico de paralisia cerebral. Explana frustração com a enfermagem, afirmando não possuir mais gosto ou interesse de atuação nesta profissão, devido, segundo ela, aos maus tratos recebidos pela filha, por diversos profissionais da saúde. Aponta, recorrentemente, que sempre cuidou de todos com muito zelo e que sua “filha não recebeu os cuidados devidos, assim como ela o fez e faz a vida toda com todas as pessoas”.

Ísis é a segunda irmã de quatro irmãos, sendo dois já falecidos, um aos 44 anos e o outro ainda criança. À época do falecimento da filha, sua mãe estava com pouco mais de 80 anos de idade, necessitando de seus cuidados, vindo o pai a falecer em 2012. Descreve que não tivera bom relacionamento com a mãe, devido a sua ausência afetiva, excesso de cobranças a ela nos cuidados domésticos e com os irmãos, além de falta de reconhecimento e gratidão pelas tarefas realizadas. Retrata, também, que sempre teve dificuldade na relação com os irmãos, principalmente com a irmã que é dependente de álcool e outras drogas, havendo diálogo restrito entre ambas, embora cuide, de forma bem próxima dos dois sobrinhos, uma vez que a irmã, para essa, não possuía condições afetivo-emocionais de cuidar e ampará-los.

O pai de Ísis, senhor austero, se separou da mãe há mais de quarenta anos. Nesta época, apesar de ser adolescente, segundo ela, teve que assumir todos os serviços domésticos e cuidados com os irmãos, para que sua mãe pudesse trabalhar em várias funções, para sustentar o lar. Acrescenta, de modo enfático e nostálgico, que tanto sua infância quanto adolescência não foram vividas, mas perdidas no cuidado com os outros. Todavia, salienta seu gosto em ajudar e cuidar das pessoas, tendo dificuldade em “dizer não” a quem solicite ajuda. Aponta que mesmo na exaustão se prontificava a cuidar do outro e que isto seja sua mis-

são, um atributo divino, o qual é confirmado por sua mãe, atualmente, o que muito lhe agrada.

A mãe de Ísis casou-se, novamente, quando ela tinha 13 anos de idade, permanecendo nesta relação até então. Ela ressalta que tal relação a desagrada, já que atribui valor sagrado ao matrimônio e que, sendo assim, deva ser eterno, como preceitua a sua religião católica. Afirma, veemente, caso fosse obrigada a se separar que não se casaria novamente. Sua mãe e o seu padrasto se encontram com saúde vulnerável, necessitando de cuidados intensivos, sendo ela responsável por todas as demandas. Apesar dos dois irmãos morarem com a mãe, Ísis se considera a única responsável por todas as demandas de cuidado, uma vez que a irmã e o irmão, não se prontificam a ajudá-la e que quando o fazem não realizam da forma correta. Daí que prefira assumir as responsabilidades dos cuidados, sozinha, “para evitar atrito e fazer de modo correto o que tem que ser feito”. Ísis demonstra e ressalta seu sentimento de desamparo e abandono materno que se estende em sua linha histórico-temporal, além do sentimento de ausência e de descuido paterno, devido ao abandono do lar. Salienta que possui preocupação excessiva em realizar as tarefas de cuidado com o outro de forma sempre metódica, primando pela perfeição e que, muitas vezes se sente exausta, mas não repassa a tarefa para terceiros, por acreditar que seja esta a sua missão. Diz assumir tarefas, como o cuidado com os sobrinhos, com amigos e vizinhos, além dos cuidados com a mãe e o padrasto, mesmo percebendo, atualmente, não ter energias para tal, dado o esgotamento físico e mental. Acrescenta que, não consegue se abster das tarefas, posto que se sente, enormemente, culpada e ansiosa, perdendo sono. Daí, que prefira assumir o compromisso, mesmo que desvitalizada, para ficar em paz consigo mesma.

O estado de ânimo de Ísis que tendia à depressão foi observado em acompanhamento psicológico, com sua entrada na clínica-escola, em 2017, ainda que havendo sua recusa ao acompanhamento psiquiátrico, até 2018. Fazia uso de fluoxetina, desde a morte da filha, prescrito por clínico geral, utilizando o medicamento de acordo com sua demanda pessoal. Em 2019 ela aceita a orientação e o acompanhamento psiquiátrico, não obstante, mantém a falta de rigor em relação ao uso do medicamento e consultas periódicas.

Ísis demonstra um círculo social restrito, com menção apenas dos familiares e de uma “ex-amiga”, que tinha em grande conta, mas que após um episódio de “traição” passou a possuir reservas com amizades. Há pouco contato com vizinhos, a não ser aqueles que dela necessitem para cuidar de seus filhos, em algum momento de suas ausências, o que, segundo ela, faz com satisfação, demonstrando, sempre, solicitude. Em seu prontuário consta que frequenta a igreja católica de seu bairro, contudo sem muita assiduidade. Justifica seu restrito convívio social devido aos cuidados que tinha com sua filha, lhe restando pouco tempo para relações interpessoais, além de que nunca tenha tido facilidade de convívio mais amplo.

Ísis demonstra temperamento introvertido, em contraste denota boa comunicação verbal, no processo psicoterapêutico, quando o estado de ânimo lhe permite.

Descreve sua rotina diária habitual dizendo que pela manhã cuida dos afazeres domésticos, que nunca se esgotam, posto que gosta das coisas muito bem-organizadas, levando bastante tempo para executá-las e que no período da tarde reserva-o para resolver problemas familiares, que, geralmente, estão sempre ali para ela solucionar, também não se esgotando, ao contrário, parecem, como ela menciona, “uma bola de neve”. Apesar do descontentamento de Ísis em suas relações familiares, que se arrasta desde sua infância, demonstra dedicação e zelo desmedido com seus membros.

Nas sessões iniciais, Ísis retrata, com esmero o seu sofrimento nas várias áreas que, como aborda Romero (2003) percorrem os planos da existência humana: afetiva, interpessoal, axiológica, valorativa, corporal, espaço-temporal, motivacional, denotando não realização e sentimentos intensos de frustração e impotência. O seu estado de humor, geralmente, se apresenta oscilável entre a ansiedade e a depressão, destacando-se os sentimentos de frustração, de tristeza, de insegurança, de baixa de autoestima, de angústia e culpa. Já as principais emoções são relativas à raiva, mesmo que contida, medo e choro intenso, recorrentes. Tais sentimentos e emoções expressados apresentam-se relacionados à falta de reciprocidade afetiva, por parte dos familiares, que ela afirma ter sido desde sua infância, e à perda da filha. Não são muitos os momentos em que Ísis se apresenta de forma mais relaxada e descontraída, trazendo relatos de experiências prazerosas e que atestem felicidade.

As vivências de Ísis, na tessitura histórico-temporal de sua existência

Segundo Lersch (1963) o homem se constitui como uma totalidade, bio-psico-anímico-existencial, sendo que os fenômenos psicológicos sempre estão integrados a um caráter global. Neste sentido, as vivências têm o seu círculo funcional ligado por um significado comum, ou seja, a pessoa é integração total e estruturada da vida psíquica. Como salienta Dilthey (2008) as vivências (*Erlebnis* – em alemão), ou seja, os atributos ou qualidades doadas às experiências, se dão de modo conectado à historicidade. Assim, a estrutura psíquica não é uma simples soma de partes, mas um conjunto organizado e interligado, numa perspectiva histórico-temporal. Daí, que os modos vivenciais não sejam iguais em todos os homens, sendo difícil ou impossível encontrar regularidade no comportamento humano.

A dimensão temporal vivenciada pelas pessoas aponta para a condição de que a vida se realiza sob a forma de dever e de acontecer, mantendo relação especial com a unidade do tempo, que envolve os três elementos: passado, presente e futuro (LERSCH, 1963).

Romero (2004, p.108), corroborando tal perspectiva, designa que o homem é um ser temporal e temporalizante. Temporal, porque é finito, mediante sua condição mortal e temporalizante em virtude de que viva num presente, condicionado pelo passado e aberto às possibilidades futuras. Posto assim, a unidade temporal do ser, como historicidade e cotidiano, anuncia que ele seja finito e o é em processo, ou seja, não no sen-

tido de que ele cessaria, mas de que exista finitamente, sendo que, quanto maior a compreensão e aceitação dessa condição maior a liberdade de posicionamento do homem no mundo.

Romero (1998), retratando a dimensão da temporalidade, destacada por Heidegger, como uma das características ontológicas, aborda que a horizontalidade e a simultaneidade como fundamentos da historicidade humana divergem da simples historiografia linear e sucessiva, uma vez que, os sujeitos temporalizam, ou seja, dão sentidos, reconstituem, atualizam e fazem projeções de suas histórias. “A existência se temporaliza, isto é, se constitui como passado, se articula e atualiza no presente e se projeta e transcende no futuro” (ROMERO, 1988, p.333).

Nesse sentido, como considera Romero (2004), ainda referendando-se em Heidegger, o processo de adoecimento/saúde compõe desdobramentos do cuidado de si, no *continuum* temporal vivido, uma vez que todo homem se constitua em suas relações com o mundo. Elucida-se, então, que seja, também, o descuidado de si uma forma, mesmo que equivocada, que o sujeito “arranje” para se cuidar, para manter a centralidade do seu Eu.

Ísis ao buscar a perfeição absoluta no cuidado dos outros e, também, das coisas, fecha o cerco para as imprevisibilidades próprias da vida, afunilando-se, no percurso da sua temporalidade, restringindo sua liberdade e compreensão para outros modos de ser. Compreende-se mais com vistas à sua capacidade de perfeição e controle das coisas, sem vacilar. Isto lhe foi exigido desde a infância. Ela relata como queixa repetitiva, que se mostra estender em sua linha temporal, as experiências, desde que era criança, de “ter que dar conta do cuidado com o outro e, também, do cuidado com as coisas, de forma perfeita”, se autocondenando se não o faz bem. Segundo ela, no menor deslize “se sente insegura, sem chão, fica angustiada e culpada”. Concomitante a isto, sente extrema necessidade de aprovação, reconhecimento e estima do outro, em relação aos cuidados, por ela executados. Isto vai aparecendo em seu discurso, recorrentemente, notando-se que estes elementos significativos (ou unidades de significado), presentes em seu discurso, trazem em si aquilo que é essencial em seu existir. Tais elementos ou unidades apontam dilemas importantes vividos, que caracterizam uma vivência temporal em círculos, além de um espaço vivencial sentido como determinado, obrigatório, afunilado e esvaziado. A vivência espacial, assim como a vivência temporal, se constitui como uma dimensão existencial. Dimensão esta que diz sobre o modo distintivo das pessoas sentirem os espaços relacionais, ocupados por elas, espaços estes que são sempre tímicos, afetados por uma coloração afetiva fundamental. Ou seja, não é uma ocupação simplesmente diante de nós, mas, como aborda Binswanger (1977), uma ocupação que atravessa o *páthos* inerente à situação e que revela sentidos. Sentidos estes que se dirigem para um equilíbrio ou desequilíbrio das realizações, nomeadas por Binswanger como “proporção e desproporção antropológica”, respectivamente. A justa proporção se dá pela proporção vertical e horizontal entre a ascensão (altura) da realização existencial e a experiência de alar-

gamento (largura) da visão da vida. A saúde, neste sentido, acontece, como a justa proporção, para ascender, proporcionalmente, e compreender a si e ao mundo. O adoecimento, ao contrário, exhibe a desproporção da vivência espacial, o muito alto ou o muito baixo, o muito largo ou o muito estreito.

Ísis, desde a infância, ocupou um lugar que não lhe era próprio, como criança, ou seja, assumiu responsabilidades maternas ao ter que realizar o cuidado com os irmãos e os serviços domésticos. “Sem dar conta”, como ela mesma afirma, tentava sempre fazer o melhor, mas quase nunca, segundo ela, recebeu gratidão das pessoas, as quais cuidou, especialmente, dos irmãos e da mãe. O abandono do lar pelo pai e a saída da mãe para o trabalho, em busca de sustento para os filhos, coloca Ísis, numa condição de realizar atividades domésticas, para além de suas condições infanto-juvenis. Tal experiência resulta num sentimento de *desproporção espacial*, conforme Binswanger (1977) denomina, uma vez que experimenta um espaço (lugar) que não lhe é próprio, ou seja, assume as responsabilidades materna de cuidar e não se percebe ou sente cuidada e amparada, como criança e adolescente. As contingências da vida “rouba-lhe”, como ela própria relata, a sua infância e adolescência, sua espacialidade é suprimida, sobra-lhe apenas um espaço esvaziado dos cuidados materno e paterno e estrangulado pela obrigação de assumir um lugar que não lhe pertencia, além do fato de não se sentir reconhecida. Ísis sente-se rebaixada, não valorizada e não reconhecida pelos seus esforços. Ao restar-lhe o lugar de cuidar do outro ela se sente no dever de “cuidar bem”, assumindo a responsabilização de tudo e de todos, parecendo, digamos assim, que isto pudesse lhe garantir alguma recompensa: o amor, a gratidão e a confirmação do outro, de seu lugar no mundo. Esse valor construído acerca do “cuidar bem”, ao longo de sua vida, demonstra ser aquilo que assegura a centralidade do seu *self*, de seu pertencimento ao mundo, não permitindo que ninguém “lhe roube”, também, este espaço construído.

Nos seus relatos ela lembra, com detalhes, da sua exaustão, quando criança, “de tanta coisa que dava conta”, dizendo, ainda, “atrair-se” para o cuidado com o outro, posto que, mesmo depois de casada, “sempre teve que assumir”, segundo ela, os problemas dos irmãos, já adultos, seja devido à dependência química da irmã, que não cuida bem dos filhos e que ela os assume como seus, seja “o irmão que, também, vive dando trabalho, além do marido que é uma pessoa dependente”.

Atualmente, Ísis diz ter que cuidar da mãe e do padrasto, idosos e adoecidos, os quais somente ela sabe cuidar, posto que o que pede aos irmãos, não o fazem adequadamente. Além dessas atividades, comenta que tudo que os vizinhos precisam recorrem a ela, principalmente, nas orientações relativas aos seus filhos ou, ainda, para cuidar deles, quando se ausentam. Ísis diz assumir estes compromissos, mesmo “sem dar conta”, uma vez que “não consegue dizer não”, já que sente culpa e tem pensamentos que algum mal possa acontecer, caso não cumpra sua missão. Desse modo, Ísis segue sua existência, persistindo no sim, a qualquer custo, como uma eterna dívida,

a qual não liquida a conta! Dizer “não” ao cuidado com o outro e às tarefas decorrentes do mesmo, para ela, talvez, seria “trair-se”, já que dele necessita. Estaria, ela, na recusa do cuidado do outro abandonando a si própria?

Ísis afirma: “eu vim ao mundo para cuidar das pessoas, atraio isso para mim. Cuidei bem dos meus irmãos, dos meus sobrinhos, agora de minha mãe e do meu padrasto, além do meu marido que, também, está adoentado. A minha filha foi super bem cuidada por mim e tenho certeza de que se eu estivesse em casa, quando ela passou mal, ela não teria morrido”.

“A-trair-se” para o objeto “cuidado”, segundo Ísis, quando feita intervenção psicoterapêutica, significaria “não negar ou trair aquele valor e habilidade que lhe são mais próprios, ou seja, cuidar do outro. Não “trair”, talvez, também, pudesse ter um sentido de não trair ou descuidar do outro, assim como ela própria se sente em relação aos pais que, segundo ela, descuidaram dela, a abandonaram num imenso vazio, o qual cabia apenas responsabilidades, apesar da sua falta de condições como criança e adolescente. E, ainda, traída pelos irmãos que não são gratos e pela “ex-amiga” que já não é merecedora de confiança.

Segundo Binswanger (1977) a desproporção da vivência espacial é relativa à acentuação e absolutização de uma direção de sentido, descaracterizando a dialética da polaridade “baixo-cima (verticalidade); esquerda-direita (horizontalidade)”, o que resulta numa flexão excessiva para um dos lados.

Ísis ao tender para o cuidado do outro, descuidando de si, até a exaustão, aponta para um significado e direção de sentido importantes, remetendo tanto ao desejo da valorização de si quanto à angústia e culpa de que se não ocupar aquele espaço do cuidado, oportunizado pelos outros ou manipulado por ela própria, poderá perder o seu próprio eu. Não obstante ela reafirma que “é o que sabe fazer melhor e que de uns anos para cá a sua mãe tem dito que ela é muito habilidosa em cuidar das pessoas e que isso lhe faz muito feliz”. Esta sua afirmação demonstra sentimentos de valia, de “poder-ser”, de prazer e contentamento, posto que se percebe confirmada em algum lugar no mundo, especialmente, no lugar da afetividade materna, outrora sentida como esvaziada.

No paradoxo entre cuidado X descuidado, Ísis cuida do outro, em excesso, e descuida de si mesma, também, em excesso. Na tarefa de cuidado com o outro, ela não sente reciprocidade, sendo essa a sua queixa central. Diante do descuidado consigo, que é substituído pelo cuidado excessivo do outro, ela desenvolve uma convicção negativa de que não possa contar com ninguém, como apoio ou proteção. Ancora-se nessa crença que está arraigada em sua dimensão temporal, desejando, pelo menos, o reconhecimento, a valorização do outro, já que se abnega de si.

Para Romero (2001) o desejo e o desejável estão ontologicamente subordinados à valorização e esta é a confirmação de si em relação a um ente determinado. Assim,

[a]s crenças vitais são os pressupostos existenciais que sustentam o sujeito, a seiva vital que o mantém, impulsionando-o a determinadas direções e por vezes

extraviando-o e inclusive sufocando-o, depende isso o valor implicando na crença... apenas nos estados depressivos as crenças têm feição de pura negatividade e da destruição. O mais comum é que prevaleçam como pressupostos existenciais aqueles que nos vitalizam (ROMERO, 2001, p.77).

Laing (1982, p.95), ao discorrer sobre tal aspecto, também, aponta que as interações humanas subentendem, em certa medida, a confirmação, sendo que “o mais ligeiro sinal de reconhecimento do outro confirma pelo menos a presença da pessoa em seu mundo”. De outro modo, a negação proporciona o não reconhecimento ao ato evocatório.

Ísis não se sente reconhecida como filha, desde a infância, este papel é tolhido pelo outro e, no decorrer de sua linha temporal, por ela própria. Daí, que, talvez, se possa elucidar que ela tente responder pelo papel de cuidadora, de “mãe zelosa” de todos, “mesmo sem dar conta”, como ela repete, em seus discursos. Em oposição, não se sente, também, confirmada pelos outros, neste “lugar de mãe” (de cuidadora). Então, frustra-se!

A vivência do cuidado absoluto com o outro, na história de Ísis se mostra demarcada por um contorno temporal-espacial, dada pela “repetição quantitativa” (KIERKEGAARD, 2009) ou circular. Os sentimentos de angústia e de culpa podem aparecer na clínica, por meio das “repetições qualitativa e quantitativa” (KIERKEGAARD, 2009). A “repetição qualitativa” refere-se às experiências vividas, as quais o experienciador relaciona-se consigo mesmo, no processo de angústia, transformando a vida psicossensorial em singularidade, no âmbito da inconclusividade, tendo o Eu como conquista. Deste modo, tornar-se implica um processo de ser, mediante à tensa e descontínua dialética da existência e que se dá pela síntese finitude-infinitude (real-imaginário), temporalidade-eternidade, necessidade-possibilidade, necessidade-liberdade, desejovontade, razão-emoção etc. A repetição qualitativa é, pois, segundo Kierkegaard (2009) uma recuperação, uma reapropriação no sentido de escolher a determinação existencial, que permita ao experienciador ser de novo, encontrar-se com um outro de si mesmo. Se a repetição não for realizada na direção da determinação fundamental, do tornar-se si mesmo, o experienciador caminhará desesperado para o âmbito da repetição quantitativa, negando a aceitação da angústia e culpa sentidas, aprisionando-se na circularidade dos adoecimentos psíquicos, como é a situação vivida por Ísis.

Nessa última acepção o desespero é, portanto, a doença mortal, esse suplício contraditório, essa enfermidade do eu: eternamente morrer, morrer sem, todavia, morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte; e vive-la eternamente (KIERKEGAARD, 1979, p.341).

Ísis demonstra, com seu modo de ser, o seu empenho em cuidar de tudo e de todos, com máxima perfeição, o que, geralmente, a leva à exaustão. E isto se acentuando após a morte da filha, quando ela se desdobra

no cuidado demasiado com terceiros, numa tentativa desesperada, possivelmente, de preencher o lugar esvaziado, deixado pela filha, e de se libertar da culpa sentida, em função de que não estivesse presente, quando ela faleceu. Lugar este que a confirmava como uma “cuidadora especial”. Em suas palavras: “Deus me deu uma “filha especial”, porque “sou especial”. Cuidei muito bem dela, não deixei faltar nada, cuidava dela 24 horas. Mas, por que Ele a tirou de mim e justo quando eu não estava presente? Ele sabe o que faz, não é mesmo? E, todos sabem que eu não deixei faltar nada para ela, minha vida era cuidar dela. Talvez, eu já tivesse cuidado o suficiente!”

Há no discurso de Ísis um misto de sentimentos vividos, mediante à morte da filha: o sentimento de injustiça divina e ao mesmo tempo a tentativa de conformidade, dadas suas crenças e valores religiosos; o sentimento de frustração; o sentimento de revolta e de sua negação; os sentimentos de angústia e de culpa. Os sentimentos de angústia e culpa são unidades importantes, muito demarcadas, que aparecem em seu discurso, na maioria das sessões, quando ela ressalta que não entende o motivo pelo qual não consegue aceitar a morte da filha; a sua dificuldade em dizer não, quando o assunto é cuidar, mesmo que ela não dê conta; bem como sua dificuldade de aceitar que não tenha culpa, da filha ter passado mal e morrido, em sua ausência. Em relação a este último elemento ela justifica que “estava ausente porque tinha ido ao supermercado comprar coisas, justamente para cuidar da filha”.

Ísis ao vivenciar a perda da filha, que lhe exigia cuidados intensivos, parece ter o sentimento de perda daquilo que demarcava o seu melhor e “especial” valor, que construiu ao longo de sua existência: “saber cuidar dos outros, como uma pessoa especial”, que pensa ser. E, talvez, como uma mãe especial, que ela nunca tenha sentido ter. Este valor, como seu eixo orientador, é aquele que ela acredita, segundo seus relatos, que possa lhe dar um lugar ao mundo de apreciação pelos outros, de consideração e respeito, posto que dedicou sua vida ao cuidado, inclusive como profissional, antes de engravidar da filha. Eis, que tal perda a coloque em desespero, vivendo “a morte de seu eu”, em um “enlutamento eterno” pela filha, numa busca, desesperada, para justificar o possível “descuido” da morte, tanto para si quanto para os outros; além de uma corrida obsessiva para cuidar de terceiros, buscando demarcar sua experiência e eficiência, em tal tarefa. Ora, aceitar a morte da filha seria, talvez, aceitar o seu próprio fracasso como cuidadora, a perdição de seu maior valor, aquilo que constitui sua própria identidade.

Ísis repete, na maioria das sessões: “se eu não estivesse ausente ela não teria morrido, eu a teria salvo!” Ísis se percebe e se sente com o poder do cuidado, culpabiliza-se por “não ter salvado” a filha, não se permitindo ter sido “imperfeita”, ter falhado, segundo suas considerações. Permitir-se assim, seria, possivelmente, retirar o seu Eu do eixo orientador. Tal culpa sentida por Ísis se faz, ainda, mais acentuada devido às cobranças do marido dirigidas a ela, por ela não ter estado presente e por ele nada ter podido fazer, devi-

do à sua falta de habilidade, que são confirmadas por ela.

Nota-se que a questão do cuidado faz parte da constituição valorativa do seu Eu, não obstante, um cuidado absoluto com o outro e negado em relação a si mesma.

Romero (1998) sublinha como uma das importantes dimensões humanas a dimensão valorativa, observando que os valores não existem *per se*, como atributos ou propriedades das coisas, são sinais inscritos pelas pessoas, como modo de hierarquizar e avaliar seu campo vital; possuem um selo social; são inerentes à estimativa sobre as escolhas; implica um juízo ético. Ele observa, ainda, que os valores tomados pelas emoções, sentimentos e sem crítica tendem a outorgar à submissão e alienação de si.

Aliada à dimensão valorativa, pode-se conceber que o vetor caracterial, ao referir “aos modos persistentes de relação interpessoal e objetual”, como considera Romero (2004, p. 110), incide diretamente sobre os valores constituídos pelos sujeitos. O caráter, desse modo, quando persistente na conduta ou na vivência do sujeito constitui seus traços e atitudes essenciais e em seu aspecto propositivo e ativo é o que se pode chamar de vontade. Assim, “os traços caracteriais correspondem às qualificações que caracterizam o Eu da pessoa”. Romero, ainda ressalta que, na vida muitas pessoas promovem um corte em sua trajetória vital, implicando novas formas de conduta e mudanças, pelo menos, em alguns aspectos, dadas as experiências e impactos vividos, outras persistem com seus modos, mesmo mediante às frustrações e aos fracassos, o que pode gerar adoecimentos. Elucida-se, aqui, a persistência de Ísis em relação ao seu valor ao cuidado obsessivo com o outro, mesmo diante de seus insucessos.

Lersch (1966, p.135) considera que não sendo o homem somente um centro vital biológico-corporal, com tendências de conservação e segurança, desenvolve-se, também, como portador individual de valores, os quais se acham incluídos em uma ordem hierárquica, acerca de sua realidade particular. Tais valores somente são conhecidos e fundamentados pelo próprio homem que os constituem. Nesta esfera suprabiológica o homem reflete seu eu individual e figura-se como tal. Nesta perspectiva, ocorre que o homem receba a imagem de valor de seu Eu, sobretudo, em função dos juízos de seus semelhantes, tendo o Eu a necessidade especial de estimação.

Lersch (1966, p.136) considera, ainda, que a forma exagerada de necessidade de estimação corresponde ao conceito de egolatria e ânsia de poder, o que se pode chamar, também, de ânsia de notoriedade, esta ânsia aparece sempre perante a necessidade suprema de fortalecimento do Eu, o que é marcado pelo absurdo, pela insaciabilidade e pela falta de limites, diante da busca da estimação.

Os modos vivenciais de Ísis, no *continuum* de sua linha temporal, denotam sentimentos intensos e persistentes de frustração, relacionados à estimação e reconhecimento por parte do outro, sobre o quanto e como ela exerceu e exerce suas atividades laborais de cuidado, especialmente, para com os familiares.

Romero (1998; 2004) sublinha que a dimensão laboral ou da práxis é vivenciada por cada um, mediante as experiências contínuas do existir, que vão se organizando e seguindo alguns valores e padrões. Pela ação e expressão a pessoa se objetiva, manifestando e concretizando o que é pura subjetividade, ou seja, o que é sua vivência ou experiência interna e é por esta via que seja possível ao humano sentir a autorrealização. Neste sentido, o trabalho seria a forma mais socializada da práxis, uma vez que envolva o coletivo, com a sua amplitude das relações interpessoais.

Como salienta Lersch (1966, p.290) a luta pela existência, ou seja, pela conservação e pela realização de si mesmo, é uma das formas pelas quais a pessoa alcança a experiência de sua posição no mundo, manifestando, aí, seu próprio “poder-ser, que é em realidade um estado de ânimo, movido por um valor e pela própria dignidade”. Os sentimentos do próprio poder e do valor se encontram em conexão e se afetam tanto no sentido da elevação exacerbada quanto de sua debilidade, o que compromete a afirmação do Eu.

Por este viés, Romero (2002) alerta que o sentimento de frustração persistente é uma das formas mais comprometedoras do sofrimento humano, podendo emanar de uma das várias áreas da existência, mas, por essa ser primordial à pessoa se estende às demais e que, neste caso, a pessoa pode contaminar toda a sua vida. A maneira de expressar este sentimento dependerá tanto do caráter quanto do temperamento de cada um; nos sujeitos de temperamento extrovertido é demonstrado de modo mais franco e direto, nos astênicos de modo queixoso; no estênico, de forma mais vital, sobressaindo a agressividade.

No caso de Ísis, que possui um temperamento astênico seus sentimentos de frustração se mostram por lamentos e vitimizáveis, demarcando um misto de debilidade em relação ao “poder-ser” si mesma.

Romero (2002, p. 167) salienta que o sentimento de malogro pessoal “emana da convicção pessoal profunda de uma falha e uma inépcia lamentável para conquistar os bens essenciais da vida – o amor, o reconhecimento, o bem-estar espiritual, a estimação do próximo, um status digno”. Isso não significa que a pessoa se sinta totalmente inferior, pode até ser o contrário, mas existe algo que lhe corrói a alma. A dialética que se apresenta, segundo Romero (2002), é o sofrimento pelo fracasso em uma área essencial e a revolta e negação para aceitar tal fracasso.

A circularidade vivida por Ísis entorno do cuidado constitui elemento orientador do seu adoecimento, ou seja, aponta o desenvolvimento do seu modo sintomático anancástico; que se associa à depressão neurótica, que vai sendo constituída em sua linha histórico-temporal, acentuando-se, de modo reativo, após o falecimento da filha.

Como ressaltado por Romero (2001, p.261), ao se remeter às vivências depressivas, por meio da alegoria de Kafka - “O Abutre”, Ísis, com a morte da filha, sente o abutre devorar-lhe com o bico. Após os ataques recebidos no rosto, um dos centros da identidade pessoal, e nos pés, base de sustentação do sujeito, o Abutre atinge as profundezas do seu ser. Ísis se sente sem poder. Até então, lutava pela estabilidade do seu Eu por meio da vigilância e controle, entretanto, com o

sentimento de não reconhecimento pelos outros, a respeito de sua dedicação desmedida de cuidar, e com a perda da filha se sente sem rosto e sem pés, não conseguindo um lugar seguro para aportar. Para compreender tais vivências experimentadas por Ísis, comecemos por seu modo anancástico de cuidar dos outros.

Sobre o modo de ser anancástico de Ísis

O modo de ser obsessivo-compulsivo ou anancástico, segundo Gebattel (1977), se caracteriza pela presença necessária da tríade vivencial: obsessão-angústia-compulsão. Anancástico é um termo de origem grega: *Anankástico*, tendo a raiz *ananke* o significado de fatalidade, força, restrição, necessidade. Este modo vivencial estaria relacionado ao caráter de inevitabilidade, devido à impossibilidade vivida pela pessoa de fugir de si própria, possuindo tal vivência uma natureza fóbica, todavia diferenciada das fobias puras.

Gebattel (1977) considera que a vivência anancástica se constitua pela dupla presença de um psiquismo perturbado e defensivo: perturbado pelo medo e pela insegurança e defensivo ao se expressar pelas atitudes absolutas, por exemplo, de repúdio, verdade, bondade, justiça, veracidade, exatidão, cuidado/proteção, limpeza, pureza, honestidade etc; denotando rigidez, fanatismo, programação e pedantismo.

A insegurança crônica dada tanto pela disposição afetiva (lado *pático*) quanto pelo aspecto cognitivo-volitivo responde à presença da dupla perturbação, que aponta para a incapacidade do sujeito de agir-construir, sendo o empreendimento de algo novo fadado ao fracasso. Por isso, Gebattel (1977) considera que o anancástico faça o que não pretende fazer e não possa fazer o que se pretenda. Por isso, a vivência anancástica diz respeito a um fenômeno alheio ao Eu, já que este se torna um expectador da experiência perturbadora, a qual implica luta, e ruminação, havendo apenas uma suspensão provisória da experiência, posto que ela esteja sempre a se reiniciar. A angústia se expressa, primariamente, pela própria inerência do existir humano e, secundariamente, pelo temor angustiado de que uma vez não cumprido o ritual algo ruim possa acontecer. A angústia secundária, então, é reativa, obrigando o sujeito a realizar os rituais, de forma que não falhem. Assim, a angústia se torna sentimento não apenas avassalador, que é aquela que todos os humanos sentem, mas toma um curso que aprisiona a pessoa em um círculo vicioso, o qual se assenta na dúvida e na insegurança. A angústia, neste caso, é patológica. Dúvida e ação, neste sentido, compõem uma dialética estruturante e permanente, já que os pensamentos duvidosos imporão a consequente necessidade de verificação e comprovação. Assim, as ações se tornam fragmentadas e compulsivas, dando-se em repetições, que visam recapitular o que, possivelmente, não tenha saído a contento ou da forma perfeita, exata, tal que evite o mal.

Segundo Gebattel (1977) tal transtorno é caracterizado pela acentuada necessidade de segurança; pelo sentimento de fracasso; pela impossibilidade que o sujeito apresenta de confiar em si mesmo e pelo tempo sem devir, já que a tentativa é a de eternização do presente. A tentativa de eternização do tempo estaria

diretamente relacionada ao caráter de controle do anancástico, residindo-se aí um malogro, já que o sujeito se quer eterno, embora se perceba finito e fracassado em sua tentativa.

Romero (2001) ressalta que o modo de ser anancástico revela a extrema vigilância, uma guarda preocupada “com as portas de entrada e de saída”. Acrescenta que pessoas que vivenciam tal modo exageram as preocupações e os sistemas de controle, desenvolvendo, minuciosamente, a atitude observante; culpabilizam-se, de forma extrema, pelas transgressões e envasamento da autoimagem, temendo, de modo perturbado, o juízo dos outros. A dúvida impera na vivência anancástica porque a pessoa se encontra dilacerada pelos conflitos emocionais, não havendo uma compreensão básica e segura sobre si, sobre os seus projetos e sentidos existenciais, buscando, assim, por meio das atitudes compulsivas uma certeza, que lhes ampare e lhes assegure. Tais perturbações estão inscritas como um dos modos das neuroses.

Romero descreve que as neuroses são

[...] perturbações psicológicas, originadas na história vital do sujeito em particular na infância e na adolescência – caracterizadas pelo predomínio de sentimentos negativos, o que leva o indivíduo a um estado relativamente persistente de ansiedade, depressão e sofrimento. Os sentimentos negativos relacionam-se via de regra, à autoestima e à autoconfiança, muito diminuídas nesse tipo de pessoa, estando presente também um nítido ou difuso sentimento de malogro pessoal. Como síntese de tudo isso, a pessoa tende a mover-se num círculo vicioso, isto é, por roteiros repetitivos, desgastantes, improdutivos. (ROMERO, 2001, p.153).

A circularidade mencionada por Romero (2001), ou seja, os roteiros repetitivos, desgastantes e improdutivos, próprios das neuroses, são observados no modo obsessivo-compulsivo de Ísis, especialmente, em relação ao cuidado com os outros e com as coisas.

Um dos elementos fundantes da vivência anancástica de Ísis diz respeito à realidade social imposta, ainda, quando na fase da infância para a adolescência, que se estende para a juventude, de ter o dever e responsabilidade de “cuidar da melhor forma” dos irmãos e dos afazeres domésticos, mesmo sem maturidade para tal, como ela mesma contesta, para que a mãe trabalhasse e conseguisse o sustento da casa, dado o abandono do lar pelo pai. Nota-se, aí, que o fator pro-social de seu vetor caraterial vai se desenvolvendo, em sua linha histórico-temporal, num sentido da preocupação, responsabilidade e solicitude com os outros. Contudo, tais aspectos por se desenvolverem de modo extremado, sob a égide do controle, vigilância e rigidez, torna-se sintomático, o que, conseqüentemente, vai afetando as relações interpessoais. O seu modo de cuidar demarcado pela perfeição, verdade intrínseca e vigilância não deixa de ter um viés arrogante. No que tange ao fator pro-egóico, vai se constituindo pela acentuação do predomínio do cuidado como verdade, que parece denotar um modo defensivo em relação ao seu sentimento de desvalor e de inferioridade pessoal, já que não se sente estimada pelos

outros. Estes dois fatores, segundo Romero (2004) constituem o vetor caraterial e superar tanto um lado quanto outro do extremo, para um desenvolvimento adequado, é tarefa complicada. Tanto um fator quanto outro podem se desenvolver inadequadamente, em função do sentimento de frustração persistente e duradoura.

Apesar da frustração sentida por Ísis, devido ao sentimento de não reconhecimento, estimação e confirmação do outro, em relação aos seus afazeres, considera como seu valor supremo a sua habilidade de “cuidar” e de manter o controle das situações, principalmente, problemáticas. Ela diz, com ênfase: “os problemas dos outros me perseguem, mas eu sou boa em resolvê-los, com agilidade”. Assim, Ísis permanece “colada” ao papel do cuidado com o outro, que, em sua linha histórico-temporal, se transforma em cuidado demasiado e controle desmedido, que mesmo mediante à própria exaustão não se libera do ofício. A não liberação estaria atrelada à culpa ou débito vivido, em relação a si mesma e ao outro, que se apresenta em desproporção com o que pretende, mas não pode fazer: “dizer não aos outros”. As suas repetições quantitativas, como salienta Kierkegaard (2009), entorno do cuidado exacerbado demonstram se realizar como uma tentativa de manter o seu valor ou verdade subjetiva, no centro de sua experiência, como algo que lhe assegure, ou seja, que dê sustentação ao seu Eu.

Kierkegaard (2010) defendia que ao sujeito é necessária uma ideia que lhe valha a pena viver ou morrer por ela. E, o desespero humano incorre na discordância interna de uma síntese que diga respeito a si mesmo, aos valores, que, de algum modo, na discordância é preciso que sejam reconstituídos. A todos os sujeitos isto é muito caro, pois é por meio da dimensão existencial valorativa, ou seja, aquela que, segundo Romero (1998), permite aos sujeitos, como criador humano que é, hierarquizar e avaliar seu campo vital e imprimir sua estimativa sobre as possibilidades de certas realidades e escolhas, que se fundam, por um lado, na autonomia e, por outro, na imposição dos ditames sociais. Assim, os valores estabelecem o sentido e o grau de transcendência que os objetos, seres e comportamentos têm para cada um, sendo a hierarquia axiológica dependente deste grau e da exigência pessoal. É notório que as valorações sempre estão, também, sob a influência de fatores afetivo-emocionais e que dependendo do modo de ser de cada um é possível que os valores possam tanto favorecer o crescimento pessoal quanto possibilitar equívocos e aprisionamentos, a exemplo, a supervalorização idolatrada; laços de dependência e de subordinação; o acatamento acrítico; julgamentos taxativos e precipitados.

Há casos em que a defesa de um valor seja tão fechada e alienada, dado o seu contexto histórico-temporal, que se torna demasiadamente perturbável. É sabido que todas as pessoas possam experimentar situações afetivo-emocionais perturbadoras, em certos níveis, em função dos embates valorativos intra e interpessoais, carregados de angústia e culpa, bem como apresentar posições e juízos rígidos ou traços carateriais de controle e organização, por exemplo,

todavia não caracterizando por si só a vivência anancástica.

Romero (2001) alerta sobre a importância de tal diferenciação para não incorremos a diagnósticos precipitados e inadequados e/ou rotulações. Este movimento repetitivo (circular), próprio da neurose, como considera o autor, comporta uma peculiar forma de alienação e inautenticidade como, por exemplo, autocontrole exaustivo, atitudes corretas extremadas, cuidado e descuidado desmedidos, dentre outros eixos significativos.

Kierkegaard (2009) descreve que a repetição (qualitativa) não se constitui num tornar-se, mas sim numa retomada de si mesmo, numa recuperação de si mesmo, no sentido de se escolher a determinação existencial válida, que permita ao sujeito tornar-se “um homem de novo” e, por assim dizer, com perspectivas de um futuro reelaborado. Por esta perspectiva, Gebattel (1977) sublinha que a vida do homem são é inconcebível sem repetição, contudo, não se pode comparar com a compulsão repetitiva do anancástico. Para o homem são a repetição sempre dá orientação para o futuro, que marca o rumo da personalidade saudável, em cada uma de suas ações. Não sendo isto condizente no caso das neuroses.

No caso de Ísis a repetição (quantitativa) entorno do cuidado excessivo e rígido com o outro, que culmina em sua exaustão ou num abandono de si mesma revela uma circularidade improdutiva de suas possibilidades. Na repetição desenfreada, ela anseia, desesperadamente, por um resgate de algo, que na realidade ela mesma atesta que nunca fora conquistado, ou seja, o cuidado, o amor e a confirmação do outro para consigo. Ela anseia “cuidar bem” de todos e de tudo, com perfeição e sem ajuda de terceiros, para se sentir reconhecida e confirmada pelo outro, enfim, para se sentir potente e situada no mundo. Daí, que faça isto excedendo às próprias condições.

É demonstrado por Ísis uma debilidade acerca da coragem para se posicionar como alguém que possa cuidar dos outros e das coisas, a partir de suas possibilidades. Ela exige de si aquilo que está sempre além da margem, o que parece se assemelhar ao modo que lhe foi exigido, pelos outros, quando criança e adolescente. Estaria aí o circuito fechado de sua existência? O senso de responsabilização extremada de Ísis, mediante o cuidado com o outro, desenvolvido como valor supremo, incorre diretamente sobre o sentimento de culpa em relação “ao dever”, um dever que não comporta o sentimento de débito, em relação às suas tarefas. Desse modo, há uma diminuição da sua vitalidade. Tillich (1979, p.61,) enfatiza que, “os neuróticos são carentes de vitalidade, posto que “perderam o poder de autoafirmação plena da coragem de ser”.

Na concepção de Heidegger (1997, *apud* ROMERO, 2001), uma das formas de cuidado se dá pela preocupação substitutiva, a qual o cuidado é retirado de um e assumido por outro em suas ocupações. Mesmo ao deixar-se ser retirado de sua posição em sua ocupação, esse é um modo de cuidado e isto significa dizer que o descuido é também cuidado. Em consonância, Romero (2001) define que o eixo fundamental do mundo dos obsessivos seja o cuidado. No entanto, ao cuidar demais do que se julga em determinadas oca-

siões como essencial, pode vir a se tornar descuidado.

Saber cuidar adequadamente de si é uma arte que nem sempre aprendemos: ou aprendemos muito mal. Quando nos descuidamos além de certos limites, começa a degradação, a queda inevitável na decomposição. Podemos chegar ao estado de abandono, tornando-nos, desse modo, na casa vazia do ser. É o que acontece no estado de depressão profunda. Então, a existência aniquila-se embora ainda, por momentos, possa palpar o levíssimo hálito da consciência (ROMERO, 2001, p.216).

Ao manter-se em vigilância absoluta, às voltas do cuidado de tudo e dos outros, mesmo que mediante à exaustão, Ísis vivência o próprio abandono de si, o que se revela, apesar do modo adoecido, um cuidado com o eixo organizador do seu Eu. Neste repetido modo de agir, originado de sua insegurança primária – aquela que emana da infância e adolescência - é instaurado o sentimento de instabilidade, partícula ontológica daquela. Nos contornos da instabilidade, sendo confrontada em situações críticas e incertas, ela é acometida pela ansiedade, recaindo na circularidade da neurose obsessivo-compulsiva: obsessão-angústia(patológica)-compulsão.

Como aborda Romero (2001, p.151) no neurótico, “qualquer situação que escape do ritmo normal lhe provoca sentimento de culpa, uma vez que, a consciência de culpa sobrevenha da consciência de ter transgredido um princípio ético”. Deste modo, o sentimento de culpa está atrelado ao débito para com o próximo ou para consigo mesmo. Outrossim, dever e culpa mantêm uma estreita relação quando a pessoa é religiosa “uma falta perante o juízo de Deus e falta ao dever é sentida como algo digno de castigo e expiação” (ROMERO, 2001, p.144).

No que diz respeito à culpa, enunciada por Romero, Ísis revela, em seu discurso, o paradoxo entre a exaustão que sente acerca do cuidado com o outro e “a necessidade de cumprir sua missão”, que segundo ela, seja uma atribuição divina: “Deus me favoreceu na habilidade de cuidar dos outros, desde criança, e eu não posso negar isso, devo cuidar e cuidar bem, com perfeição. Cuidei dos meus irmãos, dos meus sobrinhos, da minha filha e, agora, de meu marido, da minha mãe e do meu padrasto, além de outros da família e vizinhos, que sempre precisam e recorrem a mim”.

Outro aspecto importante que denota culpa, num sentido circular, é a dificuldade demonstrada por Ísis de expressar emoções e sentimentos, relativos à perda da filha, posto que compreende que “se Deus quis levá-la, deve se conformar, sendo pecado sentir raiva e tristeza”. Não obstante Ísis esteja negando a vivência do luto há sete anos, afirmando que não possui tempo para tal, dado o cuidado com os outros, como tarefa. Em seu discurso aparece a repetição: “Não tive tempo, até hoje, de viver o luto da minha filha, porque todo dia tem alguém para eu cuidar ou algum problema familiar, para eu resolver. Não tenho tempo para mim, então vou adiando”.

Ísis demonstra elaborações lentas de seu enlutamento, persistindo no seu discurso apenas o zelo materno que desempenhou nos cuidados com sua filha, não se permitindo encontrar lacunas em tal tarefa. Ao buscar elaborar com ela o que a leva pensar que “salvaria” sua filha da morte, ela persiste: “só eu sabia cuidar dela, sabia o que ela precisava, nunca deixei faltar nada para ela, somente eu a conhecia por dentro e por fora”. Assim, Ísis vivencia paradoxalmente a ilusão de que tudo pode pelo seu poder de cuidado vigilante e o sentimento de fracasso de nada ter podido fazer, para manter a filha viva, não se perdoando por sua ausência, no momento de sua morte. Parece-nos que ao aceitar que nada poderia fazer revelaria a ela, a possibilidade de sua insignificância e possibilidade de poder “não-ser” o que deseja ser. Ísis, neste sentido, parece se sentir como uma “Deusa” fracassada em seu poder de cuidado vigilante. Não se perdoa, o luto perdura e como punição vivencia a queda, o abandono de si mesma, numa vivência nostálgica do quanto foi feliz e cuidadosa como mãe.

O termo luto, do Latim *luctus*, tem como definições dor, mágoa e lástima, caracterizando, em sua terminologia sentimentos inerentes ao existir humano. O processo de luto, como salienta Kubler-Ross (1985) não é considerado um aspecto psicopatológico, mas uma experiência que envolve uma perda afetivo-relacional significativa. Essa experiência, em muitos casos, de acordo com grau de afinidade com o falecido, pode ser geradora de ressonâncias subjetivas mais ou menos intensas, as quais são vividas de modos variados e tempos muito particulares, dados aspectos biopsicossociais, culturais, políticos, econômicos etc. O tempo de luto é variável; em alguns casos pode durar anos ou, ainda, nunca terminar; bem como algumas pessoas podem vivenciar tristeza profunda prolongada, desespero incontornável e desânimo generalizado, embora este modo ocorra com menor frequência.

