

ANGUSTIA, ESPECTACULARIDAD Y SENSACIÓN
EXPLORACIÓN PSICOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA ANGUSTIA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

MODALIDAD: TRABAJO MONOGRÁFICO
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

PRESENTADO POR:
CARLOS ARIEL GALINDO DUEÑAS
CÓD: 2016232014

DIRECTOR
Dr. GERMÁN VARGAS GUILLÉN

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C.

2024

RESUMEN

Esta monografía explora algunos contenidos filosóficos y psicológicos de la noción de angustia y sus entresijos psicósomáticos. Para ello, se sirve de dos autores: Søren Kierkegaard y Gilbert Simondon. En este sentido, en una primera instancia, realiza exégesis de la configuración conceptual de la angustia, presente en cada uno de los autores anteriormente mentados. Posteriormente, con el ánimo de entrelazar estas configuraciones conceptuales con problemáticas del hombre contemporáneo, presenta correlaciones entre éstas y la noción de *espectáculo* del filósofo francés Guy Debord. Finalmente, se presenta una forma de sobrellevar la angustia: experimentar al otro como campo de fuerzas, a través de la tensión de fuerzas entre el cuerpo y el mundo. Dicha noción, propuesta por Sueli Rolnik, es lo que el presente trabajo pretende demostrar como tesis al final de la exploración conceptual y las correlaciones planteadas.

Palabras clave. angustia, metaestabilidad, inocencia, libertad, espectáculo, cuerpo, fuerzas.

ABSTRACT

This monograph explores some philosophical and psychological contents of the notion of anxiety and its psychosomatic intricacies. To do so, it uses two authors: Søren Kierkegaard and Gilbert Simondon. In this sense, in the first instance, it exegetes the conceptual configuration of anxiety, present in each of the aforementioned authors. Later, with the aim of linking these conceptual configurations with problems of contemporary man, it presents correlations between them and the notion of spectacle of the French philosopher Guy Debord. Finally, it presents a way of coping with anxiety: experiencing the other as a field of forces, through the tension of forces between the body and the world. This notion, proposed by Sueli Rolnik, is what this work aims to demonstrate as a thesis at the end of the conceptual exploration and the correlations raised.

Keywords: anxiety, metastability, innocence, freedom, spectacle, body, forces.

Agradecimientos

Al maestro Germán Vargas Guillén por su acompañamiento y cuidado desde el Πόλεμος heraclíteo hasta la individuación simondoniana. Valoro y atesoro, profundamente, cada una de sus enseñanzas.

A mi familia por soportarme en el trasegar de este camino que recién empieza.

A cada una de mis profesoras por enseñarme, desde el ágape, la inextricable relación entre la Filosofía y la Pedagogía.

A la filosofía porque nunca dejará de asombrarme.

A cada una de las personas que, desde su amistad, me acompañaron en la Licenciatura. Especialmente, a Camila Torres.

A quien lea este humilde trabajo, por su tiempo.

Índice

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I: EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN KIERKEGAARD.....	10
Rasgos preliminares de la angustia	10
Síntesis psico-corpórea y sus expresiones	10
La inocencia.....	11
La angustia en Kierkegaard	12
La ensoñación del espíritu	12
La configuración de la nada y su relación con el carácter ambiguo de la angustia .	13
La solución a la problemática angustiante: la fe.....	18
CAPÍTULO II: LA NOCIÓN DE ANGUSTIA EN SIMONDON	20
Términos preliminares	20
Noción del sujeto en Simondon.....	20
Primer nivel del ser: viviente individuado.....	20
Segundo nivel del ser: el actuante.....	21
Metaestabilidad como cópula entre los dos niveles del ser	21
La problemática afecto-emotiva	21
La angustia en Simondon.....	23
Angustia como sentimiento de ruptura	24
Temporalización y espacialización en el sujeto angustiado.....	25
Emoción sin acción: el sujeto duplicado.....	30
Angustia como repercusión del ser en sí mismo.....	31

Individuación colectiva como condición para sobrellevar la angustia	32
CAPÍTULO III: RELACIONES ENTRE LAS NOCIONES DE ANGUSTIA Y EL ESPECTÁCULO.....	34
CONCLUSIONES.....	40
REFERENCIAS.....	46

INTRODUCCIÓN

Escribo esta monografía desde la angustia. En este sentido, lo escrito expresa un deseo por cumplir la sentencia: *γνώθι σεαυτόν*. En el trasegar de mi existencia he sentido, las más de las veces, angustia; anteriormente, sin poder conferirle un examen filosófico, la había catalogado como una expresión patológica (sin tener diagnóstico médico sobre ello). Con lo cual, puedo decir *mea res agitur*. Ahora, desde la calma que proporciona la reflexión filosófica, intento desplegar algunos entresijos de la angustia desde las posibilidades que este humilde trabajo lo permita. Espero, al final del mismo, obtener una mayor comprensión sobre aquel estado, tan constitutivo de mi existencia. Así pues, esta monografía se constituye como una exploración introspectiva. Al respecto, puedo decir, que he experimentado cada una de las perspectivas abordadas, desde Kierkegaard hasta Rolnik, desde la esfera del sujeto hasta la presencia irreductible del otro; pues, otrora, hallábase un solipsismo presente en mí, pero he abandonado tal postura encontrando, al final del camino, a la alteridad. Hago énfasis en que este trabajo surge desde la necesidad de comprenderme (como debería, desde mi perspectiva, surgir toda investigación filosófica). Empero, soy consciente de que no soy el único sujeto angustiado. En la licenciatura, en mi hogar y en el trabajo veo cómo la angustia se despliega en los otros. En muchas ocasiones no sabemos cómo sobrellevarla, parece como si nos dejásemos anegar por ésta. Entonces, veo que este trabajo puede serle útil a los otros en términos de su autocomprensión, porque la angustia es parte constitutiva de la condición humana.

Al ser inherente a nuestra existencia, la angustia ha sido explorada desde muchas perspectivas (no sólo la filosófica), es decir, se ha estudiado desde la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría (entre otras disciplinas). Esta última disciplina nos ha revelado que la angustia tiene múltiples correlatos somáticos; éstos, van desde la constricción epigástrica (que da su nombre a la angustia¹) hasta la aceleración del pulso (entre otros). Sin embargo, no es el objeto de esta monografía elucidarlos, dado que no tengo la formación psiquiátrica para hacerlo (aunque, tácitamente, los tenga *in mente*). A raíz de lo anterior, me he cuidado de no caer en un dualismo cartesiano, dado que esta monografía no se desarrolla,

¹ Angustia proviene del término alemán *Angst* (lo angosto).

únicamente, en la esfera psíquica del individuo. Ahora bien, en filosofía, la angustia ha sido abordada desde múltiples perspectivas; nombraré dos aquí: la angustia —en clave heideggeriana— como temple de ánimo radical, que hace patente la nada², y la angustia —en clave sartreana— como la toma de conciencia de la libertad en el ser³. No abordo la angustia desde estas perspectivas; por el contrario, mi trabajo es una exploración psicológico-filosófica de la angustia. Por ello, en esta monografía aparecen tanto Kierkegaard como Simondon; estos, constituyen uno de los núcleos de este trabajo. A estos filósofos les debo las categorías, relativas a la angustia, que he intentado explicitar en esta monografía.

Dichas categorías son clave para comprender el estado de la angustia. Sin embargo, el sistema socioeconómico actual las ha hecho devenir distintas. Pienso que es necesario traer a Guy Debord para lograr una traducción del devenir de la angustia en el capitalismo. Lo que he tenido en mente al traer a Debord a la conversación es revestir la angustia de un trasfondo actual. En sentido coloquial, ni Kierkegaard ni Simondon tenían internet; entonces, es necesario revisar cómo nos angustiamos en el aquí y el ahora (espero que este filósofo pueda revestir de actualidad las categorías de la angustia). Por último, ante la amenaza de un dualismo cartesiano, consideré necesario traer a la filósofa brasileña Sueli Rolnik. Esto lo hice para introducir la dimensión filosófica del cuerpo, en relación con la angustia. Además, porque es necesario reivindicar el pensamiento nuestroamericano, y porque una filosofía sin la presencia filosofante de la mujer no merece ser pensada ni vivida.

Al término de estos pensamientos, la tesis es la siguiente: *sólo a través de la sensación, expresada por el cuerpo, es posible traer al otro como campo de fuerzas superando momentáneamente el estado de angustia que se expresa en lo espectacular*. Para sustentar esta tesis, he dividido la monografía en tres capítulos. El primer capítulo, tiene como objetivo mostrar el carácter oscilatorio de la angustia kierkegaardiana. Para ello realizo una exégesis de su concepto de angustia. En primera instancia, describo dos rasgos preliminares en dicho concepto. A saber, la síntesis psico-corpórea operada y sustentada por el espíritu y sus consecuentes expresiones: la reunión del hombre con su especie y la reunión de lo temporal y lo eterno en el momento. Además, ofrezco una elucidación de la inocencia kierkegaardiana.

² Respecto a esta angustia, consúltese Heidegger, M. (1970) *¿Qué es metafísica?* Siglo veinte (pp. 69 y ss.).

³ Respecto a esta angustia, se puede consultar en Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Losada (pp. 71 y ss.).

En segunda instancia, dilucido la angustia kierkegaardiana en algunos de sus rasgos tales como: la ensoñación del espíritu, la configuración de la nada y su relación con el carácter ambiguo de la angustia. Por otra parte, ofrezco con una breve disertación sobre la relación entre la inocencia y la culpa en esta angustia. Para terminar, ilustro la solución que da Kierkegaard para modular la angustia: la fe.

En el segundo capítulo me propongo, como objetivo, mostrar la tensión entre individuación y desindividuación en la angustia simondoniana. Para ello, realizo una exégesis de su noción de angustia. En primera instancia, describo cinco rasgos preliminares en dicha noción. A saber, la noción del sujeto en Simondon, sus niveles: el viviente individuado y el ser que se representa su acción a través del mundo, la metaestabilidad (como cópula entre estos niveles) y la problemática afecto-emotiva. En segunda instancia, elucido la angustia simondoniana, iniciando por describir a la angustia como sentimiento de ruptura de los dos niveles del ser en el sujeto. Enseguida, abordo la temporalización y espacialización del sujeto angustiado. Luego, la falta de acción en la emoción de este sujeto y la repercusión de la problemática existencial en este. Por último, presento la alternativa de Simondon para sobrellevar la angustia, esto es, la individuación colectiva.