Para Parkes (1998), o enfrentamento do luto promove grande estresse, podendo ser denominado como “crise”, sendo a característica mais marcadamente acentuada os episódios agudos de dor física, acompanhada de muita ansiedade e sofrimento psíquico, principalmente, em momentos que o enlutado sente muita saudade do morto, chorando e chamando pela pessoa. Os episódios podem dar início horas ou dias após a perda, sendo o intervalo de tempo para a ocorrência e cessação variável, de acordo com cada enlutado.

Como atesta Romero (2007) separações e perdas são experiências inevitáveis na vida humana, desde o nascimento, e aprender a lidar com elas se constitui numa tarefa indispensável ao crescimento, sendo esta por demais dolorosa e exige tempo, para maturação e elaboração. Não por acaso algumas pessoas não conseguem se reconstituir de certas perdas e de alguns lutos, perdendo-se, também, de si mesmas. Ao se perder um ente querido e dependendo do laço afetivo estabelecido é comum que se vivencie a experiência do luto perdendo-se, de imediato, a orientação e sentido da existência; a motivação; o desejo e a vontade de prosseguir, especialmente, se o ente constituía uma força motriz. E, isso é proveniente da ruptura do “nós”, da interrupção de uma história comum, da qual o outro desaparece. O âmago do eu é invadido por

uma desvitalização própria da experiência, esvaziando-se de si mesmo. O sentimento da falta do outro comprime todo o ser do sujeito que reclama e protesta o infortúnio vivido, nos seus mais diversos modos de expressão: gritos, silêncio, choro, voz baixa etc. Esta vivência diz respeito ao sentimento de tristeza, marcada pelo pesar do ocorrido; pela ausência do outro, com possibilidade do toque; pela exclusão do bem, que se acreditava ser próprio, e pela impotência, mediante ao desamparo original. Mediante a tais sentimentos é comum que se possa experimentar o desânimo, ou seja, a desaceleração do ritmo vital, inaugurando uma certa apatia, que contrapõe àquele apelo e convite próprios da vida.

O luto é uma vivência que se dá pela supressão do outro como corporeidade, o que promove a ruptura dos sentidos habituais do “mundo-vida” dos sujeitos. Resulta este aspecto do sentimento de esvaziamento da espacialidade subjetiva, que é o sentimento de pertencimento que temos a respeito da nossa confirmação e reconhecimento pelo outro, dada pelas vivências nos espaços familiar, escolar, profissional, comunitário etc.

Como aborda Romero (2002), o espaço existencial constituído pelas relações sociais, nos introduz a diversas qualificações desta dimensão: simbólica, imaginária, real. Na experiência do luto esta configuração espacial se desorganiza, posta a ausência do outro. Assim, poderíamos entender tal experiência espacial, talvez, como uma experiência de “alma desabitada” (grifo nosso).

Como salientam os autores

A primeira condição para a experiência do luto é a ruptura mesma vivida do ser-com, do partilhar uma espacialidade e temporalidade específicas. A morte nos impele a vivenciar esta perda de modo irreversível, produzindo abertura para a angústia e para a impotência diante do desaparecimento do outro e da interrupção de nossa história em comum. Não é apenas o outro que desaparece com sua história. É uma vida comum que se interrompe, morremos “nós”, em largo sentido – eu e o outro. Com ele desaparecemos nós, nossa história conjunta, um modo específico de se expressar naquela relação, uma possibilidade de abertura de percepção de mundo, possibilidades de vivenciar um papel social, uma emoção, uma tarefa cotidiana. Ele morre em sua corporeidade, eu em minhas possibilidades de ser com ele, o “nós” enquanto temporalidade compartilhada (FREITAS, MICHEL E ZOMKOWSKI, 2015, p. 17-18)

No luto, o outro, que fazia parte da dimensão interpessoal, ao desaparecer irrompe uma história comum, constituída no tempo. O outro morre intercorporalmente e o enlutado morre nas possibilidades da continuidade da relação, ou seja, de ser-com-o-outro. Restam imagens, lembranças, sentimentos e emoções vividas. Neste sentido o traço mais permanente no luto parece ser o da solidão, a qual denota o sentimento de esvaziamento espacial intersubjetivo. Daí, que se compreenda o luto como uma experiência muito dolorosa, posto que dentre outros aspectos exige-se do enlutado um processo de “desligamento” afetivo e corpóreo-

espacial em relação ao ente querido; a aceitação da inevitabilidade da morte; e, quando possível, a reconstituição de novos sentidos existenciais, para o preenchimento daquele espaço subjetivo esvaziado. A experiência do luto parece dever ser entendida tanto por seus aspectos intrapsíquicos quanto sociais, sendo eles interconectados, já que o trabalho de luto implica em uma transição de papéis, que impacta, diretamente, as dimensões afetiva, motivacional e valorativa dos sujeitos. Haverá, a partir da perda do ente querido, a necessidade da reconstituição dos papéis, por exemplo de não mais ter ou ser uma mãe, um pai, um filho, um marido, uma esposa, um amigo, uma avó etc.

Ísis já não é mais mãe, não é cuidadora “especial”; no entanto, nega-se a não mais ser. Sua âncora fora retirada e na tentativa de não perder o leme da nau de sua existência boicota o seu tempo, a sua existência, na tentativa desesperada de se manter no prumo, na rota de sua história. Não por acaso utiliza o seu tempo, demasiadamente, com o cuidado dos outros e com o descuido de si, sendo que no ápice do desgaste sentido por ambos os modos solta o leme, se perdendo numa navegação obscura.

Ísis lamenta, frequentemente, o esvaziamento sentido com a perda da filha, ainda que, de modo indireto; traçando comparações ao fazer relatos de noticiários e ao contar histórias de pessoas próximas, que segundo ela, não cuidaram ou descuidam de seus filhos e que, mesmo assim, não os perderam. No entanto, ela que cuidava tão bem de sua filha a perdeu. Ao enunciar o lamento e se dar conta dele, Ísis busca, sempre, se retratar atestando a vontade divina e a sua necessidade de se conformar. Diante da autocondenação, Ísis, de modo desesperado, retoma a sua dita “missão” de cuidado de outros, já que o espaço esvaziado, ou seja, o vácuo deixado pela filha urge de preenchimento, de algum sentido para manter sua existência.

Segundo Tillich (1976, p.43) culpa e condenação são qualitativas, não quantitativamente infinitas. Elas têm peso infinito e não podem ser removidas por um ato finito de autonegação ôntica. Tillich sublinha, ainda, que a angústia da vacuidade e insignificação participam de ambos os elementos no desespero. Contudo, como aborda Kierkegaard (2010), “esta destruição de si próprio que é o desespero é impotente e não consegue os seus fins”, ao contrário, afunda-se, cada vez mais, numa autodestruição, posto que não liberta nem aniquila o sujeito.

As perturbações psíquicas de Ísis, vivenciadas após a morte da filha, aguçam, ainda mais, o seu modo anancástico do cuidado com os outros, o seu sentimento de que tenha falhado no cuidado com a filha, ou seja, de “não-ter-sido perfeita”; para ela, é vista como uma falha grave, irreparável, que deve, agora, ser minimizada ou sanada com o cuidado de terceiros, mesmo que diante da sua exaustão físico-emocional, agrava-se pela depressão reativa.

Como Gebattel (1977), ressalta o anancástico revela uma dificuldade tanto para empreender algo novo quanto terminar aquilo que foi começado, e quando realizada a tarefa, materialmente, sente-se como se não a tivesse realizado, posto que não há um alcance no plano histórico-vital desse sujeito. Isto se dá em função da dúvida e da insegurança em relação à exe-

cução da tarefa, havendo o questionamento se foi feita com exatidão ou não.

A morte da filha de Ísis demonstra anunciar, para ela, além da perda intercórporea, a sua possibilidade de falha, de fracasso no cuidado, ou seja, de possibilidade de não-ser aquilo que deseja ser. Ao sentir-se despojada do seu poder de vigilância, de sua guarda perfeita, além do sentimento de desvalor de si pelos outros, retratados em seu *continuum* temporal, entrega-se, agora, de modo reativo, à invasão do abismo obscuro da vivência depressiva.

Preâmbulos da vivência depressiva de Ísis

Tellenbach (1969/1999) tece importantes considerações para a compreensão da vivência depressiva ou do “*typus melancholicus*”, como ele a caracteriza, salientando a importância do caráter endógeno, a partir da noção de *endon*, não se limitando aos campos somático e psíquico. Seria este, então, um terceiro campo etiológico.

“[...] a psiquiatria distingue três grupos de transtornos: somatógenos, psicógenos e endógenos. Evidentemente, esta distinção repousa sobre uma delimitação de três campos causais. Os dois primeiros podem ser chamados soma e psique. O terceiro, até agora não tem nome. Por razões lógicas, deveríamos denominar endon o campo causal das alterações endógenas. 'Endógeno' quer dizer 'nascido dentro' (ou seja, na casa). 'Endon' designa, por conseguinte, uma origem e, neste sentido, também uma procedência” (TELLENBACH, 1969/1999, p.164).

O teórico ressalta que o *endon* como instância espontânea e original, do ser do homem, se manifesta, fenomenalmente, tanto em momentos de saúde quanto de adoecimento, sendo isto o que se possa nomear de endógeno. O *endon*, nesta concepção diz respeito à totalidade existencial como fenômeno e não como causalidade, posto que ultrapassa tal aspecto. Assim, tal campo se refere à globalidade do caráter vital no homem, apresentando-se, sempre, como unidade. Esta peculiaridade denotada ao *endon* sugere uma superação tanto da esfera biológica quanto do campo singular da existência. O adoecimento psíquico, nesta perspectiva, nunca é apenas a expressão objetivada de um fator biológico, tampouco independente ou méro reflexo da existência individual.

Pode-se conceber, segundo Tellenbach (1969/1999), que a vivência depressiva seja, antes de tudo, uma modificação da estrutura total de relação do homem com o mundo, dada pela condição existencial intolerável, sendo os processos endógenos movimentos advindos de uma crise vital. Desse modo, é mister entender que quando o teórico nomeia tal vivência como “*typus melancholicus*”, tal noção advém de uma atitude e construção fenomenológica, a partir da experiência clínica com os sujeitos. Assim, ele retrata:

“[...] o que pensamos quando falamos de 'tipo' não é o resultado de medições, nem tampouco o de um esquema teórico - por exemplo, caracterológico - mas unicamente da intuição imediata. Obtemos traços essenciais do tipo melancólico não por meio da análise

de propriedades e de sua estruturação sistemática, mas pelas experiências no encontro com aqueles que já foram melancólicos (TELLENBACH, 1969/1999, p.172).

Dessas experiências realizadas Tellenbach extrai que os sujeitos que vivenciam a depressividade tendem a colocar o sentido da sua própria existência na tarefa, ou seja, a dimensão da práxis assume valor essencial. A autoexigência, o esforço extenuante e a meticulosidade, em relação às atividades são aspectos caros, não sendo incomum que o alto nível de exigência comprometa a realização das tarefas e acentue o caráter obsessivo. Tellenbach (1969/1999) considera, ainda, que a vivência do depressivo revela uma extraordinária sensibilidade de consciência moral, de modo que, o sujeito permanece atento a evitar toda culpa, por pequena que seja; e que quando se vê carregado por alguma, esta é rapidamente anulada por uma conduta expiatória.

Romero (2001) corrobora tal aspecto apontando que na vivência da culpa depressiva, o sujeito atormenta-se por infrações cometidas e esta seria a culpa existencial oriunda da responsabilidade, que o leva a tentar uma reparação, que o libere do mal que por acaso causou.

A consciência tanto moral quanto religiosa rígida de Ísis, desenvolvida em sua linha histórico-temporal, se mostra profundamente abalada com a morte da filha. Entende-se que tal evento desencadeie a depressão reativa ou situacional em Ísis, ou seja, “aquela associada e disparada por eventos e episódios, que quebram os suportes existenciais da pessoa” ((ROMERO, 2007, P. 86). Na história de Ísis, por meio de seus relatos, é possível perceber momentos anteriores, vividos por ela, que denotam depressão neurótica, ou seja, “associada a traços carateriais presentes na história do sujeito; traços associados à personalidade obsessiva, histérica, fóbica, fronteira” (ROMERO, 2007, P. 86). Esta vivência é expressada, especialmente, por sua luta obsessiva, desde a mais tenra idade, pelo reconhecimento, amor e valorização por parte do outro. Em seu prontuário constam registros relativos aos seus estados de ânimo rebaixados, falta de motivação e sentido para existir, prostração, falta de vitalidade, autoconfiança reduzida e isto se dando em vários momentos da vida, que se atrelam, principalmente, à insatisfação com os relacionamentos interpessoais, que, segundo ela, sempre se mostraram sem reciprocidade. Entretanto, Ísis nunca havia recorrido à ajuda psicológica e/ou psiquiátrica, nestes períodos anteriores, dizendo sofrer sozinha. Quando Ísis inicia o processo psicoterapêutico aponta que este espaço era o “único lugar” permitido para falar de si e para se cuidar, “dando conta de si, dando conta de coisas que antes ela não conseguia enxergar”.

A morte da filha de Ísis se constitui num acontecimento que instaura e concretiza um sentimento de impotência entorno de sua totalidade, do atributo que estrutura todo o seu ser: a tarefa de “cuidar bem” do outro. Observa-se que da mesma forma que a filha lhe consagrou a possibilidade de ela “poder-ser” confirmada como “cuidadora especial”, como nomeado por ela,

também, furta-lhe este lugar, com seu falecimento, sentindo-se, Ísis, sem lugar e direção.

Tillich (1976) afirma que destino e morte são os meios pelos quais nossa autoafirmação ôntica é ameaçada pelo não-ser. A angústia mediante estes aspectos nos é básica, inescapável e demarca as contingências do nosso ser espaço-temporal, que não podem ser deduzidas logicamente, mas apenas existencialmente. O não-ser sempre obtém suas qualidades em relação ao ser e uma das ameaças do não-ser ao ser é aquela à autoafirmação do homem, que em termos relativos se dirige ao sentimento de vacuidade e em termos absolutos ao sentimento de insignificância. Tal ameaça sentida não diz respeito apenas à dúvida a despeito de um elemento, mas à dúvida total.

Ísis, após a morte da filha, não duvida apenas do seu poder de cuidados maternos, mas duvida de seu “poder-ser” como ser total. Desse modo, decai-se no abismo, desvitalizada, desacreditada de si mesma e culpada, pois sente que perdeu o seu “poder-ser” mais próprio: o poder de cuidar e proteger o outro, de modo perfeito. Assim, ela se percebe não sendo aquilo que idealizou ser; aliado a isso, não sente o reconhecimento e gratidão dos outros pelos seus cuidados desprendidos, com tanto zelo e obstinação.

Romero (2001) aponta para alguns fatores dominantes da depressão: o desânimo, a prostração, os sentimentos de autodesvalorização, a autoconfiança reduzida, o tédio, a falta de perspectivas futuras, a culpa, sendo o seu distintivo a desmotivação generalizada, a queda de vitalidade e a redução do contato interpessoal. Fatores esses, que demarcam a entrega de Ísis para o estado do abandono de si e de queda, acompanhado, geralmente, de autoacusações. Ísis queixa-se de não reconhecimento dos familiares em relação aos seus cuidados e, também, de descaso por parte deles em relação ao seu sofrimento pela perda da filha, dizendo se sentir um “lixo”.

Romero (2001) considera a depressão como um modo de ser-no-mundo, isto é, um estado de ânimo predominante que afeta todo o universo do sujeito. Todas as esferas, da corporal até a dimensão espaço-temporal, estão caracterizadas na linha do encolhimento, do abatimento e do desvalor existencial.

Na dimensão espaço-temporal Ísis apresenta uma perda referencial de como se colocar mediante a sua própria história, posto que não se reconhece e não se sente reconhecida em seus papéis; nega-se a vivenciar o luto, dizendo não ter tempo para tal, posto que “os outros ocupam todo o seu tempo com solicitações, que ela não pode se recusar, apesar de sua exaustão”. Ao ser interpelada sobre o significado do cuidado psicoterapêutico que procurou, diz que “seria o único lugar que ela poderia ser escutada e compreendida, que ali poderia dar um lugar para si”. “Dar um lugar para si” passou a constituir, a partir de então, na possibilidade de Ísis se situar em sua linha espaço-temporal, de forma a se permitir e enfrentar, de algum modo, tanto as forças anancásticas, que atropelam seus projetos, quanto a obscuridade dada pela depressão. E, neste sentido, tem investido, à medida de seu tempo, no cuidado de si, com relação as suas demandas, desejos e interesses, de forma lenta, contudo gradual.

Na esfera motivacional Ísis possui dificuldade de se permitir à entrega de outros motivos e sentidos para viver, a não ser cuidar dos outros, principalmente dos adoentados; o que afeta a dimensão da práxis, para outros projetos. Ressalta-se que na dimensão da práxis Ísis se recusa a voltar para a profissão de enfermagem, por entender que os profissionais da área não teriam cuidado bem de sua filha, acreditando num negligenciamento.

A esfera corporal é demarcada por dores por todo o corpo, que se mostra sensível ao toque, sendo que analgésicos nunca as resolvem. As dores, na totalidade do corpo anunciam, de modo concreto, o próprio sofrimento de Ísis na totalidade da sua existência. Como salienta Tatossian (2012) os estados de impotência corporal são situações privilegiadas para a objetivação do corpo, demonstrada pela significação instrumental enfraquecida. Assim, dor e impotência são elementos imbricados entre ser e ter um corpo, expressando os vividos como peso global.

Tatossian (2006) converge sobre a concepção de Tellenbach, salientando a intersecção do corpo vivido com os processos psíquicos, não sendo este corpo, então, mero objeto da anatomia e da fisiologia, mas corpo dotado de significado, com capacidade de expressar, pelo movimento, as ressonâncias tanto positivas quanto negativas de suas relações com o mundo, constituídas histórico-temporalmente.

[...] não é menos verdadeiro que a situação não é nem o psíquico subjetivo, simplesmente 'acompanhado' de fenômenos somáticos, nem um conjunto infinito de dados objetivamente presentes, pois ela é projetada pela característica significativa disto que encontra (o sujeito) no mundo circundante e no mundo humano. A situação é indissoluvelmente situação do corpo vivido ao mesmo tempo histórico e mundano (TATOSSIAN, 2006, p.181).

A esfera afetiva, eixo central da existência, que, como destaca Romero (2001), se articula com todas as outras esferas do existir humano, se mostra afunilada pelos sentimentos de baixa de autoestima, de frustração e de desvalorização, devido, segundo ela, à ingratidão por parte dos familiares, o que afeta diretamente as esferas valorativa e interpessoal, sendo que esta última tem sido cada vez mais restrita. Ísis queixa-se de “um vazio no peito”, de “um sentimento de buraco” pela perda da filha, um sentimento de “solidão terrível, como se o mundo tivesse esvaziado de sentidos”, além do não reconhecimento dos familiares pela sua “entrega de toda uma vida”.

Laing (1982, p. 79) considera que “o vazio ocorre quando alguém se coloca em atos que lhe parecem ter algum significado, mas que não recebe nenhum reconhecimento alheio e acha que ninguém se importa com ele”.

Ísis, traz a falta de reconhecimento como uma repetição importante nas suas relações, acreditando que se dedica, ao máximo, ao outro, mas que não seja valorizada. Mostra-se indignada e profundamente triste, sem vontade de pensar no futuro, mesmo que próximo, denotando perda da vitalidade e liberdade de ser si mesma.

Tatossian discorre que tal experiência vivida leva o sujeito a uma estagnação e à existência vazia.

[...] a existência no vazio comporta a alteração da relação fundamental entre homem e mundo que permite o poder e o devir e funda, a possibilidade de todos os atos particulares. Na falta desta relação, o solo onde se desenvolvem todos os atos cognitivos, volitivos e afetivos se esconde. (TATOSSIAN, 1979/2006, p. 132).

Tatossian (2012) ressalta que o deprimido se apresenta, particularmente, de modo inativo e impotente tanto em relação às dores psíquicas quanto no movimento dos gestos, posto que comporta uma ressonância corporal, designada como depressão vital ou, ainda, como dor moral. Acrescenta que o espaço do deprimido tende a ser vivido de modo esvaziado, sem perspectivas, havendo, também, um comprometimento na comunicação vital, uma vez que, se carece de energia para se colocar em relação ao mundo. Assim, o sujeito sentindo-se separado do mundo, separado do outro, está separado de si.

Foi desse modo que Ísis se apresentou à psicoterapia, não fazia acompanhamento psiquiátrico, mas, com persistência psicoterápica, conseguiu-se que aceitasse o encaminhamento. Entretanto, sem adequado uso medicamentoso, aspecto este que, também, mereceu orientação e acompanhamento.

Ísis demonstrava, na maioria das vezes, um apagamento no olhar, lentidão nos gestos e na fala, não conseguia perceber sentido para continuar a viver, após a morte da filha, a não ser cuidar daqueles que, segundo ela, necessitavam dela, bem como dos afazeres domésticos que eram suas obrigações. Em todas as sessões repetia sobre sua missão e habilidade de cuidar do outro. Percebia-se que este aspecto, aliado à sua crença religiosa, apesar de seu modo sintomático, naquele momento, se constitua, para ela, num elemento importante de sustentação e continuidade de sua vida, o que assegurava, de alguma forma, o distanciamento de uma possível ideiação suicida, que em nenhum momento foi revelado por ela.

Ísis oferece aos outros, como retrata Tatossian (2012, p. 120) sobre as personalidades obsessivas, “sua exatidão e sua aplicação escrupulosa nas tarefas familiares e profissionais, com a sinceridade e a autenticidade profunda de sua dedicação absoluta”. Em contraposição, seu esforço ao falhar, tanto em relação aos cuidados com os familiares quanto com a filha, se revela, para ela, drasticamente, fracassado, insuficiente. Neste sentido, como aborda Tatossian (2012, p.120) “é a necessidade da mudança que constitui o fator depressógeno, por excelência”. E, também, como salienta Tellenbach (1969/1999, P. 173) o “círculo de exaltação da autoexigência no rendimento, por um lado, e da minuciosidade, por outro, pode ser pernicioso e facilitar o desenvolvimento de uma depressão”. (TELLENBACH, 1969/1999, p. 173).

Ísis apresenta como resposta à morte da filha o esforço sobre-humano e obstinado de cuidado com o outro, no entanto, ao não se sentir reconhecida e confirmada em seu valor abate-se, sente-se exausta e ao se sentir

desvitalizada, pela depressão, de modo salutar, busca a psicoterapia.

Ísis dizia sentir seu mundo ruir, sem a presença intercóporea da filha, a autculpabilização referente à sua ausência no instante da morte era a tônica de seu discurso, dizendo que ninguém compreendia o seu sofrimento. Ela enfatizava: “só eu para saber o tamanho dessa dor, que nunca vai passar, minha filha era a minha vida”.

Ísis abordava nas sessões sobre suas indignações perante o mundo: a ingratidão das pessoas; a sobrecarga de afazeres e sua exaustão; sobre doenças e mortes de pessoas conhecidas ou anunciadas em jornais. A doença e a morte apareciam em seu discurso no modo mais próprio de como ela se sentia, ou seja, em suas palavras, “morta por dentro”. No entanto, numa luta pela vida, posto que percebia, a partir de então, que precisava se cuidar, se fortalecer, para continuar sua existência. Apela, desse modo, para aquilo que é próprio do humano, ou seja, o encontro genuíno com o outro, por meio da psicoterapia, para o resgate de sua comunicação vital e de sua confiança basal, aspectos estes perdidos na vivência depressiva, como salienta Tatossian (2012). A carência ou ferida da confiança basal não aparece apenas mediante à depressão, ela a precede de muito tempo, constituindo-se em elemento psicossomático central de tal adoecimento. O autor acrescenta que mediante o sentimento de impotência radical o sujeito tende a esperar do outro tal resgate, numa estratégia de substituição. No caso de Ísis, dado o seu modo obsessivo que se justifica no “fazer para o outro”, cuidou-se, no processo psicoterapêutico, que tal modo, mediante a vivência depressiva, não fosse substituída, em seu cotidiano e na relação psicoterapêutica, pelo menos em seu aspecto radical, pelo “ser para o outro”, incorrendo em um modo de submissão.

As doenças de terceiros, as quais, segundo Ísis, ela deveria acompanhar e cuidar, eram temas centrais de seus discursos, os quais exaltavam sua agilidade e competências para solucionar problemas. Entretanto, ela evitava discorrer mais aprofundadamente sobre seus sentimentos, relativos à morte da filha, bem como sobre as diversas experiências maternas vividas, que não retratassem suas virtudes, tentando, muitas vezes, conter emoções. Neste sentido, possibilitava-se, por meio dos conteúdos trazidos, a expressão de seus sentimentos e emoções, visando a elaboração desses aspectos, que, de algum modo, sempre esbarravam em suas feridas. Seus discursos circulavam, geralmente, entorno do quanto teria sido uma mãe, irmã, tia e filha cuidadosa. Ela abordava sobre a massividade de seus afazeres cotidianos, sem que houvesse ajuda de terceiros, mas evitava, na maioria das vezes, dizer sobre os sentimentos mais profundos, bem como expressar as emoções a eles relacionados, que saltitavam em suas palavras. Contudo, com o desenrolar do processo psicoterapêutico, Ísis mostrou alguns avanços, especialmente, ao discorrer, mesmo que superficialmente, sobre a culpa relativa à sua ausência no momento da morte da filha; alguns momentos significativos que experimentaram juntas; sobre seu esforço e conquistas, relativos às suas tentativas de doação de alguns objetos pessoais da filha,

que há muito estavam intactos, como uma boneca e a cadeira de rodas; sobre as tentativas de “dizer não ao cuidado com os outros”, quando não estava ao seu alcance; sobre à busca de realização de tarefas, à medida de suas possibilidades e enfrentamento dos pensamentos obsessivos e ações relativas aos mesmos; sobre a tentativa de autovalorização e de cuidado pessoal; sobre as experiências de sofrimento vividas em sua linha temporal; sobre a importância medicamentosa, durante o tratamento; sobre as possibilidades de retomar a si mesma. Ela manifestou vontade de fazer faculdade de moda ou de assistência social, contudo, ainda, alegando “não ter tempo”, em virtude de suas tarefas destinadas ao cuidado com sua família. Demonstra, neste sentido, a vivência paradoxal entre ancorar-se no cuidado do outro x ancorar-se em seu cuidado, entretanto, reconhecendo, aos poucos, por si mesma, a importância de fazer a mediação entre tais aspectos.

Assim, Ísis denota, mesmo que de modo, ainda, inseguro a possibilidade de se permitir um movimento existencial diferente daqueles dados pela repetição quantitativa, movimento este que ela não suportaria lidar em tempos anteriores. Como exemplo do processo de alguma resignificação do sentimento de culpa devido a sua ausência no momento da morte da filha relata: “cuidei da minha filha e me dediquei fazendo o possível e o impossível por ela, e, minha presença não mudaria os fatos”. E, isto é justificado por sua crença religiosa: “Deus me poupou naquele momento, porque eu poderia ter impedido a passagem da minha filha, fazendo ela sofrer e eu sofreria mais”.

Ísis tem dado saltos qualitativos em sua trajetória, talvez, lentos e curtos, aos olhos de quem vê de fora. Entretanto, considerando sua construção histórico-temporal ela se mostra em pleno processo de abertura ao cuidado de si, talvez, compreendendo que, como humana que seja, possua a face da imperfeição.

Neste sentido, considera-se o que Tatossian (2012) retratara, Ísis mediante a vivência depressiva buscou fazer um bom uso dela, ou seja, despertou-se, criativamente, neste íterim para uma abertura, mesmo que numa pequena fresta inicial, para o cuidado de si, em detrimento da guarda obsessivo-compulsiva do outro e do afundamento de si.

Conclusiones

Neste trabalho contemplou-se a relevância de não subalternar os fenômenos da vida psíquica a um vínculo causal limitado, mas sim abranger a conexão de sentidos históricos-temporais de uma vida, por meio da análise antropológica e compreensiva-existencial. Como considera Dilthey para alcançar esta estrutura, ou seja, uma hermenêutica da vida, é preciso dar conta dos nexos efetivos que provêm as vivências. O estudo da vida humana, por este viés histórico-temporal, institui a questão da conexão como procedimento metodológico, necessário ao processo da sistematização do que se pretende conhecer. Assim, exige-se o envolvimento daquele que compreende e faz a sua história em meio ao particular e ao coletivo. Acredita-se que a compreensão de uma história de vida humana preceda a qualquer explicação, seja abstrata ou objetiva.

Esta visada anuncia o desvencilhamento do enquadramento dogmático, considerando que o compreendido não seja apenas a literalidade das palavras e das experiências, mas antes os seus significados e sentidos anunciados por quem vive a experiência. Tal esforço parece dar conta de evitar aquilo que Schleiermacher teria determinado na experiência da alteridade como “mal-entendido”.

Na tessitura deste panorama existencial a análise compreensiva e antropológico-existencial se colocou a favor de uma psicologia descritivo-analítica, com o intuito de retratar a história de Ísis na sua relação com o mundo, consigo e com os outros, pois, apostou-se que a vida, neste sentido, se faz presente em sua totalidade. Por isso, foi necessário percorrer a sua biografia; suas relações interpessoais; seus modos de perceber e sentir o mundo; seus valores, crenças, motivações e acompanhar o fluxo dos seus horizontes e sentidos existenciais.

Nesta visada de hermenêutica da vida foi possível trazer à luz a totalidade das vivências de Ísis, possibilitando tecer interpretações fenomenológicas tanto a respeito de seus modos de ser adoecidos ou sintomáticos quanto saudáveis. Ambos os modos entendidos como aqueles possíveis de articulações e pronunciamentos histórico-pessoais, diante dos acontecimentos fluidos da vida humana, que envolvem tanto sofrimentos quanto contentamentos.

Nesta perspectiva, ao longo do processo psicoterapêutico, decorrido no semestre 1/2019, as vivências de Ísis mostraram-se ganhando contornos diferentes daqueles já vividos, demarcando-se a possibilidade da repetição da vida, por meio daquilo que Kierkegaard (2013) considerou como qualitativo ao invés de apenas quantitativo. Isto enseja dizer, como retrata o teórico (p.53), que “o Eu, inicialmente, como síntese de finito e infinito é dado, existe; em seguida, para se transformar, projeta-se sobre a tela da imaginação e é assim que se lhe revela o infinito do possível”.

No infinito do possível as dimensões saúde e adoecimento são constitutivas do humano, sobressaindo uma ou outra mediante os impactos sentidos pelos sujeitos, no acontecer da vida. No caso de Ísis ao vivenciar os modos anancástico e depressivo revela as suas possibilidades de ser, mediante sua história, assim como, também, coube, em determinado tempo histórico, a tentativa de retomada de si, em meio ao próprio adoecer, ou seja, especialmente, quando vivencia a depressão. Por meio da compreensão, foi possível perceber que ela apresentava sentidos ocultos por trás das ações observáveis, algo interno que traduz pensamentos, sentimentos e desejos. E, o caminho metodológico trilhado demarcou justamente a possibilidade de conhecer não apenas o que Ísis fez ou faz, mas os significados e sentidos de suas experiências, suas memórias, sentimentos e julgamentos de valor que a conduziram a aos modos de ser tanto adoecidos quanto saudáveis.

Ísis se mantém assídua à psicoterapia na clínica-escola, ainda em 2021, com acompanhamento psiquiátrico, porém sem medicações e lutando por “poder-ser” uma guardiã mais saudável de si mesma e do outro e não o protótipo de uma “Deusa”.

Agradecimentos à Ísis que, pela coragem de retomada de si, nos proporcionou este estudo.

Referencias bibliográficas

- BINSWANGER, L. (1977). Três formas de Existência Malograda: Extravagância, Excentricidade, Amaneiramento. Rio de Janeiro: Zahar.
- DILTHEY, W. (1944). La Esencia da la Filosofia. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2008). Ideias acerca de um Psicologia descritiva e analítica. Tradução Artur Morão. LusoSofia, Covilhã.
- FREITAS, J. L.; MICHEL, L. H. F.; ZOMKOWSKI, T. L. (2015). Eu Sem Tu: Uma Leitura Existencial do Luto em Psicologia. In: FREITAS, J. L.; CREMASCO M. V. F. (Orgs.). Mães em luto: a dor e suas repercussões existenciais e psicanalíticas. Curitiba, PR: Juruá, p.15-24.
- GEBSATTEL, V.E. Von. (1977). El Mundo de los Compulsivos. In: MAY, Rollo; ANGEL, Ernest; ELLENBERGER, H. (EDS.). Existencia: nueva dimensión en psiquiatria y psicología. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, S. (2009). A repetição. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'água.
- _____. (2010). O desespero Humano: Doença até a Morte. São Paulo: Unesp.
- _____. (2013) O Conceito de Angústia: Uma Simples Reflexão Psicológico-Demonstrativo Direcionada ao Problema Dogmático do Pecado Originário. Petrópolis, R.J. Vozes.
- KUBLER-ROSS. (1985). E. Sobre a Morte e o Morrer. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- LAING, R. (1982). O Eu e os Outros: O Relacionamento Interpessoal. Petrópolis: Vozes.
- LERSCH, Philip. (1963). *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia.
- PARKES, C. M. (1988) Luto: Estudos sobre a Perda na Vida Adulta. São Paulo: Summus.
- ROMERO, E. (1998). As Dimensões da Vida Humana: Existência e Experiência. São José dos Campos: Novos Horizontes.
- _____. (2001). O Inquilino do Imaginário: Formas de Alienação e Psicopatologia. Rev. E Amp. – São Paulo: Lemos.
- _____. (2002). As formas da sensibilidade: Emoções e Sentimentos na Vida Humana. São José dos Campos: Della Bídia.
- _____. (2004). O encontro de si na trama do mundo: Personalidade, Subjetividade e Singularidade. São José dos Campos: Della Bídia.
- _____. (2007). Entre a Alegria e o Desespero humano: Sobre os Estados de Ânimo. São Paulo: Della Bídia.
- TATOSIAN, A. (2012). Clínica do *Lebenswelt*: Psicopatologia e Psicoterapia Fenomenológica. São Paulo: Escuta.
- _____. (2006) A fenomenologia das psicoses. São Paulo: Escuta.
- TELLENBACH, H. (1969/1999). A endogeneidade como origem da melancolia e do tipo melancólico. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, v. 2, n. 4, p. 164-175.
- TILLICH, P. (1976). A coragem de ser. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Curriculum

Beatriz Grangê – Psicóloga clínica.

Wânier Ribeiro – Psicóloga clínica, com ênfase em análise compreensiva e existencial; especialista em psicologia clínica e saúde mental; doutora em educação, com área de concentração em promoção de saúde; pedagoga; professora e supervisora de estágios em Psicologia clínica, da Faculdade Arnaldo Jansen/Belo Horizonte-Minas Gerais; assessora de projetos educacionais e de saúde.

Correo de contacto:

Beatriz Grangê – beatrizgrangepsicologa@gmail.com

Wânier Ribeiro – wanierribeiro@gmail.com

Fecha de entrega: 10/10/2021

Fecha de aceptación: 24/01/2022

Conversaciones con Binswanger sobre el amor a uno mismo y el amor a la comunidad: caso Ilse

Conversations with Binswanger on love of self and love of community: Ilse case

Myriam Moreira Protasio
Rio de Janeiro, Brasil

Universidade estadual do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - (IFEN)

RESUMEN

El caso Ilse, publicado por primera vez en 1945, es una de las situaciones clínicas en las que Binswanger habla sobre la forma en que él mismo entiende su trabajo psicoterapéutico a través del análisis de una situación clínica y del diálogo con otras interpretaciones actuales, como las de carácter psicofísica y biológica. Nuestro objetivo aquí es mostrar brevemente la biografía de Ilse y el uso que hace Binswanger de esta biografía como una herramienta metodológica para comprender la existencia de Ilse y el desarrollo de su "enfermedad" hasta una "cura". Veremos que el amor juega un papel central en el desarrollo de la situación clínica de Ilse, desde la instalación hasta la finalización. Las interpretaciones del médico serán fundamentales para que intuyamos el "arte" en marcha en psicoterapia hasta la cura.

Palabras clave

Caso Ilse, cura, amor.

Abstract

The Ilse case, first published in 1945, is one of the clinical situations in which Binswanger discusses the way he himself understands his psychotherapeutic work through the analysis of a clinical situation and the dialogue with other current interpretations, such as those of psychophysical and biological nature. Our objective here is to briefly show Ilse's biography and Binswanger's use of this biography as a methodological instrument to understand Ilse's existence and the development of her "disease" until her "cure". We will see that love plays a central role in the development of Ilse's clinical situation, from installation to completion, with Ilse's dedication to community service. The doctor's interpretations will be fundamental for us to intuit the "art" in progress in psychotherapy until the cure.

Keywords

Ludwig Binswanger; Love; The Ilse Case; Clinical practice..

Introducción

Ludwig Binswanger (1881-1966), psiquiatra que trabajó desde la primera mitad del siglo XX, estuvo siempre atento a las corrientes clínicas de la psiquiatría, centrandose su interés en aquellas que surgían en tensión con una psiquiatría que tenía su acento en las nosologías, es decir, sobre el estudio y clasificación de las enfermedades. La versatilidad de sus estudios, la forma libre en que asumió el discurso de diferentes autores en la práctica de la comprensión y la hermenéutica de sus situaciones clínicas son un desafío para cualquier estudioso que pretenda organizar y sistematizar una psicoterapia, psiquiatría o psicopatología binswangeriana. Afortunadamente él mismo asume esta tarea en innumerables conferencias, cartas, libros en los que se ocupa de esta sistematización.

El psiquiatra pensó la psiquiatría como psicoterapia, en una corriente que denominó clínico-psiquiátrica, anclada en una determinada ontología: "la esfera de lo interhumano, o, más correctamente, la esfera del ser-con-otro de los hombres o del ser en un mundo compartido" (Binswanger, 2019, p. 18). Binswanger articula la experiencia del amor a este ser-uno-con-el-otro de los hombres, al que dedica, en 1942, un libro titulado *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*: "un libro completamente nuevo con especial atención a la fenomenología del ser-uno-con-el-otro (nostridad) que ama y que es amigo y a su 'polo opuesto', el mero estar-con del uno-con-el-otro en el contacto cotidiano" (Binswanger, 1964, p.12, nuestra traducción). Binswanger se refiere a este ser-uno-con-el-otro como ser-trans-mundo (*über-die-Welthinaus-Sein*) o transabundancia del amor (p. 15).

Binswanger está profundamente interesado en pensar una ontología del ser-uno-con-el-otro, es decir, una ontología del tránsito humano con su prójimo y no sólo lo que él considera como mero estar-con – en alusión a Heidegger, en *Ser y Tiempo* (2003). Cabe mencionar que esta posición de Binswanger será duramente criticada por Heidegger. Sobre este tema Binswanger escribe, en la introducción a *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Binswanger, 1964), tomando una posición defensiva en relación con las críticas que la primera edición de esta obra recibió de Heidegger, que pretendía construir una "fenomenolo-

gía del amor”, el cual no pretendía ser “un contraargumento a Ser y tiempo” (p. 17). No vamos a tratar este tema en este punto, cuando estamos tratando de entender la modalidad de psicoterapia o psiquiatría clínica que idealizó Binswanger basada en el amor. Para esta tarea, dialogaremos con uno de sus estudios clínicos.

Nuestro objetivo es reflexionar sobre la cuestión del amor, planteada por Binswanger como fundamental en la existencia y en la relación terapéutica, a partir del Caso Ilse (Binswanger, 1977), una paciente psiquiátrica que fue diagnosticada como psicosis aguda. En la discusión de este caso, Binswanger presenta la forma en que él mismo entiende su trabajo psicoterapéutico y los diálogos que asume para desarrollar su antropología fenomenológica o análisis existencial.

El caso Ilse

El caso Ilse (Binswanger, 1977), es una de las situaciones clínicas en las que Binswanger habla sobre la forma en que entiende su práctica psicoterapéutica a través del análisis de una situación clínica y del diálogo con otras corrientes de interpretación, como las de naturaleza psicofísica y biologizante. Binswanger no se cansó de esclarecer, a través de sus escritos, sobre su práctica clínica, construida en diálogo con la filosofía y en constante debate con la psicopatología y la psiquiatría que se practicaba en su época. Freud y Jaspers fueron importantes inspiraciones en el sentido de presentar una alternativa a la psicopatología y la psiquiatría imperantes a principios del siglo XX, excesivamente marcadas por la matriz biológica y psicofísica. El psiquiatra encontró en el pensamiento de Husserl y Heidegger una forma de pensar y una metodología para sus estudios e interpretaciones del fenómeno humano al que se enfrentaba en su rutina clínica.

Comenzaremos nuestro trabajo presentando la biografía de Ilse y el uso que hace Binswanger de la biografía como una herramienta metodológica para comprender la existencia de Ilse y el desarrollo de su "enfermedad" hasta la "cura". Veremos que el amor juega un papel central en el desarrollo de la situación clínica de Ilse, desde la instalación hasta la finalización, con la dedicación de Ilse al servicio de la comunidad. Las interpretaciones del médico serán fundamentales para que intuyamos el "arte" en la psicoterapia hasta la curación.

1. Ilse llega a la clínica Bellevue

Binswanger (1977) describe a Ilse como una mujer de 39 años, inteligente, casada pero no del todo satisfecha en su matrimonio, protestante, piadosa, madre de tres hijos, hija de un padre extremadamente egoísta, duro y tiránico y de una madre angelical, cordial y amable, propensa a pasar desapercibida y que se dejaba dominar por su marido casi como una esclava, viviendo solo para él.

Ilse llega a la clínica de Binswanger después de 8 meses de admisión voluntaria en un asilo de ancianos debido a pensamientos que temía que la volvieran loca. En los meses previos a esta hospitalización, Ilse había estado experimentando cambios de humor que tuvieron su comienzo con el acto de quemar su brazo

derecho en un horno caliente frente a sus padres para demostrarle a su padre su amor por él y obligarlo a cambiar su actitud hacia su madre.

Binswanger informa que durante su estadía en una casa de reposo, Ilse se experimentó a sí misma como en el centro de las atenciones: sus acompañantes en la casa siempre la estaban mirando; en sus lecturas, los personajes y la trama misma aludían a ella y a su familia, y ella tenía la impresión de que escenas, que solo aparecían una vez en el texto, aparecían innumerables veces y estaban dirigidas a ella.

En la clínica de Binswanger se acentúa esta experiencia de ser el centro de atención, ahora con un componente erótico. Ilse creía que los médicos la amaban y la probaban, que estimulaban sus impulsos para limpiarla de sus impulsos hacia la verdad y el amor, tal como ella los amaba compulsivamente. Consideró este tratamiento como una tortura.

Sobre el episodio en el que se quemó, Ilse explicó que quería demostrarle a su padre:

... que el amor es algo que se supera a sí mismo, no en palabras, sino en hechos. Esto produciría el efecto de un rayo, una revelación y cortaría su vida egoísta. Al principio se me ocurrió la idea por amor a mi madre, pero luego pensé que lo mejor sería hacer el acto por amor a mi padre. Sentí lástima por él, y desde entonces he sentido más y más amor y comprensión por él. Supongo que debo amar tanto a los hombres porque amaba mucho a mi padre. (Binswanger, 1977, p. 265).

Ilse pasó 13 meses en la clínica de Binswanger, después de haber pasado por "estados de excitación con tendencias suicidas, confusión de personas y muchas ideas referenciales, pero sin incurrir en ninguna alucinación real". Al final de su tratamiento en la clínica, Ilse regresó a "su casa completamente curada de sus psicosis agudas". (Binswanger, 1977, p. 265).

2. El uso de la historia de vida: El amor a uno mismo y el amor al otro y a la comunidad en el caso Ilse

Binswanger adopta como método de análisis la historia de vida o recurre a la biografía de Ilse. Queriendo escapar de la noción de causalidad, presente en las ciencias naturales, Binswanger busca la biografía como una forma de identificar las razones, que él entiende como el significado que sustenta las acciones de Ilse y como una circunstancia que abre la posibilidad de que suceda algo diferente. Es en este sentido que interpreta que el amor por el padre y el deseo de provocar un cambio en su comportamiento hacia todos, pero especialmente hacia la madre, es lo que sustenta el sacrificio, que es como Binswanger denomina la acción de Ilse de meter el brazo en el horno caliente sufriendo quemaduras de tercer grado.

Desde pequeña, Ilse sufre mucho por no poder cambiar los hechos en la relación entre los padres. Durante los "tiempos de internado", ella se encuentra entre una veneración apasionada por su padre y una repulsión por la forma en que él se comporta con su madre, alimentando la esperanza de que ella misma pueda arreglar la situación, salvando al padre de su propia tiranía y a la madre de una vida sumisa. Al ver la pie-

za teatral Hamlet, comienza a pensar en hacer algo decisivo. En una ocasión en que la madre le pide que la ayude contra el padre, ella le dice al padre que hará algo que lo salvará de su tiranía. Luego mete su brazo derecho en un horno caliente y luego le presenta a su padre para que él pueda ver lo que ella es capaz de hacer por amor a él.

Durante la escena de la quemadura, Ilse no muestra dolor, a pesar de sufrir una quemadura de tercer grado. Y durante el tratamiento de las quemaduras también mostró una gran energía con estados de ánimo bastante elevados, dando buenos consejos a todos los que le rodean asombrados. Ilse compartió sus intenciones con su esposo y le prohibió que la detuviera, bajo pena de hacerlo infeliz por el resto de su vida, diciéndole que ella necesitaba realizar el acto y deshacerse del peso que llevaba. Según su esposo, en los meses siguientes, estuvo más dispuesta, comprensiva, flexible y activa que antes, diciendo que ya no tenía obligaciones con sus padres y que estaba disponible para dedicarse plenamente a su esposo e hijos. Incluso la muerte de su cuarto hijo, Ilse la supera con valentía, aunque interpreta esta pérdida como un castigo “por el amor que siente por el médico encargado del cuidado del niño” (p. 263).

A medida que pasan los meses, su estado de ánimo se vuelve más inestable, al mismo tiempo que Ilse se involucra en muchas actividades: lee a Freud, participa en un curso de gimnasia, ayuda como secretaria en una asociación de ropa femenina. Ella misma se da cuenta de que está exagerando y le pregunta al médico de cabecera si podría tener un problema mental. Unos meses después, ingresa voluntariamente a una casa de reposo, refiriendo que esta sería su última carta, pues asegura que la atormentan pensamientos que rayan en la locura.

En la clínica, ella cree que es el centro de atención durante las reuniones de grupo, identifica durante una conferencia que el orador está haciendo varias alusiones directamente a ella, y cuando lee una obra, cree que algunas líneas sucedieron con más frecuencia de lo que realmente ocurrieron. También está atormentada por las impresiones que puede estar causando en otras personas e incluso se dirige a ellas diciendo que sabe que se están burlando de ella.