En el tercer capítulo me propongo, como objetivo, mostrar las relaciones entre los dos abordajes de la angustia, anteriormente propuestos, con la noción de *espectáculo* de Guy Debord. Para ello, contrasto algunas categorías de la angustia con algunas categorías del espectáculo. A saber: la negación de la vivencia nuda (en su captura dentro de la representación espectacular), el espectáculo como dispositivo de captura del tiempo vital (que, a su vez, traduce la alienación del hombre frente a los objetos técnicos que crea), la destrucción del tiempo individual, el espectáculo como separación entre la unidad del hombre y el mundo, la idolatría hacia las imágenes, la ensoñación hacia el espectáculo, la aceptación pasiva de éste, la renuncia hacia el deseo, en el estado de inocencia —propio de la actitud hacia lo espectacular—, la pérdida de las potencias activas y la hipnosis de lo visto.

En las conclusiones me propongo demostrar la tesis anteriormente expuesta. Para ello, analizo algunas similitudes y discrepancias entre las dos nociones de angustia, barruntando su correlato con la noción de espectáculo de Guy Debord. En la segunda parte de las

conclusiones aparecen los argumentos, relativos a lo corporal, que me permiten llegar a la tesis que esta monografía pretende defender.

CAPÍTULO I

—EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN KIERKEGAARD—

RASGOS PRELIMINARES DE LA ANGUSTIA

Síntesis psico-corpórea y sus expresiones

Kierkegaard (1982) deja entrever que la síntesis de dos términos, siempre, implica la irrupción de un tercero. Es decir, dos términos necesitan ser unidos por un tercero que los sintetiza; de lo contrario, no podría haber síntesis (p. 107)⁴. De acuerdo con la lógica anterior, el hombre es una síntesis de cuerpo y alma. Sin embargo, decirlo así es omitir el tercer término: este es el espíritu; es el espíritu el que arroja comprensión sobre la síntesis. (p. 61). A saber, el espíritu opera la síntesis entre lo corpóreo (diversidad sexual, potencias corporales) y lo psíquico (lo anímico⁵) y, a su vez, alberga, dentro de sí, la síntesis (p. 72). Kierkegaard (1982) indica que este doble proceso permite la emergencia del individuo.

Empero, es menester recordar que, para Kierkegaard (1982) la síntesis anteriormente mentada despliega dos expresiones⁶: el hombre no es una generación aislada; está inserto en el mundo. De manera que la síntesis inicial deja entrever una primera expresión: el hombre también es una reunión entre el individuo y la especie (p. 72). ¿A qué se refiere Kierkegaard con *especie*? Concretamente, se refiere a que, cuando el individuo entra en el mundo, se inserta en la historia de su especie. Entonces, es necesario que el espíritu se encargue de reunir al individuo con la historia de los individuos anteriores a este individuo en cuestión (p. 72). Ahora bien, esta expresión —de reunión del hombre con su especie— no es la única. Por el contrario, aparece una segunda expresión: la unión de lo temporal y lo eterno, en el momento (p. 111). Para explicar esta expresión, es necesario dilucidar uno a uno los términos

⁴ Nota al lector: se hace mucho uso de la paráfrasis, pero se aporta el número de página para que se contrasten las ideas.

⁵ Es decir, lo relativo al ánimo (alma en el sentido aristotélico del término; lo que anima).

⁶ El vocablo *expresión* puede entenderse como manifestación de la síntesis. Al respecto, véase (pp. 104; 111).

que la componen. Pues bien, Kierkegaard (1982) menciona que lo temporal es el flujo, incapturable, del tiempo: *la sucesión que pasa* (pp. 107-108). No obstante, lo eterno es una sucesión suprimida del tiempo, en el presente (p. 108). Entonces, el momento es un primer intento por detener el tiempo, observando el contenido de lo eterno (p. 110). Ciertamente, que el tiempo es imposible de asir debido a su flujo. Sin embargo, lo eterno reviste la particularidad, para Kierkegaard (1982) de ser un tanto menos incapturable (pp. 108-110). De ahí que, el momento sea como un átomo de la eternidad. En otras palabras, el momento es como una mirada⁷ que capta, súbitamente, lo eterno, pero, a su vez, expresa el desaparecer. De ahí que, la mirada —es decir, el momento— sea tan sólo un intento; en ésta, el momento expresa el desaparecer. Aquí, podemos ver que la temporalidad del momento reviste una gran ambigüedad para Kierkegaard (1982). A saber, el tiempo —como flujo indetenible— desgarrando continuamente la eternidad y, ésta, —como estructuración del individuo en el presente— atraviesa ese flujo (pp. 108-110). En esta relación dialéctica, el momento funge como un nexo entre los dos; configurando una temporalidad problemática en el hombre (p. 111). Por ende, la tarea del espíritu es operar como mediador, a través del momento, entre lo eterno y lo temporal, y albergar esa mediación oscilatoria dentro de sí. De esta manera, sintetiza el espíritu. Sin embargo, en el hombre hay un estado primigenio: la inocencia. Ésta, interrumpe la síntesis y las expresiones anteriormente mentadas.

La inocencia

La inocencia se puede comprender como un estado de beatitud (p. 60). Para ejemplificar tal estado, es menester remitirse al relato del Edén: en este jardín habitaba Adán en la más suma bienaventuranza; es decir, desplegaba su sensibilidad (comía, dormía, caminaba, etc.⁸) sin ningún tipo de resquemor. Sin embargo, es necesario tener algo *in mente*: este despliegue de la sensibilidad no es pura animalidad. Pues si el hombre fuese puramente animal, indica Kierkegaard (1982) jamás llegaría a ser hombre (p. 62). De lo anterior, puede inferirse que Kierkegaard (1982) puede aceptar la configuración triple del alma: sensitiva, vegetativa e intelectual. Sucede que, en la inocencia, la naturaleza intelectual está en suspenso

⁷ Kierkegaard habla de una mirada (*Augenblick*) en un sentido figurado. La mirada es aquello fugaz que expresa, en su mirar, el desaparecer (p. 109). Lo que miramos desaparece, súbitamente, luego del vistazo.

⁸ Aunque los dos primeros capítulos del Génesis no hacen alusión a estas actividades, es imposible no concluir que Adán las ejercía. De lo contrario, caeríamos en una falacia propia de la *sola scriptura*.

(preparándose para irrumpir). De ahí que, Kierkegaard (1982) indique que «la inocencia es ignorancia» (p. 59). Ahora bien, ¿qué ignora el hombre en este estado? La diferencia entre el bien y el mal. Dicho de otro modo, el hombre no comporta ningún saber que le permita establecer una diferencia entre estos dos polos. De ahí que, esta ignorancia no sea «una brutalidad anormal, sino una ignorancia determinada por el espíritu» (p. 62).

¿Cómo determina, el espíritu, esta ignorancia? Kierkegaard (1982) indica que el hombre, en la inocencia, «no está (...) determinado como espíritu, sino psíquicamente en unión inmediata con su naturaleza» (p. 59). Es decir, el espíritu no ha hecho la síntesis psíquico-corpórea mentada anteriormente. Con lo cual, se encuentra en una profunda oscilación. A saber, el espíritu anhela constituir la relación entre el alma y el cuerpo (quiere completar su función) y, en ese sentido, se reviste de un poder amigo (p. 61). Por otra parte, a su vez, el espíritu perturba la relación entre el cuerpo y el alma constituyéndose como un poder hostil (p. 61). Vemos cómo, en el despliegue de estos dos poderes, el espíritu se encuentra ante una irresolución; ésta, no le permite comprenderse a sí mismo. Quizás, podría sugerírsele, como posible solución, que se libre de sí mismo para anular la disparidad. Sin embargo, esto no es posible, puesto que el hombre «está determinado como espíritu» (p. 62). Con lo cual, no se puede hundir en lo vegetativo. Recordemos que el alma reviste una triple configuración: sensitiva-vegetativa-intelectiva; de manera que no puede dejar por fuera a ninguna de las tres naturalezas. Tal es la situación del espíritu: a todas luces, se encuentra en un dilema.

LA ANGUSTIA EN KIERKEGAARD

La ensoñación del espíritu

Preso de este dilema, en la inocencia, el espíritu ensueña. Mejor dicho, proyecta una realidad oscilatoria (p. 59). Dicha realidad se presenta como «una forma que incita su posibilidad» (p. 59). Para ejemplificar tal realidad, podríamos establecer una analogía entre esta y un oasis: el oasis se divisa a lo lejos y, cuando se alcanza, ya no está presente. En sentido análogo, la representación formal de la “realidad”, que proyecta el espíritu, comporta una configuración imposible de asir. A saber, cuando el espíritu trata de asirla, dicha realidad desaparece.

La configuración de la nada y su relación con el carácter ambiguo de la angustia

Ahora bien, Esta realidad oscilatoria (ensoñación) es una nada que se pone ante el espíritu (p. 59) en tanto proyección. O sea, el espíritu, en la inocencia, produce un horizonte borroso; dicho horizonte es, específicamente, *nada*. Sin embargo, esta nada no es independiente al sujeto; no es la nada parmenídea, extrínseca al ser. Según Kierkegaard (1982) la nada es «un complejo de presentimientos que se reflejan en sí mismos. Éstos, se acercan más y más al individuo, aunque considerados esencialmente no significan nada» (p. 81). La ausencia de significación en los presentimientos, la realidad oscilatoria, la disparidad de poderes (ante la imposibilidad de síntesis) y la ignorancia son expresiones de la angustia. En otras palabras, la angustia es la traducción afectiva (p. 30) de los estados anteriormente descritos. Si bien es cierto que Kierkegaard (1982) hace una distinción entre angustia objetiva⁹ y angustia subjetiva, en este trabajo nos ocupamos de la angustia subjetiva, dado que ésta traduce la condición angustiante del individuo: una reverberación re-flexiva, una vuelta repetitiva al fondo psíquico del espíritu en sus dos expresiones sintéticas. Entonces, lo que produce la angustia es nada del individuo. Ahondando más sobre la nada de la angustia, Kierkegaard (1982) indica que «[l]a angustia es una determinación del espíritu que ensueña» (p. 59). Con ello, hace referencia a que, en el estado de vigilia, establecemos una distinción entre el yo y el no yo. Por el contrario, en el sueño, suspendemos esa distinción (p. 59). En efecto, en la vigilia integramos realidad desde el yo; a la vez, es menester indicar que lo no integrado por el yo, no se toma en consideración. Por otra parte, en el sueño, no tenemos a la vista esa distinción; en otras palabras, la fantasía, en el sueño, puede ejercer una suspensión de la distinción; no hay una conciencia de la diferencia. Sin embargo, en el ensueño de la angustia, esta distinción «es una nada que acusa» (p. 59). Es decir, la angustia ensueña recubriendo de nada algunas funciones del individuo (quitándoles significación). A saber, esto es lo que hace que la nada tenga como correlato a la ignorancia: el correlato deviene como ausencia de significación.