Llevada a la clínica de Binswanger, los delirios se intensifican, expresados por la creencia de que los médicos la aman (delirio de amor), pero también por la creencia de que ella debería amar a los médicos. Según Binswanger, la solución que encontró Ilse para resolver el dilema de la relación con su padre fue seguir la obligación de amar a todos los hombres, ya que ama tanto a su padre (delirio de amor) y convertirse en el centro de atención de todos (delirio de referencia).

Vemos que el amor se manifiesta en diferentes direcciones en la historia de Ilse: desde el amor del padre y la familia y el deseo de ayudar a la madre, que culmina en el sacrificio para hacer las cosas bien; enamorada de los hombres en general; y en la prestación de servicios a instituciones de mujeres. Posteriormente, como elemento curativo, Ilse devuelve este amor a la comunidad, brindando servicios psicológicos hasta el final de su vida.

3. La comprensión de Binswanger de la historia de vida de Ilse

Binswanger busca en la historia de la vida el tema que lo atraviesa y, en el caso de Ilse, encuentra a su padre como tema fundamental (p. 265). Para él, Ilse trae una ambigüedad: amor por su padre y rebelión por su tiranía. Quiere enmendar la relación de sus padres y pone toda su energía en ello, y esta ambigüedad es la herida que ha acompañado a Ilse a lo largo de su vida. Para salir de esta ambigüedad, el padre tendría que cambiar su comportamiento o eventualmente morir ya que, como dice Binswanger, la resignación no era una característica de la forma de ser de Ilse.

El centro de la enfermedad de Ilse está en la “necesidad de despertar amor e interés”, un imperativo que comienza con una impotencia pasiva, se convierte en una actividad y se extiende a actividades que ella ya no domina y el tener que despertar el amor se convierte en el tónico de su existencia, que repite casi universalmente en sus relaciones. Binswanger interpreta el sacrificio de Ilse como un acto de negación y un intento de cambiar la relación de los padres. Pero el acto también está destinado a demostrar su dominio sobre su padre y su capacidad para dominar la situación. De modo que el sacrificio de Ilse es un sacrificio de amor por su padre, su madre y ella misma, un sacrificio empañado por la desesperación, que se manifiesta en el esfuerzo por hacer valer su voluntad. Binswanger (1977) se refiere a un *Hybris* de atrevimiento en el que Ilse une la creencia en el poder del amor con la voluntad de poder de una manera general en la que, a través del sacrificio de la quemadura, ella quería realizar de un golpe de mano “lo que sólo se permite realizar al hombre a lo largo de un constante proceso de lenta maduración” (p. 268). Refiriéndose a lo que estamos interpretando como desesperación tal como la entiende Kierkegaard, Ilse quiere decidir los acontecimientos de su vida, de cómo debe amarla su padre, de cómo debe actuar su madre en el matrimonio, de cómo debe ser la relación entre los dos padres.

El acto de Ilse (de quemar su brazo en el horno) es infructuoso, en el sentido de que no proviene de él ninguna alianza o redención duradera, ni siquiera con su padre, y menos con ella misma, y según Binswanger, la locura de Ilse se instala. Binswanger analiza que la naturaleza más íntima de Ilse no incluía la resignación y el fracaso de su alianza se convierte en desconfianza de todos y de ella misma en su fuerza y misión. No incluir la resignación significaba no incluir la aceptación de su propio límite. La *Hybris*, mencionada en el párrafo anterior. Es la duda que arde dentro de ella. A lo que ella corresponde poniéndose en el centro de atención para complacer a todos los hombres - en un acto de amor universalizador por su padre, vivido por ella como su destino natural, pero que también es objeto tabú por ser mujer casada, siendo objeto de recriminación.

Ilse encuentra una solución saludable que reemplazará sus cambios de humor dirigiendo el amor al “trabajo psicológico metódico, arduo y paciente, en una palabra, en el mundo de la eficiencia práctica” (Binswanger, 1977, p. 274), reconciliándose con el mundo compartido.

4. Actuación psicoterapéutica: la relación de comunión con el terapeuta

Para Binswanger (1977), la forma de ser-en-el-mundo-más-allá-del-mundo, es decir, de ser como comunidad, depende de la forma en que el terapeuta comulga con las personas en las respectivas etapas de la vida, sobre la forma en que “simpatizamos o podemos comunicarnos con él, de la posible armonía entre nuestro mundo y el de ellos” (p. 275), a lo que llama empatía. Pero es necesario estar alerta, porque “siempre que el tema gira en torno a los sentimientos, andamos a tientas en una niebla (...) porque las fronteras de las posibilidades de intuir por empatía son 'puramente subjetivas', oscilando según a la capacidad de intuir a través de la empatía y la 'fantasía' del examinador” (p. 275-276).

El psiquiatra asume como método clínico el análisis biográfico y la simpatía / empatía, es decir, la forma en que compartimos y comulgamos con personas en diferentes etapas de su historia de vida, cómo compartimos, simpatizamos y podemos comunicarnos con ellas (Binswanger, 1977, p. 275). La comunión o empatía y la confianza mutua en el “encuentro” son fundamentales en la psicoterapia, tanto en el sentido amoroso (Eros), sensible y afectivo, como en el sentido de la amistad (Ágape). El efecto último del encuentro terapéutico es “despertar el deseo del paciente de volver una vez más de su aislamiento a la vida de comunidad”, para fortalecer la voluntad de vivir del paciente (Binswanger, 2019, p. 41). El paciente, encerrado en sí mismo, puede abrirse al mundo y al otro con la ayuda del médico, que actúa con afecto, acogiendo, pero también aclarando, explicando, educando y restableciendo lazos con el otro y con el mundo. Dice Binswanger, en la conferencia titulada *Sobre psicoterapia*:

La psicoterapia, en su propia forma y función, es decir comunicativa, despierta y educativa, muestra al médico siempre en el papel de mediador espiritual entre el paciente y el mundo, el mundo compartido y el mundo circundante, que comprendido correctamente nunca se puede llamar de otra manera que como una mediación entre el paciente como no-él mismo y el paciente como él mismo; porque el camino hacia sí mismo pasa siempre por el mundo, así como el camino hacia el mundo pasa siempre por sí mismo. Toda psicoterapia correctamente entendida es la reconciliación del hombre consigo mismo y, con eso, con el mundo, es la transformación de la hostilidad consigo mismo en amistad consigo mismo y, con ello, con el mundo (Binswanger, 2019, p. 47).

Con respecto a Ilse, Binswanger analiza la posibilidad de interpretaciones parciales y sus consecuencias. El acto de Ilse podría interpretarse como una acción ética, aunque enturbiada por la pasión: salvar a su madre, mostrar su egoísmo a su padre, purgarse del sufrimiento físico – pero sobre estos aspectos el psiquiatra no tiene nada que decir, pues el juicio ético utiliza otro campo de referencia. La historia de vida ofrece un campo de referencias, en la medida en que trabaja desde la perspectiva de los motivos, proporcionando elementos y las bases para el juicio ético.

Donde el psiquiatra reconoce en el acto de Ilse sólo una manifestación de enfermedad mental, el ‘científico espiritual’ puede ver en el acto de Ilse un juicio moral creativo y libre, es decir, que ella podría renunciar o cambiar de dirección en su juicio en cualquier momento – si bien Ilse estaba dominada por su impulso y no podía librarse de ese juicio, el hecho de que viera en el acto de Ilse una posibilidad, y no una necesidad, ampara, precisamente, la interpretación de un fatalismo ligado a la enfermedad mental. Para sostener esta apertura interpretativa, además de la historia de vida, el científico espiritual debe incursionar en el mundo de las ideas y en la historia de los símbolos – pero el psiquiatra debe cuidarse de entrometerse en este camino desde la perspectiva de un juicio moral, incluso si tiene una base filosófica, lo que colocaría la enfermedad mental en otro lugar.

La locura como fenómeno ligado a la historia de la vida concierne a la comprensión de la existencia humana como *Dasein*, ser-en-el-mundo. Hablar de un fenómeno ligado a la historia de vida, es entender la existencia humana como historicidad, es decir, como existencia. Aquí es interpretado por la perspectiva fenomenológico-antropológica (*Daseinsanalysis*) y alcanzado por la comprensión hermenéutica en la que la historia de la vida forma la base, no en una relación causal, sino buscando la forma en que el comportamiento estuvo presente desde los momentos más remotos de esa existencia.

La locura como enfermedad mental también es pensada en relación con la comprensión de la existencia como naturaleza. En este caso, se consideran determinantes los factores biológicos y psicofisiológicos. Estamos ante un fenómeno propio de las ciencias naturales, y sustentado en una metodología empírica. Pero tal división sólo tiene sentido en un mundo dividido entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, como es el mundo moderno, lo que hace imposible que el fenómeno sea visto como una unidad. Por un lado, está la cosmovisión positivista o realismo, por otro lado, la cosmovisión idealista. Para el positivismo, la enfermedad mental es un proceso de la naturaleza; para el idealismo, la enfermedad mental es calificada como anormal o ajena y necesita ser extirpada. En cada caso, las dos perspectivas no conversan entre sí y resuelven el asunto separadamente.

Binswanger aclara que las dos formas de reducción son posibles en abstracto porque en realidad no hay físico, ni psíquico, ni cerebro, sino sólo ‘mi cerebro’ y que esta relación de posesión, de pertenencia, estaba totalmente olvidada u oculta en las categorías natural-científicas. La relación ‘mi cuerpo’ debe significar ‘yo mismo’. Esta falta de comunicación entre las diferentes metodologías conduce a abusos como explicar el sufrimiento (Nietzsche, por ejemplo) por la cuestión biológica (sífilis), por un lado, o como un abuso de los estudios filosóficos o del espíritu, por otro. En todo caso, las explicaciones parciales no alcanzan al fenómeno.

Binswanger (1977) propone, entonces, que las dos perspectivas (científica y espiritual) trabajen juntas y en mutua confianza, resguardándose de las verdades ya establecidas en ambos campos acerca de lo que significan la locura y la enfermedad mental: el psiquia-

tra alerta sobre el caso de Platón, cuyo juicio en relación a la locura es puramente ético y de supresión del estado de orden "habitual" (p. 286). También apunta al riesgo de una comprensión puramente filosófica de la locura. La unidad, dice Binswanger, solo se logra a través de la filosofía o mediante sistemas filosóficos o mediante el amor, que abarca tanto a *Ágape* como a *Eros* en la misma medida. (p. 283) en la comunidad de encuentro terapéutico.

En el caso Ilse, Binswanger (1977) demuestra la importancia de ir tras la historia de vida hasta los confines de la locura para mostrar que no se trata de elementos aislados sino que, por el contrario, "lo único que podemos decir es que la forma global en que se aborda el tema biográfico y el tipo de solución propuesto para la tarea planteada por el tema, pueden ser patológicas" y estar "en función de los trastornos producidos en el órgano central", mas es el hombre el que piensa los temas biográficos, "no es el cerebro" (p. 281).

5. La cura: El amor a uno mismo y el amor al otro y a la comunidad en el caso Ilse

Binswanger interpreta que, ante la dificultad de amarse a sí misma, Ilse transita hacia el amor desinteresado. Durante más de un año después del episodio del horno, Ilse se mantuvo bien. Pero, después de casi dos años, ingresa voluntariamente en la clínica de Bellevue, atormentada por pensamientos de "delirios de referencia" (en los que percibe que los diferentes discursos se refieren siempre a ella misma) y de delirios amorosos, en los que se siente amada por todos y debe amar a todos por igual, en un "impulso de amor e impulso de verdad", que la purificaría.

Vimos que el amor se manifiesta en diferentes direcciones en la historia de Ilse: desde el amor al padre y a la familia y el deseo de ayudar a la madre, que culminan en el sacrificio para hacer las cosas bien; amor por los hombres en general; y en la prestación de servicios a instituciones de mujeres. Posteriormente, como elemento curativo, Ilse devuelve este amor a la comunidad, brindando servicios psicológicos hasta el final de su vida.

La cura de Ilse tuvo lugar al acercarse al tema de la salvación y la purificación a través de la disponibilidad para el otro, quien, según Binswanger, tomó caminos saludables en el trabajo social que llevó a cabo con gran éxito. Asesorada y supervisada por profesionales en el campo, Ilse se dedicó a las actividades de asesoramiento psicológico, y en alguna ocasión dirigió una comunidad de trabajo en un taller (Binswanger, 1977, p. 266). Binswanger señala que la recuperación de Ilse fue duradera, constituyendo una cura, ya que Ilse se mantuvo sana hasta su muerte, a los 73 años.

Consideraciones finales

Binswanger (1965) se refiere a la historia de vida como un "tipo de exploración analítica existencial" (p. 40) en la que el terapeuta, a partir de la relación amorosa establecida, se convierte en guía para su paciente. El método clínico de Binswanger (1977) reconcilia la historia de vida con la simpatía/empatía, es decir, "con la forma en que nosotros, los semejantes, nos comu-

nicamos con la persona en cuestión con sus varias fases biográficas" (p. 275).

Para el psiquiatra, la forma de estar-en-el-mundo-más-allá-del-mundo depende de "la manera en que simpatizamos con ella y llegamos a comprenderla (p. 275), es decir, de la posible armonía entre nuestro mundo y el de los otros, lo que él llama empatía. Advierte, sin embargo, que cuando el tema gira en torno a los sentimientos, andamos a tientas en la niebla, porque las fronteras de las posibilidades de intuir por empatía son 'puramente subjetivas', oscilando según la capacidad de intuir a través de la empatía y la fantasía del examinador. Se necesita un esfuerzo "para examinar y describir" los sentimientos teniendo en cuenta "sus modalidades fenoménicas de ser y su contenido fenomenológico" (p. 275-276).

En la psicoterapia de Binswanger con Ilse, el amor, entendido como estar-con-el-otro (nostridad), es el elemento de legitimidad del encuentro terapéutico, un encuentro original y creativo que dejaba abierta la posibilidad de cambiar de dirección o sentido hacia el cliente. Binswanger buscó romper con la visión tradicional de la relación clínica anclada en una relación de oposición entre médico y cliente, proponiendo que el paciente vea en él, (al médico), a un compañero de viaje que acompaña al cliente en su enfermedad. Es en esta tarea donde se inserta el recurso de Binswanger de la historia de la vida como una forma de volver al camino de la vida del paciente, experimentar esta reanudación y aprender de ella, con el terapeuta como guía en este camino.

El paciente se siente comprometido con el terapeuta y puede ver en este ser-juntos, las conexiones entre pasado, presente y futuro de una manera creativa e innovadora.

Referencias

- Binswanger, L. (1965) *Análisis Existencial y Psicoterapia*. Em Ruitenbee, Tillich, Binswanger, Dusen, Laing, Hora, Boss, Van Den Berg, Buitendyk, May e Kahn (1965) *Psicoanálisis y filosofía existencial* Buenos Aires: Paidós.
- Binswanger, L. (1964) *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Munchen/Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Binswanger, L. (1977) A loucura como fenômeno biográfico e como doença mental: o caso de Ilse. In May, R., Angel, E. & Ellenberger, H. F. *Existencia: nueva dimensión em psiquiatria y psicología*. Madrid: Gredos.
- Feijoo, A. M. L. C., Protasio, M. M., Portavales, V., Rodrigues, P. V. e Magliano, F. R. (no prelo). O amor na prática clínica de Binswanger. *Acta Psiquiátrica na America Latina*. Buenos Aires. (trabalho aceito).

Curriculum

Psicóloga. Doctora y Máster en Filosofía por la Universidad del Estado de Río de Janeiro – UERJ. Posdoctorado en Psicología cursado en el Programa de Posgrado en Psicología Social de la UERJ. Socia fundadora del Instituto de Psicología Fenomenológico-Existencial de Río de Janeiro – IFEN, donde es docente, supervisora y coordinadora de investigaciones, con énfasis en Psicología Clínica Fenomenológico-Existencial y Kierkegaard. Investigador en el proyecto

de extensión Laboratorio de Fenomenología y Estudios en Psicología Existencial (LAFEPE – UERJ).
Miembro de la Comisión Directiva de la Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial – ALPE.
Autora de libros y disertante internacional.

Correo de contacto:
myprotasio@yahoo.com.br

Fecha de entrega: 16/01/2022
Fecha de aceptación: 07/02/2022

La muerte y sus sombras

Meditación sobre la muerte a propósito de un caso

Death and its shadows
Meditation on death about a case

Ramiro Gómez Salas

Lima, Perú

Asociación Peruana de Psicología Fenomenológico – Existencial (APPFE)

Resumen

Se reflexiona sobre la experiencia de la muerte, dentro del contexto de la Pandemia. A partir del caso de una familia que enfrenta la experiencia de la muerte de dos de sus miembros, se reflexiona sobre los desafíos que la muerte, el confinamiento y el riesgo de contagio plantean. Aislamiento, silencio, miedo, espacio, tiempo, libertad, juego y fantasía; la familia como lugar de acogida y hospitalidad son estudiados. El enfoque reflexivo se hace desde la postura fenomenológico-existencial.

Palabras clave

Miedo, juego, libertad, tiempo, familia.

Abstract

It reflects on the experience of death, within the context of the Pandemic. Based on the case of a family that faces the experience of the death of two of its members, it reflects on the challenges that death, confinement, and the risk of contagion pose. Isolation, silence, fear, space, time, freedom, play and fantasy; the family as a place of welcome and hospitality are studied. The reflective approach is made from the phenomenological-existential position.

Keywords

Fear, play, liberty, time, family.

**En efecto, vuestro dolor llega solo
a cada uno en sí mismo y a ningún otro,
mientras que mi ánimo me duele, al tiempo, por la
ciudad y por mí y por ti.
Sófocles, Edipo Rey**

Introducción

Víctor tiene 25 años, ha perdido el trabajo junto a otros compañeros que la empresa ya no puede sostener. Se siente prisionero en su casa. Le molesta la hermana que canturrea todo el día; la mamá que se queja de todo, el papá que desaparece en su escritorio para sumirse en el tele trabajo. La relación con su pareja, con la que se “encuentra” por WhatsApp le resulta difícil, “pesada”. Ella le comenta de las dificultades y de las bondades del tele trabajo, es un tema recurren

te y Víctor se hunde en un sentimiento de culpa por no tener trabajo y no saber cuándo lo volverá a tener.

La casa se convierte en un lugar que lo asfixia. La única “música” que suena es el canturreo de la hermana, mientras hace sus cosas, no le gusta. Quisiera decirle que se calle. No lo hace, se pregunta si se dará cuenta de su fastidio. Su dormitorio lo imagina una celda. Las noticias lo oprimen más aún. Tiene miedo de que alguien más en la casa se contagie. Teme que regrese la muerte.

Su tío Pablo, hermano menor de su papá, vivía con ellos. Médico de profesión, se contagia de coronavirus (Covid-19) y fallece en el mismo hospital en el que trabajó, sin que la familia pudiera visitarlo en los 11 días que permaneció en una sala de Cuidado Intensivos. Fue cremado por una empresa funeraria con personal especializado. La Pandemia tenía 3 meses de iniciada. Poco tiempo después muere la abuela que vivía en otra provincia, a poco más de 500 kilómetros de distancia. La familia habla de la muerte de Pablo y de Irma, la abuela, unos pocos días. Recuerdos buenos. Luego fue apareciendo un silencio sobre el tema que creció lentamente en la misma medida en que crecía un distanciamiento entre ellos. Cada quien se ocupa de lo que tiene como tarea en casa en un tiempo que se alarga. Cada uno se retira a su *territorio* cuando se terminan las tareas domésticas y los tres rituales silenciosos de la toma de los alimentos. La hermana en sus estudios y su canturreo, la madre lee y se queja, el padre vive en su estudio, el espacio cerrado a todos, de ahí trabaja.

Al mes y unos pocos días Víctor hace algo violatorio de las normas vigentes. Para entonces el Toque de Queda se inicia a la 8 p.m. A las 9 p.m. cenan, 30 minutos después se despide y se retira a su dormitorio, allí espera un tiempo prudente. Sale sigilosamente de la casa. El riesgo es que una patrulla lo encuentre y tenga que pagar la multa por violar las normas vigentes, nada más grave que eso.

Las calles vacías de gente, el parque mudo. Fantasea que es el sobreviviente de un holocausto nuclear, “¡no!”, se corrige, es un virus que ha matado casi a todos y él es uno de los pocos sobrevivientes. Descubre su habilidad para esconderse. En pocas oportunidades el ruido del motor del auto de la policía lo alerta.

Se acucilla al costado de un automóvil estacionado, detrás del grueso tronco de un árbol, tirado sobre el césped, “lo más pegado al suelo” me dice... supera todos los riesgos. Camina y toma todas las fotos que puede de las calles vacías, de las avenidas, de los tres parques cercanos a su casa. Se siente dueño del mundo. Basta con desear algo y ahí está disponible para él; sigue fantaseando. Cuatro o cinco noches de amo del mundo, en las que imagina con tomar las cosas que desea y llevarlas a casa y compartirlas y reír y saber que esto es una pesadilla que ya pasó.

La vaciedad de lo humano en la selva de casas y edificios se rompe cuando mira la luz en las ventanas, oye alguna voz que llega de una casa. Descubre a una mujer que todas las noches, desde la puerta de la casa, llama a su perro, “tal vez como yo se escapa... tal vez como yo demora en regresar...”. Nunca lo ve.

Una noche, la noche se pone densa, el estar fuera es como estar dentro, “sigo solo...”, “me convertí en un muerto viviente. Un zombi por la espalda me mordió, ahora yo tengo que morder para no estar solo” me dice con un sonrisa contenida. Toma menos fotos, camina más lento, mira menos la soledad de las calles. Regresa a su mundo interior. Su soledad empuja desde dentro. Siente ganas de llorar. Lloro.

La última noche que sale quiere hacer bulla, que alguien lo vea. “Me mirarán por las ventanas y pensarán que soy un loco”, se inhibe. Regresa a casa más pronto. Entra como siempre silenciosamente. Hay luz. En el hall lo espera su mamá que apenas verlo se acerca para abrazarlo y decirle al oído “¿dónde estabas?”, con marcada angustia. Víctor la abraza fuerte, “no quería dejar de abrazarla, me habló bajito, la sentí mi cómplice, sentí mucho amor por ella...”. La mamá solloza y Víctor la lleva a su dormitorio. Hablan hasta el amanecer. Le contará de las salidas nocturnas, le mostrará las fotos. Hablan de la hermana y su canturreo, de su paro, del papá que se disuelve tras el dintel de su estudio y de ella y sus quejas, de los abuelos maternos que viven lejos...

Al abrir su corazón, Víctor, “mordió” a la mamá. Ya no está solo. No la ha hecho zombi sino prójimo. Toman la decisión de recuperarse como familia. “Un día, dice, saldremos los cuatro a pasear al parque como cuando yo y mi hermana éramos niños”. El padre entiende que no puede vivir tras la puerta de su estudio. La madre y su fastidio por el orden de las cosas, mirar lo que no puede ordenar *dentro*: la pérdida y el miedo. La hermana saber que canturrea para escucharse en medio del silencio, Víctor “morder” a todos con su corazón abierto. Todos, hablar el lenguaje del corazón.

Muerte, fin y esperanza

Hace seis mil años Gilgamesh, el héroe del poema acadio más antiguo, exclama “¿No moriré acaso yo también / como Enkidú. / Me ha entrado en el vientre la ansiedad.” (Silva Castillo, 2010).

Gilgamesh es el primer personaje del que se deja testimonio escrito que se plantea el problema de la vida y de la muerte. Para Yalom el héroe “habla por todos nosotros” (Yalom, 2008, pág. 11) al afirma el miedo a la muerte. La muerte en el poema es un descubrimiento; la muerte descubierta como amenaza personal a partir de la muerte del Otro. El héroe aca-

dio reflexiona al ver la muerte del amigo, la sospecha como posibilidad angustiosa en él mismo; la flexiona hacia él, entonces la piensa y la teme. La muerte de Enkidú la hace aparecer ante sus ojos, así, la angustia entra en él, a las “entrañas”, el íntimo centro del que María Zambrano escribió. Sin embargo Gilgamesh después del descubrimiento de la muerte ansía la inmortalidad. La búsqueda es un “viaje iniciático”, un viaje iniciático fallido (Eliade, 2009). Después de conseguir la flor que le daría eternidad, esta es devorada por una serpiente, entonces a pesar de su porcentaje de divinidad Gilgamesh irremediadamente es mortal. Los antiguos griegos llamaron brotós al ser humano, es decir “el mortal”.

Desde temprano en la historia de la humanidad el hombre se afirma como el único capaz de meditar su finitud, condición transitoria cuyo horizonte tiene un cierre y opacidad absolutos; perplejo ante el acabamiento de la historia personal, de la biografía, su angustiosa meditación lo lleva a concluir que la finitud se encuentra intrínsecamente unida a la vida. Hay, también, un ansia de eternidad, de “más allá”. Este problema, específicamente humano, fuerza la mirada a lo que hay más allá del muro que cierra el espacio y el tiempo de la vida: la disolución en la nada o el nacimiento de la esperanza o la búsqueda de eternidad. No morir, con el favor de nuevos Utnapishtim, a pesar que este sabio advierte que esto ocurrió una vez y no volverás a suceder. Insistimos en buscar la flor de la eternidad en la tecnología y hay, siempre, una serpiente que la devora. En esa línea de reflexión Cordeiro y Wood anuncian la muerte de la muerte. Informan de su posibilidad física y su necesidad moral; para el 2045 la muerte será opcional, afirman (Cordeiro & Wood, 2018). Dice al respecto, no sin ironía, Mina, “La idea de la inmortalidad es como el plástico: pertinaz y resistente a la desintegración. Una bolsa tarda cuatrocientos años en desintegrarse. (...) lo que la convierte en un magnífico contenedor potencial para el cerebro y sus puertos USB de los planes de Kurzweil y Cordeiro para lograr la transhumanidad o humanidad mejorada...” (Mina, 2019, pág. 514).

El pensamiento epicúreo, las ideas de Demócrito, entre otros dan inicio a la larga reflexión materialista sobre la muerte en Occidente. Gustavo Bueno, el destacado pensador del materialismo filosófico aborda la muerte en el distingo que hace del acabamiento funcional de lo biológico y el fallecimiento de la persona (Alvargonzález, 2020).

Kitaro Nishida, de la Escuela de Kioto, reflexiona desde la tradición oriental sobre la nada y el vacío (Nishida, 2015), que son los equivalentes de Ser, Absoluto y Realidad, Origen y Aparición en el pensamiento Occidental. Las relaciones entre el pensamiento japonés y el de Heidegger se ha estudiado en lo que suele llamarse el Oriente de Heidegger (Saviani, 2004). Influencias recíprocas, incluso cierto paralelismo entre las condiciones históricas que vivieron Heidegger y Tanabe, que este último disipa en su Filosofía como metanoética (Tanabe, 2014) que es una filosofía del arrepentimiento y la vergüenza.

Heidegger en la sección 49 de Ser y Tiempo deja abierta la posibilidad de la inmortalidad, como acontecimiento posterior al fenecer óntico, al dejar de vivir

(Ableden) del Dasein vuelto hacia su muerte. “Cuando se determina la muerte como ‘fin’ del Dasein, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si ‘después de la muerte’ sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el Dasein ‘siga viviendo’ o si al ‘sobrevivirse’ sea inmortal. Sobre el ‘más allá’ y su posibilidad lo mismo que sobre el ‘más acá’, nada zanja ópticamente...” (Heidegger, 2003, pág. 268).

El simbolismo, afirma Ortiz-Osés, “potencia la vida y la muerte, ya que el simbolismo dice de la potencia de la patencia, o sea, la potencia de lo real. (...) el simbolismo propio de la hermenéutica erasónica concibe la nada no como la nada occidental sino oriental, así pues como vacío potencial o cero positivo (abierto al infinito). No deja de resultar llamativo que en Occidente el cero, la nada y el vacío, no signifiquen nada y no valgan nada en sí-mismos: pero Oriente nos recuerda que si bien pueden no valer nada en sí mismos, valen y hace valer posicionalmente (relacionalmente).” (Ortiz-Osés, 2012, pág. 188).

Muerte y esperanza mantienen una relación intrincada, que se expresa en una amplia y compleja simbología. Jankélévitch recuerda a Pascal, “el hombre tiene conciencia de morir, y conoce el asombro de existir” (Jankélévitch, 2004, pág. 49). Entre la conciencia de morir y el asombro del existir se va tejiendo la experiencia de la muerte, su simbología, su representación social y su mitología. Experiencia se tiene y se medita ante y no desde. Así la meditación de la muerte se hace desde el problema, no desde el misterio, en el sentido marceliano, de modo que la esperanza, que no habita en el problema, queda oculta a la meditación.

Gabriel Marcel considera que el hombre ha caído en el haber. “La pasión del haber, dominada por el cálculo, por la lógica impersonal, mecánica, funcional, por lo útil y deleitable...” (Marcel, 2003). La esperanza tiene poco o ningún lugar en el pensamiento del haber. La esperanza no entra en ninguna mecánica funcional ni en un cálculo utilitario. En este Zeitgeist la muerte queda escondida detrás de tecnologías consumistas de alargue cosmético de la vida. El misterio está contenido en la más íntima y central condición de la persona; se vive en la autorreflexión, en el diálogo interno con el sí mismo. El problema está siempre ante el mí exigiendo su comprensión, solución y abordamiento. La muerte tiene la doble condición de misterio y problema. Es un problema óptico-ontológico, como lo es el nacer. Con la diferencia que “Al nacer, el viniente recibe el mundo de una manera tal, que nunca se encuentra solo. Le pertenece a la aventura humana originariamente, pues, la dimensión de una relación constitutiva con otros.” (Romano, 1998, pág. 170). En la muerte, el moribundo está solo, no hay proyecto ni posibilidad comunicativa. En el instante mismo de la muerte se instala un silencio absoluto. Quien estuvo ya no está. Queda la ausencia y el dolor que acompañan al intento de entender ese acontecimiento. Acontecimiento final en el que se revela la fragilidad de la vida, la situación límite por excelencia y, según conciba ese acontecimiento, la absurdidad de la vida como postula cierto modernismo nihilista, el sentido restringido de la vida o la esperanza.

Korínek afirma que “Al perder el hombre su relación con el ser, formada toda ella de amor y libertad, se pierde -como dice Berdiaeff y a su modo también K. Jaspers- en las relaciones objetivadas con las personas, con la sociedad, con la historia, se pierde en la superficialidad. G. Marcel diría que un hombre tal, transforma su ser y el ser de los demás en un problema y un objeto, abandonando el misterio. Y M. Heidegger escribe que el hombre así cae en la banalidad de lo común y de la masa; la existencia del hombre de masa no es auténtica porque es infiel al misterio ontológico de la verdad, del valor de la persona...” (Korínek, 1967, págs. 86,87).

Un personaje de Marcel dice “Amar a alguien es decirle: tú nunca morirás”. En esta dramática expresión marceliana reside el amor en un yo prometiente. Compromiso, promesa y amor rasgan la muerte y la trascienden. El “nunca morirás” es una afirmación que ignora lo óptico y afirma lo ontológico como lugar del encuentro. La dimensión ontológica del amado permanecerá viva en los instantes eternos del amador. No es un duelo prolongado, dicen duelo patológico. Es un amor que no se agota en la ausencia del Otro; enraizado en la biografía vive en el compromiso, la promesa. Si hacemos nuestra la feliz expresión de María Zambrano diríamos, vive en el claro del bosque de nuestra más íntima intimidad.

“Hay una cosa que he descubierto después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir en realidad es sub-sobrevivir, aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos se convierte en una especie de bóveda palpitante, invisible, pero presentida e, incluso, rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más encorvados, con más desapego de nosotros mismos, hacia el instante en que todo quedará sumido en el amor”. (Marcel, Vers un autre royaume., 1958, pág. 109).

Contraria a la visión heideggeriana del “ser-para-la-muerte”, Rispo afirma que no es que la vida “esté” en la muerte, todo lo contrario, la muerte está en la vida. “Hablar de ser para la muerte es vivir para morir pero como sólo puedo pensarme vivo y tomar decisiones en la vida, soy un ser para la vida, aunque consciente de que voy a morir. No decidí vivir, no decido morir, de ambos no tengo conciencia y cuando me asumo como ser consciente soy un ser que vive, que elige y que se responsabiliza por sus elecciones” (Signorelli, 2011, pág.32). No vamos hacia ella, ella se manifestará en el día inefable. Signorelli, desde el pensamiento de Rispo, afirma que el miedo no es a la muerte en sí, sino en dejar de ser.

La vida portadora, en su ansia de infinitud, la finitud que le descubre su vulnerabilidad, su eterna desnudez. Carandell, el periodista español, dijo “... en el momento de la muerte, la persona se convierte instantáneamente en cosa.” Sánchez Torrado, 2001, pág. 122). Este sería el miedo al que se refiere Signorelli: la caída, irremediable, en el mundo de lo óptico.

La presencia de la muerte

Los niños, hacia los 6 años tienen una cierta idea de la muerte a través de las experiencias de la pérdida de familiares, amigos, vecinos, incluso mascotas. Los niños de medios rurales más que los ciudadanos, tienen

una vivencia directa con el animal que se cría para el sustento económico o la alimentación familiar. En estos cuidados se establece, sin duda, un vínculo, que en los niños está más en la esfera del afecto que en la racionalidad utilitaria del adulto. “Humanización del animal significa *aparición* (aparente) de caracteres específicamente humanos en el comportamiento animal” (Buytendijk, 1973, pág. 113). Es común nombrar a los animales según sus características físicas, color o altura por ejemplo, con nombres propios humanos. Este nombrar otorga al animal un revestimiento que lo modifica y subjetiva su cercanía convertida en *presencia*, compañía. En el origen de la palabra mascota está el sortilegio protectorio del animal; protección que nos brinda con su sola presencia. Si bien los animales criados para ser sacrificados no son mascotas, su cría y cuidado tejen igualmente un lazo que, para el sacrificio, tiene que ser entendido como un acto necesario para un bien mayor. No se mata a estos animales, se les sacrifica, es decir, se honra el acto y se libera el hombre de la culpa. Estos actos sacrificiales nos aproximan al pensamiento de Girard sobre mimética y violencia, (Girard, 2001). Cita, Girard, a Joseph de Maistre, “Siempre se elegía, entre los animales, los más preciosos por su utilidad, los más inocentes, los más relacionados con el hombre, por su instinto y por sus costumbres... Se elegía en la especie animal las víctimas más *humanas*, en el caso de que sea legítimo expresarse de este modo.” (Girard, La violencia y lo sagrado, 1983, pág. 11).

Calderón, estudió la percepción social y la experiencia de la muerte en niños (Calderón, 1982). Encuentra diferencias según si el niño vive en medio rural o es ciudadano. Son los niños rurales más abiertos al tema y más dispuestos a aceptar la pérdida. El silencio que rodea al niño del medio urbano hace más difícil el duelo. En Sudáfrica Tembeka Mdeleleni-Bookholane (Mdeleleni-Bookholane, 2003), llega a conclusiones similares a las de Calderón; por otra parte Kübler-Ross señala que la muerte conmueve más a los adolescentes que a los niños y es menor la afectación y el duelo si la familia permitió que el niño participara de los actos sociales de la muerte del familiar (Kübler-Ross, 1999).

El hombre, en la Edad Media, debía enfrentar la muerte con la mayor conciencia posible. El *Ars Moriendi* escrito durante la Peste Negra (1415-1450) aconseja no temer a la muerte ni dejarse vencer por la tentación del orgullo y la queja, sino que siendo la muerte inevitable, aceptarla en la confianza, la fe, con la seguridad que esta es portadora de *secretos* que se han de revelar después. La muerte súbita, inesperada, quita la posibilidad de este enfrentamiento y lucha con la muerte, que es la agonía. Ariés recuerda que en la segunda Edad Media, durante la agonía, los parientes se ubicaban detrás de la cabecera de la cama, “como ausentes” (Ariés, 2007, pág. 97). El moribundo enfrenta así la muerte, solo. Tanto por esta experiencia radicalmente intransitiva como por la incertidumbre de los presentes que no encuentra ni respuesta ni un “qué hacer”.

Sobre la obra de Jorge Manrique (1440-1478) el poeta de Coplas por la muerte de su padre, dice Machado:

LVII
(Glosa)
(...)

*Tras el pavor del morir
está el placer de llegar.
¡Gran placer!
Mas ¿y el horror de volver?
¡Gran pesar!
(Machado, A. 2005)*

Tras el pavor inicial del morir está el placer de llegar. Esta es la idea central del *Ars Moriendi*. Lo mismo ocurre en los libros destinados a comprender y aconsejar sobre el *bien morir*: el Libro Egipcio de los Muertos o el Libro Tibetano de los muertos o Bardo Thödol el “camino intermedio” que orienta a pasar la muerte hacia un mundo posterior. Vivir es ir. El final de este caminar es *llegar*, lograr una meta, coronar la vida misma y, según se piense, abrirse a otra realidad.

Hoy, los adolescentes se enfrentan, con los adultos, a un mundo en el que el tiempo ya no fluye sino “empuja”. Es la sociedad de la competencia y la velocidad, se experimenta la contradicción de falta de tiempo junto a la oferta del ocio. No hay horarios de trabajo, se trabaja todo el día porque todo el día se puede estar “en contacto”. El “saber” se consume como se puede consumir una bebida gaseosa. La sabiduría se ofrece a gotas o chorros en la Internet llena de frases la más de las veces sacadas de contexto, contradictorias, caóticas. Poemas para todas las ocasiones ahoga la creatividad poética y llenan de mal gusto al joven lector inadvertido. Baricco, refiriéndose a esta condición afirma “A su escala, por tanto el caso del vino hollywoodiense nos permite ver otro microacontecimiento que no tiene nada de insignificante: *la espectacularidad se convierte en valor. El valor.*” (Baricco, 2008, pág. 50). Lo que no es espectacular ni sirve ni llama la atención; lo espectacular en sociedades como las nuestras suele ser el escándalo, tal vez por eso el éxito de los programas de la prensa rosa dedicada a ventilar la vida privada de los famosos, que por su lado provocan escándalos para estar “en prensa”, o los tristes “Reality shows” en los que la exposición de la miseria humana impulsa alta sintonía y genera grandes réditos.

Como señala Safranski la información ya no se transforma en experiencia; “la experiencia vital ya no tiene valor”. Conduce al *horror vacui*. Esta condición afecta el cuidado. El cuidado de sí, cuidado del otro, se da en el tiempo, cuidar es cuidarse *para*, es un tarea permanente que mira lo venidero. El cuidado está siempre por ser hecho. Cuidarnos, cuidar del Otro es consustancial a la vida, no se agota. “El cuidado se refiere a un todavía no.” (Safranski, 2017, pág. 70).

El tiempo acelerado tiene en su origen un motor económico que hace todo “urgente”, descoloca a la persona de las relaciones consigo mismo y con el Otro. Él mismo, el hombre de hoy, y su Otro se convierten, muchas veces, en obstáculo para responder “esas urgencias”; ocurre el olvido del cuidado, “tal vez mañana... cuando tenga tiempo”, apoca la vitalidad de las relaciones humanas. Es la urgencia de la velocidad y del rendimiento. Hay “ingobernabilidad del futuro” (Leccardi, 2015), la urgencia, la presión por el rendi-

miento, de la competitividad que ofrece la supervivencia en la rueda del deseo y consumo insaciables. El trabajo se convierte en la actividad que destruye lo personal, paradójicamente, a través de la oferta del "llegar a ser", con una estrategia como en la fábula del burro y la zanahoria.

La muerte de una persona anciana, que ya no es productiva -no trabaja- ni portadora de sabiduría a la que acudir porque la Internet tiene todas las respuestas se convierte en *obsolescencia* humana; su muerte, por lo tanto, es tolerada y casi ausente de sentimientos. ¿No hay duelo cuando muere un padre, un amigo añoso? ¿No hay dolor que sentir y manifestar? El adulto huérfano pareciera no necesitar consuelo, lo que es falso. La disminución progresiva del valor social del anciano, su precaria presencia e importancia en la vida familiar y comunitaria, su reducción a un "niño grande" hacen del viejo un incomprendido cuya partida "no lastima tanto". Cuando los adultos pierden a sus padres, el adulto huérfano, pasan a ser un "futo maduro" (Levy, 2001), independiente de su edad.

Para el joven la muerte es una posibilidad y una realidad lejana, ajena a su experiencia de sí. No teme morir. Gustan de deportes y actividades que desafían su vitalidad, su sensación de omnipotencia, su apetencia de acercarse al borde del abismo. Siente seguridad de su victoria ante el riesgo.

Cuando se presenta, todos, el niño, el joven y el adulto, viven la situación límite de la ausencia, falta y carencia. Sólo la muerte es ausencia radical. No hallar en ningún lugar al que ha *partido*. Los lugares, los espacios y los tiempos compartidos los llena el silencio y el vacío. Quien murió está presente a través de su ausencia. De los lugares que frecuentaba, de sus territorios, de sus horarios, de esas huellas que solo el deudo conoce. Ya no se producen, ya no está ahí. Entonces, no se habla o se habla poco. Ante el silencio y el vacío de la ausencia la persona se ensimisma en su titubeo interior. El dolor queda como una espina clavada en el médula de la vida que no se sabe cómo arrancar.

di Nola dice, "Por su parte, el luto sería una reacción en forma de depresión, debida a la angustia de separación. Salen a flote anhelos y deseos, elementos característicos de los espasmos del duelo. La crisis depresiva del luto es muy compleja, porque la sensación de autoanulación coexiste con otros sentimientos, en especial la rabia y la culpa, que son manifestaciones a su vez de una reacción agresiva o autoagresiva, o con un desasosiego, que conlleva intensas manifestaciones motoras de desplazamiento y búsqueda." (di Nola, 2007, pág. 13).

En los primeros meses de la pandemia sin un conocimiento seguro de los modos de propagación del virus y repitiendo lo que en casi todas las pandemias de la historia se hizo, los cadáveres fueron cremados obligatoriamente. La familia recibía las cenizas o un representante de ellos recibía el cadáver en una bolsa negra herméticamente sellada que era entregada, en su presencia, a una empresa funeraria que se encargaba de la cremación o el entierro inmediato. Como sucedió con el tío de Víctor.

No hay la posibilidad del último cuidado, el último acto de amor, la despedida. Adecentar el cuerpo, vestirlo,

mirarlo y llorarlo solo o en el grupo de los que consue-
lan, muchas veces con su sola presencia. No hay la larga, densa y pesada noche del "acompañar los restos", durísima y "necesaria" en nuestra cultura; largas horas en las que parece que la muerte hace sentir su mano rozando el alma. El "estuve contigo hasta el final" que consuela y subraya el compromiso amoroso se convirtió en "no pude estar contigo hasta el final", que es más devastador si recordamos que las zonas hospitalarias que atendían a los paciente por COVID 19 en cuidados intensivos estaban sobrepasadas por lo que la información sobre el estado del paciente o era muy pobre y confusa o simplemente no existía.

La ablución del cadáver, su vestido, la parafernalia del lugar del velatorio. El olor penetrante de las flores, el susurro en el hablar, el color negro, el llanto abierto o apagado o disimulado. La fórmula cortés del pésame. Las palabras de elogio, el laudatio... son partes del despedir, otra forma distinta de cuidado, no al cuerpo, sino a su presentación final, casi como un acto de graduación en el que se hace necesario resaltar las virtudes del graduando. Todo dice "te queremos y te lloramos". A finales del siglo XIX se puso de moda la fotografía de cadáveres aparentando estar vivos, ya sentados ya recostados en el pariente, acomodados a través de artefactos hechos para esos fines. Estas fotos son para recordarlos en un simulacro de vida, se atesoraron como el último momento con nosotros, los que aún vivimos. Todo permite que la despedida se logre y la vida continúe. La idea del regreso del muerto, convertido en fantasma, se pensó según Berti (Berti, E., 2009. Pág., 9). porque el difunto es "insepulti" o "indeploranti". Llorarlo y acompañarlo a su sepultura son, en este ideario, dar posibilidad que descance definitivamente.

Los duelos tienen diversas manifestaciones; el tiempo se altera, el "tiempo del yo" y el "tiempo del mundo" que describe Straus (Straus, 1966), quedan dramática escindidos, prevalece el "tiempo del yo". El "tiempo del mundo" parece paralizarse, se extraña. Hay problemas para ordenar los hechos alrededor de la muerte en una secuencia "objetiva". El dolor interno lo domina todo con sus ritmos y sus recuerdos que buscan en cada rincón y en cada acto una asociación con quien ha partido; "el difunto no ha muerto aún del todo y al mismo tiempo no está completamente vivo." (di Nola, 2007, pág. 169).

La incierta madre de Patroclo, en la *Ilíada*, se queja de no poder ir a socorrer a su hijo, cuando aún vivía. Socorrer es servir de apoyo desde la base, es sostener, es procurar, es decir otorgar lo que se necesita. Me decía una paciente "ni siquiera pude verlo cuando estuvo en el hospital, para peinarlo y acomodarlo en la cama... cuántas cosas habrá necesitado y yo sin poder dárselas...", esto es procurar, dar para cuidar y curar. Como señala la Terapia Gestalt (TG) los "Asuntos Inconclusos" o "Situaciones Inacabadas" (Perls F., 1974), señalan que cuando la persona contacta con la necesidad, figura sobre el fondo, el organismo todo se dispone a completar la tarea, vivir la experiencia, consumando un ciclo normal de necesidad-satisfacción-retirada. Si este natural proceso se interrumpe o es impedido queda convertido en un "Asunto Inconcluso", se encuentran en los procesos formativos de neurosis

y psicosis, (Perls, Hefferline, & Goodman, 1977). Bluma Wolfonna Zeigarnik presentó investigaciones que concluyeron en su conocido Principio de Zeigarnik (Zeigarnik, 1979) que señala que la tarea interrumpida es más difícil de olvidar que aquella que fue realizada en su totalidad.

Para Sartre el miedo no va acompañado, necesariamente de la conciencia del miedo; la conciencia emocional es irreflexiva siendo una conciencia de sí misma de modo no posicional (Sartre, 2005). Sentir un “miedo difuso” es tener miedo de algo que no puedo precisar, fuente que no se halla. Se sabe del virus, se sospechan sus formas de contagio, se recomienda medidas sanitarias. La mayoría de los infectados se preguntaron ¿dónde me contagié? de ellos un número no pequeño no encuentran respuesta. ¿Dónde, cómo? es la pregunta angustiada, de poco valor para lo que ha de desarrollarse a partir de ese momento. Se extreman las medidas. Confinados durante los primeros meses, todo lo que hay fuera del nuevo hogar-refugio, es potencial portador del agente criminal. El Otro es, ahora, un peligro, es necesario mantener una “sana distancia”, el vecino, el señor del almacén, la señora que proveía de frutas... los “conocidos” se extrañan y se visten de peligro.

Con las personas que amamos se abre la dimensión de “tocar con el alma” dice Žižek, (Žižek, 2020), desde el interior podemos acercarnos los unos a los otros. No es necesaria la pandemia para acercarnos y tocarnos con el alma con las personas que amamos. Siempre nos hemos acercado al amado desde dentro. “Cuando el cuerpo a cuerpo se enriquece con un ‘alma a alma’, el amor conoce un cambio cualitativo, inspira a cada uno respeto y gratitud por el otro. ‘En el verdadero amor son las almas las que se vuelven cuerpos’, escribe Stendhal. Y Miguel Ángel decía al ser amado en un soneto de su composición: “Debo amar en ti lo que tú mismo amas, es decir, tu alma”, recuerda Cheng (Cheng, 2015, pág. 45).

Indica Bauman que los miedos derivativos son de tres tipos. La amenaza al cuerpo y a las propiedades, las amenazas al mantenimiento del orden y fiabilidad del entorno social como el empleo por ejemplo y lo que amenaza la posición jerárquica social, como a la “inmunidad a la degradación y exclusión sociales” (Bauman, 2008, pág. 12). El “nuevo” miedo que aparece en la pandemia posee los tres tipos baumanianos. No se teme únicamente la pérdida de la salud y la vida, se teme también la pérdida del empleo, del negocio propio, del emprendimiento y con ello la degradación social. La vulnerabilidad se hace patente en todos los actos cotidianos, la tensión del teletrabajo, la modificación de los horarios y de los ritmos, la reducción de los espacios, las restricciones de la libertad de desplazamiento. Aparecen patologías del tiempo y del espacio.

Sartre (Sartre, 2005) afirma que el verdadero sentido del miedo es negar a través de una conducta mágica las condiciones exteriores hasta aniquilar su conciencia, aniquilando las condiciones u objeto que son fuente del miedo. Aparición de ritualizaciones, de modos amanerados, carentes de creatividad, espontaneidad con talante de inautenticidad; sin la profundidad y desgarrado señalada por Binswanger en los esquizofrén-

nicos, junto a la exaltación y la excentricidad. (Binswanger, 1972).

La vida

Los espacios abiertos son una invitación a la libertad. En las grandes plazas se puede tener un caminar sin sendero, hacer el camino al caminar, como en la poética de Machado. La plaza, el parque, es un centro. No importa su ubicación. Es un centro desde el que se piensa, se descansa, se descubre o se vive la alegría del encuentro o la angustia de la espera. Rompe la flecha del tiempo que empuja adelante, lentifica su velocidad y reúne.

El juego es la experiencia de mayor expresión de libertad. En el juego infantil somos omnipotentes, la realidad toda se somete a la voluntad. Puede ser noche a medio día, se puede morir devorado por un monstruo o asesinado por un puñal y volver a la vida sin dificultad alguna. Todo es posible de ser transformado, mutado, cambiado. En el despliegue de la libertad lúdica la lejanía de los padres o su indiferencia, real o simulada es necesaria, de otro modo ellos la quebrarían. Eugen Fink dijo que “El juego es un fenómeno vital que todos conocemos íntimamente (...) todo juego aún el juego obstinado del niño solitario, tiene un horizonte comunitario”, más adelante agrega “El juego nos rapta. Al jugar nos liberamos, por un momento, del engranaje vital -estamos como trasladados a otro planeta donde la vida parece ser más fácil, más ligera, más feliz (...) La acción lúdica sólo tiene fines internos, no trascendentales.” (Fink, 1966, págs. 7, 14).

El Juego de Víctor, su *situación de juego*, “lo libera del medio ambiente acostumbrado, sus exigencias y sus problemas; al retroceder lo normal cotidiano, vivido conscientemente, ha de crearse un espacio para el desenvolvimiento de lo que las tensiones y conflictos vive en su interior de manera inquietante.” (Lutz, 1968, pág. 95). La *situación de juego* de Víctor substrahe de lo cotidiano conflictivo, problemático. Tiene 25 años ya no basta únicamente la fantasía lúdica, esa libertad, ese mágico dominio del mundo tiene que ser “traducido”, “completado” en la dimensión dialógica, en encuentros, en lo comunitario que refiere Fink. Esta forma creativa de existir abre a la autenticidad; “...la creatividad humana se vale de lo que ya existe y encuentra, y lo modifica en formas impredecibles.” (Ariete, 1993, pág. 13).

Al parecer el primer zombi de la literatura aparece en El zombi del Gran Perú o la condesa de Cucaña (1697) (Mina, 2019, pág. 257) en el que su autor Paul-Alexis Blessebois hace uso del recurso del muerto viviente para narrar una historia más bien de pretensión erótica. Originario del culto Vodú haitiano el zombi posee la condición contradictoria de muerto-viviente. Es el muerto que no nos deja. Es el uso y dominio utilitario del muerto, a diferencia del fantasma que actúa por voluntad propia. Emparentados ambos con la nocturnidad de la vida, los fantasmas pueden ser amables portadores de un mensaje urgente que desean que nosotros escuchemos y ayudemos para su justo descanso, como vimos. Recordemos con Serrano y Castilla (Serrano & Castilla, 2017) las películas The Murder House o Los Otros de Almenábar (2001) o El sexto sentido de M. Nighy Shyamalan

(1999). El zombi obedece a su amo en tareas inno- bles, o bien desea morder al vivo para convertirlo en zombi y él mismo no terminar de morir. La condición liminar del zombi posibilita darle muerte definitiva, como hacen los niños y jóvenes de hoy en videojue- gos como House of the Death, Dying Light, Unkilled, The Walking Dead, Dead Target o Resident Evil juego, este último, en que los habitantes de Raccoon City ha sido convertidos en zombis por la infección con el virus-T. Matar un zombi es dar muerte definitiva al muerto viviente, dejarlo ir. Y con ello matar el miedo. Víctor huyó de la opresión del silencio y “tiempo fami- liar” congelados, del confinamiento a través de la bús- queda de libertad en lo que más tiene de libertad: el juego y la fantasía. Su “vuelta” al mundo cotidiano destrabó los “tiempos del yo”. Permitió que la vida continúe, con el recuerdo y la gratitud. Se comprometen juntos, como familia a “mejorar”, esa es la respon- sabilidad que asumen desde el momento en que esta- blecen las consultas. Volverá, Víctor, al parque, volve- rá a la vida, acompañado.

La tarea no es fácil ni breve, Se abre a la necesaria reformulación de sus relaciones éticas. Como dice Mélich “Una relación es ética no sólo si se configura desde la diferencia, sino desde la deferencia. Ser de- ferente es tomarse la causa del otro como causa pri- mera, como mi causa. (...) Desde el momento en el que el tiempo es el otro, instauramos un tiempo no productivo, no sometido a la lógica de la oferta y la demanda, un tiempo que escapa a la lógica del impe- rialismo tecnológico.” (Mélich J., 2002. Pág.,114). Dice Tarr que “en el dialecto que se habla en Colonia se dice ‘*Komm mal bei mich*’ (‘Ven junto a mí’) cuando se quiere invita a alguien a casa...” (Tarr, I., 2009. Pág., 90). Con Fink decimos que “El que reflexiona sobre sí mismo, es conducido de vuelta hacia una vida más profunda, en la que surge toda la validez del mundo, incluida la validez de uno mismo como hombre en el mundo” (Fink, 1990. Pág. 178). Como el pensamiento socrático que entiende que la vida es válida si es examinada.

El papá cuya silueta se esfuma tras el dintel del estu- dio, la madre y la queja por el orden externo que transparenta el inquietante mundo interno, la hermana y su canturrear para afirmarse en el espacio tiempo familiar, Víctor y mundo dirán ven junto a mí, a este lugar en el que como una esfera protectora me escon- do. Que la familia se transforme en la experiencia del silencio y la palabra, se recobre el tiempo y el espacio comunes. El parque los espera.

Referencias bibliográficas

Alvargonzález, D. (2020). La muerte en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Claridades. Revista de Filoso- fía 12/1, 161-188.
Arieti, S. (1993). La creatividad. La síntesis mágica. México: Fondo de Cultura Económica.
Ariés, P. (2007). Morir en Occidente. Buenos Alres: Adriana Hidalgo.
Baricco, A. (2008). Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación. Barcelona: Anagrama.
Bauman, Z. (2008). Miedo líquido. Barcelona: Paidós.
Berti, E. (2009). Fantasmas. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Binswanger, L. (1972). Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo. Buenos Aires: Amorrortu.
Buytendijk, F. (1973). El hombre y el animal. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
Calderón, S. (1982). Percepción social y experiencias sobre la muerte en niños. Lima: Tesis UIGV.
Cheng, F. (2015). Cinco meditaciones sobre la muerte. Madrid: Siruela.
Cordeiro, J., & Wood, D. (2018). La muerte de la muerte. La posibilidad de la inmortalidad física y su defensa moral. Madrid: Deusto.
di Nola, A. (2007). La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo. Barcelona: Belacqua.
Eliade, M. (2009) Historia de las creencias y de las ideas religiosas, I. Madrid: RBA
Fink, E. (1966). Oasis de la felicidad. México: Universidad Autónoma de México.
Fink, E. (1990) ¿Qué se propone la fenomenología de Hus- serl? Diálogos 56. Julio 1990.
Girard, R. (1983). La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.
Girard, R. (2001). Cosas ocultas desde la fundación del mundo. Salamanca: Sígueme.
Heidegger, M. (2003). Ser y Tiempo. Madrid: Trotta.
Jankélévitch, V. (2004). Pensar la muerte. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Korínek, L. (1967). Psicología de la negación de Dios. En J. De Finace, Psicología del ateísmo. (págs. 55-102). Madrid: Paulinas.
Kübler-Ross, E. (1999). Los niños y la muerte. Barcelona: Luciérnaga-Océano.
Leccardi, C. (2015). Sociologías del tiempo. Santiago: Universidad Fines Terrae.
Levy, A. (2001). El adulto huérfano. Madrid: Atlántida.
Lutz, Jakob. (1968). Psiquiatría infantil. Madrid: Gredos.
Machado, A. (2005). Obras Completas I. Madrid: RBA - Instituto Cervantes.
Marcel, G. (1958). Vers un autre royaume. París: Plon.
Marcel, G. (2003). Ser y tener. Madrid: Caparrós.
Mdeleni-Bookholane. (2003). *Death Through The Eyes Of A Child*. Johannesburg: Rand Afrikaans University.
Mélich, J-C. (2002). Filosofía de la finitud. Madrid: Herder.
Mina, J. (2019). En busca de la inmortalidad. Radigrafía de un sueño. Barcelona: Berenice.
Nishida, K. (2015). *Pensar desde la Nada*. Salamanca: Sígueme.
Perls, F. (1974). Dentro y fuera del tarro de la basura. Santiago: Cuatro Vientos.
Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (1977). Gestalt Therapy. Excitement and Growth in the Human Personality. Nueva York: Penguin.
Romano, C. (2012). El acontecimiento y el mundo. Sala- manca: Sígueme.
Safranski, R. (2017). *Tiempo*. Barcelona: Tusquets.
Sánchez Torrado, S. (2001) La pasión de morir. Preguntas y respuestas desde la vida. Madrid: Biblioteca Nueva.
Sartre, J. (2005). Bosquejo de una teoría de las emociones. Madrid: Alianza.
Saviani, C. (2004). El oriente de Heidegger. Barcelona: Herder.
Serrano, V., & Castilla, A. (2017). La Filosofía, el Terror y lo Siniestro. Madrid: Plaza y Valdés. Silva Castillo, J. (. (2010).
Signorelli, S. (2011). No me olvides. Buenos Aires: Fundación CAPAC.
Silva Castillo, J. (2010) Gilgamesh o la angustia por la muerte. Barcelona: Kairós.
Straus, E. (1966) Psicología fenomenológica. Buenas Aires: Paidós.

Tanabe, H. (2014). La filosofía como metanoética. Barcelona: Herder.
Tarr, I. (2009). El consuelo. El arte de hacer bien al alma. Barcelona: Plataforma.
Yalom, I. (2008). Mirar al sol. La superación del miedo a la muerte. Buenos Aires: Booket
Zeigarnik, B. (1979). Introducción a la Patopsicología. La Habana: Científico Técnica.
Žižek, S. (2020). ¡Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo. CEOPS.

Curriculum

Doctor en Psicología. Ex Jefe del Servicio de Psicología del Instituto Nacional de Salud Mental "Víctor Larco Herrera". Past Decano de la Facultad de Psicología de la UIGV. Ex profesor principal de Psicoterapia y Sexualidad Humana en las universidades Nacional Federico Villarreal y Garcilaso de la Vega. Miembro de la Sociedad Peruana de Sexología y de la Sociedad Peruana de Psicoterapia. Miembro del CD de la Asoc-

ciación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial ALPE, presidente de la Asociación Peruana de Psicología Fenomenológico-Existencial APPFE. Tres libros publicados, autor de artículos en libros y de numerosos artículos.

Correo de contacto:

raqs28@gmail.com

Fecha de entrega: 14/01/2022

Fecha de aceptación: 04/02/2022

Sección Ensayos y Revisión

El abandono infantil y sus repercusiones Una mirada fenomenológica existencial

Child neglect and its repercussions
An existential phenomenological look

Julie Paola Lizcano Roa
Bogotá, Colombia

*Debemos aprender a vivir juntos como hermanos o perecer juntos como necios.
Martin L. King*

Resumen

La escasez de estudios en materia del abandono infantil determina un desconocimiento bastante importante de la tipología de maltrato infantil, considerada hoy por hoy como la de mayor incidencia, tanto a través de estudios nacionales como internacionales. De ahí la importancia de escribir un ensayo psico-filosófico en torno al tema del abandono infantil desde una mirada fenomenológica existencial que nos permita comprender este fenómeno de una manera más profunda.

Palabras clave

Maltrato psicológico, maltrato emocional, abandono infantil, fenomenología existencial.

Abstract

The scarcity of studies on child abandonment determines a fairly significant lack of knowledge of the characterization of child abuse, considered today as the one with the highest incidence, both through national and international studies. Hence the importance of writing a psycho-philosophical essay on the issue of child abandonment from an existential phenomenological perspective that allows us to understand this phenomenon in a deeper way.

Keywords

Psychological abuse, emotional abuse, child abandonment, existential phenomenology.

Introducción

Siempre se ha pensado que el entorno que rodea un niño juega un papel fundamental, tanto para su crecimiento personal como para su formación psíquica, aquí la importancia de la función de los adultos como padres o madres de estos. Los padres por un lado están comprometidos con la separación diada madre-hijo de forma que el niño logre constituirse como un otro independiente y las madres desde la gestación,

de las interacciones tempranas madre-bebé, brindándole las primeras experiencias de placer y displacer.

La investigación y la evidencia muestran que tanto el maltrato como el abandono están relacionados con consecuencias negativas a corto y largo plazo en la salud mental y física del niño/a, en su capacidad de aprendizaje, en su rendimiento académico y en su desarrollo social y de comportamiento (Agresta, 2015). "El maltrato infantil es un círculo vicioso y un síntoma de que los padres tienen problemas. No desaparece ignorándolo y no se puede tratar castigando a los padres" (Rahman, s.f p. 1). Si entendemos y comprendemos lo que es el maltrato infantil, cómo ayudar a familias con problemas y que el maltrato infantil se debe notificar cuando se vea, puede ayudar a proteger a los niños y a enseñar a las familias a vivir juntos y a enfrentarse a las crisis familiares de una manera más adecuada.

Hoy por hoy es de gran importancia hablar de primera infancia y abandono en nuestro país (Colombia), y obviamente se suma a lo anterior la formación de la personalidad y la estructura familiar del infante. Sin embargo, las condiciones estructurales con las que conviven los niños de ahora, como lo son la pobreza extrema y donde los gobiernos locales y nacionales han abandonado la calidad de vida de estas personas dejándolos a la deriva, sin un soporte psicológico y económico.

Por ejemplo, Constanza Alarcón, Secretaria Técnica de la comisión Internacional de la primera infancia de la República de Colombia, resalta que existen cinco millones de niños en primera infancia, dos millones doscientos están en condición de pobreza y el 30% de ellos en condición de pobreza extrema. Es así que el estado colombiano debe continuar luchando por garantizar los derechos de los niños y niñas con el fin de que las familias se sientan apoyadas, pues no se puede seguir permitiendo que los infantes sigan siendo abandonados, ya que, junto a la drogadicción son dos de las temáticas que más relevancia tienen y de las

cuales más preocupados deberíamos estar, como resalta Acevedo, Gallego y Gómez, (2017):

Esto quiere decir que la atención integral a la infancia es uno de los factores primordiales a nivel social, cultural y político, y por ende responsabilidad de toda una comunidad, poder garantizar el destierro de la pobreza. (p. 140)

Y es que cada año, cientos de miles de niños sufren maltrato y abandono en Colombia. Esta es una tragedia que puede suceder en cualquier lugar del mundo, que nos afecta a todos y que conlleva graves consecuencias. Según estudios de UNICEF en América Latina, seis millones de niñas y niños son agredidos severamente por sus padres o familiares y 85 mil mueren cada año como consecuencia de estos castigos, lo que indica claramente que es una situación dramática y grave que se debe estudiar e intervenir (UNICEF, s.f).

En Colombia, desde el 2008 hasta el 2011, 3.280 menores de edad llegaron al ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar) en busca de protección después de ser abandonados. En el 2008 se reportaron 818 casos; en el 2009, 794 y en el 2010, 836, y con los 832 registrados en los 10 primeros meses del 2011, todo indica que la problemática va en aumento (Sanín, 2013). Según cifras del ICBF, citadas por el periódico El Tiempo, en Colombia 44.290 menores de edad están bajo protección de dicha entidad al haber sido retirados del cuidado de sus padres, en gran parte porque no responden por ellos. De estos menores, hay más de 9.700 niños y adolescentes declarados en situación de adoptabilidad, muchos de los cuales son grupos de hermanos. (Sanín, 2013)

En cuanto a las perspectivas o enfoques, se han podido identificar tres tendencias: una histórico-social, que aborda el abandono desde el contexto histórico y los aspectos sociales y discursivos que han estado en relación con él. Una tendencia que se ha centrado en el fenómeno con una mirada objetivista, en tanto que ha buscado medir los factores etiológicos y/o el impacto que este genera en los niños. Finalmente, un enfoque que pone el énfasis en el sujeto y en el discurso del mismo, así como en el de las instituciones. (Sanín, 2013)

Es poco lo que se ha estudiado del fenómeno del abandono en Colombia, incluso Moreno (2002) enfatiza en la escasez de investigaciones sobre el abandono, ya que la mayoría se centran en el maltrato infantil en un sentido amplio, estudiándose de manera privilegiada el maltrato físico y en los últimos 15 años el abuso sexual, como una forma de maltrato.

A pesar de que es difícil ser padres hoy en día, y que no venimos con una guía al mundo de cómo serlos, las expectativas irreales para con los niños, las crisis familiares frecuentes, la pobreza, las discapacidades físicas, el estrés, la falta de sistemas de apoyo en la comunidad, el abuso de sustancias tóxicas, los problemas de salud mental y la violencia doméstica en el hogar son factores de riesgo que contribuyen al maltrato y al abandono infantil.

Rahman (s.f) a su vez resalta que el abandono es la falta de atención a las necesidades básicas de un

niño. Existen cuatro tipos: **El abandono físico** es una supervisión inadecuada y/o poco segura del niño. **El abandono médico** es negarle al niño la atención médica que necesite o un tratamiento médico que se le haya prescrito, el cual podría incluir nutrición, hidratación y medicación apropiadas. **El abandono educativo** es el incumplimiento de las leyes del estado respecto a educación infantil obligatoria. **El abandono emocional** es ignorar las necesidades del niño para poder tener un desarrollo social y emocional normal.

Es considerado maltrato infantil a toda acción por parte de los padres o de aquellos que estén a cargo de un niño dentro de un hogar, que les genere problemas a nivel físico y psicológico (Sauceda y Martín, 2016). Dentro del maltrato infantil no existe conciencia de protección hacia los niños, es decir, el maltrato se convierte en un abuso que va en aumento, pues hablar de maltrato se ha convertido en un nivel de riesgo en contra de los niños y niñas, que no son cuidados por sus tutores, padres de familia o responsables adultos. Se encuentran entonces ciertos patrones de conducta que pueden dar una identificación y una caracterización de que existe cierto tipo de maltrato. Por otro lado, la UNICEF (citado en Arredondo et al., 1998) define al maltrato infantil como:

Niños que sufren ocasional o habitualmente actos de violencia física, sexual o emocional, sea en el grupo familiar o en el entorno social. El maltrato puede ser ejecutado por omisión, supresión o transgresión de los derechos individuales y colectivos e incluye el abandono completo y parcial. (p. 19).

El maltrato infantil se puede manifestar en la forma de: abuso físico, sexual, emocional, abandono físico, abandono emocional y por ser testigos de violencia. Una de las clasificaciones categoriza los tipos de maltratos según el ámbito en el que ocurre: maltrato intrafamiliar y maltrato extrafamiliar (Arredondo et al., 1998).

Cuando el maltrato ocurre dentro del ámbito familiar en el que se desarrolla el niño, el agresor puede ser cualquier miembro de la familia con el que vive el niño o niña. Puede aparecer como negligencia, abandono físico y/o emocional, sexual y Síndrome de Münchhausen por poderes. En tanto, el maltrato extrafamiliar, puede ser ejercido a un solo niño o en grupo. Dicho maltrato puede manifestarse como maltrato institucional (escolar, sanitario, jurídico), explotación laboral, abuso sexual, entre otros (Arredondo et al., 1998).

En definitiva, la falta de conocimiento de cómo ser padres, las expectativas irreales para con los niños, las crisis familiares frecuentes, la pobreza, las discapacidades físicas, el estrés, la falta de sistemas de apoyo en la comunidad, el abuso de sustancias tóxicas, los problemas de salud mental y la violencia doméstica en el hogar son factores de riesgo que contribuyen al maltrato y al abandono infantil. (Rahman, s.f) El abandono es un fenómeno que se ha presentado en diferentes momentos de la historia de la humanidad donde niños, niñas y adolescentes se han visto afectados, pues les falta un ambiente familiar sano que les permita desarrollarse emocionalmente y psíquicamen-

te dentro de un contexto intrafamiliar. Por ejemplo, cuando estos son abandonados se desatienden sus necesidades básicas como la alimentación, la salud, la recreación, la educación, entre otras. (Díaz, 2014)

Por otro lado, se logró determinar que las causas del abandono infantil es la vulnerabilidad, como lo son el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución, características de personalidad impulsiva o violenta, etc. A su vez, se determinó que las personas adultas que abandonan o maltratan a los niños, niñas y adolescentes es porque tienen un nivel bajo de educación, una resiliencia baja, baja autoestima, son inmaduros emocionalmente y han sido maltratados y abusados durante sus infancias.

Finalmente, Díaz (2014) resalta que los niños, niñas y adolescentes que se encuentran en una institución y que han sido abandonados manifiestan conductas inadecuadas, como berrinches, rebeldía, agresividad, ideas suicidas, aislamiento, etc. En lo que se respecta a aspectos cognitivos y sociales, indica que el abandono afectará en el aprendizaje, especialmente en el lenguaje. Para ello, es importante tener en cuenta que los psicólogos, los trabajadores sociales, todas las entidades de salud, el ICBF, etc. se hagan partícipes de las acciones que deberían convertir a estas instituciones en entes de formación y ayuda a estos niños y niñas que se encuentran desvalidos y en condiciones de abandono, para que prevengamos esas afecciones de aprendizaje y motivacionales que afectan tanto a estos niños y niñas.

Pero... ¿Qué es el abandono infantil?

El abandono de niños se produce cuando un padre, tutor o persona a cargo de un niño lo abandona sin consideración alguna por su salud física, seguridad o bienestar. Si bien el abandono de niños generalmente implica el abandono físico (por ejemplo, al dejar a un niño en la puerta de un extraño cuando no hay nadie en casa), también puede incluir casos extremos de abandono emocional, como cuando un padre adicto al trabajo ofrece poco o nada de contacto físico o apoyo emocional durante largos períodos de tiempo. Lamentablemente, los niños abandonados — también llamados "niños desamparados"— que no tienen sus necesidades satisfechas crecen con baja autoestima, dependencia emocional, impotencia y otros problemas.

Existen diferentes formas de maltrato infantil, entre ellas encontramos el abandono infantil. Colombia como uno de los países más violentos del planeta según Pineda y Moreno (2008) hay diferentes tipos de violencia: violencia por conflicto armado, violencia por grupos criminales organizados, violencia cotidiana psicosocial y violencia intrafamiliar, siendo esta última la representación del maltrato infantil. Por ende, se demuestra que no solo existe la presencia de muertes violentas, sino que la familia también está inmersa en la problemática de niños, niñas y adolescentes cuya vida gira al desplazamiento forzado y al abuso sexual. Según Pineda y Moreno (2008), hoy por hoy, el auge de la tecnología de masas y el virtualismo ha hecho que miles de niños, niñas y adolescentes sean sometidos a tratos indignos e inhumanos, dejando de lado su calidad humana. Teniendo en cuenta lo anterior, el 73.6% de los niños, niñas y adolescentes es

maltratado en una sola forma o en varias. De este porcentaje, el 53.9% recibe algún tipo de violencia física y un 25.4% recibe violencia física grave.

Para concluir, el maltrato infantil es una enfermedad social presente en todos los sectores y clases sociales, producido por factores multicausales, interactuantes y de diversas intensidades y tiempos. Argumentando lo descrito párrafos atrás, el maltrato infantil presenta un sin número de variables asociadas; el riesgo aumenta en aquellos hogares monoparentales o en aquellos donde ambos padres son alcohólicos o adictos a las drogas, ya que no existe en el medio familiar un adulto que pueda contener el estrés del conflicto y proteger a los niños de sus efectos. (Pineda y Moreno, 2008)

Pino y Herruzo (2000) resaltan que el fenómeno del maltrato es un poco complejo, ya que tiene implicadas multitud de variables que pueden ocasionar consecuencias de diferente gravedad. A su vez, se han observado efectos a largo, mediano y corto plazo de los malos tratos como consecuencia de las lesiones físicas debido a un golpe intenso u otras secuelas psicológicas. Estos autores también nos hacen caer en cuenta que las diversas formas de maltrato son la base para poner en marcha programas preventivos y de intervención que poco se ven. Entre las diversas formas de malos tratos a la infancia, podemos destacar el *abandono físico*, tanto por ser la más frecuente como la menos estudiada. Las revisiones sobre el tema coinciden en señalar la pobreza como un factor claramente ligado al abandono, así mismo estos autores observaron que las madres negligentes que vivían en ambientes muy similares a otros no negligentes tenían una interacción psicológica muy diferente, sintiéndose solas y les falta el apoyo emocional.

Según Kempe en 1968 existe una explicación científica al maltrato infantil que se dio en Estados Unidos conocido como el "Síndrome del niño apaleado", de ahí las investigaciones dirigidas a explicar la etiología de los malos tratos a la infancia se fueron multiplicando. Por ello, no existe una definición única sobre el maltrato infantil aceptada universalmente. A pesar de ello, existe una correlación de que el maltrato infantil es aquel comportamiento activo o pasivo del padre, de la madre o de la persona responsable del cuidado del niño, que provoca un daño en su salud física o psíquica, repercutiendo en su desarrollo. (González, 1996)

Por último, González (1996) resalta que existen uno modelos explicativos que han estudiado las causas del maltrato infantil y están divididos en dos grandes partes: una de ellas, se encuentran aquellos modelos que afirman que el abuso infantil está causado por factores de naturaleza única, llamados *modelos unitarios*. Y, por otro lado, están aquellos modelos que sostienen que la etiología de esta disfunción está basada en múltiples factores, conocidos como *modelos multifactoriales o multicausales*.

En los últimos 20 años, se ha abordado mucho el tema de maltrato infantil, sin embargo, sigue siendo un tema escaso para trabajar por los profesionales que se enfrentan con estos temas en su trabajo cotidiano. Hoy por hoy, se destaca la necesidad de centrarse en los factores de riesgo implicados en cada tipo de maltrato infantil, ya que a veces es imposible en la prácti-

ca profesional encontrar manifestaciones bien delimitadas, una vez que lo habitual es encontrar indicadores mixtos, en los que prevalecen más manifestaciones de un tipo que de otro. (Moreno, 2001)

Por ello, según Moreno (2001), se puede observar que son muchos los factores o variables que sufre el menor dentro del maltrato infantil, pero en la actualidad es importante averiguar sobre la correlación que existe entre dichas variables y la tipología del maltrato infantil todo esto permitirá diseñar programas psicoeducativos que garanticen un éxito clínico y psicosocial específicamente en el abandono físico y la negligencia infantil. Por ejemplo, la investigación en torno al abandono físico y la negligencia infantil es escasa, lo que implica un desconocimiento y desprotección infantil, que parece tener cada vez mayor incidencia y un pronóstico muy desfavorable.

Por ejemplo, los niños indígenas han venido siendo muy importantes para la economía de un país o una cultura, sin embargo, con el neoliberalismo, eso se ha visto subyugado por trabajos forzados, convirtiendo a los niños, niñas y adolescentes en una fuerza más de trabajo, fácil de vulnerar, casi como una mercancía. (Medina, 2014)

El abandono infantil de acuerdo a Medina (2014), no es un problema solo de las familias disfuncionales, sino que hace parte de todo un conjunto social. El abandono, por ejemplo, es una de las tantas formas en los niños, niñas y adolescentes son violentados, después de haber sido maltratados millones de veces más. Así los niños, sin dejar a un lado los ancianos, son en gran medida por su condición de vulnerabilidad, víctimas de un sistema capitalista, en el que proliferan las desigualdades económicas.

Por otro lado, esa violencia que se genera por un sistema neoliberal capitalista produce patrones destructivos de violencia interpersonal que refuerzan la desigualdad social. También el racismo, el desempleo, la explotación económica, la decadencia, etc. son reforzados por la indignidad de ser una persona pobre. En conclusión, el dolor y el terror que causa la represión política y económica generan tal sensación de inferioridad que se traducen en acciones autodestructivas o comunales. (Medina, 2014)

Es importante saber que, en materia de abandono físico – negligencia infantil— como le llaman otros autores los estudios son relativamente escasos. La mayoría de ellos se centran en el maltrato infantil en el sentido más amplio, o en el abuso sexual, donde se incluyen todo clase de tipologías, o en aquellas formas de maltrato más evidentes de cara a la detección: como es el caso del maltrato físico, el más estudiado a lo largo de la historia, y el abuso sexual, el más investigado en los últimos veinte años.

Y qué nos dice la fenomenología existencial sobre el abandono infantil

“Solamente el ser humano de entre todos los seres, cuando está dirigido por la voz del ser, experimenta la maravilla de todas las maravillas: que lo que es, ES.”
Heidegger

La fenomenología, como sistema filosófico coherente, tiene sus orígenes formales en la obra de Edmund Husserl (1859-1938). A pesar de esto, el término fenomenología fue utilizado con anterioridad por filósofos tan importantes como Hegel (recordar su tratado capital Fenomenología del espíritu (1807)) y algunas de sus nociones conceptuales fundamentales están ya presentes en las reflexiones de Brentano y otros pensadores.

Se puede afirmar que, desde el punto de vista de la fenomenología, los dos hechos básicos que guían la investigación y que, dado el énfasis en el concepto de intencionalidad, se implican uno al otro, son la experiencia y el fenómeno. (Sassenfeld y Moncada, 2006)

En el plano epistemológico, se afirma que la fenomenología no se adscribe al ideal positivista de objetividad y neutralidad, ni a la noción primaria de un mundo objetivo independiente de quien lo observa. Por el contrario, se supone la continua co-constitución y co-construcción de la realidad a partir de la interacción inevitable entre persona y mundo (Halling & Carroll, 1999; Martínez, 1982; Yontef, 1998, 2004).

Por otro lado, en el plano metodológico, la fenomenología reconoce la necesidad de restringir los sesgos de la experiencia del investigador tanto como sea posible, aunque se admita que esta restricción nunca puede ser del todo satisfactoria. Así, desde una perspectiva operacional, un aspecto relevante del método fenomenológico es el proceso continuo y sistemático de refinamiento de la capacidad de darse cuenta del investigador y de reducción de cualquier prejuicio o preconcepción que se albergue respecto del fenómeno en cuestión. (Sassenfeld y Moncada, 2006)

Heidegger, en el párrafo séptimo de Ser y Tiempo, reconoció que el valor de la fenomenología reside en ser una posibilidad. Pues bien, las distintas extensiones de la investigación fenomenológica y su lazo intrínseco con las cuestiones del método llevan a prestar atención a la esfera del abandono, y especialmente a la cuestión de esta en su plano trascendental y psicológico, como resalta Brazier, (1993):

Las posibilidades de crecimiento psicológico de un individuo están en proporción directa a la medida en la que las presuposiciones pueden ser puestas entre paréntesis. Como terapeutas, tenemos que examinar nuestro trabajo una y otra vez con el objeto de reconocer qué es lo que damos por supuesto, qué presuposiciones estamos haciendo. Esto no es fácil. Es la tentativa de ver lo que no estamos viendo. (p. 2).

Martin Buber (1923) fue, tal vez, quien mejor graficó esta circunstancia: el ser humano se relaciona con el mundo y con los demás en dos formas complementarias y ambas son imprescindibles. Por un lado, el individuo sólo deviene verdaderamente humano en cuanto se relaciona, de manera personal y comprometida, de yo a tú; por otro, las exigencias prácticas de la vida le imponen la necesidad de establecer una relación impersonal y funcional con las cosas, de yo a ello. La pregunta que surge aquí es ¿qué pasa cuando esa relación entre yo-tú se rompe? ¿Cuándo no existe ese otro emocional como ocurre en el abandono infantil?

Estos niños y niñas que se encuentran en abandono se hallan en una transformación existencial, o sea que estas personas cambian algunos puntos de vista con respecto a la vida, pues se encuentran en un gran vacío existencial, no quieren vivir la vida con la mayor intensidad posible, al contrario, se hunden en cuestionamientos existenciales que los llevan a generar psicopatologías a corto y largo plazo. Lo anterior se articula con lo que plantea Yalom (1985). Él señala que:

Independiente de las circunstancias físicas de una persona, es responsable siempre de la actitud que asume ante su problema, particularmente las diferencias existentes entre las diversas actitudes de los individuos hacia el destino, algunos se entregan a la desesperación experimentando una muerte prematura psicológica y también sufren muerte prematura física, otros trascienden su destino (p.66).

A pesar de que la fenomenología se aparta mucho del modo en que nos desenvolvemos y orientamos en la vida, no es imposible estudiar el fenómeno del abandono infantil, viéndolo no como algo particular, sino como algo universal. Para la fenomenología podría decirse que el fenómeno del abandono infantil no puede inferirse, solo puede experimentarse. La experiencia, en vez de recurrir a la interpretación, recurre a la descripción. (Martínez, 2012)

La experiencia, entonces, de estos niños y niñas abandonados son todas sus potencialidades y limitaciones que se consagran como ser-en-el-mundo. Al ser fenomenológico se interesaría por ver la experiencia como existente, vivenciada o experimentada. La fenomenología, por lo tanto, está inextricablemente vinculada a los procesos mentales, especialmente a los procesos de construcción de significado – he ahí la partida de la reflexión fenomenológica—. Husserl intentaba desarrollar una ciencia del fenómeno, un método que lograra clarificar la construcción de los significados y así poner “entre paréntesis” en un intento de acercarse más a la realidad en este caso un intento más por acercarnos a la realidad del abandono infantil. Según Martínez (2012), Husserl dice que el ser humano conoce el mundo a través de dos aspectos: a) la captación intuitiva y b) la integración significativa. En la captación intuitiva, la persona entra en contacto con el mundo a través de los sentidos, es un conocimiento inmediato y parcial. Ya en la integración significativa, el acto de conocer sólo se completa al integrar de manera significativa. No se habla de conocimiento total, pues este conocimiento total es algo imposible de alcanzar. Lo ideal es que los psicólogos, los trabajadores sociales, médicos, entes de salud ayuden a estos niños y niñas en condición de abandono a explorar sus procesos y sistemas de significación (a través del lenguaje). El reconocimiento de todo lo anterior puede servirle al equipo de salud a establecer una comunicación e interacción más constructiva con los niños y niñas que están viviendo esta situación de abandono. La idea no es “corregir” al niño y niña en torno a lo que siente y piensa respecto a la realidad que está viviendo.

Según van Deurzen (2000), para la fenomenología todo lo que soy y hago está en relación con el mundo,

por ello son unidad en cierto sentido, soy UNO con el mundo; cuerpo, mente y mundo funcionan en conjunción, y son parte del mismo fenómeno de la existencia humana y su conciencia. La postura fenomenológica parte de la idea de realidad (en este caso del abandono infantil) como relación o interacción, y como la imposibilidad de separar al sujeto (los niños y niñas) del objeto percibido.

Husserl sugiere que existen dos –fuerzas experimentales—, el noema (captación intuitiva) y la noesis –integración significativa– los cuales son inseparables, toda experiencia humana involucra ambos aspectos, independiente de si es una experiencia del pasado o del presente. Como ejemplifica Spinelli (2003), cuando se pide que se recuerde una experiencia del pasado, la experiencia es decir el noema van contenidos en ella, al igual que en la noesis, lo que sucedería con los niños y niñas abandonadas es que estos integrarían, significarían y organizarían la experiencia de una manera única y especial, pues cada experiencia es única, un fenómeno misántropo de la realidad.

Para Heidegger, el Ser del ser humano se distingue de los otros seres porque este se pregunta acerca de su ser; además, el ser humano se encuentra siempre en el mundo, nunca en aislamiento, no hay ser sin lugar, en el vacío o en la nada. El Ser y el mundo no son realidades independientes la una de la otra, sino que cada una existe a través de la existencia del otro. El Dasein²—es una situación que se está haciendo o construyendo a cada momento, es decir, el ser humano es siempre temporal y relacional. Así mismo, el enfoque médico desde Heidegger no resulta adecuado para comprender el Dasein, pues la experiencia que cada uno de los seres humanos tenemos existe para nosotros sólo en la medida que aparecemos en él; por ello, si deseamos entender nuestras experiencias no podemos poner entre paréntesis al mundo, sino que necesitamos comprenderlo. (Cohn, 2002)

En definitiva, la muerte, el dolor, el abandono, la tristeza hacen que la vida importe; es la experiencia lo que verdaderamente importa, más que la realidad objetiva. En conclusión, lo realmente importante es el tiempo vivido, no el tiempo explicado. Así mismo, la relación entre los niños y los entes de salud no puede mantenerse como la de observador y observado, ni siquiera como la de ayudador y ayudado, sino que se requiere ser una relación que reconozca las características del ser-en-el-mundo, del ser-con. Finalmente, es importante recordar que no es posible arribar a los diagnósticos, explicaciones e interpretaciones, los cuales necesitan ser tratados con mucho cuidado, pues el ser

² El Dasein Heideggeriano despertó el interés de la psicología debido a su renovada concepción del ser humano. Para Heidegger, el Dasein es siempre una relación con su propio ser, con características llamadas existenciales. En su obra “Ser y Tiempo”, el Dasein es presentado desde su cotidianidad como un ser-en-el-mundo, que siempre se está proyectando en las posibilidades de ser, las cuales constituyen su propio ser. Siendo-en-el-mundo, el Dasein no se muestra como un sujeto individualizado que representa objetos mentalmente. Por el contrario, se pierde en la impersonalidad del mundo compartido con los otros y establece relaciones funcionales con el entorno.

humano habita en un mundo que no puede ser comprendido en aislamiento, sino en un siendo-con.

Por otro lado, se encuentra el existencialismo sartreano el cual postula que la existencia precede a la esencia, como lo resalta Sartre (1978):

El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (p. 10).

Pues el hombre debe crear un sentido para su propia vida (De Sá Oliveira, 2012), Sartre resalta que existir es irse inventando a sí mismo. La existencia entonces sería relacional, ya sea que estemos en relación con un objeto, con una persona, o con nosotros mismos. Cada persona se va construyendo a sí mismo en el mismo proceso de existir, el abandono vivido en la infancia no es una excusa para salir adelante y co-construirse a sí mismo.

Siguiendo a Sartre cada uno de nosotros se está construyendo y reinventando a sí mismo a cada momento. Ya que implica la posibilidad de reconstruirnos de maneras más favorables, incluso habiendo pasado por experiencias terribles como el abandono infantil. Sartre, por otro lado, como resalta Martínez (2012) toda conciencia o experiencia del mundo es siempre una consciencia de nosotros mismos, ya que nos captamos a nosotros en el acto de la experiencia. Somos nuestro comportamiento y nuestras elecciones; Sartre es consciente de que no todas las personas atraviesan por las mismas circunstancias mientras viven, es decir que la experiencia de abandono de cada persona es diferente para cada una de las que lo experimenta, sin embargo, Sartre es contundente al aclarar que, aunque cada uno tengamos un coeficiente de adversidad único y particular, todos por igual tenemos que responderle (no nos queda de otra) de allí estriba nuestra libertad y verdadero ser.

Finalmente, el ser humano es libertad: es decir que nuestro verdadero ser no está centrado tanto en lo que hagamos sino en cómo lo hagamos, lo cual siempre será algo transitorio y finito. La libertad implica responsabilidad, cada una de nuestras decisiones y nuestras elecciones van construyendo a la persona, de tal manera que quienes somos es nuestra propia responsabilidad, el abandono no debe ser una excusa para no responsabilizarnos de quienes debemos llegar a ser, pues la responsabilidad no es algo que podamos evadir, de ahí depende nuestro devenir, lo que somos es posibilidades, aquello que verdaderamente somos es algo siempre por crear.

Conclusiones

Aunque el abandono infantil sea un tema poco tratado, es importante tomarlo en cuenta y empezarlo a trabajar desde diferentes perspectivas (psicológica, filosófica, pedagógica, etc.), a su vez asegurando el tratamiento emocional y psicológico al remitir al niño y niña a centros de salud mental infanto-juvenil; así mismo, coordinarse con los servicios sociales, respetando las respectivas áreas de trabajo, facilitando la comunica-

ción, la toma de decisiones, y realizando informes periódicos del estado de salud física del niño/a; además, hacer seguimiento de la familia y del niño/a para el tratamiento de las crisis, teniendo en cuenta las secuelas, repetición del maltrato, y problemas de salud asociados; del mismo modo, procurar la atención al grupo familiar, adoptando medidas terapéuticas oportunas (frente al alcoholismo, toxicomanías, trastornos psiquiátricos, planificación familiar, etc.). Favorecer la atención del menor en su propia familia, siempre que ello sea posible, procurando la participación de los padres y familiares próximos en el proceso de normalización de su vida social; igualmente, pensar que las experiencias están en constante cambio y transformación, no podemos comprender la experiencia del otro de manera absoluta, ya que ni siquiera podemos comprender en totalidad nuestras propias experiencias; también, la respuesta a todos nuestros interrogantes, la solución a todos nuestros problemas no están dadas por una meta a priori, aun si estas parecen deseables o recomendables; y finalmente, tal vez habrá varios momentos en que las ideas mencionadas anteriormente se olviden, por ello, desde la fenomenología, conviene asumir una disciplina humilde que nos recuerde que estamos viendo a las personas, al mundo y a las experiencias que se nos plantean, solo y siempre desde nuestra mirada existencial.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, H., Gallego, C., y Gómez, Y. (2017). Abandono y maltrato en la primera infancia, una mirada desde la política pública. *Boletín virtual*, 6, 139-146.
- Agresta, C. (2015). *Efectos del abandono temprano en la estructura psíquica*. (Trabajo de grado). Universidad de La República, Montevideo, Uruguay.
- Arredondo, V., Knaak, M., Lira G., Silva, A. & Zamora, I. (1998). *Maltrato infantil: Elementos básicos para su comprensión*. Viña del Mar: Paicabi. Recuperado de: http://paicabi.cl/web/wpcontent/uploads/2013/02/maltrato_infantil_ong_paicabi.pdf
- Buber, M. (1923). *Yo y tú*. Buenos aires: Nueva visión.
- Bleichmar, E. (2005). *Manual de Psicoterapia de la Relación Padres e Hijos*. Buenos Aires: Paidós.
- Brazier, D. (1993). Key concepts of phenomenological therapy [on-line]. Amidatrust (www.amidatrust.com/article_twelve.html).
- Cohn, H. (2002). Heidegger and the Roots of Existential Therapy. Continuum. Londres.
- De Sá Oliveira, T. (2012). *La Ontología Fenomenológica y la Literatura: Reflexiones a partir de dos modos de expresión en Jean-Paul Sartre*. Brasil: Clube dos Autores
- Díaz, A. (2014). *Niños, niñas y adolescentes víctimas de abandono en el hogar Miguel Magone*. (Trabajo de grado). Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- González, C. (1996). Factores de riesgo del maltrato y abandono infantil desde una perspectiva multicausal. Recuperado de <https://revistas.usal.es/index.php/0214-3402/article/view/3417>
- Halling, S. & Carroll, A. (1999). Existential-phenomenological psychology. En D. Moss (ed.), *Humanistic and transpersonal psychology: a historical and biographical sourcebook* (pp. 95-124). Westport: greenwood press.
- Martínez, M. (1982). *La psicología humanista: Fundamentación epistemológica, estructura y método*. México: Trillas.
- Martínez, Y. (2012). *Filosofía existencial para terapeutas*. LAG: México D.F

Medina, V. (2014). Niños y niñas raíces de Ixcán. El abandono infantil como expresión de la violencia estructural en Guatemala. *RELACSO*, 4, 1-30.

Moreno, J. (2001). Variables que intervienen en el abandono físico o negligencia infantil comparativamente con otros tipos de maltrato infantil. (Trabajo de grado). Universidad de Extremadura. Badajoz, España.

Moreno, J. (2002). Estudio sobre las variables que intervienen en el abandono físico o negligencia infantil. *Revista Anales de Psicología*, 18(1). Disponible en http://www.um.es/analesps/v18/v18_1/08-18_1.pdf

Pineda, L., y Moreno, J. (2008). Factores psicosociales asociados al abandono infantil de un grupo de adolescentes institucionalizadas en un centro de protección en la ciudad de Bogotá. *Redalyc*, 2, 151-182.

Pino, M., y Herruzo, J. (2000). Estudio de las consecuencias del abandono físico en el desarrollo psicológico de niños de edad preescolar en España. *Child Abuse & Neglect*, 24, 911-924

Rahman, A. (s.f). *Maltrato y abandono infantil*. Recuperado de <https://cchp.ucsf.edu/sites/g/files/tkssra181f/ChildAbuseSP012206.pdf>

Sauceda, J., y Martín, J. (2016). El abuso psicológico al niño en la familia. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0026-17422016000500015

Sanín, A. (2013). Abandono infantil: estado de la cuestión. (Trabajo de grado). Universidad Católica de Pereira, Pereira, Colombia.