Es allí, cuando podemos decir que la nada «sólo angustiar puede» (p. 59), más no puede más allá de la posibilidad de poder. Para entender esta sentencia, es menester fijarse en que

⁹ La angustia objetiva es la expresión de la angustia en el resto de la creación; es decir, en las existencias no humanas. Se podría concebir como un estado de anhelo, en éstas, por reconciliarse con el creador, (*Cf., Ibid*, pp. 88 y ss). Al ser esta angustia objeto de la Dogmática, no la tratamos en este trabajo.

la nada no tiene correlato específico. Es decir, la nada no es como el miedo; pues, al temer, tememos a algo determinado (p. 60). Lo determinado es tal cosa por una delimitación concreta, v. gr.: temo a la mordida de un perro. Aquí, el objeto está determinado espacio-temporalmente, presentándose ante mí como amenaza; ante lo cual diríamos: es probable que ese perro nos muerda, porque la probabilidad tiene un objeto ante sí. Demos otro ejemplo, al decir: es probable que mañana llueva, dicha probabilidad tiene como correlatos al mañana y a la condición atmosférica. En este sentido, aunque siga siendo probabilidad encierra ciertas concreciones como correlato. Por el contrario, «la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad» (p. 60). En este sentido, la angustia encierra a la libertad como pura posibilidad de poder (p. 132). A saber, en la angustia, la realidad de la libertad es un poder nada concreto. Con lo cual, se puede inferir que la segunda posibilidad¹⁰ es una probabilidad; sin embargo, la primera posibilidad de la libertad, su realidad primigenia, es un puro poder. En este sentido, la libertad se vuelve egoísta; es decir, sólo se preocupa, ocupándose previamente de sí misma. En la angustia, la libertad no puede establecer un correlato; lo cual, hace que sólo reverbere en sí misma. En este sentido, Kierkegaard (1982) indica que la angustia es el estado intermedio entre la posibilidad y la realidad. Porque la angustia encadena, dulcemente, a la libertad; hace que devenga como pura potencia sin capacidad de actualización. De ahí, la bella expresión de Kierkegaard (1982): «[e]n la angustia, la libertad está sujeta a sí misma, no es libre» (p. 132). Una libertad que no es libre, sólo se toma a sí misma como objeto, sin concretarse en la ética (p. 30).

El intro-despliegue de la libertad también se debe al carácter oscilatorio de la angustia. Es decir, la angustia comporta una ambigüedad psicológica. Al respecto, Kierkegaard (1982) indica que la angustia es «una antipatía simpatética y una simpatía antipatética» (p. 60). Para ilustrar este punto, Kierkegaard (1982) nos habla de la presencia de la angustia en los niños.: ésta, se presenta como «un afán de aventuras, de cosas monstruosas y enigmáticas» (p. 60). En otras palabras, el niño se angustia por perseguir aventuras, pero no se quiere ver privado de ellas; de manera que la angustia lo encadena dulcemente. Por otra parte, en la angustia, realizamos oscilaciones que van desde la inocencia a la culpa; estas transiciones tienen lugar en la libertad de la angustia. Expliquémoslo: Kierkegaard (1982) indica que la angustia es

¹⁰ Hay dos tipos de posibilidad: la primera, es la posibilidad antes de la posibilidad. La segunda, es la posibilidad posterior a ésta.

«vértigo de la libertad» (p. 80). Aquí, el vértigo puede ejemplificarse como el vacío que se experimenta al mirar un abismo. En sentido análogo, cuando el espíritu, dentro de la libertad de la angustia, quiere realizar la síntesis psíquico-corpórea fija la vista al abismo de la pura posibilidad. Entonces, trata de asir algo finito para sostenerse. Sin embargo, presa del vértigo, se cae; entonces, la libertad se desmaya. Una vez recuperada del desmayo, la libertad se da cuenta que es culpable (p. 80). ¿Pero culpable de qué? Culpable de nada porque, en la angustia, la culpa no tiene significación (no se refiere a nada concreto). De esta forma, en la libertad, el hombre es culpable e inocente. A saber, la culpa no tiene contenido imputable. ¿Cómo podría tenerlo? Hemos de recordar que, en la angustia, la diferencia entre el bien y el mal no está puesta (p. 72). Entonces, no puede haber imputación alguna. Podríamos, entonces, decir que, en la angustia, sobreviene una *sensación* de culpa (que no es lo mismo que una culpa real); esto es demasiado ambiguo; porque pertenece al carácter confuso de los presentimientos. Para Kierkegaard (1982) esta ambigüedad puede ser comprendida desde el relato adánico: Adán era inocente, pero bastó un imperativo para que se concentrara, en él, la ignorancia: «[d]e todo árbol del huerto podrás comer; más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (La Biblia de las Américas, 1986, Génesis 1:16-17). Kierkegaard (1982) indica que este imperativo es enigmático, porque Adán no puede significarlo (p. 62). Si no hay distinción entre el bien y el mal, posterior a la digestión del fruto, el imperativo es imposible de entender (p. 62). Esta imposibilidad de comprender podría constituir un alegato justo contra Dios: pues demanda obediencia ciega, pero no da los contenidos para entender lo que conlleva desobedecer. Sin embargo, es menester reconocer que este alegato, únicamente, se puede hacer luego de conocer el bien y el mal. Es decir, el inocente no realiza preguntas que superan su inocencia (p. 54). Con lo cual, Adán no conoce la distinción entre el bien y el mal, pero tampoco la consecuencia que, en este caso, es muerte (p. 63). Sin ir más lejos, Adán, antes de su caída, no tenía conocimiento alguno sobre su muerte, pues su entendimiento no revestía esa capacidad. Empero, no se puede decir que no tuvo alguna «representación de algo espantoso» (p. 63) una vez proferido el imperativo divino. En tal representación, se hace patente la angustia: al individuo se le prohíbe algo que no entiende; lo que despierta la prohibición es la posibilidad de poder. Sin embargo, esa posibilidad de poder viene acompañada de la ignorancia de no saber qué es lo que se puede específicamente. Ante esta ignorancia, imagina

otra posibilidad; luego de esta posibilidad, imagina otra posibilidad. En este *ad infinitum* se despliega la angustia.

Empero, esta posibilidad angustiosa de poder no puede traducirse como imperfección (p. 72). En otras palabras, la angustia no llega a ser ni perfecta, ni imperfecta; tan sólo es un estado. Este estado se presenta con mayor o menor intensidad en la vida de cada hombre como inherente al hombre y previo a su apertura a la concepción ética de la vida (p. 30). El que se presente en mayor o menor medida depende de lo cuantitativo. Para explicar esto, Kierkegaard (1982) indica que la angustia de Adán no es lo misma que la angustia del individuo posterior, debido a la reunión del hombre con su especie. Recordemos que, esta expresión de la síntesis espiritual psico-corpórea introduce la historia en el hombre. De manera que en el individuo post-adánico la angustia tendrá una mayor carga al introducirse en él la historia de la especie. Dicha introducción tiene que ver con los hábitos: si un hábito es pecaminoso, genera una mayor introducción de la culpa. Sin embargo, los hábitos no sobrevienen por acaso: son construidos en la historia de la especie. En este sentido, al insertarse el hombre en la historia de ésta, deviene más angustiado (p. 72). Por otra parte, en ocasiones, un hombre con mayor espíritu puede sentir como si en su angustia llevara todas las culpas del mundo o como si todas las culpas del mundo se reunieran en su angustia (p. 133). Al respecto, puede ser ilustrativo el concepto de *culpa metafísica* en Jaspers (1998):

hay una solidaridad entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral. Que yo siga viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me grava con una culpa imborrable. Cuando la suerte no nos ahorra esa situación, llegamos como hombres al límite en el que tenemos que elegir: o arriesgar la vida sin condiciones, inútilmente, puesto que no hay perspectivas de éxito o, habiendo alguna posibilidad de éxito, preferir conservar la vida. Lo que constituye la sustancia de su ser es que en algún lugar entre los hombres vale de modo incondicional que o bien sólo puedan vivir juntos o que no puedan hacerlo de ningún modo en el caso de que se cometa un crimen contra uno u otro o en el caso de que se trate de compartir condiciones físicas de vida. Pero que esto no dependa ni de la solidaridad entre todos los

hombres, ni entre los ciudadanos, ni siquiera entre los grupos más pequeños, sino que quede restringido a los lazos humanos más estrechos, hace que esa culpa se extienda a todos nosotros (p. 54).

De lo anterior, es posible colegir que, en la angustia, la culpa emerge sin correlato alguno y es, en ese sentido, culpa de nada. Sin embargo, cuando se introduce la distinción entre el bien y el mal, la culpa se va haciendo culpa de algo más determinado. Siguiendo a Jaspers (1998) es imposible capturar la injusticia del mundo. Más sin embargo, nos angustiamos; en tanto hombres, nos hacemos responsables del agravio que se despliega en el mundo, aún si este no ha sido provocado por mano propia, dado que sentimos su afeción en la red social; así sentimos refluir las culpas del mundo en nosotros. Al respecto, el conflicto en Palestina es muy ilustrativo: en lo personal, se siente uno culpable por el genocidio más no como actor directo; sino por habitar, en pasividad, un sistema socioeconómico que es su condición de posibilidad. Así se realice activismo y se sienta uno asqueado, no puede evitar esa mirada que acusa; que es la inserción de las culpas del mundo en uno y que no pasa por la concreción de la experiencia —en el campo— propia. Es la historia de la especie la que se introduce en nosotros y nos angustia en relación a ese cruel fenómeno. “¿Y si pudiese hacer algo para detenerlo, desde mi condición de individuo?” Pero “¿qué podría hacer?” En estas preguntas aparece la posibilidad como índice de la angustia, luego del conocimiento del bien y del mal.