Sartre, J. (1978). *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural.

Sassenfeld, A., y Moncada, L. (2006). Fenomenología y psicoterapia humanista-existencial. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/264/26415105.pdf>

Spinelli, E. (2003). *The interpreted world. An introduction to phenomenological psychology*. SAGE. Londres

UNICEF. (s.f). *Declaración de los Derechos de los Niños en Colombia*. Disponible en <http://www.unicef.com.co/derechos->

[de-ninas-y-ninos/la-convencion-de-losderechos-de-los-ninos-en-colombia/](#)

Van Deurzen, E. (2000). *Everyday mysteries. Existential dimensions of psychotherapy*. Routledge. London. UK.

Yalom, I. (1985). *Psicoterapia existencial*. Bogotá: Emece.

Yontef, G. (1998). Preface to the german edition of awareness, dialogue, and process [online]. Pacific gestalt institute (www.gestalttherapy.org/preface3.htm).

Yontef, G. (2004). Zum aspekt der beziehung in theorie und praxis der gestalttherapie [on-line]. Gestaltkritik, (http://www.gestaltkritik.de/yontef_dialog.html).

Zajonc, r. (1980). Feeling and thinking: preferences need no inferences. *American psychologist*, 35, 151-175

Curriculum

Psicóloga de la Universidad Santo Tomás. Diplomada en aplicaciones clínicas del modelo fenomenológico existencial del Instituto Colombiano de Logoterapia y análisis existencial. Especializada en pedagogía y docencia de la Fundación Universitaria del Área Andina. Ganadora del premio Pablo Riso de psicología, 2014. Actualmente cursa una maestría en psicología clínica y de la salud en la Universidad Atlántico de Barcelona y Universidad Internacional Iberoamericana de México. Autora de libros como “Análisis existencial en la escuela de la restricción al encuentro creativo”, “Memorias de la tribulación” y “Cartas de Manuela Zimmerman”.

Correos de contacto:

julilizcano801@gmail.com

Fecha de entrega: 26/04/2021

Fecha de aceptación: 20/01/2022

La Insoportable Levedad del Ser

Una revisión desde la mirada existencial

The Unbearable Lightness of Being. A review from the existential perspective

Daniel Salinas Villacres
Cuenca, Ecuador

Universidad Católica de Cuenca

Resumen

En este documento se consideran algunas de las reflexiones que el checo Milan Kundera se plantea acerca de diversas preguntas y disyuntivas que atraviesan la condición humana, en la novela *La Insoportable Levedad del Ser*, la cual representa una exploración, y una extensión en paralelo de situaciones experimentadas en la propia vida del autor. Entre los temas que competen a este artículo, se abordan las nociones de pesadez y de levedad, las preguntas existenciales y la incertidumbre, la belleza y el amor, la relación con la naturaleza y con los otros, la temporalidad y el kitsch, entre otros. Estas inquietudes son expuestas en medio de las tramas de sus personajes, asumiendo cada uno una personalidad propia y unas formas particulares de enfrentarse a su incertidumbre. Al respecto, este artículo comenta de modo general la forma en que los conceptos propuestos por el novelista se vislumbran en torno a los protagonistas de la obra.

Palabras clave

Kundera, *La Insoportable levedad del Ser*, Peso, Levedad, Belleza, Amor, Incertidumbre, Naturaleza, Temporalidad.

Abstract

This document considers some of the reflections that the Czech Milan Kundera raises about various questions and dilemmas that cross the human condition, in the novel *The Unbearable Lightness of Being*, which represents an exploration, and a parallel extension of situations experienced in the author's own life. Among the topics that concern this article, it considers the notions of heaviness and lightness, existential questions and uncertainty, beauty and love, the relationship with nature and with others, temporality and kitsch, among others. These concerns are exposed in the midst of the plots of his characters, each one assuming their own personality and particular ways of dealing with their uncertainty. In this regard, this article comments in a general perspective the way in which the concepts proposed by the novelist are glimpsed around the protagonists of the work.

Keywords

Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, Weight, Lightness, Beauty, Love, Uncertainty, Nature, Temporality.

Introducción

La novela se dirige al lector desde un inicio en un tono personal y existencial. Celebra el impulso hacia la vida en sus personajes, incluso por encima de la erudición. El conocimiento tiene valor en la medida en que este nos impulsa a la vida, al logro de experiencias significativas en nuestra historia personal. En su contexto sociocultural y político, buena parte de la historia transcurre en medio de la agitación social, producida en Praga por causa de la ocupación de la Rusia comunista en República Checa. Difícilmente este escrito agotará la riqueza de temáticas e interpretaciones que se pueden obtener de la novela, sino que funge apenas como un comentario general para quienes deseen aproximarse a las cuestiones filosóficas que esta trata.

¿Eterno Retorno o Intrascendencia?

Para Kundera la vida humana está exenta de destino o de un sentido a ser encontrado y en base al cual se deba vivir. Aunque no lo manifieste explícitamente, concordaría con Nietzsche al proponer la idea de que la vida sólo se puede justificar como una experiencia estética (Nietzsche, 2018). No obstante, piensa el checo que hay mucho de pesadez (concepto fundamental en la novela) en la perspectiva de este filósofo, al proponer la doctrina del Eterno Retorno. Respecto a tal visión del tiempo, Kundera toma una distancia conceptual importante. ¿Cuál es su comprensión del tiempo? Si la doctrina del eterno retorno consiste en vivir como si cada uno de nuestros días fuera a repetirse incontables veces por la eternidad "Nietzsche llamó a la idea del eterno retorno la carga más pesada" (p.13); vivir fuera de esa idea nos entregaría a la conciencia de la ligereza e intrascendencia total de la vida humana. Nada de lo que decidamos o hagamos tiene un peso real porque nunca más se repetirá el ayer, ni nuestra propia existencia ha de volver a darse. La historia de cada hombre, como la historia misma de la humanidad, son igual de irrelevantes. "Si el hombre sólo puede vivir una vida es como si no viviera en absoluto" (p. 16).

Por esto, la vida humana consiste en una representación. Somos todos actores representando nuestra obra ante el escenario del mundo, sin guion y sin ensayos, pues el hombre posee una sola vida y experimenta la existencia sin preparación. No tendremos otras vidas, a través de las cuales podamos comparar si nos hubiese sido mejor elegir entre una u otra opción y situación, ni sabremos cómo nos hubiera resultado optar por otros modos de ser.

Saber hacernos preguntas como vehículo para ser nosotros mismos

Por otra parte, aunque no nacemos con una misión asignada a nuestra vida, la inquietud por encontrar una razón para vivir, resulta una experiencia valiosa desde el punto de vista de la novela, en cuanto se deja ver la relevancia de las preguntas que no tienen respuesta, ya que en torno de éstas cruzamos el terreno de la facticidad para reconocernos en condición de incertidumbre, sobre la cual se podrán trazar las posibilidades de recrearnos e hilar nuestra propia narrativa existencial. El énfasis no está en las respuestas, sino en la capacidad de hacernos las preguntas adecuadas.

Y es que las preguntas verdaderamente serias son aquellas que pueden ser formuladas hasta por un niño. Sólo las preguntas más ingenuas son verdaderamente serias. Son preguntas que no tienen respuesta. Una pregunta que no tiene respuesta es una barrera que no puede atravesarse. Dicho de otro modo: precisamente las preguntas que no tienen respuesta son las que determinan las posibilidades del ser humano, son las que trazan las fronteras de la existencia del hombre (p. 149).

De este modo sus personajes reflejan la angustia de no saber qué hacer ante las posibilidades que sus circunstancias particulares les ofrecen. Cuando queremos ascender en la conquista de nosotros mismos, el checo nos muestra cómo las alturas nos producen irremediablemente vértigo. Este sentimiento no se identifica necesariamente con sentir miedo a caer, significa sentirnos seducidos por la posibilidad misma de la caída, de traicionarnos a nosotros mismos, y entonces reaccionamos con auténtico horror al sorprendernos deseando caer y volver a esas circunstancias las que escapamos, que repudiamos y tememos, y que fueron el punto de partida que quisimos dejar. Renunciar, por debilitamiento, a todo lo que nos propusimos ser.

Respecto a la descripción de aquel vértigo, se puede trazar un símil con lo que Kierkegaard llamaba la desesperación de querer ser uno mismo, entiéndase como aquel proceso existencial en el que el sujeto quiere responsabilizarse de sí mismo de forma activa, convirtiéndose en individuo. Sin embargo, llega a tornarse desesperación dado que al basarse en respuestas que salen sólo de sí mismo, (es decir de la contingencia y existencia humana), no posee ninguna garantía trascendente o metafísica, como si de un castillo construido en la arena se tratase) (Kierkegaard, 2019). La conquista de la autenticidad es un cometido que precisa de rebelión. Convertirse en un individuo no es

algo gratuito, exige aquello que en el Zaratustra de Nietzsche es concebido como la transformación del espíritu en león, esto es, imponerse con valentía ante los “*tú debes*” que vienen de fuera de nosotros (Nietzsche, 2014), y en el caso de la novela, también de los deberes que nos fabricamos para nosotros mismos. Kundera coloca a la profesión como ejemplo de esto último, “es un gran alivio sentir que eres libre, que no tienes una misión” (p. 328).

Del valor de lo estético en los proyectos humanos

Hay diversas manifestaciones que generan la posibilidad de una vida estética, la más importante para Kundera es el encuentro con la belleza, que aguarda detrás de las coincidencias, el asombro y el descubrimiento en medio de nuestra existencia. La belleza es lo que encontramos cuando nos disponemos a apreciar lo efímeros que somos, la finitud de todo lo que hay en el mundo: las cosas se hacen bellas justamente por su intrascendencia. Igual de relevante para aproximarnos a la belleza, es la vitalidad, la acción orientada hacia la diversificación de experiencias: emprender acciones y proyectos que nos hagan sentir vivos. Por esto, pone como ejemplo, que hay un mayor impulso a la vida y más autoconfianza en una chica que ha atendido en un bar, o que ha estudiado un libro motivado por su propia curiosidad, frente a quien ha vivido en una rutina cómoda e indiferente.

Reforzando esta propuesta de orientar la vida hacia lo estético, la creación es entendida por Kundera como una necesidad psicológica, y los sueños son otra vía para alcanzarla. Concede a Freud la concepción de que comunican un aspecto de la vida interior, un lenguaje íntimo del que sueña, pero el énfasis lo coloca en la predisposición de nuestro psiquismo por la creatividad y la expresión.

Ésta es una circunstancia que se le escapó a Freud en su teoría de los sueños. El sueño no es sólo un mensaje (eventualmente un mensaje cifrado), sino también una actividad estética, un juego de la imaginación que representa un valor en sí mismo. El sueño es una prueba de que la fantasía, la ensoñación referida a lo que no ha sucedido, es una de las más profundas necesidades del hombre... Si el sueño no fuera hermoso, sería posible olvidarlo rápidamente (p. 66).

Ser en el peso y existir en levedad

“Sólo una cosa es segura: la contradicción entre peso y levedad es la más misteriosa y equívoca de todas las contradicciones”. (p. 13)

¿Qué entendemos por pesadez y por levedad? Por una parte vivir en el peso significa vivir en el mundo del Eterno Retorno, con las implicaciones que ya se han mencionado en párrafos previos. Significa también que asumimos compromisos y responsabilidades, elementos que nos hacen permanecer anclados a la tierra, aplastados contra ella, parafraseando a nuestro autor. De este modo nuestra existencia se vuelve plenamente realidad, sólida, desarrollamos una identidad

que se vincula a las acciones, personas y proyectos con los que nos comprometemos. La vida se transita con intensidad y plenitud, pues percibimos que las cosas ocurren por necesidad (como nuestro amor, o nuestra vocación), y es justamente ese peso lo que las dota de valor.

En otro sentido, ¿es posible vivir sin dudar de la validez de lo que hemos decidido y hemos hecho? ¿Cuál es el sentido de las decisiones que tomamos si nunca tendremos una segunda o una tercera vida a través de las cuales optemos por las posibilidades que habíamos descartado, y así poder conocer qué nos resultaba mejor? El individuo, los pueblos y la humanidad nunca tendrán ocasión de realizar tal comparación. La vida sólo ocurre una vez. La humanidad que hoy es mañana ya no existirá, somos demasiado leves. Al hablar de levedad entendemos que nuestras acciones no se repetirán perpetuamente en el mundo del Eterno Retorno. Incluso si tuviéramos la oportunidad de volver a vivir por segunda, tercera vez (y continuar así ad infinitum), y con la memoria de las vivencias previas intactas, ¿lograríamos ser más maduros, sabios y pacíficos?

Al ver las cosas desde la perspectiva de la fugacidad, vivir en una ausencia de cargas que nos permita elevarnos por encima de lo habitual, se procura la conquista de una radical libertad en la que la identidad es mucho más difusa. Si en el peso la vida adquiere plenitud, en la levedad esta se torna insignificante, somos apenas reales en un mundo con el que no se tiene ningún compromiso.

La ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuela hacia lo alto, se distancia de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes (p. 13).

¿Cuál de estas dos modalidades de vida es preferible? A pesar de que estas modalidades podrían ser asimilables a las concepciones Kierkegaardianas de los estadios estético y ético para la levedad y el peso respectivamente, un aporte valioso de la novela, a criterio del autor, consiste en que cada modalidad tiene una relación particular con la experiencia de la belleza.

La belleza del erotismo en la levedad

En esta modalidad hay una forma de belleza asociada a la acción: la conquista de la belleza del cuerpo. La mujer que se sabe bella siente pudor y celo por su desnudez, es por ello que se conquista. Sólo quien que no aprecia su cuerpo como bello no siente vergüenza ante su desnudez. Hay una satisfacción intelectual y otra sensorial cuando se sabe conquistar la belleza del cuerpo. Si en el amor vivido como ligereza el goce estético del hombre viene de la habilidad para la seducción, en la mujer se expresa detrás de la coquetería: un juego intrascendente y leve de palabras y gestos que deja abierta la posibilidad de un encuentro sexual, sin garantías de que se cumpla.

El encuentro con la belleza viviendo bajo el peso

Si por una parte, la vida de soltero y de las relaciones no sentimentales representa ser en levedad, por otra parte la belleza del amor hace del peso algo llamativo. Quizás, de todas las formas en que las personas hacemos de nuestra existencia algo pesado, el amor sea la carga más deseable: la intensa conexión con el otro llega a convertirse en el sentido mismo de la vida de los enamorados. Implica el compromiso de estar junto al otro, un profundo sentimiento de compasión. Puede llegar a ser fatigoso, pero en recompensa, ¿qué mejor experiencia nos sirve a las personas para sentir que realmente vivimos?

En la poesía amatoria de todas las épocas la mujer desea cargar con el peso del cuerpo del hombre. La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será (p. 13).

El amor es hijo del azar. Son justamente el encuentro inesperado y casual de personas y situaciones las que evocan ese sentido de belleza, por la que nuestra sensibilidad ante las cosas crece, se intensifica, y fruto de esta, experimentamos el amor. “El hombre, llevado por su sentido de la belleza, convierte un acontecimiento casual... en un motivo que pasa ya a formar parte de la composición de su vida” (p. 60).

A pesar de esto, Kundera considera que la mayoría de los hombres vivimos indiferentes a estas casualidades, y al hacerlo, nos impedimos a nosotros mismos la experiencia de la belleza. Nosotros convertimos al amor en peso al vivirlo como una necesidad, una obra trazada en el destino, una mitificación del otro, una coincidencia convertida en una señal. Pero lo realmente bello del amor es la casualidad. La casualidad es una experiencia bella porque nace de manera inesperada, lo que se experimenta por primera vez es bello. “Fue su sentido de la belleza lo que la liberó de la angustia y la llenó de ganas de vivir” (p. 86).

¿Un acontecimiento no es tanto significativo y privilegiado cuantas más casualidades sean necesarias para producirlo? Sólo la casualidad puede aparecer ante nosotros como un mensaje. Lo que ocurre necesariamente, lo esperado, lo que se repite todos los días, es mudo. Sólo la casualidad nos habla (p. 56).

Otras consideraciones de la vida en el amor: Sentimientos, poder y lenguaje

Cuando se habla en su novela de compasión, Kundera es claro en manifestar que éste no consiste en un símil de la piedad que ve al otro como un desfavorecido, sino en una profunda empatía con las experiencias subjetivas de la otra persona. La compasión sería de este modo, lo opuesto a la indiferencia, es un sentimiento elevado que funge como condición fundamental para hacer posible el amor, “no hay nada más pesado que la compasión” (p. 40). Vivir en el peso provoca escuchar la voz de esa compasión, se vuelve una necesidad, implica compromiso pues la persona amada adquiere especial valor para el que ama, y

porque se asocia al peso, se dice que “la grandeza del hombre consiste en que carga con su destino como Atlas cargaba con la esfera celeste a sus espaldas” (p. 42).

Kundera profundiza la trascendencia de esta compasión cuando se vive en el amor al proponernos el siguiente dilema: si por una parte, llegáramos a conocer a la persona que en el plano de la idealidad consideramos perfecta para nosotros, que satisface esos deseos que siempre estuvimos anhelando y que es la otra mitad de nosotros mismos que echábamos en falta, como el mito platónico; y por otra parte, tuviéramos a esa persona para la cual somos lo único que tiene en el mundo, que si nos pierde no le quedaría más que relegarse a una infinita tristeza, y somos su única esperanza para alcanzar la felicidad, ¿nos movería más nuestra propia realización con la primera persona, o la empatía hacia la segunda y haríamos de su íntimo dolor el nuestro? “¿Qué sucede si se encuentra realmente con la mujer que le corresponde, con la otra mitad de sí mismo? ¿A quién dará prioridad? ¿A la mujer del cesto o a la mujer del mito de Platón?” (p. 253).

Otra dimensión acerca de esta reflexión, es la necesidad de un equilibrio de fuerzas para la estabilidad de una relación, entendida en términos del grado de fortaleza y de debilidad que existe entre los amantes. Para el que es fuerte la compasión es su debilidad; para el que es débil su propia debilidad puede ser usada como un arma que hace brotar la compasión en el fuerte para así manipularlo. Aun, esta debilidad podría alcanzar tanto al fuerte, que el poder en una relación puede quedar en las manos del más débil, (en apariencia la parte más vulnerable).

¿Somos conscientes de la multiplicidad de significaciones que cada cosa evoca en las personas con las que formamos vínculos? En torno a las particularidades de los significados personales, Kundera habla de un río semántico que hace que para nosotros los símbolos, las palabras, los objetos representen algo más que sus significados lógicos. Creamos cadenas de significados en torno a éstos que se evocan unos a otros en una mezcla de recuerdos, pensamientos y sentimientos. Estos motivos no sólo se pueden construir personalmente sino mutuamente con otros: con nuestro círculo más cercano, con nuestras parejas. Mientras más jóvenes somos, más posibilidad de creación de un lenguaje mutuo existe.

Kundera, incluye en el romance entre dos de sus protagonistas, Franz y Sabina un “pequeño diccionario de palabras incomprendidas” (p. 97), con el que, somos invitados a considerar la posibilidad de que en realidad nuestras propias concepciones sobre las cosas, aunque sean para nosotros algo espontáneo y evidente, no se asemejan a las que poseen aquellos que amamos, incluso pueden entrar en franca contradicción, pueden alejarnos de los otros. Y es que el lenguaje, cuando escapa a la lógica, es capaz de mover significados profundos en nuestras vidas. “El amor empieza en el momento en que una mujer inscribe su primera palabra en nuestra memoria poética” (p. 221), es decir, en aquella que registra “aquello que nos ha conmovido, encantado, que ha hecho hermosa nuestra vida” (p. 220). Cuando Tomás se enamoró de Teresa,

él la pensaba en metáfora, como si un río la hubiese enviado corriente abajo hasta las puertas de su vida. “El amor puede surgir de una sola metáfora” (p. 19), escribe el checo.

De cómo nos relacionamos con la alteridad: la vida privada y la vida pública, la mirada de muchos y la mirada de pocos

¿Es deseable vivir una vida en la que no tengamos secretos ni ninguna parte de nosotros oculta ante la mirada de los otros? ¿Vivir como si nuestra vida fuese una casa con paredes de cristal, dispuesta al acceso de todo aquel que quiera mirar? No necesitaríamos privacidad. No haría falta mentir ni hacer nada a escondidas. Habría concordancia entre lo que pensamos que somos, y la idea que los demás tienen de nuestra vida. No sentiríamos entrar en contradicción con nosotros mismos.

Nuestro autor analiza cómo en el período de la ocupación soviética en la República Checa, muchos de los que migraron hacia otros países eran, sin saberlo, espionados y grabados por la policía secreta del régimen, y sus interacciones eran posteriormente divulgadas. “Cuando una conversación privada ante una botella de vino se emite públicamente por la radio, ¿qué explicación puede darse sino la de que el mundo entero se ha convertido en un campo de concentración?” (p. 146). En un campo de concentración no existe privacidad. Estamos permanentemente forzados a la presencia de los otros, la violencia y los abusos son sólo añadiduras sobre esta condición perversa básica. Nacer de antemano en la vida del campo de concentración, forma parte de la condición humana. Escapar de ésta, representa una conquista personal que demanda un gran esfuerzo. ¿Es realmente posible escapar del campo de concentración?

Y desde otro punto de vista, mientras vivamos expuestos a un público (sea en una situación extraordinaria como estar frente a la policía secreta sin saberlo, o algo cotidiano como la presencia de nuestros compañeros de trabajo), inevitablemente en mayor o menor medida, nuestra individualidad queda subyugada a la mirada de los demás, su presencia nos obliga a adaptarnos, a ceder para asimilarnos a ellos. Podríamos afirmar que vivir así es engañarnos y traicionarnos a nosotros mismos. Nos volvemos actores y actrices representando un papel, actuamos conforme el rol que nos toca asumir. Por eso desde este modo de verlo, sólo en el espacio de lo privado y de lo íntimo, somos nosotros mismos, somos verdaderos.

Para nuestro autor, existen cuatro tipos de miradas bajo las cuales un ser humano puede desear encontrarse: hay quienes actúan buscando la mirada de todos, la mirada anónima del público en toda su extensión. Hay quienes desean la mirada de muchos, no anónimos, sino de un círculo amplio de conocidos que participan de su vida social. Luego están quienes buscan la mirada, mucho más íntima, de la persona que aman, difícilmente podríamos decir que sus círculos sociales sean amplios, ya que se sienten satisfechos en el espacio de lo privado. Respecto a la cuarta tipología, están aquellos que viven bajo la mirada, imaginaria y soñadora de alguien distante y ausente. En este último grupo de sujetos, es aquella mirada la que

hace que emprendan proyectos y acciones que de otro modo son inverosímiles (escribir cartas para una desconocida en Norteamérica a pesar de no recibir respuestas, emprender un viaje a un país de otro continente que está en guerra).

A juzgar por los personajes que representan al cuarto grupo, tienen en común que su excesivo idealismo les impide una comunicación fluida y comprensiva frente a la presencia concreta de los que les rodean. ¿Qué tienen en común Franz y Simón? No han terminado de comprender demasiado bien las palabras y los pensamientos de aquellos bajo cuya mirada idealizada viven "...Simón se sintió a gusto y no tartamudeó nada. Quizá ni siquiera advirtió que no se habían entendido demasiado" (p. 286).

Sobre la relación con las demás especies animales

En otro orden de ideas, incluye en la novela como prueba única y definitiva de la bondad en el hombre: la forma en que este se relaciona con los animales. Acompaña su reflexión ética por otra antropológica, si bien para el caso esta última será la primera en considerarse. Es así que, cuando en el animal humano aún no existía el yo, este era pura naturaleza. Miraba en las aguas su reflejo y la imagen reflejada le era indiferente, no sabía reconocerse en ella; no se hacía preguntas, no existía angustia, no sabía que estaba arrojado al mundo. Para Kundera, el amor a la naturaleza es la nostalgia de no tener consciencia, "la nostalgia del Paraíso es el deseo del hombre de no ser hombre" (p. 311). El desprecio a ella es el origen de nuestra debacle, que nos desconecta de aquella arcana inocencia.

No hay seguridad alguna de que Dios haya confiado efectivamente al hombre el dominio de otros seres. Más bien parece que el hombre inventó a Dios para convertir en sagrado el dominio sobre la vaca y el caballo, que había usurpado. Sí, el derecho a matar un ciervo o una vaca es lo único en lo que la humanidad coincide fraternalmente, incluso en medio de las guerras más sangrientas (p. 300).

Así la humanidad está convencida de su superioridad y de su derecho a someter a los demás animales. Ha insistido tanto en esta creencia que la ha mitificado, el génesis nos hizo administradores de la naturaleza. Descartes nos convirtió después en propietarios de ella y enseñó que los animales eran máquinas carentes de alma, así los hombres de la modernidad aprendieron a no sentirse mal porque un animal grite de dolor. Por lo que, aquel que ama a estas criaturas se convierte en un peligro para el orgullo de la humanidad, porque cuestiona su accionar, y en menor o mayor medida, tomará distancia de los demás (Kundera nos recuerda cómo empezó la locura de Nietzsche: se disculpa y abraza llorando a un caballo que está recibiendo los latigazos de su cochero). Disfrutamos de sentirnos en la cima de la jerarquía animal; pero preguntémonos ¿cómo sería si nosotros, los humanos, fuéramos los que son sometidos a otra especie cuyo dios también les ha enseñado que serán señores sobre todas las demás?

La indiferencia y la hostilidad hacia los animales sólo pueden entenderse como una expresión de odio a la vida. Los individuos y culturas que de alguna manera participan de esta actitud, lo hacen porque desean vengarse de la vida, y no es de sorprenderse que también se ataquen entre ellos. En esta línea Kundera presenta como ejemplo el desprecio del comunismo ruso por las palomas y los perros, a los que se procuraba eliminar por entero en ciertos poblados, para interpretar este evento como una anticipación de las atrocidades hacia los seres humanos que se cometerían posteriormente por parte de este régimen. "La maldad acumulada (y entrenada en los animales) tardó un año en dirigirse a su verdadero objetivo: la gente" (p. 303).

Producto de estas meditaciones, propone que:

La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no representa fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales (p. 304).

Con otros hombres esto no es loable, pues debemos relacionarnos cordialmente con los demás porque de lo contrario las consecuencias nos afectarían negativamente a nosotros mismos. No sabemos en qué medida nuestras relaciones son producto de los sentimientos, o de un juego de poder y de fuerzas. El amor a un animal es entonces superior (al menos moralmente) al que se siente por otro humano. El amor entre estos últimos se exige, se compara, se analiza, se interroga, es celoso y muchas veces forzado, quiere cambiar al otro: no lo permitimos ser y lo destruimos antes de que germine. El amor a las criaturas de la naturaleza es desinteresado, no pide el mismo afecto ni tiene otras exigencias a cambio, nos alegramos con la simple presencia de, por ejemplo un perro al que queremos, y aceptamos su animalidad sin la expectativa de cambiarla. Este amor es voluntario, nada nos obliga a amar a los animales, como sí se espera de nosotros que amemos al prójimo, al padre y a la madre, etc.

La conciencia, la naturaleza y el tiempo: entre el asombro y la repetición

El tiempo corre en la naturaleza de modo circular, es la modalidad donde se da la repetición. Los eventos que han de darse ya son de antemano conocidos, y en los seres que la habitan esto no es motivo de aburrimiento, sino de felicidad (por eso otra persona no despierta en nosotros la nostalgia de no tener consciencia, un animal sí.). Recordemos que en este modo de vivir no existe angustia porque no existe un yo. Cuando el hombre se distanció de esta inocencia y adquirió consciencia de que era hombre (y convirtió a la naturaleza en su súbdita y a los animales en máquinas), comenzó a experimentar el tiempo como una línea recta, una carretera que nos conduce hacia lo desconocido. Ahí fue cuando nos alejamos del alcance de la felicidad, cambiamos la repetición por la incertidumbre. ¿Queda algún consuelo respecto de esto?

Quizás la experiencia de la vida como una aventura, sugiere Kundera, (podemos añadir, como una invitación a la filosofía también).

Considerando este planteamiento, nos queda por preguntarnos si en los seres humanos la repetición también se esconde la búsqueda de la felicidad: repetimos acciones que se vuelven hábitos, frecuentamos lugares y personas. ¿Qué es más deseable: la insistencia en la repetición que nos hace felices, o la búsqueda de lo desconocido que provoca la belleza del asombro y que nos permite reinventarnos?, ¿O es que oscilar entre ambos opuestos es necesario para una vida estable?

Del coito, la excitación, el asco y la vergüenza

¿Por qué el hombre siente asco ante lo que considera inmundo en su cuerpo y los demás animales no? Podemos relacionar la imagen del originario paraíso bíblico con la ya tratada situación del hombre que aún no tiene un yo que lo haga tomar distancia respecto a la mismidad de lo que le rodea. Ya que los demás animales no han sido expulsados de ese paraíso (no han desarrollado un yo autoconsciente), no tienen asco ni vergüenza del modo en que sus cuerpos están diseñados.

Por otra parte, Kundera cita al teólogo Juan Escoto Erígena, quien imaginaba que si bien la vida de Adán y Eva estaba marcada por la inocencia en el jardín del Edén, ellos mantenían encuentros sexuales. Por ende desde entonces la humanidad conocía el placer. Lo que Adán no experimentaba era excitación, la erección le llegaba por acción de su simple voluntad, sin necesidad de un objeto que la provoque.

¿Cuándo el hombre conoció la excitación? ¿Existe un vínculo entre el asco y el placer? Podemos asumir que las heces estaban exentas de asco en el paraíso, tal como sucede con cualquier otro animal en la naturaleza. En el momento en el que Jehová expulsa a la pareja mítica de su paraíso en la tierra, ellos descubren avergonzados su desnudez, y fue ahí donde probablemente comenzaron a sentir asco de sus defecaciones. Por causa de la vergüenza el hombre cubrió su cuerpo con ropas. Desde entonces, descubrir lo oculto en el cuerpo nos excita y la excitación quedó atada a la sexualidad y al placer. Nuestra sexualidad, desde esta serie de ideas, llegó a ser como es, gracias a las defecaciones.

A juicio de Kundera, el conflicto entre lo que consideramos lo más bajo y asqueroso (las menstruaciones, heces y las moscas), y lo más elevado y superior (lo divino, el amor, la belleza, etc.), representa un problema metafísico y teológico aún más complejo que el mal. Piensa que si dios les dio a los hombres la libertad, podemos suponer que, al fin y al cabo, no es responsable de los crímenes humanos. Pero el único responsable de la existencia de todas las cosas repugnantes es aquel que diseñó al hombre. La experiencia de lo absurdo da vértigo, absurdo que consiste en que al final coincidan en la misma experiencia humana, lo más elevado y lo más bajo.

El kitsch: la pérdida de la belleza tras el ocultamiento de la fealdad

Esta extraña reflexión le sirve al checo para plantearse la siguiente disyuntiva: ¿lo que consideramos repugnante es aceptable o nuestra constitución es inaceptable? ¿Debemos estar de acuerdo con el ser que nos fue dado y por tanto perdemos el asco o permanecemos en la duda acerca de este ser?

A la actitud que afirma que el mundo fue creado correctamente y que por tanto el ser debería ser bueno, Kundera le llama el acuerdo categórico con el ser. Al ideal estético de esta actitud, que consiste en la negación de todo lo que rechazamos, en la eliminación de la perspectiva todo lo que es inaceptable en la condición humana, y comportarse como si no existiese, le llama kitsch. En el fondo, el kitsch es un telón que sirve como ilusión que enmascara a la muerte. Este ideal estético posee el carácter fundamental de estar edificado sobre los sentimientos de la muchedumbre "en el reino del kitsch impera la dictadura del corazón" (p. 264). Evoca frases e imágenes con las que fácilmente las personas pueden sentirse conmovidas e identificadas.

Por eso, diferentes colectivos ideológicos (católicos, protestantes, humanistas, de izquierda, de derecha, liberales, conservadores, etc.) poseen sus propios modos de negar lo que consideran inaceptable en la vida: para el kitsch norteamericano, afanado en la defensa de los "valores tradicionales" lo que es inaceptable es el comunismo. El kitsch de las izquierdas en cambio, usa una máscara de falsa belleza que avanza en una Gran marcha contra todos los obstáculos que se interpongan en la búsqueda de un mundo justo, fraterno y feliz (como si en los regímenes comunistas la injusticia y el sufrimiento no existieran). El mundo soviético estaba lleno de violencia y tedio; pero en su ideal estético, los soviéticos son representados como hermanos que siempre se sonríen el uno al otro. ¿Se puede vivir bajo una alienación en el que la gente no tiene individualidad y siempre está sonriendo? Esos organismos serían autómatas que poseen respuestas para todo, ya no haría falta la filosofía. ¿Cuál es el valor de tener dudas? Hacernos preguntas nos permite ver las cosas que están ocultas tras la superficie de los hechos y de los discursos, y principalmente, permite el emerger del individuo que desencaja de la muchedumbre anónima. En los estados democráticos, en los que coexisten varias fuerzas políticas que se enfrentan y se aminoran entre ellas, queda espacio para la existencia y la manifestación de la individualidad. En los regímenes totalitarios, el kitsch también es totalitario. Excluyen de su concepción de la vida todo lo que no concuerde con su ideal "cualquier manifestación de individualismo..., cualquier duda..., la ironía..." (p. 266).

Sin embargo, no sólo los fanáticos viven en el kitsch. Todos necesitamos formarnos ideales con los que podamos conovernos junto al mundo entero, unas cuantas seguridades y verdades ilusorias, no podemos encontrarnos en un estado de desencanto radical. ¿Cuál es nuestro kitsch personal? ¿Cuál es nuestra versión de un mundo en el que no existe lo inaceptable? Quizás sin percibirlo vivamos en la negación del conflicto, del sufrimiento, de la incompreensión, de la

injusticia, de la soledad o la muerte ¿Y qué tan capaces somos de reconocer que nuestro kitsch es una bella mentira? Al hacerlo, sólo nos quedará la ternura y la belleza de tener sueños. En este ejercicio, nos hacemos más sensibles a la belleza, porque aceptamos la realidad de lo que nos repugna.

Al final de la sexta parte de la novela, escribe: “antes de que se nos olvide, seremos convertidos en kitsch. El kitsch es una estación de paso entre el ser y el olvido” (p. 292). ¿Qué significa ser convertido en kitsch? La trivialización, el ser reducido a fórmulas simplificadas e idealizadas, que niegan lo que realmente fuimos. Estas fórmulas, sencillas de asimilar por todos, pierden en el fondo el sentido, el legado, la riqueza de ideas, sensaciones, experiencias, interrogantes y angustias que fuimos, a cambio de unas frases fáciles de tragar. Pero esa unicidad, esa particularidad que caracterizó nuestra existencia, es dejada de lado. Por eso el kitsch, nos convierte en olvido.

Una lectura alternativa del Edipo de Sófocles: Ignorancia y culpa

Kundera nos ofrece una recepción original de la tragedia Edipo Rey de Sófocles, planteándose a partir de la misma la pregunta por la responsabilidad de nuestros actos cuando somos ignorantes de los efectos que estas producirán. Recordemos: Edipo asumió que la ignorancia de las implicaciones de sus acciones no le liberaba de la culpa: al saber que mató a su padre y que dormía con su madre, se priva él mismo del sentido de la vista y abandona Tebas. En la obra del checo este dilema surge a raíz de considerar los ideales políticos que una persona puede abrazar. ¿Puede nuestro idealismo hacernos cómplices de criminales, y dejarnos por ende, al mismo nivel moral de estos últimos? ¿La ignorancia nos hace inocentes o somos tan culpables como si lo hubiésemos sabido? Y si somos culpables ¿Qué hacer con esa culpa? ¿Es la ignorancia misma la que nos hace culpables, el no haber pensado lo suficiente?

De las reflexiones de Kundera sobre la creación literaria

¿Cuál es el porqué de un personaje? ¿Y cómo se relaciona el escritor con sus creaciones literarias? El checo nos revela que estos han nacido de experiencias y posibilidades surgidas en algún momento de su propia vida, aún más, tales creaciones son posibilidades que en su historia personal no se actualizaron, son la continuidad de elecciones por las que él no optó. En este sentido, la novela representa una exploración, y una extensión en paralelo de su propia vida, que en último término nos coloca a los lectores frente de diferentes momentos y decisiones clave, con las que fácilmente nos sentiremos identificados, por ser inherentes a la misma condición humana.

Una cualidad de la escritura consiste en que es un fenómeno de proyección. “¿Acaso no es cierto que el autor no puede hablar más que de sí mismo?” (p. 234). Pero vale la pena subrayar que la proyección no agota el sentido que la novela tiene para el autor. Plantea una investigación acerca de la vida humana realizada en primera persona, allende del límite de sus facticidades, se abre al campo de las posibilidades,

más allá del yo que ha hecho acto: “una novela no es una confesión del autor, sino una investigación sobre lo que es la vida humana dentro de la trampa en que se ha convertido el mundo” (p. 234). Este ejercicio conduce a la autoconsciencia en cuanto ser posibilidad, finitud e incertidumbre.

Los protagonistas de la novela: oscilar entre la levedad y el peso

En las siguientes páginas se ofrece un acercamiento general a la comprensión de las maneras en que las dimensiones de la vida humana propuestas por Kundera, ya conceptualizadas en este artículo, se manifiestan en el decurso de los proyectos existenciales de los cuatro protagonistas de la obra.

Franz: cuando era niño, su carácter había sido marcado profundamente al ver a su madre sufrir por causa del abandono de su padre. Desde entonces, el amor no correspondido y el dolor de ella hicieron que él se forme una idea acerca del amor: consiste en entregarse con bondad y evitar a toda costa hacer daño. Piensa que amar es rendirse y quedarse indefenso ante la persona amada. “Amar significa renunciar a la fuerza” (p. 121). “Para Franz el amor significaba la permanente espera de un ataque” (p. 91). No obstante, advierte Kundera, hay una debilidad y un riesgo en esta concepción, y es que la sexualidad es conquistada a través de la fuerza y la transgresión de los límites físicos. El amor carnal precisa dar órdenes y saber mandar. “Hay cosas que sólo pueden hacerse con violencia. El amor físico es impensable sin violencia” (p. 121).

Cuando Franz se casó con la mujer que eligió como su esposa, sentía por ella la misma compasión que hubiese querido que su padre tenga por su madre. Un día su esposa le amenazó con suicidarse ante un eventual abandono de él. Por eso cuando en cierta ocasión vio en su mujer a alguien grosera y dura con los demás, se esfumó la imagen de la madre vulnerable y sufrida que le unía a ella. No vaciló en tomar la decisión de abandonarla. También pensaba para sí mismo que la verdad y la lealtad son las mayores de entre las virtudes. Hacía tiempo ya que su amor le pertenecía a Sabina y quería vivirlo abiertamente. No obstante, al poco tiempo, ella desapareció de la vida de él. En este amor idealista, aun siendo abandonado, vive de los recuerdos y de la mirada imaginaria de Sabina, la busca en todo lo que hace. “prefería lo irreal a lo real” (p. 130), “todo lo que hace lo hace para Sabina y lo hace de modo que le guste a Sabina” (p. 136). El riesgo está en que por buscar una mirada imaginaria, terminamos por abandonar la vida real.

¿Qué simboliza Sabina para Franz? Consideremos que el talento de éste le ha permitido tener las condiciones materiales de su vida aseguradas desde la juventud, está en la cima de su carrera como académico y científico. Esto sin embargo, le hace sentir aburrimiento y soledad, una monotonía vivida por adelantado que experimenta como una asfixia, para él la suya no es una verdadera vida. Por eso encuentra en las grandes manifestaciones sociales, la ocasión del encuentro con los demás. “Era preciso celebrar algo, reivindicar algo, protestar contra algo, no estar solo, estar al aire libre y estar con otros” (p. 108). Significan también para él el peligro que se opone al tedio de su

cotidianidad, la valentía, el heroísmo, “lo que él más admiraba de las revoluciones: el riesgo, el coraje y el peligro de muerte, una vida vivida a gran escala” (p. 112). Sabina viene de un país ocupado por un ejército extranjero, en constantes protestas, en el que la vida de las personas se encuentra en peligro.

La vida de Franz gira en torno a la producción (más bien mecánica) de conocimiento. Pero en el país de Sabina, ocupado por los soviéticos, una idea se podía considerar peligrosa al punto de que se la prohíba, y se persiga a sus defensores. Eso es lo que a él le parece admirable. “Un libro prohibido en tu país significa infinitamente más que los millones de palabras que vomitan nuestras universidades” (p. 112). ¿Qué valor tiene el conocimiento si éste no nos hace afirmar la vida? Vale reflexionar en que esta insistencia en las personas e ideales a los que nos entregamos, permite a nuestra vida tener una continuidad, la unifica en un yo bien definido, le da una identidad.

Después de perder a Sabina, consiguió una nueva amante, una estudiante suya muchos años más joven que él, con quien finalmente podía vivir su amor abiertamente. Aunque vive esta relación con vitalidad y pasión; él dentro de sí, no deja de buscar a Sabina. El kitsch de Franz es la Gran Marcha, que heroica hace revoluciones a través de todas las épocas en la búsqueda de un mundo fraterno y feliz. Decide participar junto a un grupo de médicos, artistas e intelectuales para reclamar que se haga cumplir el derecho a la salud de los camboyanos, ocupados por el ejército comunista de Vietnam. Llegarán a la frontera entre los dos países y marchando, los ojos del mundo verán a los activistas occidentales ofrecer su ayuda a los camboyanos hambrientos y enfermos. Le impulsa la mirada imaginaria de su diosa, que un día dejó su patria, igualmente ocupada por un ejército comunista. Los ojos de Sabina estarán sobre él, y sabrá que su corazón le sigue siendo fiel.

Una vez en Bangkok, los franceses entran en rivalidad con los norteamericanos por el liderazgo de la manifestación, ¿la gran marcha se reduce a un desfile de la vanidad? En medio de esto, Franz levanta el puño en frente del ejército de Vietnam, está embriagado, poseído por el ideal que lo ha guiado durante toda su vida. ¿Pero qué ocurre cuando un ideal se encuentra con la dura realidad? El clamor de justicia de la marcha sólo recibe el silencio de los soldados vietnamitas. ¿Después de esto los ojos del mundo aún los considerarán héroes? ¿Su sueño morirá aquí? ¿O la Gran Marcha debe continuar hasta que Franz muera en su nombre y en el nombre de Sabina? En este momento de clímax se dio cuenta de que su voluntad es enfocarse en su vida real, esa que consiste en su estudiante, y no en su idealidad. La gran marcha tiene que retroceder hasta retirarse.

¿Y qué decir de la muerte de Franz? La búsqueda de la mirada imaginaria y divinizada de Sabina le condujo a un viaje a Asia en el que sólo le esperaba una muerte absurda, producto del ataque de unos malhechores. Es un relato cuyo mensaje consiste en que lo absurdo prevalece contundente y sardónicamente por sobre los idealismos ingenuos. Lo último que vio antes de morir, fue la presencia de su ex mujer a la que ahora odia. “Tras tanto andar errante, el regreso”, “los informados

saben que la frase tiene también su sentido plenamente profano” (p. 291) ¿Cuál es ese sentido profano que se puede extraer a aquel epitafio en la lápida de Franz? ¿El andar errante fue el perseguir la mirada imaginaria de alguien que no está ni estará en su vida? Por lo tanto, el regreso sería la vuelta a su vida real, que consiste en su puesto como profesor y su joven amante. Otra lectura podría ser que el regreso signifique que tras su muerte, se encuentre con su diosa, Sabina, en cuya mirada mitificada ahora descansará para siempre.

Sabina: en la obra ella es la expresión más enfática de la vida en levedad. El leitmotiv de su vida es la rebelión. Transcurrió su niñez siendo la hija de un puritano que decidía sobre su vida, y la ocasión de poder abandonar su casa para formarse como pintora en Praga fue ocasión de felicidad. Le caracterizó un espíritu competitivo, desafiante: la escuela socialista de arte le exige realismo en sus obras; en respuesta ella pintaba cuadros que no podrían diferenciarse de fotografías. Sabina encontró en aquella educación las mismas limitaciones a la expresión de su personalidad y de sus decisiones, tal como ocurría con su padre. A pesar de esto no perdió ocasión de encontrarse a sí misma en sus pinturas: “delante había siempre un mundo realista perfecto y detrás, como tras la tela rasgada de un decorado, se veía otra cosa, misteriosa o abstracta... delante había una mentira comprensible y detrás una verdad incomprensible” (p. 71).

Desde pequeña, Sabina odiaba las manifestaciones que reunían multitudes. Se resistía a fundirse con la multitud, no iba al unísono con ésta. Es para ella, el sentimiento de rebaño el origen de los males morales y de los totalitarismos políticos que privan a las personas de su individualidad. Se pregunta cuál es el sentido de ser obligada a relacionarse y consentir con otros checos, sólo por el hecho de ser compatriotas. En su perspectiva la lealtad más importante es la que se tiene hacia uno mismo, ella no se comprometió con ningún ideal colectivo. Pasa de una ciudad a otra, cada nuevo abandono que efectúa le estimula, es un impulso que le gobierna.

En su camino de traiciones, decidió casarse con un hombre de mala fama movida por el deseo de provocar a su familia que era conservadora. Cuando sus padres murieron no tenía más motivo para continuar con su marido, por eso la rebelión se le volvió a apoderar de la voluntad y le abandonó.

Las relaciones le han de ser ligeras, caracterizadas por la ausencia de compromiso, disfruta con espontaneidad y libertad de su sexualidad, es seductora. El amor no puede convertirse en una obligación, ni en rutina, al hacerlo pierde su gracia. Por eso debe vivirse de forma privada, al ponerlo en los ojos del mundo se convierte en un peso, en una falsa representación, sólo la privacidad lo mantiene auténtico. Cuando Franz hizo público su romance, asumió que dejará de ser su amante; ahora interpretará un papel, el de la pareja de aquel, la mirada de los demás se depositará sobre ella, dejándola desprovista de sí misma. “El amor, cuando se hace público, aumenta de peso, se convierte en una carga. Sabina ya se encorvaba por anticipado al imaginarse ese peso” (p. 125).

Aunque la melancolía le invada, prefiere tener que abandonar a Franz, pues no podría vivir bajo semejante peso. Decide irse a París, pero ahí encuentra más símbolos que le abruma: le produce pánico ver en los cementerios de esta ciudad las masivas lápidas de piedra que se colocan sobre los muertos, y lo profundo que son sus sepulcros. También debe dejar esta ciudad, “si muriera aquí, le pondrían una lápida encima y, para una mujer que nunca tiene sosiego, la idea de que su huida vaya a detenerse para siempre es insoportable” (p. 135).