De lo anterior, se colige que, en la angustia, lo posible es lo futuro (Kierkegaard, 1982, p. 114). En efecto, cuando uno se angustia, dirige la posibilidad, no la probabilidad, al futuro. En este sentido, el futuro es el horizonte que se pone ante la angustia (p. 114). Esto, se entiende porque, cuando uno se angustia de algo pasado, lo pone en relación con el futuro. Es decir, no nos angustiamos de lo pasado en tanto pasado; porque si fuese así, esto no sería posible dado que lo pasado ya hubiera pasado como olvido (p. 114). Antes bien, nos angustiamos de algo pasado porque tememos la posibilidad de que se repita. Así, lo pasado se pone en relación con lo futuro como una posibilidad de repetición que angustia (p. 114). Esto, se da debido a la temporalidad pendular de la angustia; en ésta, el péndulo se puede concebir como la culpa.

LA SOLUCIÓN A LA PROBLEMÁTICA ANGUSTIANTE: LA FE

El último capítulo de *El concepto de la angustia*, intitulado *La angustia en unión con la fe como medio de la salvación*, pretende ser un paliativo para la angustia. Kierkegaard (1982) nos indica que es necesario aprender a angustiarse, porque el que no aprende a angustiarse «sucumbe, por no sentir angustia nunca, o por anegarse en la angustia; quien por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender» (p. 181). Aquí, es posible entrever que uno puede adquirir cierto conocimiento sobre la angustia, en aras de poder lidiar con este estado. En efecto, en la angustia, nos educamos en la posibilidad; esto es, aprendemos de ésta para lidiar con la infinitud (p. 182). Porque las cosas finitas presentan muchas falacias en tanto finitas; se arroja, en su carácter de concreción, una seguridad pasmosa que nos puede inducir al engaño. Sin embargo, el hombre educado en la posibilidad podrá identificar tal engaño para luchar contra éste. Esto, debido a que tiene cierta comprensión sobre lo infinito y, por oposición, conoce mucho mejor lo finito que le presenta el mundo. Por ejemplo, algunas cosas finitas —tales como las *afugias de la vida*—, serán, para el hombre educado en la angustia, meras “finiteces”. En otras palabras, el hombre ha experimentado, con la ayuda de la angustia, el abismo insondable de la posibilidad y sabe que no hay nada más terrorífico que esto, así que, con lo demás, puede lidiar sin problema.

¿Cómo nos podríamos educar en la angustia? A través de la fe. Kierkegaard (1982) está de acuerdo con Hegel en definir a la fe como «la certeza interior que anticipa la infinitud» (p. 183). Además, se podría inferir que no está en desacuerdo con la definición del apóstol Pablo: «la fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (La Biblia de las Américas, 1986, Hebreos 11: 1). Así pues, un hombre educado en la angustia hace uso de su fe para esperar, con una gran convicción, a lo infinito (lo que no se ve). Esto le permite modular, en cierto sentido, la carga tensionante de aquello infinito, para que aquello no lo tome de improviso. La fe sería como una curva cerrada frente a la que lo infinito tendría que pasar. No es que la curva cerrada de la fe contenga lo infinito, sino que permite desacelerar su infinita posibilidad. Desacelerar es reposar un poco de la angustia. Pues quien se educa en la posibilidad, sin fe, corre el riesgo de suicidarse al enfrentarse con el vértigo angustiante (p. 185).

Es menester recordar que, para Kierkegaard (1982) si no se es pagano, se experimenta una angustia de salvación. Esta angustia sólo será consumada con la salvación misma. En este sentido, la fe también ayuda a modular esta angustia arrojándonos un salvavidas ante lo que aún no llega. Para comprender esto, trazamos una suerte de analogía con el *Maelström* de Edgar Allan Poe (1977)¹¹: la existencia es el *mare tenebrarum*; comporta la existencia una carga problemática (similar a la negrura del mar). Nos encontramos navegando en este mar cuando, intempestivamente, sobreviene la angustia como un remolino (*Maelström*) y empezamos a naufragar. Entonces, arrojamos culpas, desde la borda, para mantenernos a flote. Sin embargo, el remolino es de una fuerza tal que poco importa el lastre que se tire: la sensación de zozobra es inminente. Está claro que todo se va a terminar; con lo cual, cerramos los ojos. Este cerrar los ojos es la fe; una certeza, dentro de la tempestad, de que nos confiamos, dentro de la disrupción tempestiva, a una certeza. Anteriormente hemos visto cómo otros han salido de la angustia, a través de su fe; podemos ver barcos (otros) que, aunque rotos, han sobrevivido al remolino y son reconstruidos. Al cerrar los ojos, inmersos en el vórtice, nos abandonamos a este punto de certeza. Cuando nos recobramos, nos hallamos en la costa (fuera de la angustia). Sin embargo, nos sabemos navegantes, con lo cual, hemos de zarpar otra vez...

¹¹ Véase Poe, E. (1977). *Un descenso al Maelström*. En J. Cortázar (Intr.), *Cuentos I y cuentos II*. Alianza.

CAPÍTULO II

—LA NOCIÓN DE ANGUSTIA EN SIMONDON—

TÉRMINOS PRELIMINARES

Noción del sujeto en Simondon

Simondon (2015) deja entrever que el *sujeto* es el teatro en el que se despliega la angustia¹². A causa de esto, es necesario iniciar este capítulo, dilucidando lo que comprende como *sujeto*. Pues bien, Simondon concibe al sujeto como doble «unidad del ser» (ILFI¹³, p. 33). Es decir, éste, comporta un nivel¹⁴ comprendido como «viviente individuado» y otro nivel denominado como: «ser que se representa su acción a través del mundo» (ILFI, p. 33). Estos niveles se unifican en el ser *sujeto*. A causa de lo anterior, es necesario —en términos de la dilucidación anteriormente propuesta— esclarecer a qué se hace referencia con estos niveles y, posteriormente, exponer cómo se da la cópula entre estos.

Primer nivel del ser: viviente individuado

El *viviente individuado* no tiene una cerrazón monádica; es decir, no puede comprenderse como un ser que no tiene «ventanas por las que pueda entrar o salir algo» (Leibniz, 1981, p. 77). De ahí que, Simondon no lo defina en términos de inmutabilidad e invariabilidad sustancial (ILFI, p. 260). Por el contrario, es definido como «un individuo individuante, un individuo individuándose» (ILFI, p. 60). En otras palabras, este individuado comporta una doble función: perseguir individualidad y, a su vez, individuar el mundo. ¿Cómo realiza esta doble función? Introduciendo y conduciendo la problemática existencial a través de sí, y cuestionándola para hacerla devenir distinta (ILFI, p. 411).

¹² La expresión *sujeto* aparece veintiún veces en el apartado que dedica a la angustia. En cada una de las veintiún proposiciones, en las que tal expresión aparece, hay una clara correlación entre el sujeto y la angustia.

¹³ Haremos uso de este acrónimo para referirnos a la obra de Gilbert Simondon intitulada *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, toda vez que es el acrónimo que se usa en la literatura que cita esta obra.

¹⁴ Tomo la expresión *nivel* de Espitia (2019). Al respecto, véase (p. 114)

Segundo nivel del ser: el actuante

La introducción de esta problemática requiere de un ser que actúe en el mundo (segundo nivel del ser). Sin embargo, dicha actuación no sólo se dará en términos de una abstracción (de sensaciones o representativa), sino que también se dará por la capacidad que tiene el ser actuante, de reaccionar frente a los estímulos externos (Espitia, 2019, p. 117). Dicho de otra forma, el sujeto no es sólo una estructura psíquica, sino que opera física y biopsicosocialmente propagando actividades a través suyo; estas actividades pueden ser comprendidas como el nacimiento de relaciones, individuo-mundo, que nacen cuando el ser se individua (Espitia, 2019, p. 117).

Metaestabilidad como cópula entre los dos niveles del ser

De acuerdo a lo anterior, el sujeto comporta una doble faz del ser: por una parte, se individua; por otra, actúa en el mundo. En consecuencia, persigue individuación —integrando problemáticas y haciendo que éstas devengan distintas— y, a su vez, actúa en el mundo. En otras palabras, se configura como sujeto y se deja permear por los estímulos externos; de ahí que tenga un polo interno y otro externo. Con lo cual, es necesario que los dos niveles del ser estén unificados. Sin embargo, tal unidad es un campo de tensiones; un campo de aparente equilibrio (metaestabilidad). Para ejemplificar este campo, Simondon (2015) indica que lo que se gana en sustancialidad se pierde en independencia con los otros (ILFI, p. 226). Con lo cual, podemos ver que el sujeto vive inmerso en una problemática tensionante. En el siguiente apartado veremos en qué consiste y cómo el sujeto logra lidiar con ella.

La problemática afecto-emotiva

La problemática tensionante presenta dos polos: el primero, es la afección; el segundo, la emoción. Dicha problemática es posible gracias a la conservación, en el viviente individuado, de una «carga de ser preindividual» (ILFI, p. 64). ¿A qué hace referencia Simondon (2015) con *carga de ser preindividual*? Él nos indica que, luego de la primera etapa de individuación, el individuo conserva «una cierta carga de realidad preindividual, que se puede llamar naturaleza asociada, y que es todavía rica en potenciales y en fuerzas organizables» (ILFI, p. 302). Es necesario, antes de introducirse, de pleno a la afección y la emoción, elucidar la *carga de realidad preindividual*. Inicialmente, Simondon toma la acepción de *naturaleza* de

los fisiólogos jonios. Específicamente, lo que le interesa retomar es cómo, en la naturaleza, éstos:

encontraban (...) el origen, anterior a la individuación, de todos los tipos de ser; la naturaleza es realidad de lo posible, bajo las especies de este *ἄπειρον* del que Anaximandro hace surgir toda forma individuada: la naturaleza no es lo contrario del hombre, sino la primera fase del ser, siendo la segunda la oposición entre el individuo y el medio, complemento del individuo en relación al todo. Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *ἄπειρον* en el individuo, al modo de un cristal que retiene su agua-madre, y esta carga de *ἄπειρον* permitiría ir hacia una segunda individuación (ILFI, pp. 388-389).

De la anterior cita, es posible deducir que el viviente individuado contiene una carga de posibilidad. Sin embargo, esta carga no lo subsume en una mera indeterminación: el viviente individuado organiza, modula y acota dicha carga, con la ayuda de unas «funciones y (...) estructuras»¹⁵ (ILFI, p. 202). Lo que interesa en este momento, es indicar que el viviente individuado contiene una carga asociada de naturaleza. Ahora veremos cómo se traduce esa carga de naturaleza en él, es decir, en su vida psíquica.

En la vida psíquica, esta carga de naturaleza introduce la problemática de la afectividad. Ésta, aparece como una «inquietud incompatible que sobrecarga y ralentiza el funcionamiento coordinado del sistema biológico y que, planteando nuevos problemas, anuncia la necesidad de la individuación colectiva» (ILFI, pp. 243-244). Dicho de otro modo, Heredia (2012) nos indica que la afectividad es «la relación intensa del individuo consigo mismo» (p. 64). La intensidad se da en términos de disparidad e inestabilidad, dado que las afecciones generan un sinnúmero de interrupciones en el viviente individuado. Sin duda, estas interrupciones tienen correlato somático¹⁶, pero no se agotan en éste. Por el contrario, la afectividad oscila entre «estados afectivos positivos (concordancia y sinergia entre el individuo y lo preindividual actual) y estados afectivos negativos (conflicto entre la individualidad constituida y el movimiento de lo preindividual)» (Heredia, 2012, p. 65). El

¹⁵ Para una explicación acerca de la estructura y la función, ver *infra* (pp. 27-29).

¹⁶ Precisamente, la angustia nos genera constricción epigástrica, parálisis, aceleración del pulso, entre otras. No es el objeto de esta monografía explicarlas en términos médicos (no tenemos la pertinencia médica para hacerlo). Lo que se quiere barruntar aquí, es que si bien hay un correlato somático, las afecciones no sólo se circunscriben a éste.

viviente individuado tiene una carga afectiva problemática y necesita conferirle una suerte de equilibrio (metaestabilidad).

Para que se dé tal garantía de metaestabilidad, es necesario que las afecciones estén acompañadas de la emoción. Según Heredia (2012) la emoción «operara como factor de organización, jerarquización y unificación temporal de las afecciones» (p. 65). Es decir, «la emoción modula la vida psíquica, mientras que la afección interviene solamente como contenido» (ILFI, p. 387). De manera que podemos ver cómo la emoción trabaja: organizando los contenidos de la afectividad. Sin embargo, la organización sólo es una «solución parcial de la problemática afectiva que, en sí misma, sólo manifiesta un advenimiento permanente de afectos e intensidades incompatibles» (Heredia, 2012, p. 65). En otras palabras, a través de la acción, la emoción persiste en su trabajo de organizar los contenidos transitorios de la afectividad; mientras que, a su vez, esta última introduce el desorden. Empero, ante el desorden podemos recomponer nuestro «universo afectivo en torno a otra modalidad emocional» (Heredia, 2012, p. 66). Esta oscilación entre desorden afectivo y orden emocional es la que configura nuestro fondo psíquico metaestable. Sin embargo, la organización emocional no es índice de una resolución de la problemática afectiva.

Tanto Simondon (2015) como Heredia (2012) dejan claro que el ser no resuelve, en soledad, esta problemática; tanto la afección como la emoción requieren una instancia integradora última, es decir, una individuación última que será la individuación de lo colectivo. Pues, es sólo a través de la relación con el mundo de los otros que la problemática afecto-emotiva obtendrá resolución. Es decir, lo psíquico «es una vía transitoria hacia lo colectivo» (Heredia, 2012, p. 68). En otras palabras, lo psíquico, escenario en el que se desarrolla la problemática afecto-emotiva, implica necesariamente, para su resolución, a lo transindividual. Sin embargo, hay un caso límite en el que esta problemática no podrá ser resuelta: dicho caso es la angustia y, a continuación, nos ocuparemos de esta.

LA ANGUSTIA EN SIMONDON

Simondon (2015) no puede identificar, con claridad, la angustia o como sentimiento o como emoción; *parece* ser que la angustia es sentimiento y emoción (ILFI, p. 322). De acuerdo a lo anterior, es posible inferir una gran complejidad en la empresa de su definición. Sin embargo,

hay ciertos anuncios que la angustia hace como sentimiento y como emoción (ILFI, p. 322). Es menester, a continuación, ocuparse de éstos.

Angustia como sentimiento de ruptura

En tanto sentimiento, la angustia «indica la posibilidad de una separación entre la naturaleza asociada al ser individuado y ese ser individuado» (ILFI, p. 322). En el transcurso del pasaje, veremos que no hay posibilidad, sino que hay una ruptura de facto. Sin embargo, a lo que se refiere Simondon, es que el sujeto se siente fracturado en tanto unidad del ser. Es decir, la unidad entre el viviente individuado y el ser que se representa su acción en el mundo —en otras palabras, la unidad afecto-emotiva— es puesta en suspenso debido al sentimiento de angustia. Concretamente, el sujeto se niega a sí mismo (en términos de acción), pues deviene sujeto-sujetado. Para ejemplificar tal sentimiento, podemos decir que el sujeto tiene reflujo existencial: «lleva su existencia en sí mismo, está cargado con su existencia como si debiera llevarse él mismo; fardo de la tierra (*ἄχθος ἀρούρης*), como dice Homero, pero ante todo fardo de sí mismo» (ILFI, p. 322). Para ejemplificar esta situación, remitámonos al diálogo entre Aquiles y Tetis (su madre). Ésta, encuentra a su hijo llorando. Tras preguntarle el motivo de su llanto, el exclama:

¡En seguida quede muerto, pues veo que no iba a proteger a mi compañero en la hora de su muerte! Muy lejos de la patria se ha consumido, y yo le falté y no le defendí de su maldición. Ahora, dado que ya no voy a regresar a mi tierra patria y ni siquiera he sido luz de salvación para Patroclo y los demás camaradas, que en gran número han caído ante el divino Héctor, estoy sentado junto a las naves como fardo inútil de la tierra, siendo como ningún otro de los aqueos, de bronceas túnicas, en el combate, aunque haya otros mejores en la asamblea (Homero, *Ilíada*, XVIII.95-105, [p. 469]).

De lo anterior, se colige que, en la angustia, el sujeto reviste su inutilidad; en su ausencia de capacidad resolutoria, se ancla a la tierra, pero también se ancla a sí mismo. La existencia es problemática y, de ello, no hay duda. Sin embargo, este no es el problema; el *quid* de la cuestión reside en la incapacidad de vehiculizar el problema a través del viviente individuado. De manera que las problemáticas empiezan a generar un reflujo constante; en otras palabras, el problema no deviene distinto: empieza a replicarse en un fondo angustiante. Aquiles se enfrenta a la imposibilidad de revivir a Patroclo; es imposible salvarle. Ante esta irresolución,

acude la parálisis (muy propia de la angustia): está sentado contemplando (rumiando) el mismo problema. Análogamente, podríamos decir que, en la angustia, somos Sísifo con la piedra adentro de sí, subiendo la montaña (dejando la impostura de los dioses a un lado).

En este reflujo existencial, el sujeto no es capaz de «encontrar la solución al problema de las percepciones y del problema de la afectividad» (ILFI, p. 322). Al respecto, Simondon entrega unas líneas que nos permiten comprender este problema:

existe disparidad entre las percepciones y la afectividad; incluso si las percepciones pudieran hallar su unidad en una acción que las sistematizara, esta sistematización seguiría siendo extraña a la afectividad y no satisfaría la búsqueda de espiritualidad; la espiritualidad no está ni en la pura afectividad, ni en la pura resolución de los problemas perceptivos; aun si la emoción pudiera resolver los problemas afectivos, aun si la acción pudiera resolver los problemas perceptivos, quedaría un hiato imposible de colmar, en el ser, entre la afectividad y la percepción, convertidas en unidad de emoción y unidad de acción (ILFI, p. 322).

A partir de lo anterior, podemos inferir que aunque la emoción presente organización y sistematización de las afecciones, tal organización, como se había evidenciado anteriormente, no es suficiente para resolver la tensión entre lo perceptivo y lo afectivo. Si lo transindividual no acude a dar significación a estos dos, éstos se presentan como unidades aisladas. Por ende, «[e]l sujeto solo puede coincidir consigo mismo en la individuación de lo colectivo, porque el ser individuado y el ser preindividual que están en él no pueden coincidir directamente» (ILFI, p. 320). Entonces, el sujeto no puede solucionar la problemática perceptivo-afectiva desde un solipsismo radical. Por el contrario, las estructuras afectivas y las operaciones emotivas sólo logran significación en un fondo con seres distintos al ser que las posee: la red social. Esto es concordante con el doble nivel del ser entendido como una orientación a lo individual y, a su vez, al mundo. En este sentido, la angustia traduce la condición monádica de un ser que, de facto, no puede resolver esta problemática por encontrarse íngrimo.

Temporalización y espacialización en el sujeto angustiado

Simondon (2015) nos indica que el ser individuado es «aquí y ahora y este aquí y ahora impiden que aparezcan una infinidad de otros aquí y ahora» (ILFI, p. 322). Es decir, el individuo, al individuarse, establece una delimitación espacio-temporal; en otras palabras,

una localización espacial (aquí) y una temporalidad delimitada (ahora). Esta delimitación es necesaria para que el sujeto esté en constante actualización. Es claro que si no estuviésemos delimitados espacio-temporalmente la actualización no podría ser posible debido a una sobresaturación de otros *hic et nunc* ajenos al nuestro. Es necesario, entonces, tal marco. Sin embargo, en la angustia «el sujeto toma conciencia de sí mismo como naturaleza, como indeterminado (*ἄπειρον*) que jamás podrá actualizar en un *hic et nunc*, que jamás podrá vivir» (ILFI, pp. 322-323). Dicho de otro modo, el sujeto deviene coextensivo al *ἄπειρον*; sin delimitación, presenta un desbordamiento del nivel psíquico en el que se presenta como pura posibilidad. En la angustia no hay una traducción de la posibilidad en potencial, y el individuo siente la excedencia de lo puramente posible. Simondon (2015) deja entrever que el sujeto siente esta excedencia y desea «determinarse él mismo sin pasar por lo colectivo» (ILFI, p. 323). Es decir, quiere «llegar al nivel de su unidad por una resolución de su ser preindividual en ser individual» (ILFI, p. 323). Sin embargo, no le es posible unificarse por la ausencia de lo colectivo y porque la carga de naturaleza, por sí sola, no va a permitir el tránsito hacia el ser individuado. La individuación del viviente es una toma de postura ante lo preindividual, sin anular del todo aquello preindividual. Sin embargo, la presencia de angustia genera un ser sobredimensionado.