Por otra parte, existe un objeto que simboliza la vida de Sabina: un sombrero tipo hongo que perteneció a su abuelo, a quien nunca conoció, aunque sabe de él que otrora fue alcalde de un pueblo pequeño. Este accesorio simboliza en ella la rebeldía, al haberse resistido a tratar de conseguir algo más en las pugnas por las herencias que había dejado su padre tras su muerte. Tiene un valor sentimental al ser el recuerdo de su familia, de su origen, y es a la vez un instrumento transgresor a ser utilizado como parte de su vida erótica. Carga con él a todos los sitios a los que va, no porque sea especialmente útil, pues al cargarlo elimina la posibilidad de incluir entre su equipaje otros objetos cotidianos. Por eso también representa su originalidad, su levedad y la libertad respecto a las cargas. Ella es capaz de encontrar la belleza incluso en aquellas cosas inesperadas que escapan a la insensibilidad cotidiana (un cementerio, los rezos cantados de la gente en una iglesia rural). Y es que la belleza no nos salta directamente a la vista. No está clamando por ser encontrada. Se oculta, está olvidada en algún sitio. No nos damos la oportunidad de encontrarla, si hay algo que tienen en común el rico y el pobre, es que ambos consienten en vivir en un mundo gobernado por la fealdad.

Su existencia es tan ligera que nada le ata a la vida, le asusta darse cuenta de que no hay ningún suelo firme que la soporte. Para Sabina no hay caída, hay una ligereza que amenaza con hacerla flotar en la nada. Nada le mantiene en ningún lugar, no tiene obligaciones, su existencia carece de todo peso y su identidad difícilmente puede ligarse a otras personas, a uno u otro lugar. Aun, resulta difícil decir hasta qué punto podemos hablar en Sabina de una identidad. Su angustia es la de quien un día siente que necesita tocar el suelo, volverse algo menos insignificante. ¿Qué le sucedió a Sabina?... Su drama no era el del peso, sino el de la levedad. Lo que había caído sobre Sabina no era una carga, sino la insoportable levedad del ser” (p. 132).

“Traición significa abandonar las propias filas e ir hacia lo desconocido. Sabina no conoce nada más bello que ir hacia lo desconocido” (p. 100). ¿Por qué deseamos lo desconocido? Preguntar el -porqué- del modo de ser de una persona no es lo mismo que preguntar el -para qué-. ¿Cuál es la finalidad del camino de traiciones de Sabina? Kundera escribe:

Sabina sentía a su alrededor el vacío. Pero ¿Qué sucedería si ese vacío fuese precisamente el objetivo de todas sus traiciones? Por supuesto, hasta ahora no había sido consciente de ello: el objetivo hacia el cual se precipita el hombre queda siempre velado. La mu-

chacha que desea casarse, desea algo totalmente desconocido para ella. El joven que persigue la gloria, no sabe lo que es la gloria. Aquello que otorga sentido a nuestra actuación es siempre algo totalmente desconocido para nosotros. Sabina tampoco sabía qué objetivo se ocultaba tras su deseo de traicionar. ¿Es su objetivo la insoportable levedad del ser? (p. 132).

Después de dejar París se muda a vivir a Nueva York, en donde ha recibido el mecenazgo de una pareja de ancianos que disfrutaban de la pintura. Estos momentos son lo que más le hacen pensar en su propio kitsch, casi siente que tiene una familia. En el fondo de sí se conmueve (en ocasiones hasta el llanto) con el sueño de un hogar amoroso y tranquilo en el que habitan una madre amorosa y un padre sabio. Pero ella es consciente de que su vida responde a la traición, y ésta es una parada más en su camino (tras la muerte del anciano decidió mudarse a la costa pacífico de Estados Unidos, aún más lejos de Europa).

El camino de traiciones continuará y, en medio de la insoportable levedad del ser, se oirá de vez en cuando, desde las profundidades de su alma, una canción sentimental acerca de dos ventanas iluminadas tras las cuales vive una familia feliz. Esa canción le emociona, pero Sabina no se toma su emoción en serio. Sabe muy bien que esa canción es una hermosa mentira (p. 270).

¿Qué será de Sabina cuando muera? “un día escribió un testamento en el que estableció que su cuerpo debía ser quemado y las cenizas esparcidas” (p. 287). De este modo nunca quedará subyugada a la pesadez ni a la inmovilidad, finalmente viajará en el viento.

Tomás: En él se reflejan dos inquietudes básicas: ¿qué relación existe entre el amor y el sexo?, y ¿de qué modo se han de relacionar nuestra voluntad con los imperativos que hay en nuestra vida?

Respecto a la primera pregunta, piensa que el amor poco tiene que ver con el sexo, uno puede entretenerse con muchos cuerpos y tener apego sólo por una persona. “El amor no se manifiesta en el deseo de acostarse con alguien... sino en el deseo de dormir junto a alguien” (p. 23). En general, su relación con las mujeres está marcada por el miedo a ellas pero a la vez por su deseo, esto le conduce a la construcción de amistades eróticas, en las que se evite la formación de apegos y de compromisos. Quien mejor comprende este concepto, y es por tanto su amante favorita, es Sabina.

Por otra parte, convierte en necesidad su amor por Teresa, que fue producto de la serie de casualidades que le permitieron conocerle (transforma lo leve en pesado). Este sentimiento se vincula con la compasión que ella le despierta (ella enfermó la misma noche que llegó a visitarlo, y él empezó a poetizar su llegada con imágenes de niños que son enviados hasta su orilla por manos anónimas), y el deseo de cuidarla (se casó con ella y le regaló un cachorro). No le importó sacrificar su propia realización personal en pos de ese amor, lo prioriza. Ese apego le hace sentir más conectado a la vida que ninguna otra cosa, más que su profesión, más que sus convicciones políticas, más que su pasa-

tiempo de las demás mujeres, por el que siente cada vez más culpa.

Dado que desde la perspectiva de Kundera, la vida es algo gratuito y está exenta de destino, el amor tampoco lo está. Consideremos dos situaciones vividas por Tomás: la ocasión en que en una celebración entre amigos ella baila con otro hombre. La espontaneidad y su entrega a la pareja de baile, le conducen a darse cuenta de que su cuerpo podría consumirse con el cuerpo de otro hombre con la misma facilidad que con el de él. O cuando Teresa le confiesa que si no le hubiera conocido a él, se habría enamorado de su amigo Z. Ambos momentos le empujan hacia la conciencia de la casualidad, que es de donde proviene el amor, le arrojan a una incómoda melancolía, a una intensa angustia.

La insatisfacción de Teresa con la promiscuidad de éste le empuja a su abandono (habían vuelto a empezar su vida en Suiza pero ella volvió a República Checa). Su partida le produce una desesperación que después da paso a la melancolía, pero también a una intensificación de la experiencia de la belleza “ahora comprobaba que aquellos años eran más hermosos en el recuerdo que cuando los había vivido” (p. 38). La vivencia real del matrimonio le era fatigosa, implicaba el esfuerzo de darle toda la atención y el consuelo que su amor exigía. “Teresa y Sabina representaban los dos polos de su vida, dos polos lejanos, irreconciliables, y sin embargo ambos hermosos” (p. 37).

Respecto a la segunda inquietud planteada, tras la publicación de las ideas de Tomás sobre Edipo, la culpa, los entusiastas del comunismo, y los crímenes cometidos por la ocupación rusa; el régimen le exige retractarse si desea conservar su trabajo en el hospital como médico. Ahora debe elegir entre su honor (su fidelidad a sus ideas, a costo de perder el prestigio social que le da su trabajo) y su profesión (con la humillación de tener que retractarse de lo que piensa). ¿Debería importarle lo que los otros puedan decir sobre su situación? “¿tiene usted una opinión tan elevada de la gente que le rodea como para que le importe lo que vayan a pensar?” (p. 190). Le pregunta un colega suyo.

Tomás percibe: lo único que le importa es Teresa, ella es su único compromiso, su verdadero deber, la coloca por encima de sus convicciones políticas. Al final decidió no retractarse y esta decisión le costó su trabajo. En el régimen de la ocupación no existe libertad de pensamiento ni se tolera la crítica, Tomás ha tenido que conformarse a trabajar en un consultorio rural como médico general, y ni aun así cesaron los acosos. Él volvió a aquella República Checa secuestrada por los soviéticos, solamente por causa de Teresa, usando su libertad personal renunció a su libertad civil. Sin embargo encontró una forma de rebelarse: renunciando a la medicina, la policía perdió influencia sobre él. Pero ¿cómo la personalidad de Tomás se expresa en la profesión que eligió? Según Kundera, en la vida de Tomás sólo existió una cosa que ocurrió por necesidad y no por casualidad: la medicina, que en él responde a “un profundo anhelo interior” (p. 204). Y es que esto ocurre en todas las personas, podemos categorizarlas en función de los anhelos que rigen las actividades a las que han de dedicarse el resto de sus

vidas. ¿Cuál es ese anhelo al que responde la inclinación de Tomás por la medicina? “ser cirujano significa hender la superficie de las cosas y mirar lo que se oculta dentro” (p. 207), “una intensa sensación de sacrilegio” (p. 205).

En este sentido hay una transformación inversa a la que produjo Teresa en su vida, renuncia con violencia a su deber, convierte esa pesadez en levedad. Mayor rebelión aún requiere renunciar a las responsabilidades que no nos vienen impuestos por la sociedad, sino de dentro de nosotros mismos. Esa misma ambición que le llevó a ser cirujano, hoy le hace desear saber qué hay más allá de la vocación, de conocer “lo que queda de la vida cuando uno se deshace de lo que hasta entonces consideraba como su misión” (p. 207). De este modo consiguió ampliar las fronteras de su libertad, no tenía preocupaciones y su día a día como limpiador de escarapes transcurría entre amistades, alcohol y principalmente, mujeres. Se inclina hacia la vida de un esteta reflexivo: “no era el deseo de placer (el placer llegaba como un premio, por añadidura), sino el deseo de apoderarse del mundo (de hendir con el escalpelo el cuerpo yacente del mundo) lo que le hacía ir tras las mujeres” (p. 212).

¿Y cómo entender la afición de Tomás por las mujeres? Él no busca en las mujeres la consumación de un ideal romántico frustrado, (a aquel tipo de hombre Kundera llama mujeriego lírico); sino la exploración de la riqueza del mundo femenino, lo que le guía es la curiosidad, va tras lo que le resulta interesante (mujeriego épico). Su personalidad se funde en el afán por penetrar las superficies de lo que es evidente y descubrir lo que se encuentra oculto, la profunda individualidad de cada mujer, y el erotismo es un medio para alcanzarlo.

El carácter único del -yo- se esconde precisamente en lo que hay de inimaginable en el hombre. Sólo somos capaces de imaginarnos lo que es igual en todas las personas, lo general. El -yo- individual es aquello que se diferencia de lo general, o sea lo que no puede ser adivinado y calculado de antemano, lo que en el otro es necesario descubrir, desvelar, conquistar (p. 210).

Con Teresa esto no le ocurrió. Antes de colocarla bajo la mirada objetivante y hacerse preguntas en torno a su naturaleza, ya estaban aferrados el uno al otro. ¿Y si su imperativo de ir detrás de las demás mujeres también precisa rebelión? Sabemos que para él el sexo no responde al amor. Si la excitación es lo fáctico, es el instinto que responde a la supervivencia, a lo que estamos condicionados; por otra parte el amor es algo que trasciende al sexo, el modo en que amamos es una expresión de nuestra individualidad, el amor es lo que nos libera de nuestra facticidad, de la animalidad, construimos una identidad con alguien más. Y a pesar de eso, el amor no consigue escapar del sexo, lo incluye dentro de sí, de otro modo, ¿por qué nos duele la imagen de la persona que amamos junto al cuerpo desnudo de un extraño?

Una propuesta de Teresa le convenció, se irán a vivir al campo. La decisión es permanente, toda su anterior vida ha quedado en lo pretérito, su nueva vida estaba anclada a la repetición. Para su vejez Tomás se ha

liberado de (casi) todos los imperativos, de todos los "tú debes". Le manifiesta a una compungida Teresa: "la misión es una idiotez. No tengo ninguna misión. Nadie tiene ninguna misión. Y es un gran alivio sentir que eres libre, que no tienes una misión" (p. 328). Sólo hay una carga a la que no renunció hasta el final: el amor para el que vivió y por el que murió. Él y su mujer mueren aplastados por un camión. "Había muerto como Tristán, no como Don Juan", "Teresa y Tomás murieron bajo el signo del peso" (p. 134).

Teresa: Cuando la madre de Teresa era joven, era hermosa y tenía nueve pretendientes que le pedían matrimonio. Por un descuido de uno de ellos quedó embarazada de Teresa. De inmediato despreció al padre y su vida se convirtió en una constante frustración. Con el paso del tiempo lo abandonó y él murió. La madre cambió de pareja, pero con su segundo marido siempre estaba celosa, llevaba consigo un sentimiento de impotencia, y por eso hizo de Teresa el chivo expiatorio de sus frustraciones: "la única persona que le pertenecía y que no podía huir, el rehén que podía pagar por todos los demás, era Teresa" (p. 51). A causa de este odio, no le permitió terminar los estudios y le obligó a trabajar desde los quince años, le hizo responsable de las tareas del hogar, a pesar de su talento para los estudios. Le enseña que la maternidad es el mayor acto de renuncia que una mujer puede emprender. La vida de Teresa transcurre marcada por la culpa, y está dispuesta a hacer todo lo que ella le pida con tal de agradarla, creció siendo una persona insegura de sí misma.

Si la llegada de Teresa significó para la madre la pérdida de la juventud y la belleza, la condena de la hija es la constante exposición a la fealdad. La madre hace gala de la desvergüenza, la vulgaridad y la falta total de pudor, "es como si el nivel de vergüenza pretendiera expresar el nivel de valor que tiene su cuerpo" (p. 54). La desvalorización de la madre por el cuerpo, que Teresa debía soportar, se traducían en la necesidad de esta última de dejar salir lo que llamó su alma, es decir, la expresión de su más alta individualidad y de su feminidad: "el alma, triste, tímida, atemorizada, estaba escondida en las profundidades de las entrañas de Teresa y le daba vergüenza que la vieran" (p. 55). Por eso Teresa tenía por costumbre mirarse al espejo, lo que la impulsaba a hacerlo no era la vanidad sino el asombro que le provocaba ver su propia imagen reflejada. Buscaba en esa imagen su alma, el yo que se resistía a revelarse a través de su cuerpo.

Una vez que hemos considerado esta particularidad de la historia de Teresa, vale preguntarse ¿qué vio ella en Tomás? Un forastero que no sabe de su madre, ni de la aburrida vida en su pueblo, un extraño que lleva consigo un libro, es decir, un símbolo de elegancia y de distinción. Por eso fue ella quien tomó la iniciativa para encontrarse con él cuando saliera de su trabajo. Unos días después acude a Praga a verlo, llevando consigo sus posesiones, con toda su vida. Una vez con él, se aferra con fuerza a su mano cuando duerme, no conseguía conciliar el sueño sin su compañía. Su amor es un amor idealista, sueña con el hombre de su vida desde que es una niña de 8 años. La impulsa un fuerte deseo de ascender y de superar las condiciones de su vida. En un tiempo bastante

breve consigue, sin experiencia previa, posicionarse como fotógrafa. ¿Cuál es su motivación? No es la profesión misma, igual le hubiera dado dedicarse a cualquier otra actividad. Era el deseo de afianzar su vida junto con la de Tomás, no le importa ser juzgada por otros por desear dedicar su vida a su marido.

Sufre intensamente los celos que le provocan las amistades eróticas de Tomás. Comienza a tener una serie de sueños que la acompañarán por el resto de su vida. Al inicio ella es herida por las demás mujeres; posteriormente, no sólo recibe ataques sino que es muerta, y hasta después de muerta sigue teniendo que enfrentarse al horror y a los celos, "todas las mujeres eran amantes en potencia de Tomás y ella les tenía miedo" (p. 27). Con Tomás, Teresa al fin escapaba del mundo de su madre, pero dada la vida sexual de él, ella se sentía reducida a ser un cuerpo más entre los cuerpos de sus amantes, era nuevamente enfrentada a la negación de su alma. Todos sus sueños hablan de esa humillación ante el deseo de ser sí misma, de su miedo a ser tenida como objeto en lugar de sujeto, deseaba que su cuerpo sea único para Tomás, saberse reconocida, aceptada. Estaba insatisfecha con su vida.

"La persona que desea abandonar el lugar en donde vive no es feliz" (p. 36). La pareja se muda a Suiza, y la inicial esperanza de Teresa se torna en su contra como una derrota mayor, al ver que el estilo de vida de Tomás no ha cambiado. Aquella situación debilita su voluntad, la debilidad le conduce al vértigo y el vértigo a desear caer, a querer volver a casa de su madre. Tras siete años compartidos, decide volver a Praga. Por su causa él regresa a verla. Estos eventos cambian su situación: ahora es ella quien posee el poder en la relación.

Como se puede evaluar en ella domina el peso, experimentado en el amor. Sin embargo, las palabras de Tomás le hacen preguntarse si se puede disfrutar del sexo al margen del amor, por lo que intenta practicar la coquetería, aunque se la toma demasiado en serio para conseguir ser leve y no lo logra. No obstante, se permite tener un encuentro sexual con un supuesto ingeniero que la invita a su casa (nunca sabrá si estaba interesado en ella auténticamente, o si era sólo un actor llevando a cabo, una treta por parte de la policía secreta para posteriormente chantajearla). La ocasión le sirvió para encontrarse asombrada y excitada ante su propio cuerpo, a través de la mirada de otro mira a su propio cuerpo. No deseaba ver a otro, deseaba verse a sí misma en la compañía de otro cuerpo. Este asombro y este fantaseo le acompañan incluso días después del suceso.

Su cuerpo se rebeló contra su alma, que tras el acto se siente humillada, solitaria y abandonada. Lo que ella busca es ser aceptada y protegida, por lo que el sexo como levedad para ella ha sido descartado. ¿Y si todo es una conspiración contra ella y Tomás? ¿Su individualidad, su privacidad, serán otra vez burladas? Teresa siente que no puede dejar el campo de concentración que es el mundo.

Con el paso de los años entre ella y Tomás hay distancia y silencio. Cuando le propone irse a vivir al campo, agota su último esfuerzo por mantenerle lejos de sus amantes, y del riesgo de que él conozca de su

incidente con el ingeniero, ahí podrían volver a estar cerca a las puertas de su vejez. En este momento le inundan los remordimientos: "lo atraía cada vez más hacia abajo... le hacía ir tras ella como si quisiese comprobar permanentemente que la amaba" (p. 325). Cobra conciencia de cómo ha cuestionado su amor por ella, piensa en cómo lo ha conducido a renunciar a su vida para ir detrás de ella. Teresa, que es débil, ha usado justamente esa debilidad para atacar a Tomás. No es él, el fuerte quien ataca a Teresa, fue ella quien lo arrastró en un túnel. Su debilidad no es inocente, su sufrimiento debilita a Tomás, la compasión es la debilidad de él.

El último sueño de Teresa: Tomás lee una carta que ha recibido, y ella está invadida por los celos y un horror intenso. ¿Qué dice la carta? Tomás debe comparecer en el aeropuerto. Una vez ahí embarcan un avión pequeño en el que no hay más pasajeros. Cuando el avión aterrizó descubrieron que les esperaban tres hombres con fusil, y tan pronto como pisaron tierra, Tomás fue atacado por uno de ellos. Cayó al suelo y ante la desesperación de ella por aferrarse a su cuerpo, notó que éste se volvía cada vez más pequeño, que después se movía y correteaba alrededor de la pista. El hombre que le disparó comienza a perseguir a lo que quedó de él hasta atraparlo: ¡Tomás se convirtió en un conejo asustadizo! Se lo entrega alegremente a Teresa. Sabía que lo podía sostener en su regazo, que ahora era sólo suyo. Sentía una completa plenitud, ya no quería escapar. Camina con su conejo por las calles de Praga hasta encontrar la casa de su infancia. No le reciben ni su madre ni su padre, sino una pareja de ancianos que reconoce que son sus bisabuelos. Se acomoda en su habitación de la niñez, y ahora siente su vida ha llegado a la meta, mientras aprieta su rostro hacia el cuerpo del conejo.

Ahora Tomás es viejo, como un conejo que ella puede apretar contra su cara, ha perdido su fuerza. Teresa se ha puesto particularmente bonita para él, deciden ir a un salón de baile, en la que sin saberlo será la última noche de sus vidas. La felicidad y la tristeza se mezclaron esa noche: la tristeza significaba que han llegado la estación final de su viaje, ya no habrán más aventuras. La felicidad consistía en saber que se tenían el uno al otro, que llegaron hasta el tramo final del viaje juntos.

Referencias bibliográficas

- Kierkegaard, S. (2019). *La enfermedad mortal*. Madrid: Verbum.
 Kundera, M. (2008). *La Insoportable Levedad del Ser*. Barcelona: Tusquets.
 Nietzsche, F. (2014). *Así Habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
 Nietzsche, F. (2018). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Edaf.

Curriculum

Psicólogo Clínico por la Universidad de Cuenca (Ecuador).
 Máster en Psicopedagogía por la Universidad Internacional de la Rioja (España).
 Docente en instituciones anexas a la Universidad Católica de Cuenca (Ecuador).
 Psicoterapeuta.

Correo de contacto:

dansvillacres@gmail.com

Fecha de entrega: 24/01/2022

Fecha de aceptación: 21/02/2022

Sección Investigación

Miedo y actitudes hacia la muerte en tiempo de pandemia por COVID-19.

Fear and attitudes towards death in times of pandemic due to COVID-19.

Pamela del Rocío Bautista Cortez
Cotopaxi, Ecuador
Universidad Central del Ecuador

Resumen

El presente trabajo de investigación en la línea de Psicología Clínica y Salud mental, tiene por objetivo determinar la relación entre los niveles de miedo y actitudes hacia la muerte en tiempo de pandemia por COVID-19 en adultos de 18 – 65 años, del barrio San José Obrero, cantón Salcedo, Ecuador. Se basa en el enfoque de la psicología existencial de Norteamérica, teoría de los supuestos básicos existenciales de Irvin Yalom. La metodología del estudio fue cuantitativa, alcance descriptivo-asociativo, no experimental – transversal, mediante un muestreo no probabilístico, por conveniencia, lo que determinó una población de estudio compuesta por 80 participantes, hombres y mujeres, a quienes se les aplicó los instrumentos Escala de Miedo a la Muerte de Collett-Lester (EMMCL), Perfil Revisado de Actitudes hacia la Muerte (PRAM) y la encuesta sociodemográfica. Finalmente se concluye que, en el contexto pandémico, la muerte es una preocupación de la existencia generadora de miedo, cuyas formas de confrontarlo tienen implicaciones existenciales y actitudes defensivas.

Palabras clave

supuestos básicos existenciales, miedo a la muerte, actitudes hacia la muerte, pandemia Covid-19.

Abstract

The present research work in the line of Clinical Psychology and Mental Health, aims to determine the relationship between the levels of fear and attitudes towards death in times of a COVID-19 pandemic in adults aged 18 - 65 years, from the San José Obrero neighborhood, Salcedo canton, Ecuador. It is based on the existential psychology approach of North America, Irvin Yalom's theory of basic existential assumptions. The study methodology was quantitative, descriptive-associative scope, non-experimental - cross-sectional, through non-probabilistic sampling, for convenience, which determined a study population composed of 80

participants, men and women, to whom the Collett-Lester fear of death scale (CL-FODS), the death attitude profile-revised (DAP-R) instruments and the sociodemographic survey were applied. The study concludes that, in the pandemic context, death is a fear-generating concern of existence, whose ways of confronting it have existential implications and defensive attitudes.

Keywords: basic existential assumptions, fear of death, attitudes towards death, Covid-19 pandemic.

Introducción

“Una de las verdades más evidentes de la existencia es que todo se desvanece y que la desaparición de las cosas nos produce temor” (Yalom, 1984, pp.47,48). La muerte, es la posibilidad más certera con la que ha de enfrentarse el ser humano, al representar la destrucción del ser, conduce a constantes cuestionamientos, tal como lo que hay detrás de la muerte, el momento en que ocurra, cómo suceda, siendo considerada uno de los dilemas básicos de la existencia. Además, las formas de encarar la idea de muerte, por un lado, puede ligarse al desarrollo personal y la construcción de una vida con sentido, caso contrario puede ser manejado de manera destructiva; viéndola como un problema, adoptando actitudes de negación y evitación (Aranguren; como se citó en Grau et al., 2008), llevando al descuido del ser.

Ahora bien, este dilema se presume ha sacudido a la población en general por el contexto de pandemia que encara con la muerte física; de hecho Schmidhauser, Preston, Keller, y Gamondi (2020) expresan que la rápida contagiosidad y evolución de la enfermedad induce a las personas a asociarla con la muerte. Lo que concuerda con Huarcaya (2020) quien expresa que, según la experiencia de pandemias pasadas las personas pueden presentar miedo a la muerte. Provocando un despertar abrupto, al darse cuenta de que

somos seres finitos y nuestra vida es efímera (Van Deurzen, 2002; como se citó en Lara y Osorio, 2014). En tal sentido, son dos los acontecimientos más estremecedores que las personas han de afrontar a lo largo de la vida, la muerte propia y la muerte del otro, pese a que es un acontecimiento inevitable y natural de la vida, resulta conflictivo confrontar una realidad que amenaza con aniquilar al ser; por ende, las personas necesariamente requieren desarrollar actitudes para manejar este dilema que no siempre son adecuadas, pues muchas de ellas están encaminadas a formas defensivas para autoprotgerse de aquello que genera malestar.

Miedo a la muerte como condición existencial de la vida

La muerte es un tema multidimensional motivo de profundas reflexiones y concepciones desde diferentes campos, tales como biológico, psicológico, filosófico. Desde el plano filosófico Heidegger (como se citó en García et al., 2018) al hablar de la muerte, lo hace a través de su aforismo *ser-para-la-muerte*, refiriendo que ella es el fin de todas las posibilidades del ser; y que debe ser incorporada como parte de la vida y propia de cada persona, tomándola como una oportunidad de seguir siendo y co-construyendo constantemente (*ser-en-el-mundo*), cuyo final se da con la posibilidad superior, *la muerte* (Montiel, 2003).

Así también, el ser humano, es el único ser vivo que tiene conciencia de muerte, sabe que algún día morirá, que sus pares morirán, y con el solo hecho de pensarlo siente emociones como el miedo, sin que necesariamente esté ocurriendo este hecho, es decir, ve a la muerte como una posibilidad futura pero certera y sufre previo a su llegada (Málishév, 2003). Teniendo que lidiar con la duda de tiempo, lugar y modo en que ocurrirá, mismos miedos que se ven reflejados en la cotidianidad y en las relaciones interpersonales (García et al., 2018).

Del mismo modo, Yalom (como se citó en Lara y Osorio, 2014) expresa que, la muerte causa estremecimiento en las personas, encarándolas con elementos de su existencia, por ejemplo, la muerte de los progenitores los hace sentir indefensos, la muerte de la pareja induce a la soledad como única compañía, mientras que la muerte de un hijo frustra los planes de trascendencia a través de ellos, además los conduce a cuestionamientos sobre su propia muerte. Como complemento a ello, Angarita y De Castro (2002) expresan que, pese a que la muerte es incierta, es un hecho inevitable, que en algún momento ocurrirá indudablemente, representando una amenaza constante al ser y desencadenando ansiedad. Por tanto, la ansiedad aparece cuando el ser humano siente el peligro de no-ser, y su forma más extrema de amenaza es la muerte (De Castro, Donado y Kruizenga, 2005). Con referencia a lo anterior, De Castro y García (2011) manifiestan que la experiencia de no-ser, consiste en aquel aspecto catastrófico que atenta a la existencia de la persona, tanto en sus valores, proyectos que guían su vida y le permiten movilizarse, así como a nivel físico,

siendo la muerte la amenaza más cruel con la que ha de encontrarse irremediabilmente.

De igual forma, Heidegger (como se citó en Málishév, 2003) señala que, la angustia ante la muerte surge por la idea de convertirse en *nada* posterior a ella, aunque esta experiencia de no-ser no pueda ser vivida, ya que surgirá después de la muerte, de cierta forma anticipa al ser humano sobre esta cuestión, dándole motivos para angustiarse de algo que no presencia. En concreto, Heidegger (como se citó en Málishév, 2003) expresa que la angustia ante la muerte, es el miedo a la destrucción de la existencia y el despojo de la vida a la nada.

Dicho esto, May (como se citó en De Castro y García, 2011) señala que, la ansiedad que surge ante la muerte es parte inseparable del ser, misma que no debería ser evadida como si se tratará del peor de los males. Sin embargo, dicha angustia generalmente se la evita y desvincula de la vida, como si con ello se la terminará venciendo y disponiendo que no ocurra, pero con tal actitud lo único que se logra es desatender los miedos que ella genera y potencializar la ansiedad que provoca el fin de la vida (Blanco-Picabia, 1993; como se citó en De Castro et al., 2005), afectando el desarrollo psicológico de la persona (Lara y Osorio, 2014) e incluso puede convertirse en una fuente de psicopatologías derivado del intento fallido de evitar este miedo (Uribe et al., 2008).

Cabe recalcar que, De Castro y García (2011) mencionan que, la ansiedad no es necesariamente "mala" o indicio de una psicopatología, sino que representa una posibilidad de construcción positiva que incentiva a tomar decisiones, pese a que hay miedos; en tal sentido, para lograr aquello, la persona se debe mostrar abierta a experimentar. En relación a lo mencionado, Yalom (2008) concluye que, absolutamente todos temen a la muerte, solo que en ciertos casos la ansiedad ante la muerte es destructiva, paralizante, difícil de digerirla, al punto que obstaculiza el vivir de la persona, mostrándose encubierta bajo síntomas, como consecuencia de formas inadecuadas de encararla, desencadenando psicopatología (De Castro, 2011); mientras que, en otras ocasiones esta angustia es consciente y se la puede encarar, bien pudiendo transformarla en una ansiedad constructiva (De Castro, 2011).

De este modo, Aranguren (como se citó en Bonete, 2008), reconoce lo paradójico pero a la vez complementario de ambas, pues se sabe que la muerte es el no-ser de la vida, sin embargo se puede entender a la vida en función de la muerte. Coincidiendo con lo enfatizado por Yalom (1984) "aunque el hecho físico de la muerte destruya al hombre, la idea le salva" (p. 48). Este postulado ayuda a entender cómo la muerte ejerce un rol movilizador y promotor de cambio positivo en la vida de las personas; por ende, Yalom (1984) señala que Heidegger propone dos modos de existir, uno conocida como "descuido del ser" y otro "cuidado del ser"; esta última forma de existir permite al ser humano no únicamente concienciar sobre la vida y la muerte, sino que a través de ello se permite reconocer y priorizar aquello que considera significativo en su vida, reconoce la posibilidad de establecer cambios

valiosos y se compromete con su autorrealización. Mientras que, el cambio de un estado inferior (descuido del ser) a uno superior (cuidado del ser), es posible gracias a vivencias que sacuden, estremecen e incluso perturban al ser humano, como Yalom (2008) las llama *experiencias de despertar*, en donde el enfrentamiento con la muerte es considerado una experiencia que permite reflexionar y enriquecer la vida.

Formas de encarar a la muerte: Actitudes hacia la muerte

De acuerdo a Allport (como se citó en Sabater, 1989) la actitud es un estado mental que dispone a la persona a responder ante el mundo que lo rodea, dicho esto, se la mira como una realidad subjetiva/oculta, a la que se atribuye la conducta observable, por tanto, es una construcción metafísica. Lo que explica que, las actitudes son formas individuales de responder ante una situación dada, forjadas en base a la elaboración particular de cada persona, y que tienen enraizadas significaciones. En consonancia con lo citado, Polo, Fernández y Díaz (2011) señalan de forma concreta que las actitudes son modificables a través de profundos razonamientos que den cabida a resignificaciones del "objeto en cuestión". En relación a ello, las actitudes son estudiadas como los modos de encarar, enfrentar, la angustia que surge ante situaciones que la personas presencian en el transcurso de su vida, en concreto dilemas básicos, tal como la muerte. Es menester señalar que, las actitudes (modos de encarar) pueden ser saludables como también conflictivas.

De este modo, Wong, Reker y Gesser (1994) identifican 5 tipos de actitudes hacia la muerte:

Miedo a la muerte. Wong et al. (1994), por un lado, señalan que de cierto modo el miedo a la muerte es una emoción universal y sentirla es estar conscientes de ella, de otro modo su ausencia podría dar indicios de negación a la muerte, es más, se señala que el miedo y la aceptación a la muerte pueden encontrarse juntos al mismo tiempo en la existencia.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que las construcciones de miedo a la muerte son individuales y su presencia no se puede ligar absolutamente a la conciencia de la misma, puesto que puede dar indicios de otros factores profundos que lo desencadenan, dicho esto, desde la visión existencial el miedo a la muerte está asociado a la carencia de sentido de vida, es decir, al darse cuenta de que la vida no ha sido significativa (Wong et al., 1994).

Evitación ante la muerte. Es vista como un mecanismo que sirve para defenderse de la idea de la muerte siendo una realidad difícil de afrontarla por lo que se la elude (Wong et al., 1994); las personas con este tipo de actitud están inclinadas a evitar todo tipo de situaciones, temáticas, lugares, pláticas, que se asocien a la muerte (Uribe et al., 2008). En relación a esto, Montiel (2003) señala que la mayoría de las personas prefieren cegarse ante la idea de que la muerte es un hecho ineludible, ideándose como seres inmor-

tales, viviendo en un autoengaño, puesto que develar esta realidad es perturbadora para el ser humano, este tipo de actitud es catalogada como una forma inmadura de lidiar con la idea de la muerte.

Coherente con lo mencionado, Mondragón, Torre, Morales, y Landero (2015) refieren que, cuando del tema de la muerte se trata, "las personas (...) llegan a catalogarla como un evento ajeno, impersonal y lejano; aunque no se quiera, se ponen barreras protectoras para no enfrentarla" (p. 324). Esto se debe a que, el ser humano no encara aquello que le genera sufrimiento y atenta con la felicidad, la cual es la única bienvenida en la experiencia de vida (Buceta et al., 2014).

Aceptación neutral. Hace referencia a una actitud polarizada ante la muerte, pues existe miedo hacia ella, pero también se la acepta como un hecho natural e innegable del proceso de la vida, misma concepción que motiva a vivir una vida digna (Cáceres, Cristancho y López, 2019). Además, Wong et al. (1994) refieren en este punto, que no se teme ni se desea que llegue la muerte, hay cierta actitud de apatía hacia ella, la vida no se ve afectada por la conciencia de finitud, es así que se la considera una forma madura de concepción de la vida y la muerte.

Aceptación de acercamiento. Está mediada por creencias cuyas bases son religiosas, de una vida después de la muerte (Cáceres et al., 2019); misma que es considerada como el viaje a un lugar bendecido y satisfactorio. Sin embargo, el punto importante a recalcar es que aquellas personas que tienen convicciones firmes de una existencia o no después de la muerte, experimentan menor miedo a ella, que aquellos que dudan de lo que hay después de la muerte, misma firmeza que les permite construir desde su individualidad formas de trascender la vida, lo que está ligado a su vez con el sentido de la misma (Wong et al., 1994).

Aceptación de escape. Este tipo de actitud hace referencia a una forma de evitar la vida y las dificultades que trae consigo, viendo a la muerte como una única salida, ya que se la considera una fuente de alivio del sufrimiento de la existencia, la vida es vista como un castigo que se tiene que soportarla con pesar (Wong et al., 1994). Añadido a esto, Cáceres et al. (2019) señala que las personas que suelen identificarse con este tipo de actitud, generalmente no han desarrollado modos saludables de enfrentar las adversidades, a su vez tienen incapacidad de encarar al dolor y sufrimiento que la vida puede tener.

Por su parte, Yalom (1984) propone un modelo de actitudes defensivas que las personas han desarrollado para confrontar el miedo a la muerte, mismas que basadas en la negación se dividen en dos: creencia de que uno es inviolable/inmortalidad del hombre y creencia de que uno siempre estará protegido por un salvador, forjadas desde edades tempranas e influidas por las creencias socioculturales.

Actitudes desarrolladas por la creencia de ser especial. En su intento de individualización y búsqueda de autonomía, suscita una angustia ante la vida, ya que por su excesiva autoconfianza rechazan ayuda externa, intentan autoconvencerse de que la figura máxima de poder son ellos mismos, perdiendo relaciones interpersonales, quedándose en soledad y sintiendo desprotección (Yalom, 1984); a su vez, niegan a la muerte, se sienten inmunes ante ella (Yalom, 2008), ya que les cuesta aceptar sus propias debilidades y límites (Yalom, 1984). Este tipo de actitud a su vez se distribuye en varias, las cuales son: Actitud orientada al heroísmo compulsivo. Consiste en aquellas personas que muestran independencia exacerbada, en nombre de la libertad que los caracteriza se desvinculan de las responsabilidades hacia los demás e incluso hacia sí mismo, no asumen miedos personales, constantemente están buscando exponerse al peligro con la finalidad de demostrarse a sí mismos que son indestructibles, son personas que no se autocorrigen con las nuevas experiencias, no toleran el hecho de ser vulnerables y finitos, por lo que estas condiciones no son asumidas de forma consciente (Yalom, 1984).

Actitud orientada al trabajomaniaco. Las personas que presentan compulsión por trabajar, se creen seres especiales al hacerlo, generando la creencia de "prosperidad", con su creencia arraigada de sentirse especial y autosuficiente, la existencia para ellos es "bien vivida" siempre que se haga algo, por eso el tiempo de descanso es limitante, pues representa un tiempo "mal invertido", aunque aquello irrespete sus propios límites, ya que su valor personal dependerá de la cantidad de cosas que *hace* (Yalom, 1984). En definitiva, las personas trabajomaniacas se ven siempre en avance, dando por hecho que el mañana existirá aunque eso implique dejar de vivir el presente, ven la vida como una espiral que nunca termina, negando la muerte (Yalom, 1984). No hay cabida para los descensos ni para la muerte, pues es vista como el gran fracaso, que va a destruir a ese ser especial que habían creído ser.

Actitud orientada al narcisismo. De acuerdo a Pozueco y Moreno (2013) señalan que para las personas cuya personalidad es narcisista, el mundo gira en torno de sí mismo, anteponiendo sus intereses ante los demás, en principio suelen mostrarse encantadores, captando la atención e interés de los demás, como una forma de obtener y absorber todo para sí mismo, pero luego generalmente esta admiración se transforma y no son deseables por los demás. Asimismo, Bustamante, Greffier, Mariscotti, y O'Donnell (2002) expresan que, las personas narcisistas no tiene la capacidad de sentir angustia o sentimientos de culpa. Por ello, según Yalom (1984), estas personas intentan camuflar la angustia primaria de la muerte sintiéndose seres especiales; no reconocen límites porque son considerados "dioses", cuyas únicas limitaciones son la enfermedad, la vejez y la muerte, algo que en su estructura de seres especiales es inconcebible, por tal razón intentan negarlas demostrando que nada es imposible para ellos y que el mundo gira a su alrededor (Fromm,

1964). La muerte es vista como destrucción del ser y es un hecho tan abrumador que no les es posible comprender, puesto que choca con su estructura narcisista, no pueden aceptar que hay algo en lo que no pueden tener poder y no lo pueden controlar.

Actitudes desarrolladas por la creencia de que existe un salvador personal. Tienen una actitud dependiente, hay una pérdida de sí mismo, de su identidad y de su autenticidad, buscan fortaleza fuera de sí mismos, existe angustia ante la muerte (Yalom, 1984), precisamente por su insatisfacción con la vida, al no experienciarla de forma auténtica por sus miedos a perder, dejar ir.

Actitud orientada a ser el salvador. Los seres humanos como una forma de lidiar con el miedo a la muerte han decidido adoptar creencias y costumbres que alaban a un ser todopoderoso, que representa la salvación, seguridad, que no abandona ni deja vivir a la intemperie (Yalom, 1984). Este tipo de actitud, imposibilita crecer a la persona, la limita atándola a creencias que son perseguidas sin previa reflexión, incluso las personas se muestran inválidas para no desmerecer la atención que requieren para su supervivencia, corriendo el riesgo de perderse a sí mismo (Yalom, 1984).

Como un plus a este apartado, Yalom (1984) señala que la forma en que muchas veces sale a flote esta actitud defensiva es cuando la vida de las personas está en riesgo ya sea por una enfermedad mortal, por lo que se crea la ilusión de que existe un todopoderoso que protege y sana, otorgándole esta cualidad no únicamente a una deidad, sino también al médico, encomendando su vida a él para que sea salvada.

Esta actitud se puede evidenciar en la pandemia por COVID-19, puesto que se ha creado una imagen de seres superiores, salvadores y curadores del virus al personal sanitario, llamándoles "héroes sin capa". Con la ilusión de sentirse protegidos y que su vida se mantiene a salvo, porque hay alguien superior que proporciona seguridad, dándoles incluso todo el poder de decisión a ellos cuando de decisiones difíciles se trata, ya que se piensa que tienen la cura en sus manos, tomando también un rol de sumisión ante el médico.

Análisis existencial del miedo y actitudes hacia la muerte en pandemia por COVID-19

El COVID-19, también conocida como SARS-COV-2, es una enfermedad infecciosa de elevada morbilidad y letalidad, en ciertos casos su sintomatología es leve, sin embargo, en otros puede afectar severamente, provocando dificultades respiratorias, afectación a los riñones, infección a los pulmones y finalmente la muerte (Balluerka et al., 2020). Es así que, el COVID-19 al ser una enfermedad de avance rápido, que produce muertes muchas veces repentinas, dificultad para llevar un proceso de despedida; ha permitido darse cuenta de lo efímero de la vida (Balluerka et al., 2020). Además, un estudio publicado en Ecuador, revela que debido al manejo deficiente del país en pandemia, sumado a la crisis económica, ha generado

un problema de sostenibilidad que ha afectado al sistema de salud, registrando un impactante número de casos de defunción, esta realidad a su vez ha repercutido en la salud mental de las personas al ser conscientes que están frente a la posibilidad de un contagio y la exposición a una atención médica defectuosa que como consecuencia implica el agravamiento de la salud, sin dejar de lado la probabilidad de morir (Tenorio et al., 2020).

Dadas las condiciones que anteceden, se evidencia que existe miedo a la muerte tanto propia como del otro, conmoción al estar inmerso en un contexto que encara con la finitud de las personas; de este modo, Balluerka et al. (2020) demuestran que las personas en contexto de pandemia efectivamente son asechadas por miedo al contagio, a la muerte, preocupación por sus familiares de tercera edad, y de aquellos que hayan o no estado en riesgo, sobrecarga emocional debido a la pérdida de familiares sin un digno adiós, sumado al miedo significativo de que mueran otras personas cercanas. En vista de todo lo anterior, al ser la pandemia un hecho que ha incitado a confrontar la finitud propia y del otro, ha evocado angustia/miedos a la muerte, incitando al desarrollo de actitudes hacia ella como una manera de confrontarla.

En primer lugar, Huarcaya (2020) señala dos tipos de actitudes opuestas y extremas que las personas han desarrollado ante la pandemia, por una parte refiere que ciertas personas han actuado de forma desinteresada y poco responsable, desacatando las medidas de prevención ante el COVID-19, creyendo ser inmunes ante la enfermedad. Así también, Balluerka et al. (2020) refieren que las personas eligen desvincularse de todo aquello que tenga que ver con el COVID-19. Mismos comportamientos que se ligan a la actitud de evitación, donde las personas optan por evadir todo aquello que tenga que ver con la muerte (Uribe et al., 2008). En este caso, el COVID-19 al representar probabilidades de contagio y muerte, constituye una realidad de la que prefieren desvincularse, rehusándose a hablar, ver noticias e incluso incumplir con las medidas de cuidado.

Dichas actitudes concuerdan con lo que Yalom (como se citó en García et al., 2018) menciona, que las personas, en especial los adolescentes como una manera de protegerse del miedo que provoca la muerte, intentan autoconvencerse de que son indestructibles, que la muerte no representa una amenaza para ellos, por lo cual se exponen al peligro, compaginando con las *actitudes orientadas a creerse un ser especial*. En este caso, se aventuran desacatando las normas de prevención ante el COVID-19, autoengañándose de que la posibilidad de la muerte no existe para ellos, puesto que se consideran seres inviolables y que tienen el poder de ejercer control sobre todo; en cuya estructura no hay cabida para las limitaciones, ya que se consideran autosuficientes e indestructibles (Yalom, 1984). Por otro lado, Huarcaya (2020) señala que otras personas han desarrollado comportamientos excesivos respecto al cuidado de la salud, alarmándose ante cualquier signo de malestar, suponiendo que se trata de COVID-19, haciéndose chequeos médicos con frecuencia y sin motivos racionales, lavado excesivo

de manos, se aíslan del resto, acumulan productos de higiene. Concordando con lo señalado, Cudris et al. (2020) refieren que, la angustia que las personas sienten en la pandemia se palpan en las actitudes extremistas que han adquirido.

Lo que tiene coherencia con lo que De Castro (2011) menciona respecto al desarrollo de ansiedad destructiva por la confrontación inadecuada de los dilemas básicos existenciales, en este caso la muerte, lo que a su vez puede producir psicopatología. Tal como el trastorno obsesivo-compulsivo, en donde la persona al sentirse amenazada tiene la necesidad de tener el control y salvaguardarse de aquello que evalúa como peligroso para su existencia, esto logra, a través de los comportamientos repetitivos que le dan la idea de estar creando un entorno seguro (De Castro y García, 2011). En este caso, las personas con comportamientos compulsivos dirigidas a su cuidado y de los suyos, el seguimiento estricto y reiterativo de las medidas de bioseguridad, le dan la sensación de tener el control y mantenerse a salvo de la amenaza (COVID-19).

De los anteriores planteamientos se deduce que, las respuestas de las personas ante la pandemia han sido básicamente a través de las dos actitudes opuestas, mismas que son catalogadas como desadaptativas; sin embargo, a más de estas dos actitudes polarizadas de desacato y compulsión por el cumplimiento, hay otro tipo de actitudes que optan por usar la angustia como movilizadora y fuente de construcción personal; así como Balluerka et al. (2020) destacan, existen personas que prefieren mantenerse informados para manejar de forma adecuada la situación.

Estas actitudes claramente se asocian a las actitudes ante la muerte desarrolladas por Wong, Reker y Gesser (1994), y precisamente obedece a la actitud neutral que muestra que las personas si bien no temen a la muerte tampoco la niegan (Uribe et al., 2008); la idea es incorporada a la vida. Entonces, la pandemia como generadora de ansiedad junto con una actitud integradora de la muerte, puede constituir una condición constructiva; tal como menciona May (como se citó en De Castro et al., 2005), la ansiedad constructiva genera respuestas coherentes a la amenaza, permitiendo manejarla de forma oportuna. En este caso, la información es usada como un medio para protegerse de la amenaza, aquí no se niega que hay un peligro real, pero la consciencia de ello tampoco es paralizante, por el contrario, ha sido fuente catalizadora.