Estar sobredimensionado implica «llenar todo ese espacio y todo ese tiempo en el cual surgen los problemas» (ILFI, p. 323). Respecto a esto, sabemos que en el mundo, muchos problemas surgen con independencia al individuo (v. gr.: los problemas de los otros, de los cuales no tenemos noticia). Gracias a que somos *hic et nunc* poseemos una delimitación espacio-temporal que actúa como un acotador instalándonos, de entrada, en nuestra problemática existencial, precisamente, impidiendo una sobresaturación de todas las problemáticas de otros aquí y ahora¹⁷. Sin embargo, en la angustia «ya no hay mundo y ya no hay problema que no sea problema del sujeto» (ILFI, p. 323). Para ejemplificar esto, podríamos decir que, inmersos en la angustia, configuramos problemáticas ajenas a través de la ficción. Sin ir más lejos, si tal o cual persona no me ha llamado, me figuro que no lo hizo debido a que ya no siente nada por mí. Sin embargo, cuando, posteriormente, entablo

¹⁷ Con esto no se quiere decir que seamos ajenos a las problemáticas de los otros. Lo que se quiere decir es que hay una relación entre las problemáticas de los otros y nuestra individualidad. En otras palabras, jamás llegamos a conocer todos los problemas de un alter (hacerlo, nos sobresaturaría). Conocemos los problemas que se ponen en relación con nosotros como un *aquí y ahora*.

comunicación con esa persona, me indica que estaba hospitalizada, ocupada o que no tenía internet. Entonces, la problemática “del mundo” —que no es la problemática *real* del mundo— se configura como ficción nuestra; es la ficción problemática que ya no es problema del *alter*, sino que es un problema creado por mí. Este problema, que pusimos como ejemplo, que se podría traducir, quizás, como “irresponsabilidad afectiva” es dictado por el sujeto que, en la angustia, tomó como rehén a los otros *aquí y ahora* e introdujo su sentido en estos sin preguntarles (no es posible la comunicación en ausencia de lo colectivo). Simondon (2015) menciona que el sujeto configura un duplicado como *contrasujeto universal* que «es como una noche que constituye el propio ser del sujeto en todos sus puntos» (ILFI, p. 323).

Capturados todos los puntos, el sujeto adquiere cierta viscosidad, con la que se pega a toda problemática que, a su vez, es problemática de ese contrasujeto. En este sentido, empieza a sufrir, porque pierde su interioridad individual. No es más un *aquí y ahora*, sino un «aquí y en otra parte» (ILFI, p. 323). Su delimitación espacial deviene «un más allá universal» (ILFI, p. 323), se espacializa (asume todo el espacio) y se temporaliza (asume todo el tiempo). Podría inferirse que el sujeto pierde su cartografía; una suerte de mapa espacial delimitado que se ha construido corporalmente. Relacionando esto con el correlato somático de la angustia, se puede inferir que tal pérdida nos paraliza. La constricción epigástrica, de la que somos presa, constituye una pérdida de dinamismo corporal; nos encontramos expectantes ante lo estático. A la vez, el reflujo problemático nos hace perder una relación con el tiempo presente. La conjunción entre la espacialización y la temporalización del sujeto, en la angustia, lo hace ser un sujeto sin coordenadas. Si no hay mundo, no hay punto de referencia.

Se puede trazar una analogía entre este estado del sujeto y la dilatación térmica. Ésta, puede ser comprendida como el proceso a través del cual los cuerpos aumentan el volumen debido a la temperatura. Dicho proceso, se genera cuando un cuerpo aumenta su temperatura. Con lo cual, las partículas que contiene se mueven más rápido y, para ello, necesitan una mayor cantidad de espacio. Para ejemplificar este proceso físico podemos observar un cubo de hielo puesto al sol: vemos que su estructura cúbica empieza a sufrir, progresivamente, un

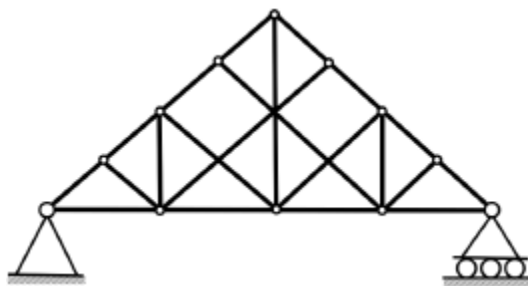
derretimiento a causa del calor emanado por el astro¹⁸. Esto ocurre, en sentido análogo con el ser, dado que hay una fusión, en su interior:

entre la carga de naturaleza asociada al ser individual y su individualidad; las estructuras y las funciones se mezclan unas con otras y se dilatan, ya que reciben de la carga de naturaleza ese poder de ser sin límites; lo individuado es invadido por lo preindividual; todas las estructuras son atacadas, las funciones animadas de una fuerza nueva que las vuelve incoherentes (ILFI, p. 323).

De lo anterior, se puede inferir que lo individuado contiene estructuras. Dichas estructuras contienen fuerzas que cohesionan al individuo en tanto individuo (ILFI, pp. 8-9), permitiendo la emergencia éste y del medio; dado que lo que hay, antes del individuo, es un ser homogéneo y sin devenir (ser preindividual). Sin embargo, la tensión entre individuo y ser preindividual no desaparece, sino que se conserva bajo la forma de estructura (ILFI, pp. 10-11). El ser individuado contiene estructuras, a través de las cuáles operaciones físicas y biopsicosociales se propagan; tal propagación permite la emergencia de otras estructuras en un dominio subsiguiente. Para ilustrar lo anterior, veamos una estructura reticular¹⁹ articulada plana:

Figura 1

Armadura compleja



Rojas (2018): Estructura reticular articulada plana en armadura compleja. Tomado de:
<https://estructuras10.blogspot.com/2018/06/analisis-de-estructuras-reticulares.html>

¹⁸ Esta analogía se presenta, en un modo más abreviado, en un capítulo de libro inédito intitulado: *Angustia como modulación: aportes simondonianos al concepto de angustia existencial*. Este capítulo es de mi autoría y está consignado en un libro alusivo al centenario del deceso de Simondon (en proceso de imprenta).

¹⁹ La mención a estructura reticular es del mismo Simondon (p. 21).

A partir de la figura anterior, análogamente, podríamos inferir que las operaciones físicas y biopsicosociales son los puntos que se propagan a través de las estructuras, generando estructuras subsiguientes. Ahora, imaginemos que esta estructura reticular se usa para la construcción de un puente. Su configuración estructural permite un equilibrio entre las fuerzas externas e internas de tal puente; de manera que podría soportar los embates de condiciones atmosféricas adversas. En sentido análogo, las estructuras del individuo también le permiten soportar la tensionante carga preindividual, el campo afectivo y lo que pueda entrar del medio. Este soporte será metaestable, como el del puente. Por ende, la estructura coadyuva a la emergencia de potenciales resolutorios (ILFI, p. 23). En otras palabras, viabiliza la carga preindividual a través de lo vasto del individuo (ILFI, p. 25). En este sentido, ayuda a modular la tensión (ILFI, p. 296). Por último, Simondon (2015) aportará algo muy revelador. Nos indicará que la preindividualidad, anterior a la génesis del individuo, es un problema que no se puede resolver, dado que no se cuenta con los datos suficientes para hacerlo. Sin embargo, cuando el sujeto se individúa, resuelve²⁰ la incompatibilidad de lo preindividual a través de la aparición de una sistemática estructural; esta sistemática le confiere cierta compatibilización a la carga preindividual (ILFI, p. 332-333).

Se descubre que la estructura funciona, pues hay una organización del funcionamiento de la inestabilidad en metaestabilidad organizada. Entonces, la tensión deviene en tendencia, y el individuo aporta un sistema de orden espacial denominado estructura. Adicionalmente, el individuo aporta un orden en tanto tendencia según el tiempo, y esto lo hace devenir funcional en éste. El orden en el espacio y la funcionalidad en el tiempo, lo hacen susceptible de ser un individuo movilizándose en el devenir (individuándose). Sin embargo, el sentido en ese sujeto está oculto; sólo puede ser significado en lo colectivo (ILFI, pp. 332-333).

La explicación de los párrafos anteriores sirve para señalar que, cuando las estructuras y las funciones del individuado se mezclan y se dilatan, lo que se quiere decir es que no hay orden espacial (hay espacialización) ni funcionalidad temporal (temporalización). ¿A causa de qué, deviene el individuado como desordenado y no funcional? A causa de esa carga de posibilidad pura. Debido a esta, el sujeto se instala en la pura posibilidad; ausentándose su

²⁰ *Resuelve* en el sentido de la individuación primera, no en el sentido de la resolución de la problemática afecto-emotiva.

potencialidad resolutoria. Todo aquello que, en la individuación primera, el sujeto aporta como sistema es atacado; la función que le permite posicionarse como sujeto ante el devenir es dotada de la fuerza de lo indeterminado. En este sentido, dicha función se vuelve incoherente; el sujeto, como ausencia de límite, se torna en su contradicción. Esto, a todas luces, es un atentado contra la metaestabilidad. No hay un orden para el devenir, sino un devenir sin orden alguno. Podríamos inferir que no hay una correlación entre la urdimbre que construye el sujeto en el dinamismo de lo posible, sino que es lo posible lo que se intenta organizar a sí mismo. Lo probable se ausenta en la angustia.

En otras consideraciones sobre la espacialización, Simondon (2015) nos indica que, en el comienzo de la angustia, «las cosas próximas parecen lejanas, sin vínculo con lo actual, mientras que los seres lejanos están bruscamente presentes y son omnipotentes» (ILFI, p. 324). A esto, le confiere la denominación de «inversión de las significaciones» (ILFI, p. 324). Así, cuando las significaciones espaciales se invierten, en la angustia, lo que asimos es la apariencia de lo cercano como a lontananza; la cosa se reemplaza por la apariencia, como en la neblina. Por otra parte, el contrasujeto trae a la presencia los seres lejanos. Quizás, esto pueda ser visible en el caso de Patroclo, pues irrumpe, en la angustia, ante la presencia de Aquiles, como problema. Puede estar aunque no esté; puede sortear la mortalidad en la aflicción de Aquiles.

Respecto a la temporalización, la corrupción del *hic et nunc* hace que el presente se profundice, perdiendo lo que en él, antes de la angustia, era un potencial actualizador. Las vivencias fungen como actualizaciones, pero el ser angustiado no puede vivir: asiste a una inmersión oscilatoria entre el presente y el futuro. Más allá de tratarlo en términos kierkegaardianos (pasado como culpa, futuro como proyección) lo que Simondon nos indica es que la oscilación le quita al presente su «densidad de cosa vivida» (ILFI, p. 324). Lo que presentamos, como hipótesis de lectura, es un sujeto duplicado espacializándose y temporalizándose. Nos encargaremos, a continuación, de esta duplicación.

Emoción sin acción: el sujeto duplicado

Según Simondon la angustia «no avanza, ni construye» (ILFI, p. 323). Avanzar, en el sujeto, como habíamos observado anteriormente, implica dirigir su acción en el mundo e introducir problemáticas para hacerlas devenir distintas. Sin embargo, en la angustia, la problemática

se presenta como reflujo estático. Dicho reflujo, imposibilita a la acción construir significaciones. Sin embargo, el carácter tensionante de la angustia solicita, al sujeto, la doble unidad del ser. La cuestión es que dicha unidad no puede ser posible, cuando la angustia está presente. Entonces, ¿qué hace el sujeto? Solicitando doble unidad del ser, lo hace «devenir recíproco en relación consigo mismo» (ILFI, p. 323). Aquí, podríamos inferir que estamos orientados hacia la relación; en la angustia también buscamos relacionarnos. Por ende, duplicamos el ser para constituir una relación. En otras palabras, ante la ausencia de lo colectivo, hay una relación con una duplicación de nosotros mismos. Podría decirse que estamos insertos en un monólogo; no hay una irrupción de lo otro.

Para conocer, es necesario que haya una irrupción de lo otro. En otras palabras, es necesario que haya una relación entre el sujeto y el mundo. El mundo, acotado bajo la lente de lo que se quiere conocer, se presenta como objeto. La relación sujeto-objeto es condición de posibilidad del conocimiento. El acto de conocer no es acudir a un conocimiento pre-dado: si nos dirigimos a conocer, nos dirigimos como individuos hacia aquello que queremos conocer, que no es lo conocido previamente. En ese sentido, hay una separación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Sin embargo, en la angustia, «el ser es como su propio objeto, pero un objeto tan importante como sí mismo» (ILFI, p. 323). En otras palabras, la relación entre el sujeto y el objeto se rompe. Podría decirse que la preservación de la individualidad se resquebraja y, en ese sentido, «el sujeto deviene objeto y asiste a su propio despliegue según dimensiones que no puede asumir» (ILFI, p. 323). Consideramos que la función de captura del mundo se pone en vilo, debido a que el sujeto no puede tomar, para sí, objetos e instalarlos en su percepción. Esto, se da debido a que no comporta individualidad. Esta duplicación fantasmal es indeterminable; está desplegada en los términos del *ἄπειρον*.

Angustia como repercusión del ser en sí mismo

La angustia es «una emoción sin acción, un sentimiento sin percepción; es pura repercusión del ser en sí mismo» (ILFI, p. 323). Al respecto, Mérida (2023) indica que «[c]omo sentimiento la angustia es sorda, independiente de la percepción; como emoción, está oculta, porque no se traduce en ninguna acción» (p. 7). La percepción y la acción «no pueden constituirse como símbolos, como aspectos complementarios de la afección» (p. 7). Además,

el sentimiento no se puede unificar en la representación (p. 7). Por otra parte, «la emoción intenta intervenir en esta situación diabólica del psiquismo, más no lo consigue» (p. 7). La faz exterior del sujeto se rompe; como consecuencia se da una reverberación del sujeto en el psiquismo. Con lo cual, el sujeto no puede modular la tensión en el campo afectivo. Esta situación se torna invivible; Combes (1999) la define como «experiencia dolorosa» (p. 66). El ser angustiado sufre porque anhela unificarse de forma real; sin embargo, vive la experiencia de no poder hacerlo.

Como inciso, es menester mencionar que, para Simondon (2015) la desesperación no produce la angustia (ILFI, p. 323). La espera y el paso del tiempo se presentan en la angustia. Sin embargo, cuando la angustia no está presente, en el ser, se está preparando. Este pasaje es confuso; una hipótesis propia de lectura podría inferir de éste, que nunca dejamos de ser seres angustiados: la carga de angustia se agrava si no encontramos lo colectivo; empero, una carga mínima de angustia comporta una energía débil que «está en camino de agravarse antes de expandirse en todo el ser» (ILFI, p. 323).

INDIVIDUACIÓN COLECTIVA COMO CONDICIÓN PARA SOBRELLEVAR LA ANGUSTIA

No hay solución para el ser angustiado en tanto ser angustiado. Porque la búsqueda de una subjetividad distinta no se colma con el sujeto sólo. Mucho menos cuando ese sujeto se intercambia dimensionalmente con el universo. Pero ese intercambio no pasa por la mediación de la acción; no hay un despliegue de la acción en la búsqueda de una subjetividad distinta en el ser angustiado porque su anegación en la emoción carece de toda acción en el mundo. Es, únicamente, mediante la relación transindividual, esto es, mediante la relación que el individuo sostiene consigo mismo y con otros seres que el viviente individuado puede asistir a una nueva individuación; individuación que le dará significación como individuo. Sólo lo colectivo arrojará significación al sujeto como doble unidad del ser. La red social es condición de posibilidad de significación de esta doble unidad. La acción debe tener como correlato al mundo; de lo contrario, el sujeto va a quedarse operando, en sí mismo, una modificación permanente, sin actuar. La inserción en lo colectivo arroja sentido a lo afectivo, a lo emotivo; a la sensación y a la acción. Por ello, indica Simondon (2015): «[I]a angustia es renunciamiento al ser individuado sumergido por el ser preindividual, y que acepta

atravesar la destrucción de la individualidad yendo hacia una individuación desconocida» (ILFI, p. 325).

¿Una individuación desconocida? Simondon (2015) no especifica cuáles son los términos de esta nueva individuación. Sin embargo, nos menciona que la angustia implica cierto presagio de un nuevo nacimiento «del ser individuado a partir del caos que se extiende» (ILFI, p. 324). Sin embargo, la palabra «presentimiento» no hace relación a alguna concreción específica. Tampoco se extiende Simondon (2015), respecto a este tema. Es claro que, ante la ausencia de unidad del ser, el sujeto angustiado buscará concentrarse a sí mismo. Pero, si se postula un más allá ontológico «que supone un cambio de todas las dimensiones» (ILFI, p. 324). No vemos a que nuevas dimensiones pueda asistir al sujeto más allá de la doble unidad del ser significada por lo colectivo e inserta en una red social que la signifique.

CAPÍTULO III

—RELACIONES ENTRE LAS NOCIONES DE ANGUSTIA Y EL ESPECTÁCULO—

Sin duda, tanto el abordaje de Simondon (2015) como el de Kierkegaard (1982) son útiles para comprender el estado que denominamos *angustia*. Sin embargo, surge la pregunta: ¿cómo desplegar tales análisis en nuestra situación actual? Aquí, con *situación actual* me refiero a la configuración contemporánea del hombre como *homo videns*; es decir, un hombre que establece una primacía de la imagen sobre la palabra (Sartori, 1997, p. 11). Pues es claro que, el hombre actual, no es el mismo hombre simondoniano, y el hombre kierkegaardiano está más lejos aún; tanto al uno como al otro le sobrevinieron un alud de imágenes (la internet, las redes sociales, la publicidad, etc.). El *Πόλεμος* dialógico, si bien está presente, se ha excentrado del hombre.

Lo anterior, es causa de la transformación de los medios de producción. Si los medios de producción se transforman, la cultura se transforma²¹. En este momento socioeconómico posfordista, la palabra deviene secundaria, dado que la cosmovisión productiva inserta, por doquier, la imagen: en este sentido, observamos imágenes en vallas publicitarias, en los medios de comunicación, en las redes sociales, etc. Al respecto, Debord (1995), siguiendo a Feuerbach, nos indica que lo que vivimos, bajo las actuales condiciones de producción no es tal cosa como la vida; es decir, una vivencia nuda, pletórica de experiencias (p. 7). Por el contrario, nuestras vivencias —que podrían entenderse como las relaciones sociales entre personas (p. 9)— están mediatizadas por imágenes. *Esta mediatización, es denominada como espectáculo* (p. 7). En otras palabras, nuestra vivencia ha sido capturada en representaciones (p. 8). Está claro que tanto el hombre kierkegaardiano como el sujeto simondoniano, en la angustia, proyectan una realidad especular nebulosa. Sin embargo, en este tiempo, ni siquiera tenemos la potestad de proyección; pues un fárrago de imágenes se han puesto ante nosotros, angustiándonos. Sin importar el intercambio de términos, el efecto es el mismo: la pérdida

²¹ Nos acogemos a esta tesis marxiana.