Hipótesis

Hi: Existe una relación estadísticamente significativa entre el miedo a la muerte y las actitudes hacia la muerte en tiempo de pandemia por COVID-19 en adultos de 18 – 65 años del Barrio San José Obrero del cantón Salcedo.

H0: No existe una relación estadísticamente significativa entre el miedo a la muerte y las actitudes hacia la muerte en tiempo de pandemia por COVID-19 en adultos de 18 – 65 años del Barrio San José Obrero del cantón Salcedo.

Aspectos metodológicos

Enfoque y diseño de investigación. La presente investigación tiene un enfoque cuantitativo, de alcance descriptivo - asociativo, con un diseño no experimental de corte transversal.

Población. De acuerdo al Plan de Desarrollo y Ordenamiento territorial del GAD de Mulliquindil, la población estuvo compuesta por 231 personas, de las cuales 109 pertenecen al rango de edad de 18-65 años (adultez temprana e intermedia), distribuidos en 59 hombres y 50 mujeres, religión católica, etnia mestiza, estrato socioeconómico medio-bajo y predomina el idioma español (Arias, 2019); estas fueron las características de la población posible de ser evaluada.

Muestra. Se utilizó un muestreo no probabilístico, por conveniencia. Por lo tanto, los participantes del estudio, fueron 80 personas, 44 hombres y 36 mujeres, pertenecientes a la adultez temprana e intermedia, quienes cumplieron con los criterios de inclusión y exclusión.

Instrumentos. En el presente estudio se utilizó la Escala de Miedo a la Muerte (EMMCL) y la escala Perfil Revisado de Actitudes hacia la muerte (PRAM), y una encuesta sociodemográfica de autoría propia, misma que abarcó preguntas para obtener información acerca de la edad, sexo, rol familiar de los participantes e ítems relacionados al COVID-19, contagio propio, de familiares y fallecimiento de los mismos.

Escala Miedo a la Muerte de Collett-Lester fue creada en 1969, por Jessica Collett y David Lester (Espinoza et al., 2011, p.3); para la presente investigación se usó la versión adaptada al español, en Chile, por Espinoza, Sanhueza, Barriga (2011). EMMCL, es un instrumento multidimensional, que contiene un total de 28 ítems y 4 dimensiones (7 ítems para cada una), a saber: a) miedo a la muerte propia, b) miedo al proceso de morir propio, c) miedo a la muerte de otros, y d) miedo al proceso de morir de otros (Mondragon, Landeros y Pérez, 2020, p.14).

Escala Perfil revisado de actitudes hacia la muerte (PRAM), es un instrumento multidimensional desarrollada por Gesser, Wong y Reker (1988) (Schmidt, 2007). La presente escala tiene fundamento en la psicología existencial (Wong et al., 1994), se utilizó la versión validada al español en Granada por Jacqueline Schmidt (2007), siendo un instrumento que puede ser utilizado en la comunidad hispano-cubana. Esta escala contiene afirmaciones relacionadas con cinco tipos de actitudes hacia la muerte: aceptación de acercamiento (10 ítems), evitación de la muerte (6 ítems), aceptación de escape (5 ítems), miedo a la muerte (6 ítems), aceptación neutral (5 ítems) (Schmidt, 2007).

Procesamiento de datos estadísticos. Se utilizó el programa Software SPSS (Paquete Estadístico para las Ciencias Sociales) versión 25; se usó estadística descriptiva para la presentación de datos sociodemográficos y los obtenidos de cada variable, mediante distribución de frecuencias/porcentajes. Además, se realizó análisis de datos bivariado, mediante el uso de tablas de contingencia, para identificar la relación de

las variables estudiadas y factores sociodemográficos; posteriormente, se procedió a hacer una prueba de normalidad mediante la prueba Kolmogorov Smirnov, finalmente se realizó la correlación de las variables miedo y actitudes hacia la muerte mediante el estadístico Rho de Spearman, para la confirmación o rechazo de la hipótesis.

Resultados

Características sociodemográficas de la población de estudio.

De 80 personas encuestadas, la mayoría forma parte del grupo de adultez temprana (65%); pertenecen al sexo hombre (55%); respecto al rol familiar, padre/madre (51.3%), no tienen hijos (36.3%) y abuelos (12.5%); no han sido diagnosticados de COVID-19 (70%); refieren haber tenido familiares diagnosticados de COVID-19 (76.3%) y manifiestan que sus familiares han fallecido a causa del COVID-19 (50%).

Resultados de los instrumentos aplicados.

Escala de miedo a la muerte.

Del total de 80 participantes, 5 de cada 10 expresan sentir miedo moderado alto a la muerte, seguido de 4 de cada 10 participantes quienes han manifestado sentir miedo alto, mientras que 1 de cada 10 han referido sentir entre miedo moderado y en porcentajes mínimos (menores al 5%) han expresado sentir miedo moderado bajo a la muerte, los porcentajes son nulos respecto a los niveles de miedo bajo a la muerte (Tabla 1).

Resultados que demuestran los miedos que desencadena la muerte, miedo a la ausencia del ser querido, a la agonía, a ver el dolor y sufrimiento del otro, demostrando su rechazo a la "enfermedad y a la vejez" (Signorelli, 2020, p.217), miedo a no tener el control sobre la más certera de las posibilidades, al vacío que deja una pérdida, al encuentro con el otro en su lecho de muerte, miedo a la enajenación que produce el fin de la vida. De manera que, las personas presentan miedo al pensarse y sentirse vulnerables, envueltos en una soledad existencial que desespera y angustia, puesto que nadie podrá librarlos ni se podrá librar a otros de todo lo que implica la inconmensurabilidad de la muerte.

Tabla 1

Frecuencias de los niveles de miedo a la muerte de la escala MMCL

Niveles de miedo a la muerte	Frecuencia	Porcentaje
Miedo alto	34	42,5
Miedo moderado	6	7,5
Miedo moderado alto	37	46,3
Miedo moderado bajo	3	3,8
Total	80	100,0

Nota. Elaborado por: Bautista, P. (2021).

Perfil revisado de actitudes hacia la muerte.

Se observa que, 5 de cada 10 participantes se identifican con la actitud de aceptación neutral; seguido, se aprecia que en 2 de cada 10 personas prevalece la actitud de aceptación de acercamiento, en la misma medida la personas se identifican con la actitud de miedo a la muerte; finalmente, con menos del 10% los participantes han referido que son las actitudes de evitación a la muerte y en menor medida la aceptación de escape de la muerte los tipos de actitudes que los caracterizan (Tabla 2).

Por tanto, las personas principalmente se identifican con la actitud de aceptación neutral a la muerte, que consiste en mirarla como parte del proceso de la vida y como un hecho inevitable para todos; sin embargo, podría deberse a respuestas elaboradas de lo que la

muerte al final de cuentas significa de forma superficial, la destrucción de lo corpóreo, sin que necesariamente la acepten o hayan encontrado un sentido de la misma. Puesto que, se ha tenido acercamiento a una actitud natural e identificable que la persona tiene con el mundo, siendo necesario el adentramiento a las profundidades del pensar y sentir de forma individual y única de cada ser.

No obstante, es sustancial indicar que esta actitud representa una forma madura de concebir a la muerte, de ser así, posibilitaría mirarla como una fuente de enriquecimiento vital, permitiéndose ser y existir frente a ella, construyendo formas creativas de trascenderla, aceptando que estamos de paso en este viaje llamado vida.

Tabla 2

Frecuencias de la variable actitudes hacia la muerte de la escala PAM-R

Actitudes hacia la muerte	Frecuencia	Porcentaje
Aceptación de acercamiento	15	18,8
Aceptación de escape	6	7,5
Aceptación neutral	38	47,5
Evitación de la muerte	7	8,8
Miedo a la muerte	14	17,5
Total	80	100,0

Nota. Elaborado por: Bautista, P. (2021).

Escala de miedo a la muerte asociada con factores sociodemográficos.

Los resultados obtenidos en relación al cruce de la variable miedo a la muerte con los factores sociodemográficos y preguntas relacionadas al COVID-19 demuestran que: respecto a la edad, sexo y rol familiar, no existen diferencias estadísticamente significativas, predominando el miedo alto y moderado alto a la muerte.

Además, el 95.83% de los participantes que sí han sido contagiados de COVID-19, frente al 85.71% que

no han sido diagnosticados, presentan niveles de miedo altos a la muerte (alto y moderado alto); de igual manera, el 91.8% de los participantes que sí han tenido experiencia de contagio de familiares y el 78.94% que no la han tenido y el 82.5% de las personas que no han tenido pérdidas familiares, frente al 95% cuyos familiares sí han fallecido por COVID-19 presentan niveles de miedo altos a la muerte. En consecuencia, se observa que no existen diferencias estadísticamente significativas entre los niveles de miedo a la muerte con las preguntas relacionadas al COVID-19 (Tabla 3).

Tabla 3

Frecuencias de la variable miedo a la muerte según factores sociodemográficos (COVID-19)

		Miedo alto	Miedo moderado alto	Miedo moderado	Miedo moderado bajo	Total
Contagio COVID-19	No	24 70,6%	24 64,9%	5 83,3%	3 100,0%	56 70,0%
	Sí	10 29,4%	13 35,1%	1 16,7%	0 0,0%	24 30,0%
	Total	34 100,0%	37 100,0%	6 100,0%	3 100,0%	80 100,0%
Contagio de COVID-19 en familiares	No	5 14,7%	10 27,0%	2 33,3%	2 66,7%	19 23,8%
	Sí	29 85,3%	27 73,0%	4 66,7%	1 33,3%	61 76,3%
	Total	34 100,0%	37 100,0%	6 100,0%	3 100,0%	80 100,0%
Familiares	No	15	18	4	3	40

fallecidos por COVID-19		44,1%	48,6%	66,7%	100,0%	50,0%
	Sí	19	19	2	0	40
		55,9%	51,4%	33,3%	0,0%	50,0%
	Total	34	37	6	3	80
		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Nota. Elaborado por: Bautista, P. (2021).

Escala de actitudes hacia la muerte asociada con factores sociodemográficos.

De acuerdo a los resultados obtenidos en relación al cruce de la variable actitudes hacia la muerte con los factores sociodemográficos y preguntas relacionadas al COVID-19 se obtiene que: en cuanto a la edad, sexo, rol familiar (padre/madre, personas que no tienen hijos), contagio propio, de familiares y fallecimientos

de familiares a causa del COVID-19, no existen diferencias estadísticamente significativas, siendo aceptación neutral la actitud predominante.

Algo que llama la atención es que, de la población de estudio, las dos únicas personas que están en el rango de edad de 61-64 años y el 50% de participantes que cumplen el rol de abuelos coinciden en identificarse con la actitud de aceptación de escape (Tabla 4).

Tabla 4

Frecuencias de la variable actitudes hacia la muerte según factores sociodemográficos (COVID-19)

		Aceptación de acercamiento	Evitación de la muerte	Aceptación de escape	Miedo a la muerte	Aceptación neutral	Total
Contagio de COVID-19	No	12 80,0%	5 71,4%	5 83,3%	13 92,9%	21 55,3%	56 70,0%
	Sí	3 20,0%	2 28,6%	1 16,7%	1 7,1%	17 44,7%	24 30,0%
	Total	15 100,0%	7 100,0%	6 100,0%	14 100,0%	38 100,0%	80 100,0%
Contagio de COVID-19 en familiares	No	3 20,0%	1 14,3%	1 16,7%	4 28,6%	10 26,3%	19 23,8%
	Sí	12 80,0%	6 85,7%	5 83,3%	10 71,4%	28 73,7%	61 76,3%
	Total	15 100,0%	7 100,0%	6 100,0%	14 100,0%	38 100,0%	80 100,0%
Familiares fallecidos por COVID-19	No	7 46,7%	3 42,9%	3 50,0%	7 50,0%	20 52,6%	40 50,0%
	Sí	8 53,3%	4 57,1%	3 50,0%	7 50,0%	18 47,4%	40 50,0%
	Total	15 100,0%	7 100,0%	6 100,0%	14 100,0%	38 100,0%	80 100,0%

Nota. Elaborado por: Bautista, P. (2021).

Contraste de hipótesis

Primeramente, se realiza la prueba de normalidad, de la cual se obtiene que el nivel de significancia (p valor) de las variables miedo y actitudes hacia la muerte con sus dimensiones tienen puntuaciones menores a 0,05, por tanto, se determina que las variables siguen una distribución no normal.

En consecuencia, se procedió a utilizar el coeficiente Rho de Spearman para las correlaciones entre las variables miedo a la muerte y actitudes hacia la muerte, obteniendo que existe suficiente evidencia estadística para rechazar la hipótesis nula. Entonces, se acepta la hipótesis de correlación entre el miedo a la

muerte con las actitudes de aceptación de acercamiento, evitación a la muerte, aceptación de escape, obteniendo una correlación positiva media, mientras que se obtiene una correlación positiva considerable entre el miedo a la muerte y la actitud de miedo a la muerte, valores interpretados de acuerdo a lo señalado por Hernández y Fernández (1998) (como se citó en Mondragón, 2014). Finalmente, se exceptúa que exista una correlación entre el miedo a la muerte y la actitud de aceptación neutral, ya que el nivel de significancia supera el valor esperado (0,05); por tanto, no se acepta la hipótesis de correlación entre miedo a la muerte y aceptación neutral (Tabla 5).

Tabla 5
Comprobación de hipótesis mediante Rho de Spearman

Miedo a la muerte	Rho Spearman	significación
Miedo a la muerte y aceptación de acercamiento	0,498	,000
Miedo a la muerte y evitación de la muerte	0,358	,001
Miedo a la muerte y aceptación de escape	0,488	,000
Miedo a la muerte y miedo a la muerte	0,557	,000
Miedo a la muerte y aceptación neutral	-0,055	,628

Nota. Elaborado por: Bautista, P. (2021).

Discusión de Resultados

Para empezar, respecto a la primera variable, miedo a la muerte, se obtiene que la mayor parte de los participantes presentan altos niveles de miedo a la muerte (alto-moderado alto), y no se evidencian diferencias porcentuales significativas respecto al sexo, lo que concuerda con el estudio de Fuentes y Mustaca (2016) en adultos intermedios y se contrapone con el de Espinoza y Sanhueza (2012) en estudiantes de 22 años, en donde las mujeres tienen puntajes significativamente más altos que los hombres. Estos resultados tienen sentido con los planteamientos de Yalom (1984) quien expresa que, la muerte al constituir una angustia primaria, es un hecho generador de sufrimiento constante; por tanto, sostiene firmemente que el miedo a la muerte es un dilema que preocupa a todos los individuos, niños, adolescentes, adultos (sin hacer distinción de sexo) (Yalom, 2008).

Con respecto a los niveles de miedo a la muerte según la edad, la presente investigación muestra niveles de miedo alto y moderado alto en los participantes adultos tempranos e intermedios, no existiendo diferencias porcentuales significativas entre ellos. Resultados coherentes con el estudio de Espinoza, Sanhueza, y Barriga (2011) en personas de adultez temprana. Al igual que el estudio de Espinoza y Sanhueza (2012) y con el estudio de Fuentes y Mustaca (2016) en adultos intermedios. En relación a lo mencionado, García et al. (2018) basándose en los postulados de Yalom, refieren que normalmente en la adultez temprana no afloran los miedos a la muerte ya que este grupo está centrado en aspectos de autorrealización y cumpliendo las demandas que la sociedad impone; sin embargo, se evidencia que en el presente estudio los niveles de miedo a la muerte en este grupo etario son altos; pudiendo entenderse por una experiencia de enfrentamiento con la muerte (Yalom, 2008), es decir, han estado sumergidos en una realidad pandémica cuya enfermedad asecha a la vida humana, lo que probablemente ha incitado a pensar en su propia finitud, generando cuestionamientos y viéndola además como el enemigo que está obstaculizando el cumplimiento de sus metas y proyectos.

Mientras que, en los adultos medios los niveles altos de miedo a la muerte serían coherentes con lo mencionado por García et al. (2018) quienes refieren que, en las personas de la adultez media aflora el miedo a la muerte, puesto que hay una tendencia a la reflexión del tiempo vivido y de todo aquello que no se ha logrado o se ha alcanzado, existiendo consciencia del

paso del tiempo y de su irreversibilidad; sabiendo que de acuerdo al ciclo de la vida están a un paso de la vejez, misma que empiezan a sentirla.

Ahora bien, al relacionar el miedo a la muerte con factores sociodemográficos, tales como rol familiar, en la investigación presente se ha encontrado que las personas cuyo rol es de padres y los que son solteros, presentan altos niveles de miedo a la muerte. En contraposición a ello, Fuentes y Mustaca (2016) en su estudio refieren que las personas que tenían hijos, presentan niveles significativamente más altos de miedo a la muerte que aquellos que no son padres. Respecto a las preguntas relacionadas al COVID-19, el presente estudio señala que en ninguna de estas variables intervinientes existen diferencias significativas en los niveles de miedo a la muerte, coherente con el estudio de Espinoza y Sanhueza (2012). Vale mencionar, el estudio sobre ansiedad ante la muerte, durante la pandemia COVID-19, realizado por Becerra y Becerra (2020), si bien no han estudiado la variable de miedo a la muerte, han tomado en cuenta las tres variables sanitarias relacionadas al COVID-19, concluyendo que no existen diferencias significativas, por lo que la población de estudio obtuvo niveles de ansiedad medio-alto.

Dicho esto, los niveles altos de miedo a la muerte sin distinción porcentual relevante en los grupos con experiencia propia o vicaria de contagio y pérdida de familiares, puede deberse a los participantes del estudio están sumergidos en un contexto constantemente amenazante, expuestos a un contagio indiscriminado, que representa un riesgo para la vida propia como del otro. Así pues, sus miedos se deben a que se encuentran en una continua confrontación con la muerte, que representa la destrucción de la vida física y el truncamiento del proyecto de vida (De Castro, 2011).

Respecto a la variable, actitudes hacia la muerte, en el presente estudio se ha encontrado que en la población comprendida entre adultos tempranos e intermedios la actitud predominante es de aceptación neutral, que se traduce en acciones como, ser conscientes de la inevitabilidad de la muerte, es más se la estima una forma madura de encararla, por la ausencia de un miedo paralizante y carencia de una apremio por su llegada, hay cierta impasibilidad y calma ante la finitud de la vida, ya que no se la considera “ni buena ni mala”, incluso representaría la aceptación de la muerte y el impulso a vivir una vida digna. En concordancia con el estudio realizado por Álvarez (2009) en adultos tempranos. En contraposición a ello, Uribe et al. (2008)

refieren que en los adultos jóvenes predomina la actitud de miedo a la muerte. La actitud de aceptación neutral, es considerada una forma madura de ver a la muerte, de hecho, podría ser considerada la idónea ya que no niega la existencia de la muerte, pero su conciencia tampoco genera un miedo paralizante. De acuerdo a lo mencionado, se puede inferir que desde la psicología existencial las personas se apropian de la muerte, puesto que la ven como un suceso natural de la vida, no se desea que llegue pronto, viéndola como un escape de esta vida, pero tampoco temen a su llegada, características ligadas a **la muerte apropiada** de Heidegger, quien propone que la muerte debe ser vivida como parte de la vida misma, pues desde el nacimiento las personas se están muriendo, por ello esta actitud está ligada con el ser-para-la-muerte, que implica la incorporación de la conciencia de finitud en la existencia, entendiendo que la experiencia de muerte es propia y única de cada ser y que no puede ser vivida por nadie más en su lugar (Montiel, 2003).

Sin embargo, en el presente estudio, un dato que ha resultado sorprendente es que las personas de 61 a 65 años coinciden en identificarse con la actitud de escape. Cabe recalcar que las edades que comprende la adultez mayor suelen variar de acuerdo a la literatura, por lo que en ciertos casos a partir de los 60 años se presume que empieza esta edad; hecha esta aclaración estos resultados son similares al estudio de Uribe, Valderrama y López (2007). Por tanto, esta actitud de desdén hacia la vida y querer escapar de ella, se debe a una falta de sentido vital, mismo que debe ser construido desde la individualidad y curiosamente la consciencia de finitud suele ayudar a construir un proyecto de vida con sentido (Angarita y De Castro, 2002). Así pues, se puede decir que si bien todas las personas están inmiscuidas en un contexto pandémico, no todos lo viven como una experiencia de despertar, que según Yalom (2008) son encuentros con la muerte que ayudan a dar sentido a la vida.

Respecto a las actitudes hacia la muerte relacionadas con las variables sociodemográficas sexo y rol familiar, no se ha encontrado diferencias significativas a excepción de las personas que cumplen el rol de abuelo, quienes tienden a inclinarse por la aceptación de escape. Mientras que, en relación a las variables relacionadas al COVID-19, no se evidencian diferencias estadísticamente significativas, predominado la actitud de aceptación neutral.

Para culminar, se analiza la correlación de ambas variables de estudio. En primer lugar, se ha obtenido que el miedo a la muerte y la aceptación de acercamiento tienen una correlación positiva significativa. En tal sentido, Ascencio, Allende, y Verastegui (2014) manifestaron, las actitudes hacia la muerte dependerán de la religión pues ello influirá en su forma de vivenciarla; ante lo mencionado, se recalca que el catolicismo caracteriza a la población de estudio. Al analizar la presente actitud, resulta que, la creencia de una vida después de la muerte y la entrada a un lugar bendito, es una forma de lidiar con este miedo. Por ello, es coherente que las personas tengan altos niveles de miedo a la muerte mientras su actitud sea acep-

tación de acercamiento, en sus intentos de apaciguar el miedo que desemboca. Además, se encuentra sentido con lo que Yalom (1984) expresa, en *la actitud orientada a la creencia de un salvador*, que los seres humanos como una forma de combatir con el miedo a la muerte han decidido adoptar creencias y costumbres que alaban a un ser todopoderoso, que representa la salvación, seguridad, que no abandona ni deja vivir a la intemperie.

Es así que, Wong et al. (1994) han resaltado que la religión no es un determinante de mayores o menores niveles de miedo a la muerte, más bien son las creencias firmes que las personas religiosas o no, construyen sobre la muerte y la vida; y es evidente que estas ideas probablemente son impuestas, obedecen a una cultura y/o son una forma defensiva de enfrentar a la muerte, por lo que no tiene un significado relevante en la vida de las personas, si así lo fuera, las personas presentarían niveles bajos de miedo a la muerte porque con sus convicciones se encaminarían a construir formas de trascender la vida y darle sentido.

En segundo lugar, se obtiene que existe una correlación significativa positiva entre el miedo a la muerte y la actitud de evitación. Esto puede ser entendido de acuerdo a los planteamientos de Sartre desarrollado por Bonete (2008) quien expresa que, debido a que la muerte acaba de forma burda con la vida, no puede ser integrada como parte de ella, ni mucho menos encontrarle sentido, es absurda. Por ello el miedo a la muerte es afrontado con la actitud de evitación como mecanismo de defensa para no encarar a un hecho al que no se lo puede encontrar sentido alguno. De hecho, Montiel (2003) señala que la mayoría de las personas prefieren cegarse ante la idea de que la muerte es un hecho ineludible, ideándose como seres inmortales. Este planteamiento tiene coherencia con las actitudes desarrolladas por Yalom (1984) en específico la fundada por la *creencia de sentirse un ser especial*, quienes piensan ser indestructibles, negando a la muerte puesto que es un hecho al que no controlan aunque ansían hacerlo, por lo mismo, la muerte no es aceptable.

Seguidamente, se ha encontrado que existe una correlación significativa positiva entre el miedo a la muerte y la aceptación de escape. En este sentido, existe una relación dicotómica, pues se encuentran juntos el miedo a la finitud y el deseo de no continuar con la vida constituyendo una forma destructiva de hacer frente, a la vida y a la muerte. Pudiendo evidenciar lo que Yalom (1984) menciona, que las personas viven en un descuido del ser, es decir, no han logrado encontrar el sentido a la muerte ni a la vida.

Posteriormente, se aprecia que existe una correlación positiva significativa entre el miedo a la muerte y la actitud de miedo a la muerte. Su relación resulta ser coherente, esta correlación representa de acuerdo a Wong et al. (1994) que por un lado, tener miedo a la muerte es una emoción universal e inevitable y sentirla es tener conciencia de ella. Por otro lado, su presencia presumiblemente podría deberse a la carencia de sentido de vida, es decir, el rechazo a la llegada de muerte, puede deberse a que no ha tenido una vida significativa (Wong et al. 1994). Por lo que el tiempo

es visto como enemigo que presiona y empieza a verse como insuficiente para emplearlo como le hubiese gustado.

Finalmente, no existe una correlación significativa entre el miedo a la muerte y la actitud de aceptación neutral. Esto puede deberse a que de acuerdo a Cáceres, Cristancho, y López (2019) refieren que este tipo de actitud es concerniente a una percepción polarizada de la muerte, pues se puede aceptarla como un hecho natural e innegable del proceso de la vida, pudiendo haber ausencia o presencia de miedo, característicos de esta actitud, debido a la consciencia de finitud, recordando que el miedo es una emoción natural ante una realidad que causa conmoción. De hecho, esta correlación guardaría coherencia relevante de acuerdo a la psicología existencial, y los postulados de Yalom, quien refiere que, si bien la muerte destruye la existencia, condición que suele generar miedo, la idea lo salva, pudiendo integrar a la muerte como parte de la vida, una vez que se haya encontrado sentido de la misma (muerte).

Consideraciones finales

De acuerdo a lo estudiado, queda claro que la muerte es un dilema básico existencial que concierne a todos, son diversas las situaciones que pueden incitar a encarar la muerte a las personas; sin embargo, en un contexto de pandemia donde se ha apreciado que existe alta morbilidad y mortalidad, ha dejado al desnudo lo efímero de la vida, provocando un abrupto despertar, al darse cuenta que en cuestiones de finitud nadie es inmune. No obstante, al ser una posibilidad cruda e impactante, no siempre encuentran la forma de asimilarla e integrarla como parte de la vida, por lo que existe el riesgo de generar formas destructivas de sobrellevarla en sus intentos de apaciguar esta angustia; como señala Grau et al. (2008) la constante exposición a la muerte, conduce a desarrollar formas defensivas para el manejo de situaciones que tienen que ver con la misma.

En lo que respecta a las actitudes hacia la muerte, es importante resaltar que, si bien existe una actitud más predominante que otra, en muchos de los casos las puntuaciones medias entre ellas no difieren significativamente, por lo que las personas pueden sentirse identificadas con más de una actitud. Si bien, la actitud predominante es de aceptación neutral, lo que teóricamente sería una actitud madura de encarar a la muerte, se presume que presentan esta actitud de madurez hacia la muerte de forma objetiva, pero posiblemente la muerte en realidad no la han conseguido integrarla, tomarla como una fuente de cambio y valoración de la vida. E incluso muchas de sus respuestas pueden ser elaboradas como una forma defensiva ante ella, creando actitudes “aceptables”, mismas que pueden obedecer a creencias arraigadas y apreciando la ausencia de una reflexión profunda acerca del significado de la muerte y del sentido que puede proporcionar a la existencia, ya que para entender y valorar la vida a veces es necesario ser conscientes de lo que implica la posibilidad de no vivir.

Resulta oportuno mencionar que, altos niveles de miedo a la muerte junto con actitudes inadecuadas, puede ser una relación que paralice a la persona generando una vida poco satisfactoria, atribuyendo a la muerte un papel limitante de la potencialidad del ser y obstaculizadora del vivir, por tal motivo, las personas podrían vivir en un descuido del ser.

Adicionalmente, al encontrarse en una realidad pandémica en donde la vida de las personas es asechada indiscriminadamente, puede suscitar cuestionamientos existenciales, tales como la ruptura de proyectos en etapas tempranas de la vida, en donde comúnmente la muerte es vista como una posibilidad lejana, sin embargo, dados los contextos actuales, se la presencia como más cercana, pueden enfrentar proyectos de vida frustrados, en el caso de personas que no tienen hijos sus planes de trascendencia podrían verse resquebrajados, mientras que en los que sí son padres, tal vez el miedo a la seguridad de sus hijos, enfrentarse a la posibilidad de no-ser, e incluso toparse con una vida que no se identifican o no es del todo satisfactoria, pensar en el fallecimiento de sus padres, sentirse desprotegidos, podría desencadenar el miedo a la muerte. Es menester señalar que cada persona tiene su propia forma de construcción y vivencia del miedo a la muerte.

En definitiva, la muerte es un hecho abrupto muchas veces difícil de asimilarlo, el mismo Yalom lo ha dicho, no es posible mirar a la muerte por mucho tiempo, comparándolo cuando se mira al sol, es imposible hacerlo por un largo tiempo. Por ello, reconocer esta condición que está presente, construir una forma de manejarla, darle sentido y trascenderla, constituye la finalidad de la muerte, de tal modo que su idea salve a la persona, otorgue mayor sentido a su vida y no al contrario.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, L. (2009). Actitudes frente a la muerte en un grupo de adolescentes y adultos tempranos en la ciudad de Bucaramanga. *Aquichan*, 9, 156–170.
- Angarita, C., & De Castro, A. (2002). Cara a cara con la muerte: buscando el sentido. *Psicología Desde El Caribe*, 1–19. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21300902>
- Arias, J. (2019). *Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia rural de Mulliquindil 2019-2021*. <https://mulliquindil.gob.ec/cotopaxi/wp-content/uploads/2020/05/PDOT-MULLIQUINDIL-2019-20231.pdf>
- Ascencio, L., Allende, S., & Verastegui, E. (2014). Creencias, Actitudes y Ansiedad Ante la Muerte en un equipo Multidisciplinario de Cuidados Paliativos Oncológicos. *Psicooncología*, 11, 101–115.
- Balluerka, N., Gómez, J., Hidalgo, D., Gorostiaga, A., Espada, J., Padilla, J., & Santed, M. (2020). *Las consecuencias psicológicas de la COVID-19 y el confinamiento*.
- Becerra, B., & Becerra, D. (2020). Ansiedad ante la muerte en adultos peruanos, durante la pandemia de la COVID-19. *Revista Cubana de Enfermería*, 36, 1–5. <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://revenfermeria.sld.cu/index.php/enf/article/viewFile/3999/615>
- Bonete, E. (2008). Aranguren: sentido ético de la muerte. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 75–89. <https://biblioteca.org.ar/libros/141169.pdf>

- Buceta, M., Muñoz, D., Pérez, E., Díaz, C., Chamorro, E., & Giménez, M. (2014). Miedo a la muerte en una muestra de estudiantes de enfermería. *Ética de Los Cuidados*, 7. https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/55630401/Articulo_Miedo_a_la_muerte_en_estudiantes_de_Enfermeria-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1630790565&Signature=G2LEZo5UA~3mMH-9KiRfhA28v4MkmccRtCcDFzLhErByD5HjkdY0Sj-E1JSZgnkbIHSat2y21LdcGmpU8kw~G6luse~4ejp1UlcQ
- Bustamante, A., Greffier, M., Mariscotti, A., & O'Donnell, P. (2002). *Tu muerte es mi vida*. http://www.fepal.org/images/congreso2002/adultos/bustamante_a_y_equipo__tu_.pdf
- Cáceres, D., Cristancho, L., & López, L. (2019). Actitudes de las enfermeras frente a la muerte de los pacientes en una unidad de cuidados intensivos. *Revista Ciencias de La Salud*, 17, 98–110. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/562/56261176008/56261176008.pdf>
- Cudris, L., Barrios, Á., & Bonilla, N. (2020). Coronavirus: epidemia emocional y social. *Archivos Venezolanos de Farmacología y Terapéutica*, 309–312. https://www.revistaavft.com/images/revistas/2020/avft_3_2020/12_coronavirus.pdf
- De Castro, A. (2011). *Psicoterapia Existencial en Norteamérica*. Bogotá: Manual Moderno
- De Castro, A., Donado, C., & Kruiženga, S. A. (2005). Comprensión de la experiencia de ansiedad en padres ante el diagnóstico de cáncer de un hijo(a) según la psicología existencial. *Psicología Desde El Caribe*, 178–197. <https://www.redalyc.org/pdf/213/21301607.pdf>
- De Castro, A., & García, G. (2011). *Psicología Clínica Fundamentos Existenciales*. Barranquilla: Universidad del Norte
- Espinoza, M., & Sanhueza, O. (2012). Miedo a la muerte y su relación con la inteligencia emocional de estudiantes de enfermería de Concepción. *Acta Paul Enferm.*, 12, 607–613.
- Espinoza, M., Sanhueza, O., & Barriga, O. (2011). Validación de la Escala de Miedo a la Muerte de Collett-Lester en una muestra de estudiantes de Enfermería. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, 19, 1–10. https://www.scielo.br/pdf/rlae/v19n5/es_15.pdf
- Fromm, E. (1964). *El corazón de hombre su potencia para el bien y para el mal* (Colección popular (ed.)). https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/60616533/LibroEl.CorazonDel.Hombre.Fromm_Erich20190916-110255-re6h4d-with-cover-page-v2.PDF?Expires=1628532386&Signature=AiP~z98zkSrSLB SOSVNbtDhjls cmAgREk9b8BD6Loj8PTS5P6eV5MsSc1sQdXU0m9N-YRDrwXNJY2pl7SwQ9SCqKkGxaJ79L
- Fuentes, L., & Mustaca, A. (2016). Menor miedo a la muerte en profesionales de la salud: ¿Efecto de aprendizaje? *Acta Psicológica Peruana*, 139–150.
- García, J., González, M., & García, H. (2018). Meditaciones Psicológicas sobre la Muerte. *Revista de Psicoterapia*, 29, 123–145. <http://ojs.revistadepsicoterapia.com/index.php/rdp/article/view/233/117>
- Grau, J., Llantá, M., Massip, C., Chacón, M., Reyes, M., Infante, O., Romero, T., Barroso, I., & Morales, D. (2008). Ansiedad y actitudes ante la muerte: revisión y caracterización en un grupo heterogéneo de profesionales que se capacita en cuidados paliativos. *Pensamiento Psicológico*, 4, 27–58.
- Huarcaya, V. (2020). Consideraciones sobre la salud mental en la pandemia de COVID-19. *Rev Peru Med Exp Salud Publica*, 37, 327–334. <https://doi.org/https://doi.org/10.17843/rpmesp.2020.372.5419>
- Lara, G., & Osorio, C. (2014). Aportes de la psicología existencial al afrontamiento de la muerte. *Tesis Psicológica*, 9, 50–63.
- Málishhev, M. (2003). El sentido de la muerte. *Ciencia Ergo Sum*, 10, 51–58. <https://www.redalyc.org/pdf/104/10410106.pdf>
- Mondragon, E., Landeros, E., & Pérez, E. (2020). Validación de la Escala de Miedo a la Muerte de Collett y Lester en estudiantes universitarios de enfermería de México. *MedUNAB*, 23, 11–22. <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/04/1087349/3723.pdf>
- Mondragón, E., Torre, E., Morales, M., & Landeros, E. (2015). Comparación del nivel de miedo a la muerte entre estudiantes y profesionales de enfermería en México. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, 23, 323–328. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/0104-1169.3550.2558>
- Mondragón, M. (2014). Uso de la correlación de Spearman en un estudio de intervención en fisioterapia. *Mov.Cient*, 8, 98–104.
- Montiel, J. (2003). El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Theillard de Chardin. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8, 59–72. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27902105.pdf>
- Ortiz, G., & Stange, I. (2015). *Psicología de la salud Diversas perspectivas para mejorar la calidad de vida* (Solar Editores (ed.)). https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/62539802/PSICOLOGIA_DE_LA_SALUD20200329-114032-1xzomsf-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1627494916&Signature=Jl3tDXs3W0OJ0136ACN1xVbQUwjEMbao0EpL9TWmjwn9dgDiub5u0R8mdJS PjMVfh~yHhUsxMo85lh4EiGKBKl~eL6QibwO~4vns2pP3aUXi8
- Polo, T., Fernández, C., & Díaz, C. (2011). Estudio de las actitudes de estudiantes de Ciencias Sociales y Psicología: relevancia de la información y contacto con personas discapacitadas. *Universitas Psychologica*, 10, 113–123. <http://www.scielo.org.co/pdf/rups/v10n1/v10n1a10.pdf>
- Pozueco, J., & Moreno, J. (2013). La tríada oscura de la personalidad en las relaciones íntimas. *Boletín de Psicología*, 91–111. [https://www.revcolanest.com.co/index.php/rca/article/view/930/1424](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/61355864/triada_oscura20191127-9375-33nw46-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1630862035&Signature=eQ2guC3rJBiDXaB5MsH4Rjt0GiW27~9Ko77uQifSXFBEZMLwy8whn7Fuq6FdAdE~bUBK63lcyUq-4~V5kKm2MY3NJso3Dy5fcr37PK5ekfFXiYme5mn5gkH2BRamírez, J., Castro, D., Lerma, C., Yela, F., & Escobar, F. (2020). Consecuencias de la Pandemia COVID 19 en la Salud Mental asociadas al Aislamiento Social. <i>Colombian Journal of Anesthesiology</i>, 48, 1–8. <a href=)
- Sabater, M. (1989). Sobre el concepto de actitud. *Anales de Pedagogía*, 159–187. <https://revistas.um.es/analespedagogia/article/view/287671/208941>
- Schmidhauser, T., Preston, N., Keller, N., & Gamondi, C. (2020). Manejo conservador de pacientes con COVID-19: cuidados paliativos de emergencia en acción. *Journal of Pain and Symptom Management*, 60, 27–30. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2020.03.030>
- Schmidt, J. (2007). *Validación de la versión española de la "Escala de Bugen de afrontamiento de la muerte" y del "Perfil revisado de actitudes hacia la muerte": estudio comparativo y transcultura. Puesta en marcha de un programa de intervención* [Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/1563/16729341.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Tenorio, M., Veintimilla, D., & Reyes, M. (2020). La crisis económica del COVID-19 en el Ecuador: implicaciones y proyectivas para la salud mental y la seguridad. *Revista de Investigación y Desarrollo I+D*, 13.
<https://revistas.uta.edu.ec/erevista/index.php/dide/article/view/1008>
- Uribe, A., Valderrama, L., Durán, D., Galeano, C., & Gamboa, K. (2008). Diferencias evolutivas en la actitud ante la muerte entre adultos jóvenes y adultos mayores. *Acta Colombiana de Psicología*, 11, 119–126.
- Uribe, A., Valderrama, L., & López, S. (2007). Actitud y miedo ante la muerte en adultos mayores. *Pensamiento Psicológico*, 3, 109–120.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80130809>
- Wong, P., Reker, G., & Gesser, G. (1994). *The Death Attitude Profile-Revised (DAP-R): A Multidimensional Measure of Attitudes Towards Death*.
<http://www.drpaulwong.com/wp-content/uploads/2018/03/Death-Attitude-Profile-Revised-DAP-R-Wong-Reker-Gesser-1994-Paper-NEW.pdf>
- Yalom, I. (1984). *Psicoterapia Existencial*. Barcelona: Herder.
- Yalom, I. (2008). *Mirar al Sol*. Madrid: Emecé

Curriculum

Psicóloga clínica por la Universidad Central de Ecuador.

Voluntariado en Primeros Auxilios Psicológicos y en Psicoeducación en Universidad Central del Ecuador (Proyecto Telesalud).

Formación existencial en el Centro de Prevención Psicológica (CEPPs)

Correo de contacto:

pdelrbautista2012@gmail.com

Fecha de entrega: 12/01/2022

Fecha de aceptación: 15/02/2022

Angustia ante la muerte en mujeres víctimas de violencia de género infligida por la pareja

Anguish before death in women victims of gender violence inflicted by the partner

Jessica Elizabeth Masabanda German
Quito, Ecuador

Universidad Central del Ecuador

Resumen

La violencia de género infligida por la pareja en contra de las mujeres se constituye una problemática de salud pública y salud mental a nivel mundial, que genera graves repercusiones en el ser y estar de sus víctimas a lo largo de su existencia junto al victimario. Dentro del contexto de violencia las mujeres se han visto expuestas a una serie de situaciones límite que las ha confrontado constantemente con el primer supuesto básico de la existencia, la muerte. En este marco, la presente investigación será explicada desde los fundamentos de la Psicología Existencial de Norteamérica considerando las propuestas de Rollo May e Irvin Yalom. La investigación tiene un enfoque cualitativo, es de tipo no experimental, de corte transversal, con un diseño exploratorio-descriptivo-fenomenológico y etnográfico. Se realizó en un grupo de mujeres que asisten a la Fundación "Jessica Jaramillo" en Quito – Ecuador. Los instrumentos utilizados para la investigación fueron: entrevistas cualitativas en profundidad de carácter individual considerando una guía de preguntas semiestructuradas, notas de campo y encuestas sociodemográficas.

Palabras clave

Angustia, muerte, mujeres, violencia de género infligida por la pareja.

Abstract

Gender violence inflicted by the intimate partner against women is a public and mental health worldwide problem, which generates serious repercussions on the being and dwelling of its victims throughout their existence with the victimizer. Within the context of violence, women have been exposed to a series of extreme situations that have constantly confronted them with the first basic assumption of existence, death. In this framework, this research will be explained from the foundations of North American Existential Psychology considering the proposals of Rollo May and Irvin Yalom. The research has a qualitative

approach, it is non-experimental, cross-sectional, with an exploratory-descriptive-phenomenological and ethnographic design. It was carried out in a group of women who attend the "Jessica Jaramillo" Foundation in Quito - Ecuador. The instruments used for the research were: in-depth qualitative interviews of an individual nature considering a guide of semi-structured questions, field notes and sociodemographic surveys.

Keywords

Anguish, death, women, gender violence inflicted by the partner.

Introducción

La violencia de pareja hacia las mujeres, en la actualidad se puede considerar como una de las formas más comunes utilizadas por el agresor para controlar a la víctima, anular en su totalidad sus derechos, amenazar constantemente su integridad física o psicológica, y restringir su progreso y bienestar en todas las áreas de la vida. En este sentido, en el Ecuador, de acuerdo al Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2019), 32 de cada 100 mujeres han sido objeto de algún hecho de violencia en los últimos 12 meses. Además, una de cada cuatro ha sufrido violencia psicológica, que se constituye como la forma más difícil de reconocer por sus víctimas y generalmente es el inicio de una vida de violencia.

En este marco, en lo referente a la prevalencia de los tipos de violencia, las mujeres ecuatorianas a lo largo de la vida han experimentado el 40.8% violencia psicológica, el 25% violencia física, el 14.6% violencia patrimonial y el 8.3% violencia sexual (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2019).

En relación a los últimos 12 meses, el 15,7% de mujeres ecuatorianas han vivenciado violencia psicológica, el 6,6% violencia física, el 2,5% violencia sexual y el 5,7% violencia económica y patrimonial (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2019).

Por otro lado, la violencia de pareja en Ecuador ha llevado a la muerte de sus víctimas. Desde el año 2014 hasta el 2021 se han registrado 1.022 feminicidios.

dios, transfeminicidios y muertes violentas. El 46% corresponden a casos en los cuales el femicida tenía un vínculo sentimental o era parte del círculo de confianza de la víctima. Además, el 21,6 % de mujeres asesinadas habían reportado antecedentes de violencia sin recibir una respuesta oportuna o protección por parte del sistema de justicia, y 8 mujeres tenían una boleta de auxilio (Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo, 2021).

Una problemática frente a la cual se han realizado campañas, se han puesto en marcha programas, planes y proyectos para erradicarla; sin embargo, hasta el año 2021 los casos y cifras de violencia continúan en aumento (El Universo, 2021).

Es importante mencionar que la mujer al convivir junto al agresor, asume que la violencia es parte de lo esperado en una relación de pareja, en esa dinámica se ve expuesta a situaciones límite que vivencia como sentir que su vida se encuentra en peligro. Lo cual, desde la Psicología Existencial, se comprende como la confrontación de la víctima con el primer supuesto básico o preocupación esencial de la existencia, la muerte. En este contexto la mujer experimenta angustia sobre su ser y estar dentro del contexto de violencia, y dolor al tener que hacer frente el caos que se encuentra viviendo.

La angustia ante la muerte en mujeres víctimas de violencia de pareja no ha sido considerada un tema de estudio importante desde la Psicología. Por lo cual, aún existe un vacío del conocimiento al respecto, que es necesario abordarlo, a partir de las experiencias de vida de quienes se han confrontado con dicho supuesto, y las situaciones límite que vivenciaron dentro del contexto de violencia. Lo que permitirá pasar de los datos cuantitativos ya existentes sobre esta problemática, al mundo privado, subjetivo, cognitivo, afectivo y conductual de las víctimas, y a partir de ahí comprender su existir dentro del contexto de violencia, al confrontar el primer supuesto de la existencia y el dilema existencial que surgió de esta confrontación, que se constituye un punto importante para que sus víctimas reconozcan y acepten conscientemente que su existencia junto al victimario significa que su vida constantemente estará en riesgo. En este sentido, se considera que en las mujeres víctimas de este tipo de violencia existe una angustia ante la muerte, lo cual genera un dilema existencial que provoca constantes cuestionamiento sobre su permanencia o no dentro de la relación de pareja.

Objetivo general de la investigación:

Describir la angustia ante la muerte que vivenciaron las mujeres víctimas de violencia de pareja.

Objetivos específicos:

Identificar las situaciones límite que experimentan las mujeres víctimas de violencia de pareja que las confrontó con el supuesto básico existencial: la muerte.

Comprender la experiencia de vida de las mujeres víctimas de esta forma de violencia, al confrontar el primer supuesto básico existencial, y su relación el surgimiento de dilemas existenciales.

Tipo de investigación

Con un enfoque cualitativo, de tipo no experimental, de corte transversal, diseño exploratorio-descriptivo-fenomenológico y etnográfico.

Categorías y subcategorías de la investigación

Categoría: muerte.

Subcategoría: situaciones límite y angustia ante la muerte.

Categoría: modos de enfrentarse a la angustia fundamental de la muerte.

Subcategoría: carencia de existencia propia.

Unidades de análisis

La muestra estuvo conformada por 6 mujeres que fueron víctimas de violencia de pareja a lo largo de la vida o en los últimos 12 meses, pertenecientes al Grupo Terapéutico "Amelia" de la Fundación contra la violencia de mujeres, niños y adolescentes "Jessica Jaramillo".

Población:

Conformada por 26 personas que asisten de forma voluntaria a la Fundación contra la violencia de mujeres, niños y adolescentes "Jessica Jaramillo", donde pueden recibir apoyo psicológico, talleres, terapias grupales y asesoramiento jurídico, lo cual depende de los requerimientos personales. El tipo de muestreo es no probabilístico y con una estrategia de muestreo por conveniencia.

Instrumentos:

Entrevista cualitativa en profundidad de carácter individual.

Notas de campo.

Encuesta sociodemográfica.

Marco teórico

La presente investigación se realizó en base a los fundamentos de la Psicología Existencial de Norteamérica considerando las propuestas de Rollo May e Irvin Yalom, la cual se caracteriza principalmente por tener como base la filosofía existencial. "Esto significa que se enfoca en las formas como el ser humano enfrenta las particulares condiciones de su existencia y les confiere significado" (Rodríguez & Osorio, 2014, p. 52).

Así también, por apoyarse en un cierto número de ideas y conclusiones heredadas de la fenomenología existencial, un movimiento que subraya la unicidad, particularidad y autonomía de cada ser humano en la construcción de su propio mundo, lo irreplicable de cada existencia y su relación con el mundo, lo distintivo y especial de cada forma particular de construir significados, lo único de cada relación, de cada encuentro entre cliente y terapeuta (Martínez-Robles, 2012).

En este sentido, la Psicología existencial sostiene que para entender y comprender al ser humano es fundamental centrarse en la forma específica en que cada ser humano se experimenta a sí mismo, en su contacto

y relación con las condiciones del mundo concreto en que se encuentra (Martínez-Ortiz, 2011).

De ahí que Binswanger (citado por Yalom, 1984) sostenga que es importante considerar al ser humano como creador de su propia existencia, como una ser-en-el-mundo que esta para sí mismo, para los otros y para el mundo; guiándose a través de valores experienciales, desarrollados a partir de una estructura psicológica caracterizada por una disposición afectiva (intencionalidad) y vivencias que resultan significativas para la persona y que pretenden alcanzar, buscar, crear u obtener (sentido).

Es así que, el ser humano debe ser considerado como un todo, que se conforma tanto por un significado experiencial desde el que emerge, como de distintos procesos psicológicos. Es decir, tener muy claro que toda experiencia, inclusive un síntoma está íntimamente ligada a la orientación total de la persona y al significado que esta pretenda reafirmar. El ser humano en su transitar por la vida experimenta una serie de vivencias y situaciones límite que lo confrontan con los supuestos básicos o preocupaciones esenciales de la existencia.

En este marco, la presente investigación centró la atención en el primero de los supuestos básicos o preocupaciones esenciales de la existencia: la inevitabilidad de la muerte, una confrontación que genera angustia y dolor al tener que hacer frente a la dura realidad de la vida, lo cual puede provocar cambios a nivel cognitivo, conductual y emocional (Yalom, 2014). El enfrenamiento del ser humano con los supuestos básicos de la existencial, de acuerdo Yalom (citado por Piastro, 2005), genera un conflicto básico, un dilema existencial, que no se trata de una lucha contra las tendencias instintivas reprimidas o con los adultos significativos; al contrario, es un conflicto que genera un cuestionamiento a nivel personal sobre el por qué, para qué o cómo de fenómenos importantes.

A partir de la relación del ser humano con estos supuestos o características de la existencia, se puede comprender; primero la forma a través de la cual el ser humano planea alcanzar, crear o buscar un sentido que guie su existencia; segundo, la forma en que asume su libertad para tomar decisiones en relación a cómo desarrollarse y desenvolverse en el presente, bien sea constructiva o destructivamente; tercero, la forma de confrontar tanto la posibilidad de muerte física o situaciones límite en la vida cotidiana, como las situaciones en que siente amenazados su valores o proyectos; y cuarto, su relación intrapersonal y sus relaciones interpersonales (Martínez-Ortiz, 2011).

En relación a la violencia de pareja, será sustentada bajo la perspectiva de género. Al respecto, Ramírez (2002) sostiene que la violencia del hombre hacia la mujer se debe a la estructura jerárquica que el patriarcado ha impuesto, donde se sostiene que los hombres se asumen como el prototipo de lo que tiene que ser un ser humano y las mujeres son aspirantes a llegar a ser como ese prototipo. En este sentido, se ha establecido un conjunto de conductas, creencias y valores específicos para cada género. Por una parte, las mujeres dentro del orden patriarcal deben vivir de espaldas a sí mismas, como seres-para-los-otros; y los hom-

bres, bajo una ética de violación y de agresión hacia otros y otras (Ramírez-Hernández, 2002).

Ahora, para comprender la temática planteada, primero es importante definir a las situaciones límite, las cuales surgen cuando el ser humano se enfrenta con los supuestos básicos de la existencia. En palabras de Rivadeneyra (2001), son propiedad permanente de la existencia misma, que se caracteriza principalmente por la muerte, el dolor, la casualidad y la culpa.

Para Baquedano (2013), son parte de la existencia en cuanto tal, para las cuales no existen posibilidades de negarlas o evitarlas. En ellas únicamente existen dos caminos, como pueden aprisionar la existencia o permitir al ser humano asimilar un modo de existencia más radical, en base a planteamientos individuales. En las dos direcciones, todas las certezas que han sido aceptadas por la persona a lo largo de su vida se ponen en duda.

En el contexto de violencia de pareja las víctimas pueden vivenciar varias situaciones límite que las confrontan con el primero supuesto de la existencia: la inevitabilidad de la muerte. Por una parte, primero es importante determinar los tipos de violencia, según el daño causado de los cuales pueden ser objeto las mujeres:

1. Violencia física.

Se define como: "Todo acto de fuerza que cause, daño, dolor o sufrimiento físico en las personas agredidas cualquiera que sea el medio empleado y sus consecuencias, sin considerarse el tiempo que se requiera para su recuperación" (Asamblea Nacional República del Ecuador, 2018, p. 12).

2. Violencia psicológica.

La Asamblea Nacional República del Ecuador (2018) define a la violencia psicológica como la ejecución de una acción u omisión de la misma, que genere dolor, inestabilidad emocional, alteración psicológica o baja autoestima en la mujer o familiar violentado. Se refiere también a las amenazas, humillaciones y desaprobaciones dirigidas a otros miembros de familia hasta el segundo grado provocando angustia e incertidumbre.

3. Violencia sexual.

Para Belmont (citado por Ramírez-Bustamante & Restrepo-Yepes, 2007) incluye agresiones físicas y verbales, con la finalidad de obligar a la mujer a llevar a cabo un acto sexual sin su consentimiento u otros comportamientos sexuales indeseados, que destruyen su estabilidad emocional, pues generan desconfianza, frustración, baja autoestima, vulneran su libertad y afectan su desarrollo psicosexual. En el contexto de una relación de pareja, se puede generar violencia sexual cuando el hombre obliga a la mujer a mantener relaciones sexuales, bajo la ideología de que la mujer está para servir y complacer al hombre.

4. Violencia económica/patrimonial.

Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos et al. (2014) es un tipo de violencia ejercida por la pareja que incluye la pérdida, la destrucción, deterioro y detención de instrumentos de trabajo, documentos de uso personal, bienes materiales o derechos y reduc-

ción de los recursos económicos que pertenecen a las mujeres.

Por otra, es sustancial también incluir la definición del término supuesto básico, que se refiere a una propiedad intrínseca que forma parte de la existencia del ser humano en el mundo (Yalom, 1984); el cual la persona evita confrontar, porque genera angustia y cuestionamientos sobre su propia existencia, es decir un conflicto interno, pero que al mismo tiempo permite que construya su propio proyecto de vida, ya que el ser humano no solo es parte del mundo, sino que es capaz de ir construyendo el mundo (De Castro et al., 2005).

Por otra parte, la muerte viene acompañada de la conciencia de finitud, lo cual significa una preocupación esencial para el ser humano. Puesto que, lo confronta tanto con la terminación física como con la disolución de la existencia psicológica o experiencia del no ser.

Es importante mencionar que la muerte es una experiencia que todo ser humano debe confrontar, por ser la muerte parte de la vida misma. En este sentido, el ser humano le teme a la muerte a su propio modo, pero en todos los casos la confrontación con la muerte, constituye una fuente primaria de angustia (De la Ossa, Navarro & De Castro, 2015).

En este marco, Gosetti (2017) afirma que el ser humano lo que siente en relación a la muerte (posibilidad más extrema) es angustia, porque no puede verla, es un hecho amenazante, el sujeto sabe que esta "ahí", que domina y corta el aliento, pero que a la vez no

está en ninguna parte, y que se pone al día con el *Dasein* (ser ahí), al cual estremece con una llamada de conciencia que lo confronta con la muerte.

Por tanto, aquello que puede abrazar el ser humano es la posibilidad de la muerte, más no la muerte como tal, porque llega de la nada, está cerca pero no es localizable, y el ser humano no tiene conocimiento sobre cómo y cuándo será el día de su muerte, pero sabe que morirá.

El hecho de que el ser humano acepte y se acerque a la muerte como una posibilidad permitirá que su existencia tome un nuevo sentido, lo cual abrirá una puerta para la valoración de otras y diferentes posibilidades, a través de su existencia y su responsabilidad ante ellas (Rodríguez & Osorio, 2014).

Asimismo, de acuerdo a Yalom (1984), se considera que existen dos modos opuestos o estilos cognoscitivos de enfrentarse a la angustia fundamental de la muerte, el sentido de autosuficiencia y la carencia de existencia propia, la tendencia a uno de los dos modos de percepción es una característica permanente del funcionamiento del sujeto. Así también, se considera que ambas contribuyen a evitar el enfrentamiento, pero también a aumentar el estrés y retardar el desarrollo personal, ya que pueden sobrecargarse y extenderse demasiado, provocando que la adaptación que venía manteniendo en la vida el ser humano, se desequilibra y la angustia se escape, generando psicopatologías a largo plazo.

Tabla 1

Modos de enfrentarse a la angustia fundamental de la muerte

Categorías	Sentido de autosuficiencia	Carencia de existencia propia
Enfoque	El ser existente se constituye como especial e inviolable, que busca individualizarse, independizarse y separarse de los otros.	Se contempla la existencia de un salvador, del cual el ser humano busca depender, fusionarse e inmovilizarse.
Estilo de vida	Organizado en torno a creencia de que es un ser especial.	Organizado en torno a la figura de un salvador.
Actividades intelectuales	Delinea y estructura la experiencia: facilidad para resolver los problemas.	Globalizan y difunden la experiencia: complicaciones para resolver los problemas.
Identidad	Son conscientes de sus necesidades, sentimientos, atributos y se identifican como diferentes de los demás.	Confían en las fuentes externas para definir sus actitudes, juicios, sentimientos y opiniones sobre sí mismos.

Nota: La tabla ha sido creada en base a la información del libro de Yalom, I. (1984). *Psicoterapia existencial*, p. 187 – 190. Barcelona: Herder.

Resultados y análisis de los datos

Para obtener los datos de las historias de vida de las mujeres se utilizó los instrumentos antes mencionados en dos momentos: observación participante de la investigadora en cada una de las sesiones terapéuticas de grupo de la fundación y entrevistas cualitativas en profundidad.

El Grupo Terapéutico "Amelia" estuvo conformado por seis mujeres víctimas de violencia de género infligida por su pareja quienes serán nombradas con los valores que escogieron en la primera sesión para guardar

así su anonimato: "*Valentía, Confianza, Amor, Esperanza, Resiliencia y Luchadora*", quienes están en un rango de 27 a 45 años de edad, de nacionalidad ecuatoriana, pertenecientes al grupo étnico-cultural mestizo, y residentes en ciudades urbanas de las provincias de Pichincha, Chimborazo, Imbabura y Carchi, quienes de forma libre y voluntaria aceptaron ser parte de la presente investigación. Actualmente, de las seis participantes, tres no cuentan con redes de apoyo familiar y tres cuentan con redes de apoyo social.

Todas las participantes tienen estudios de tercer nivel completos, cuatro mujeres pertenecen un nivel socio-económico medio, una a bajo superior y la última su condición es bajo inferior. Cuatro de las participantes son divorciadas, y dos participantes son solteras. Dos mujeres se encuentran en una relación de pareja actualmente. Tres de las participantes son madres de familia.

Situaciones límite y angustia ante la muerte

Se puede considerar que en el contexto de violencia la confrontación de las mujeres con la muerte, es una situación límite, y por ende una fuente primaria de angustia, de desesperanza, porque se constituye como una amenaza contra su integridad física y la aceptación de la experiencia del no ser.

Una confrontación que se puede generar por el accionar del agresor o por decisión de la misma mujer y se convierte en un dilema cuando la mujer debe decidir sobre seguir arriesgando su vida con esta relación, o arriesgar su vida alejándose del agresor. En cualquiera de las dos opciones su vida está en riesgo, pero en una de ellas tiene la posibilidad de una vida mejor. Sin embargo, en ambas la integridad física de sus hijas e hijos puede estar en riesgo, he ahí el dilema. Así se evidencia en los siguientes extractos de las narrativas de 4 participantes de la investigación, cuando con la finalidad de conocer y comprender su experiencia de vida en el contexto de violencia y las situaciones límite que las confrontó con la muerte, se les preguntó ¿Cuáles son las situaciones más fuertes que ha vivido en el contexto de violencia?

Confianza: "...pero la gota que derramó el vaso y fue que abrí los ojos, fue esta cicatriz, el último suceso que casi me mata, nunca me imaginé que sería capaz de quererme matar, pero casi me mata fue algo trágico, yo estaba embarazada de dos meses y me golpeó y casi me mata, y no solo a mi sino también a mi bebé, y si no hubiera sido por una sobrina de él, me iba apuñalar en el cuello, porque él estaba loco." (entrevista semiestructurada N°2, 05 de agosto del 2021).

Amor: "...ese ya fue el punto de quiebre de esa relación, porque me sentía en tanto peligro, porque terminé con las mallas rasgadas, media ensangrentada... en ese punto ya supe que mi vida estaba en peligro, y de ahí en adelante encontré el valor, entonces ese día fue todo, porque decía sino logro salir de esto voy a morir, me va pasar algo y ese día si sentí que podía morir" (entrevista semiestructurada N°4, 10 de agosto del 2021).

De igual forma, cuando se le preguntó, en el contexto de violencia ¿Se ha cuestionado sobre su propia muerte? ¿Por qué? una de las participantes respondió lo siguiente:

Valentía: "... lógicamente estaba en riesgo mi vida y la de mis hijas porque nosotros teníamos una empresa de seguridad, entonces él manejaba armas, y en una ocasión me apuntó con el arma, para que yo confiase algo que yo no hice". (entrevista semiestructurada N° 1, 04 de agosto del 2021).

Considerando las narrativas de las mujeres víctimas de esta forma de violencia, se puede evidenciar un

estado emocional que se caracterizó principalmente por tristeza, angustia y miedo, al pensar que su vida terminaría por el accionar de pareja sentimental.

De igual forma, se descubre que estar inmersas en una situación límite donde la angustia sobre su propia muerte y la muerte del otro, generó un dilema existencial, provocando confusiones y preguntas sobre qué, por qué y para qué hacerlo. En el caso de las participantes de la presente investigación, lograron tomar la decisión de salir del círculo de violencia.

Al respecto, Yalom (1984) sostiene que esta confrontación con la propia muerte es, una situación límite y posee la capacidad de provocar un cambio radical en la manera de vivir la persona en el mundo. "Aunque el hecho físico de la muerte destruye al individuo, la idea de la misma puede salvarle". La muerte actúa como catalizador capaz de hacer progresar al individuo a un estado del ser a otro más elevado: de un estado de incertidumbre por *cómo* son las cosas a otro de admiración por el *hecho de que sean*. (p. 195)

Cabe anotar que, para algunas mujeres esta preocupación esencial de la existencia no es fácil de reconocer en el instante que suceden las agresiones, como es el caso de una de las participantes, quien menciona: "Ese momento no pensaba que podía matarme, ahora si, tal vez me daba un mal golpe me hubiese muerto" (Luchadora, entrevista semiestructurada N°6, 24 de agosto del 2021).

Pensar en la muerte o imaginar el proceso de muerte del otro, genera dolor, incertidumbre y angustia al pensar en las diferentes formas que se pueden adoptar para enfrentarla. Sin embargo, pensar en la propia muerte, es un hecho que el ser humano evita constantemente, porque los sentimientos y emociones que genera únicamente se consideran como limitantes o dañinos para su estabilidad emocional, olvidando que la confrontación del ser humano con la muerte también permite encontrar y reconocer una existencia más consciente y profunda, que es el caso de las participantes de la presente investigación.

No obstante, la confrontación con la muerte a pesar de los cambios positivos que puede generar, es una situación que igualmente resulta preocupante porque se evidencia que la vida de las mujeres dentro de este contexto se encuentra en constante peligro con alta probabilidad a que se produzca un feminicidio, siendo la causa principal la violencia a la mujer, que en actualidad es muy común escuchar en los medios de comunicación (Montaño et al., 2019).

Los resultados de la presente investigación se relacionan con la información proporcionada por el Diario El Universo (2021), en la cual se menciona que, los problemas de salud como consecuencia de la violencia es una de las principales causas de enfermedad y muerte en todas las edades en el país. Es así que, en el año 2021, se procesaron 57 por femicidios (El Universo, 2021).

Modos de enfrentarse a la angustia fundamental de la muerte.

La Psicología Existencial de Norteamérica plantea que el ser humano encuentra dos modos para enfrentar la

angustia que le genera el pensar en su propia muerte o en la muerte del otro: el sentido de autosuficiencia y la carencia de existencia propia. En la presente investigación se identificó el segundo modo, *la carencia de existencia propia*, una forma de ser y estar de las mujeres que no es identificable para sí mismas cuando están dentro de un círculo de violencia. y que se caracteriza por contemplar la existencia de un salvador, del cual el ser humano busca depender, fusionarse e inmovilizarse, por ende, confía en las fuentes externas para definir sus actitudes, juicios, sentimientos y opiniones sobre sí mismos. Así lo expresaron nuestras participantes:

Amor: “Yo pensaba que en algún momento esta pareja se iba a dar cuenta que yo merecía un buen trato ..., y se iba a dar cuenta que debía tratarme bien, pero eso efectivamente nunca pasó” (Grupo Terapéutico “Amelia”, 14 de agosto del 2021).

Confianza: “Él fue mi primer enamorado, ...él era mi todo, mi mundo, él me motivaba totalmente” (Confianza, entrevista semiestructurada N°2, 05 de agosto del 2021).

Resiliencia: “Uno a veces no se ama, y no tener un padre amoroso, que me guiará, que me cuidará y a veces uno busca ese vacío en un hombre que no vale la pena. Porque se busca compañía, protección” (Resiliencia, entrevista semiestructurada N°5, 10 de agosto del 2021).

Una forma de existir que surge porque la mujer no ha logrado reconocer y aceptar conscientemente, sus verdaderos deseos, interés, los valores que guían su existencia y un sentido de vida al cual se enfoquen sus decisiones y acciones. Razón por la cual, dentro de este contexto la mujer deja de ser y estar para sí misma, y únicamente comienza a existir para el otro.

La carencia de existencia propia podría surgir como consecuencia de haber sido víctima de violencia en la infancia o por el aprendizaje identitario de ser únicamente para otros, dos factores que pueden obstaculizar el desarrollo de habilidades personales en las mujeres víctimas de sus parejas, que les permitan aprender y reconocer posibles alternativas de cambio. Por lo cual, perciben con miedo, pesimismo e impotencia la posibilidad de vivir primero para sí mismas y después para los otros (Quirós, 2015).

No obstante, de acuerdo a Yalom (1984), la tendencia a uno de los dos modos de percepción es una característica permanente del funcionamiento de la persona. Así también, se considera que ambas contribuyen a evitar el enfrentamiento, pero también a aumentar el estrés y retardar el desarrollo personal, ya que pueden sobrecargarse y extenderse demasiado, provocando que la adaptación que venían manteniendo en la vida del ser humano, se desequilibre y la angustia se escape, generando psicopatologías a largo plazo.

Por lo cual, es importante que las mujeres víctimas de esta forma de violencia, accedan a un proceso de terapia psicológica enfocado dos momentos, 1) lograr el autoconocimiento y 2) aceptación de las experiencias dolorosas vivenciadas, ya que sólo de esta manera logrará una existencia más consciente, enfocada en su verdadero sentir y pensar.

Conclusiones

Se concluye que las mujeres víctimas de violencia de pareja, vivencian situaciones límite que las confronta con la muerte, lo cual se constituye en un punto central para su existencia dentro del contexto de violencia, porque las llevó a cuestionarse sobre su permanencia junto a sus victimarios, convirtiéndose en el detonante de separación definitiva de su pareja.

En este marco, en las mujeres en condición de violencia surgieron dilemas existenciales cuando se confrontaron al primer supuesto básico de la existencia, la muerte: llegando a sentir estados de angustia profunda porque su integridad estaba siendo amenazada por sus victimarios, a través de agresiones principalmente físicas que ponían en riesgo su vida. Este vivenciar, coloca a la mujer en la mitad de dos opciones continuar en la relación o salir del círculo de violencia. Las cuatro participantes que confrontaron esta realidad, decidieron terminar el vínculo afectivo con su agresor. Asimismo, las mujeres víctimas de esta forma de violencia, se confrontaron con su propia muerte, cuando debido a su vulnerabilidad emocional, dentro del círculo de violencia o después de haber terminado el vínculo afectivo con sus agresores, tuvieron ideas e intentos suicidas. Una nueva situación límite, que les permitió observarse a sí mismas, de una forma más consciente y compasiva.

Finalmente, dentro de este contexto, también se identificó que las mujeres carecían de una existencia propia, porque su ser y estar no dependía de sus deseos o determinaciones personales, sino de la existencia y designios de su victimario.

Bibliografía

- Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo. (2021). *Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo*. 2021 Ya Es El Año Más Violento Contra Las Mujeres y Las Niñas Desde Que Se Tipificó El Femicidio. <http://www.fundacionaldea.org/noticias-aldea/mapfemicidionov2021#:~:text=VideosAlianzas Contacto-,2021 ya es el año más violento contra las mujeres,15 de noviembre de 2021.>
- Asamblea Nacional República del Ecuador. (2018). Ley Orgánica Integral Para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. In Registro Oficial Suplemento 175 de 05-feb.-2018. https://www.igualdad.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/05/ley_prevenir_y_erradicar_violencia_mujeres.pdf
- Baquedano, S. (2013). Situación límite y suicidio en Jaspers. *Prima Philosophia*, 1(73), 45–60. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6592/philosophia-2013-1-002-baquedano-jer.pdf
- De Castro, A., Donado, C., & Kruienza, S. (2005). Comprensión de la experiencia de ansiedad en padres ante el diagnóstico de cáncer de un hijo(a) según la psicología existencial. *Psicología Desde El Caribe*, 16, 178–197. <https://www.redalyc.org/pdf/213/21301607.pdf>
- De La Ossa, J., Luz, N., & Alberto, D. C. (2015). Experiencia de ansiedad desde la perspectiva humanista existencial en estudiantes universitarios. In *Revista Latinoamericana de psicología existencial* (pp. 24–33). https://www.academia.edu/11994972/Revista_Latinoamericana_de_psicologia_existencial
- El Universo. (2021). *196 mujeres asesinadas de forma violenta en Ecuador en este 2021; grupos piden declarar alerta*

roja ante alza de femicidios, a propósito de fecha internacional. El Universo.

<https://www.eluniverso.com/noticias/ecuador/196-mujeres-asesinadas-de-forma-violenta-en-ecuador-en-este-2021-grupos-piden-declarar-alerta-roja-ante-alza-de-femicidios-a-proposito-de-fecha-internacional-nota/>

Gosetti, J. (2017). Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot. *Andamios*, 14(33), 123–148.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v14n33/1870-0063-anda-14-33-00123.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2019). *Encuesta Nacional sobre las Relaciones Familiares Y Género Contra Las Mujeres (ENVIGMU)*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC).

https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/Violencia_de_genero_2019/Boletin_Tecnico_ENVIGMU.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Censos, Consejo Nacional para la Igualdad de Género, & Ministerio del Interior. (2014). La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador.

https://oig.cepal.org/sites/default/files/violencia_de_gnero_ecuador.pdf

Jaspers, K. (1981). La filosofía. Bs. As., Argentina: Fondo de cultura económica.

Martínez-Ortiz, E. (2011). *Las psicoterapias existenciales*. Bogotá: Manual Moderno.

Martínez-Robles, Y. (2012). *Terapia existencial - Teoría y Práctica Relacional para un Mundo post-Cartesiano*. México: San Bernar.

Montaño, E., Carrión, C., Reyes, B., & Merino, C. (2019). Niveles de riesgo en las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar del barrio Isidro Ayora Alto del Cantón Loja. *Polo Del Conocimiento*, 4(7), 221.

<https://doi.org/10.23857/pc.v4i7.1032>

Piastro, J. (2005). Yalom, un psiquiatra con el don de la palabra. *Aloma*, 17, 211–224.

<https://core.ac.uk/download/pdf/39074959.pdf>

Ramírez-Bustamante, N., & Restrepo-Yepes, O. (2007). La violencia sexual contra las mujeres: Un estudio preliminar. *Revista Territorios*. Grupo de Investigaciones Jurídicas de La Universidad de Medellín., LXIV, 1–22.

<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r24504.pdf>

Ramírez-Hernández, A. (2002). Violencia masculina en el hogar. *El Cotidiano*, 18(113), 28–36.

<https://www.redalyc.org/pdf/325/32511304.pdf>

Rivadeneira, J. (2001). Situación límite. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 7(1), 301–303.

<https://www.redalyc.org/pdf/364/36470117.pdf>

Rodríguez, G., & Osorio, C. (2014). *Aportes de la psicología existencial al afrontamiento de la muerte*. 9(1), 50–63.

<https://www.redalyc.org/pdf/1390/139031679005.pdf>

Yalom, I. (1984). *Psicoterapia existencial*. Barcelona: Herder

Yalom, I. (2014). *Verdugo del amor - Historias de psicoterapia*. Madrid: Emecé.

Curriculum

Psicóloga Clínica por la Universidad Central del Ecuador.

Correo de contacto:

imasabandagerman@gmail.com

Fecha de entrega: 19/01/2022

Fecha de aceptación: 17/02/2022

Sección Cometario de Libro

Psicoterapia antropológica

Anthropological psychotherapy

José Paulo Giovanetti

Por Emilio Romero

Joinville, Brasil

Un trabajo reciente publicado por el profesor José Paulo Giovanetti, profesor de la Universidad de Belo Horizonte, Brasil, ha llamado la atención de quienes están interesados en conocer nuevas formas de fundamentar un enfoque que recopile las enseñanzas de la psicología como ciencia y aclare sus principios filosóficos, en una perspectiva plural. Esto es precisamente lo que propone Giovanetti en su libro "Psicoterapia Antropológica", cuyo subtítulo destaca los aportes de Binswanger y Gendlin, los autores que le sirven de principal referente para el diseño de la parte más específica y fructífera de su intento de esbozar una psicoterapia antropológica.

Es un libro muy bien elaborado según una exposición general que nos permite mostrar el trasfondo filosófico que esclarece el origen de la propuesta de nuestro autor. Para exponer este primer punto que destaca la importancia de una psicoterapia antropológica; el autor destaca tres puntos:

a) el hombre en su contexto concreto, que sitúa al individuo en primer plano; deja así en un segundo plano la idea de un Dios y la primacía de lo religioso en el campo social. También hay un olvido del ser; cierta lógica del tener y del simple aparecer desplaza la importancia del ser. Más aún y para peor: hay una destrucción de *la interioridad*; vivimos en la superficialidad, en meras apariencias que ilustran muy bien las modas en el vestir, pero que en la última década han llegado a la obsesión del celular para mantener una falsa comunicación. Más aún: registramos un eclipse de *alteridad*: el otro, que configura un aspecto intrínseco de nuestro ser, tiende a ser utilizado como medio para algún beneficio, para una posible ganancia; de modo que las relaciones humanas se vacían y los lazos afectivos se vuelven más frágiles;

b) una terapia de captura humana. Existe una clara falta de cuidado por parte de los tratamientos médicos con respecto a las deficiencias y quejas de sus pacientes; solo escuchan las quejas y luego recomiendan un tratamiento farmacológico que alivia los síntomas, pero generalmente deja de lado el trasfondo emocional de su cliente. Algunas psicoterapias se aproximan a este modelo de relación profesional - como las comportamentales o simplemente porque el psicólogo aún no ha introyectado cuán importante es la calidad de la relación con su cliente. Es necesario atender al ser humano, escribe Giovanetti, en todas

sus dimensiones; una terapia debe incluir el contexto histórico social de la persona; no se trata de abordar al síntoma en especial, sino de cómo vive su propia historia. Destaco este punto bastante descuidado por la mayoría de los colegas que se declaran seguidores de la fenomenología -enfoque que toma en cuenta Giovanetti, pero sin desconocer que todo fenómeno se origina a partir de una historia de vida. Yo diría: no vemos una flor en nuestro jardín sin colocarla entre otras flores y las hierbas infalibles;

c) ¿en qué consiste la terapia antropológica? (página 29). Desde hace unas décadas, desde los años 50, encontramos dos tendencias muy marcadas en el campo de la psicología: una se basa en las ciencias naturales, y su modelo es el conductismo, y otra que se basa en una filosofía de vida, que corresponde al modelo que sustenta, el enfoque de nuestro autor. Giovanetti no considera aquí un tercer modelo, que sería el psicoanálisis, especialmente freudiano, que introduce la noción de Inconsciente como el gran factor de los dinamismos psíquicos. Vale la pena señalar que el modelo filosófico registra variaciones notables; Basta considerar las propuestas heideggeriana y sartreana para observar estas diferencias, tanto es así que en la fase final de la obra del pensador francés registramos una notable aproximación al pensamiento dialéctico y a las cuestiones sociales, con las que aborda a Marx desde otras perspectivas.

Entonces el psicólogo necesita explicar qué filosofía le permite una orientación antropológica. Nuestro autor considerará próximamente otras figuras que considera importantes destacar, que incluso inspiran parte de su concepción del hombre. Entre otros, tiene en cuenta la obra de Husserl y Edith Stein, pensadora que cree que proporciona un fundamento filosófico para una antropología de la práctica clínica; ofrece un extenso capítulo que permite conocer las líneas generales de la propuesta de esta pensadora (páginas 81-102). Según nuestro autor, lo que dice esta autora está referido a la dimensión espiritual del ser humano. Hubiese sido pertinente que Giovanetti incluyera un atisbo de otros autores que consideran el espíritu como algo inherente al ser del hombre, como fue el caso de F. Hegel, para quien esta noción es un rasgo distintivo del hombre en los más diversos planos, algo inherente al ser humano. Cabe señalar que Edith Stein es una pensadora cristiana, una visión religiosa compartida por el Prof. Giovanetti.

En la cuarta parte encontramos las líneas generales de una psicología clínica y análisis existencial; el lector entra aquí de lleno en lo que ya estaba esperando. Solo daré unas pinceladas de pintor aficionado. El lector del libro encontrará las ideas fundamentales que guían este enfoque en este capítulo: a) el objeto de la psicología clínica; b) la teoría de la psicología clínica; c) su práctica.

Para una aclaración más amplia, nos informa cómo opera el análisis existencial en una intervención clínica. En este ítem considera los aportes de M. Boss y Binswanger, donde deja claras las notables diferencias que se pueden observar entre ambos.

En el siguiente tema, se adentra en algunas de las ideas de Binswanger, con los temas iniciales de su obra, que Giovanetti considera de primera magnitud. Como dato básico, me gustaría destacar que los enfoques de orientación existencial han entrado tanto en países de habla inglesa como hispano-portuguesa gracias a un libro que se ha convertido en referencia obligada de este enfoque: "Existencia, la nueva dimensión de la psiquiatría y la psicología" (1958) editado por Rollo May y Ernest Ellenberg. En apenas 140 páginas, May nos ofrece los temas centrales de este enfoque que había surgido en Europa gracias a los escritos de varios psiquiatras, entre los que se encontraba L. Binswanger. May nos brinda una caracterización general tanto de la obra del autor alemán como de lo más distintivo de una psicología existencial y fenomenológica; en este punto Giovanetti sigue de cerca la exposición hecha por May; este libro provocó todo el movimiento a favor de una nueva psicología y psiquiatría, especialmente en Inglaterra y América Latina; en este sentido, el libro de Giovanetti sigue de cerca lo que se propone en este libro seminal, especialmente el expuesto por May. Cabe señalar que exponer las influencias de un investigador sobre otro es un hecho muy común, lo que no desmerece los nuevos aportes de los que toman en cuenta aportes anteriores. En este caso, la lectura del texto de la exposición de May es relevante.

También precisamos recordar otra figura que cuestiona las prácticas de tratamiento igualmente apoyado en ideas de estirpe existencial: me refiero a Ronald Laing, cuyo libro "*El yo dividido*" provocó toda una renovación en las ideas y en el no tratamiento de los enfermos mentales. Giovanetti no incluye las ideas de Laing.

En este capítulo de May se encuentran los temas centrales de lo que luego se entenderá como un análisis existencial y sus relaciones con la psicología y el tratamiento psiquiátrico y psicológico. Ciertamente Giovanetti conoce muy bien la magistral exposición de May.

Basta con leer los capítulos de algunos temas:

- Ser y no ser, angustia y culpa ontológica,
- Ser-en-el-mundo con su famosa caracterización: El mundo es la estructura de relaciones significativas en las que existe una persona y en cuya configuración forma parte. - ser-en-el-mundo con su famosa caracterización. El mundo es la estructura de relaciones significativas en las que existe una persona y en cuya configuración forma parte.

La idea de que nuestra vida se configura en un mundo personal e interpersonal, además de histórico, adquiere

re plena vigencia gracias a pensadores calificados de existencialistas. El mundo en que vivimos es mucho más que nuestra inserción en un espacio socioeconómico, es la configuración de nuestra forma de ser en tres esferas muy características, las tres interconectadas.

- Los tres mundos:

- El Umwelt, el mundo de los objetos naturales, el mundo del entorno natural.

- El Eigenwelt: tu propio mundo personal.

- El Mitwelt, el mundo social, compartido con los demás.

El lector exigente necesitaría leer la exposición del expositor norteamericano. Ahora indicaré cómo destacar la obra de Binswanger realizada por el profesor Giovanetti, figura que él entiende como de la mayor importancia, con una influencia superior a la de M. Boss, discípulo devoto más subordinado al pensamiento heideggeriano que Binswanger, quien fue incluso un amigo de Freud. Sólo señalaré algunos puntos destacados, que el lector puede leer en el libro, donde se exponen con el debido rigor. Solo señalaré algunos puntos. El lector del libro necesita entrar directamente en el texto.

a) El esfuerzo de Binswanger por la construcción del Dasein análisis: este enfoque no se limita a pasar desapercibidos los síntomas de una fobia, por poner un ejemplo, sino que se interesa por comprender la forma de ser de la persona fóbica; trata de ayudar a la persona a situarse auténticamente en el mundo. Ciertamente el lector debe preguntarse cómo tratar de superar un fenómeno tan común como son las fobias. El enfoque conductista o el psicoanálisis operan un tratamiento que permite erradicar una fobia a los ascensores o a volar en avión. Estos dos enfoques muestran resultados demostrables. Este síntoma es bastante común, a diferencia de las obsesiones, especialmente del tipo compulsivo, que en un enfoque clásico implican un examen cuidadoso de la personalidad de quien padece este tipo de síntoma. Sin embargo, Binswanger no tiene en cuenta el concepto de personalidad. El psiquiatra suizo afirma que todas las figuras de la psicopatología "son ciertas inflexiones de la textura a priori, o de la estructura trascendental del ser humano, de su condición humana". Dice Giovanetti: la comprensión del hombre no puede basarse en categorías originadas en la biología o en el psiquismo, sino que debe sustentarse en una antropología filosófica (pág. 141).

b) El análisis existencial no hace del paciente un objeto que pueda entenderse como sujeto, sino que lo ve como un aliado en una propuesta común. Recordemos que las relaciones cotidianas son predominantemente instrumentales: el otro es un medio para un fin; observamos esto en todos los planos, incluidas las relaciones de intimidad emocional y sexual. Recuerda que la palabra sujeto indica que la persona tiene una estructura que la condiciona en alto grado. Limitando así incluso sus posibilidades de acción y apertura al mundo.

c) Un tema que también está presente en este enfoque son los sueños, cuya importancia fue especialmente esclarecida por los trabajos de Freud sobre este tema de enorme importancia para la comprensión

tanto del dinamismo psicológico como de su trasfondo de enigma y revelación. En la exposición de Giovanetti "El sueño debe ser entendido como revelador de un modo de ser del ser-ahí (Dasein) que implica una visión del hombre como un todo y no sólo una dimensión psíquica. Una muestra de esta forma de entender los sueños hubiera sido pertinente, como hizo Boss, un devoto seguidor de Heidegger. En estos días no tengo tiempo de revisar los 5 casos expuestos por el psiquiatra suizo, pero en el libro que comento no se ilustra este enfoque. En todos los enfoques, sus promotores prometen más de lo que pueden cumplir. Yo mismo he escrito todo un libro sobre Comprender los sueños, en parte desde una perspectiva hermenéutica, en parte en la propuesta de una re-inmersión por parte del soñador para que él mismo comprenda lo que revela sobre sí mismo. Es sorprendente cuánto esta re-inmersión por parte del soñador amplía su comprensión de aspectos específicos de su mundo personal. La persona toma conciencia de cómo conviven en él otros personajes, anhelos insatisfechos que claman por su cuidado y también cómo existen en todos nosotros áreas de misterio y potencialidades insatisfechas. Además, hay una comprensión intuitiva del sueño, una comprensión que se afina a medida que el cliente en terapia pronto ingresa a su mundo de sueños como algo que en muchos sentidos es un aspecto de su mundo.

d) La fenomenología de la situación terapéutica. En este artículo, nuestro autor destaca cinco puntos, que solo mencionaré para despertar el interés del hipotético lector:

- La fenomenología de la situación terapéutica
- La reciprocidad como punto de partida, muchas veces ignorada por los terapeutas, como es habitual en la relación médico-paciente. El mediador químico está en primer plano como el gran recurso de curación.
- La intersubjetividad como base de la reciprocidad.
- Las características de la reciprocidad.
- La sedimentación de la relación terapéutica.

Temas poco frecuentados por los psicólogos en su formación profesional.

Llegamos así a los temas más frecuentados por Giovanetti en este libro excepcional en nuestro medio académico. Haré una entrada de cortesía sobre el último tema que entiendo como algo que hasta ahora no había sido considerado por nuestros teóricos del enfoque psicoterapéutico, en el Dasein-análisis y también en enfoques de carácter comprensivo humanista-existencial. Me refiero a la interesante aportación de Eugene Gendlin a una clínica antropológica.

Que yo sepa, el grupo de Giovanetti fue el mayor impulsor del método de Gendlin, en Brasil, conocido como Focalización o *Focusing*.

Antes de entrar en la obra de Gendlin, Giovanetti retoma los aspectos esenciales de un enfoque fenomenológico existencial, con orientación antropológica, ya tratados en capítulos anteriores; solo agrega algunas figuras nuevas.

La primera que destaca el autor es la inspiración rogeriana de Gendlin. Fue Rogers quien lo remitió a su propuesta de trabajo posterior. Lo que mencionaré como lo más relevante de Gendlin se refiere a su abordaje del cuerpo y la corporeidad como plan princi-

pal de una transformación del yo; se trata de experimentar las sensaciones y sentimientos cuando una persona se entrega a enfocar lo que sucede en él a partir de un entrenamiento previo del terapeuta. Todo el proceso de cambio tiene lugar en este contacto con el propio cuerpo, con las sensaciones y emociones que pueden surgir de esta inmersión en el ámbito de la propia corporeidad; la persona enfoca su atención en este acontecer en cuanto se deja poseer por lo que siente de sí misma de esta manera. Giovanetti hace varias observaciones sobre cómo se da la relación con el terapeuta, quien no se presenta como una autoridad, sino como un ayudante de una experiencia que le permitirá una nueva forma de sentirse así como cambiar su forma de relacionarse con el paciente.

A mi manera, de forma didáctica, haré un esquema de las propuestas de Gendlin:

1. El terapeuta es ante todo un facilitador de un proceso de cambio y desarrollo que tiene lugar en su cliente.
 2. Las terapias verbales tradicionales, definidas en términos de comprensión progresiva de conflictos, nodos y configuraciones personales de síntomas, son lentas e insuficientes.
 3. La expresión verbal tradicional suele expresarse en términos demasiado conceptuales, aunque exista un clima emocional en la propia relación. Es necesario promover una relación en la que se llegue a los niveles más profundos y directos, en la que se superen los impasses, la trama y las fuentes del sufrimiento del cliente.
 4. Este nivel debe encontrarse en el plano corporal, territorio en el que se enraízan todos los fenómenos psíquicos. La terapia debe pues intentar acceder al plano corporal, fuente, además, de las percepciones sensoriales, que es la experiencia más original del ser humano. En este plano se articula la experiencia más significativa. Este concepto es central en la teoría de este maestro, ya que el experimentar es inherente a la existencia misma. Algunas características:
 - La vivencia se manifiesta en el presente inmediato, en el aquí y ahora de la persona.
 - Se siente corporalmente, más que pensada, analizada y verbalizada.
 - La experiencia se siente claramente, pero confusa en términos conceptuales. Es preconceptual. Tiene varios significados implícitos.
- Corporeidad--->percepción-sensorial--->sentimientos-->articulación de todos ellos en la experiencia: son la base del Focusing.
5. En esta técnica se aconseja al cliente que se relaje, o al menos que se ponga cómodo, y luego se ponga en contacto con las sensaciones corporales, que emanan sentimientos y sobre todo imágenes significativas de lo que le está afectando. El terapeuta lo acompaña según el propio ritmo de contacto y emergencia del plano experiencial del cliente. Lo importante es que la persona vaya entrando en contacto paulatinamente con sus constantes afectivas negativas y positivas.
 - En algunas sesiones, cuyo número varía según la persona, la persona promueve un proceso vivencial, que deriva del contacto con su propia experiencia. Hay

tres aspectos del contacto que se pueden observar en el proceso de cambio:

- La función de contacto que establece la conexión directa entre el organismo y las sensaciones sentidas.
- La función de diferenciación y significado de la experiencia, que permite significar las sensaciones emergentes.

- La función de expresión, que consiste en expresar verbalmente o no el acontecer experiencial.

Formulación de la aplicación de la técnica:

Gendlin invita al cliente a relajarse (5 seg). Ahora presta atención a una parte especial de ti. Presta atención a la parte que te perturba, miedos, tristeza (5 seg.) Presta atención y mira cómo está esa zona dentro de ti. Fíjate en lo que surge cuando te preguntas: ¿Cómo estoy ahora? ¿Cómo me siento? ¿Cuál es lo más importante para mí en este momento? Deja que surja, cualquiera que sea la forma de hacerlo; ver cómo es (10 seg).

Referencias

- Gendlin, E. (2006). Focalização. Uma via de acesso à sabedoria corporal. S. Paulo: Gaia.
- Giovanetti, J. P. (2018). Psicoterapia antropológica – As contribuições de Binswanger e Gendlin. Belo Horizonte: Spes.
- Laing, R. D. (1958). O eu dividido. Estudo sobre a loucura e a sanidade. Zahar
- May R. e otros. (1963). Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Gredos,
- Romero, E. (2012): A compreensão dos sonhos. O poder criativo do imaginário na psicoterapia. Um enfoque compreensivo fenomenológico-hermenêutico. S. Paulo: Della Bídia,

Curriculum

Psicólogo clínico. Ex docente de varias universidades en Brasil. Miembro fundador y de honor de ALPE. Escribió numerosos libros científicos y literarios.

Correo de contacto:

emiliorom@terra.com.br

Fecha de entrega: 30/01/2022

Fecha de aceptación: 07/02/22

Cartas del Lector

Agradezco el espacio que me brindan para compartir el sentir de un encuentro fortuito entre mi ser con el conjunto de emociones que en momentos se cruzan para invitarme a vivir y a encontrar respuestas acerca de mi existencia. Espero les anime o genere más preguntas sobre el sentido de estar aquí.

Llega un momento de la vida en que las emociones se activan y se encuentran, con el fin de moverte, desestabilizarte, cuestionarte ¿qué es lo que quieres?, ¿qué es aquello que estás viviendo?, ¿qué es aquello que deseas transformar?, ¿cómo hacer las cosas diferentes? vienen una serie de incógnitas, que invaden tu cabeza y no te dejan en paz.

Resulta muy fácil evadirlas, pero cada vez que avanzas por la vida se intensifica la fuerza y el grito donde tu ser pregunta de nuevo ¿Encontraste cuál es tu propósito? ¿Eres feliz? y es allí donde sin saber que hacer mi espíritu responde con otra pregunta ¿para qué estoy aquí?

Hoy me mueve el sentimiento que nace del corazón para escribir estas letras y dejar una reflexión: Por más que intentes ser metódico, por más que intentes ser organizado, por más que intentes que tu mundo sea perfecto, no lo vas a lograr; siempre existirán cosas a tu alrededor que pueden desestabilizarte, pero depende de ti, tu fuerza de voluntad y el coraje que tienes para afrontarlas y darle pasó a un aprendizaje y nuevas formas de ver la vida.

¡Suelta Ya el control!

De qué sirve sostener un lazo durante mucho tiempo y hacer fuerza cuando sabes que te lastima, a veces nos aferramos tanto al dolor que empezamos a verlo como parte de nuestra vida y resulta muy difícil soltarlo, puesto que el apego a algo o alguien genera sufrimiento que termina siendo placentero y se convierte en una "droga" ocultando la carencia afectiva, baja autoestima, o conformismo.

Más allá de ello, se esconden vacíos y miedos que debo elegir revisarlos y sanarlos. No es posible que vivamos en un planeta tan maravilloso y abundante solo para sufrir ¿Acaso Dios, La Fuente, o cómo quieras llamarlo, no creo todo esto para ser felices y aprender desde el amor? ¿En qué momento nos desconectamos de nuestro propio amor y nos convertimos en mendigos de una sociedad que solo vive de apariencia y satisface sus necesidades desde el tener material? Es tiempo de regresar al Ser y para ello es importante reconciliarnos con nuestro niño interior, esa parte ingenua, divina y perfecta que habita en cada uno de nos.

Cada día cuenta como una oportunidad para aprender, sanar y hacer las cosas mejor. No podemos quedarnos mirando y sufriendo en el pasado, si podemos vivir en el presente y crear una nueva realidad.

Es aquí y ahora que podemos modificarlo todo, "si somos el resultado de nuestras decisiones o elecciones en la vida", pues agradece lo vivido, y utilízalo como materia prima para moldear tu presente y crear el futuro de manera más consciente.

Aunque esto en teoría resulte fácil, en la práctica puede ser muy complejo, yo te sugiero que busques un mentor, psicólogo, terapeuta que te acompañe a encontrar las respuestas, que solo tú tienes dentro.

José Daniel Ninco Tamayo

Psicólogo, Egresado Corporación Universitaria Minuto de Dios- 2021, Colombia Huila