del mundo. Al respecto, Debord (1995) deja entrever que nos encontramos ante un reflujo de imágenes separadas de toda vivencia (p. 8). ¿Qué traduce esto sino la angustia? Tanto Simondon (2015) como Kierkegaard (1982) dejan entrever que el individuo angustiado no vive; en la angustia la existencia se hace penosa, tanto el espíritu como el sujeto sufren, al no poder arrojar comprensión sobre el trasegar de esta. En este momento de la historia no podemos contemplar un duplicado del sujeto, porque nuestras auto-representaciones han sido capturadas: el reflujo de imágenes, que provee el espectáculo, es lo que configura un pseudo-mundo a contemplar (Debord, 1995, p. 8). Lo que sugiero, como hipótesis de lectura, es que lo contemplado, en la angustia actual, no es un reflejo del sujeto, sino una cosmovisión del sistema socioeconómico actual. Pues es imposible indicar que el capitalismo es un mero sistema económico. Por el contrario, arroja serias consecuencias biopsicosociales en el individuo. Una de estas consecuencias es la negación de la vida en tanto vivencia (Debord, 1995, pp. 10-11); otra, el reemplazo del reflejo angustiante por la sobresaturación de imágenes que consumimos a diario. ¿Acaso será imposible deducir que el *scrolleo*²² en Tiktok —aplicación que busca impactar con videos de entre 7 y 15 segundos— o en Instagram —ante la infinidad de imágenes que presenta— no permiten que el sujeto realice un duplicado de sí mismo como sujeto angustiado? No consideramos descabellada esta aserción. Queremos plantear, siguiendo a Debord (1995) que se ha configurado una nueva ontología en el *homo videns*. En esta, el ser ha sido desplazado por el aparecer (p. 13). Aquí, el ser no es idéntico a sí mismo, sino que aparece como *collage*²³. En este sentido, podríamos pensar la espacialización y temporalización del sujeto. Ante la ausencia de la vivencia nuda, su actualizador presente se profundiza en otros presentes que, realmente, son pasados. Porque la visualización de la imagen, si bien se da en el momento, corresponde a una visualización del pasado (a no ser que se estuviera visualizando un *en vivo*). En todo caso, el ojo y el dedo pulgar, en el scrolleo, son los únicos que se dinamizan. Más allá de esto último, cuando el sujeto se pone ante la pantalla funde su pasado y su futuro: el pasado es lo que pasa ante él (imposible de asir); el futuro es lo que quisiera ser, dicho de otro modo, lo que le venden los *influencers*. Esta proyección, hacia el futuro de lo que debería ser, es lo que engendra la

²² Deslizamiento del dedo en una pantalla (de arriba hacia abajo o viceversa) para ver lo que muestra el dispositivo.

²³ Una reunión de imágenes en la apariencia.

angustia en términos temporales, dado que no podemos asir, efectivamente, la realidad que nos están vendiendo.

Ahora bien, para Debord (1995) el espectáculo, como corazón del pseudo-mundo contemplado configura —a través de la información, la propaganda, la publicidad y el consumo directo de entretenimientos— el modelo de vida socialmente dominante (p. 9), es decir, sitúa al hombre en una oscilación entre producción (trabajo) y consumo (p. 9) De manera que luego del trabajo, el hombre consume su tiempo de ocio en consumir. Al respecto podemos observar que el reflujo de imágenes configura nuestras expectativas de compra. Con lo cual, el espectáculo —a través de la sumisión— determina cómo se debe emplear el tiempo. A saber, trabajamos y, luego de trabajar, seguimos trabajando. Sucede que el ocio se convierte en trabajo, pues el consumir es trabajar para la formación socioeconómica imperante. Esto es difícil de aceptar, pues cuestiona nuestra libertad. Este carácter oscilatorio entre trabajo y consumo puede ser análogo al carácter oscilatorio entre la inocencia y la culpa; pues trabajamos, luego consumimos; luego, nos quejamos de haber consumido. Sin embargo, ignoramos que nos han determinado para ser individuos que consumen. De manera que ignoramos tal determinación y, en ese sentido, nos angustiamos. Aquí jugamos con la ambigüedad de la angustia, pero no se nos puede refutar que hay angustia en la oscilación anteriormente mentada. El sistema socioeconómico imperante nos ha hecho pasar del ser al tener (acaparación), y del tener al parecer. En cierta instancia de su devenir, este sistema superó la sustancia, pues el ser no se concebía por su esencia, sino por lo que tenía; esto es, en términos de lo que acaparó. Sin embargo, con la entrada del perfil (de las redes sociales) el acaparador ha sido superado y, en su lugar, asistimos ante el ser como apariencia. Aquí, se puede indicar que la proyección especular de la angustia se ha materializado en el perfil. En cierto sentido, el usuario de la red social proyecta en su perfil un TBT (Trowback Thursday) como evocación de un tiempo que no es pasado, sino como posibilidad de repetición. Además, proyecta el futuro en sus *likes* y sus interacciones con *influencers*, alimentando el algoritmo. Lo que sobreviene, luego de esa oscilación entre el pasado y el futuro, es una destrucción del tiempo individual (pp. 12-13); es decir, el sujeto vive un presente en el que pierde su trama. Ahora bien, es menester preguntarse: ¿En la angustia, el hombre actual, va tan lejos como puede en su soledad? Si el tiempo individual es destruido, poco o nulo espacio le queda a la soledad.

Es importante traer a colación que el espectáculo atomiza al individuo; es decir, separa al hombre de su potencia de ser social (pp. 15-16). En otras palabras, inmerso en el reflujó de imágenes, el hombre pierde su potencia de constituir sociedad. Simondon (2015) nos indica que el individuo adquiere significación en el medio social; coincidimos con esta aserción, pero nos preguntamos qué sucede con esa significación. Para Debord (1995) el espectáculo concentra la mirada abusada y la falsa conciencia (p. 8). A causa de esto, es posible deducir que hay una configuración material, ideológica e institucional —establecida por la clase dominante— bajo la cual se engaña a la clase dominada y esta configuración (falsa conciencia) se sirve del espectáculo, como medio, para perpetuar la hegemonía; en ésta, la emoción es desprovista de acción. En efecto, el hombre sólo es reverberación emocional, pues la acción que lo podría orientar a tomar conciencia de clase se ausenta. Esto lo puede constituir como un sujeto angustiado, en el sentido en que no puede adquirir una significación mayor de su lugar en la red social. Lo anterior, puede significar una separación entre el hombre y el mundo; el conjunto de lo que se presenta en términos de imágenes lo captura y le hace perder su posición de clase. En consonancia con lo anterior, vemos que también hay una ambigüedad que es arrojada por la división social del trabajo porque, en esta, el hombre sólo produce una parte de la mercancía y no la totalidad de esta. El hombre ignora lo que crea en tanto conjunto; de acuerdo a esto, comporta un estado de inocencia con los objetos presentes en el mundo. Se podría decir que tal estado lo puede angustiar, dado que la angustia comporta cierta similaridad con la ignorancia. Además, la división social del trabajo, en la empresa, ha anulado la comunidad que los hombres tenían en las fábricas; dicho de otro modo, la consolidación de sindicatos, la mancomuni3n y el espíritu solidario ante las cruentas condiciones fabriles. Ahora, en el sector servicios, prima la competencia entre trabajadores. Se han introducido los incentivos y, con estos, la deslealtad entre los miembros de la empresa. Al respecto, Debord (1995) nos indica que el espectáculo ha conferido unidad al sistema productivo y separaci3n al hombre (p. 16). Vemos que aqu3, la significaci3n del hombre en la red social no significa mucho en una red fragmentada. De lo anterior es posible deducir que sobreviene la angustia, pues si la colectividad es lo que permite salir de tal estado, pero esta se encuentra fragmentada, entonces, esta significaci3n va perdiendo su contenido significante. El espectáculo aglutina realidades separadas (pp. 17-18), es decir, hombres insertos en un medio espectacularizante, pero en s3 mismos aislados de lo colectivo. Esto

presenta un gran problema que permite la emergencia de la angustia, pues si lo colectivo pierde significado, la angustia va a tomar al sujeto como presa.

En el espectáculo invertimos el mundo, y consideramos que «lo verdadero es un momento de lo falso» (p. 10). En otras palabras, nos situamos en la mera abstracción de la representación y le conferimos carga de realidad. Lo contemplado no es el sujeto mismo, sino lo que los medios nos presentan. El ojo no se dirige hacia la introspección, sino al conjunto de imágenes digitales que se ponen ante nosotros. Es posible entrever que, en este estado, adoramos a las imágenes, constituimos una relación de idolatría en la que las imágenes no son el medio, sino el fin (pp. 13-14). En este sentido, soñamos lo que necesitamos; para soñarlo, necesitamos hacernos hombres durmientes. Soñamos con la posibilidad de ser esto o aquello, pero esto o aquello no es nada concreto. Esta ensoñación configura una estática en nosotros; dado que estamos ante una actitud contemplativa ante el futuro de lo posible (la consumación de “nuestras” expectativas). Empero, estas expectativas no son constituidas por nosotros; son las que el sistema socioeconómico imperante nos ha determinado. Nos emocionamos por estas expectativas, pero no podemos orientar la acción para alcanzarlas. Pues tan pronto las alcanzamos, otras expectativas aparecen, y así *ad infinitum*. Esto deriva en una pérdida de la potencia práctica en el hombre (p. 14), porque entre más contemplamos el objeto contemplado, menos vivimos; entre más aceptamos reconocernos en las imágenes dominantes de la sociedad, menos comprendemos nuestra existencia y más renunciamos a nuestro deseo (p. 18). La ausencia de deseo se presenta en la ignorancia (Kierkegaard, 1982, p. 62). Dado que desconocemos, no podemos orientar el deseo hacia lo desconocido y esto nos angustia. La inocencia del hombre actual se posa sobre su desconocimiento de los objetos técnicos, creados por su mano, y sobre la división del trabajo, ante la que se desconoce cómo no detentador de los medios de producción. Al respecto, Debord (1995) habla de un desposeimiento (p. 19). El espacio y tiempo del mundo nos hacen falta, pues estamos inmersos en el espectáculo. La separación de la vida se da cuando situamos a esta como producto (p. 19).

El espectáculo exige una aceptación pasiva e indiscutible; se podría traducir en «lo que aparece es bueno, lo que es bueno aparece» (p. 11). Esta aceptación es tautológica porque el espectáculo se establece a sí mismo sus criterios de aceptación; a la vez está revestida de una

positividad indiscutible (p. 11). ¿Qué es lo que el hombre acepta? Nada concreto en términos de vivencia. El sentido visual del hombre es sometido a hipnosis, porque el mundo se transforma en representaciones independientes de éste. De manera que su ojo es engañado. El espectáculo es la serpiente que seduce al hombre angustiado, dado que el sistema le ha dado unos imperativos que no entiende. La ignorancia del hombre lo hace caer en la pura posibilidad de poder. Ciertamente la libertad no tiene correlato específico, porque las imágenes no significan nada. El perfil siente que todo lo puede, pero lo que puede es posible dentro de la red; fuera de ella no hay significado. La red social es un momento de verdad dentro de lo falso. En ese sentido, no puede arrojarle ningún significado al hombre.

CONCLUSIONES

Kierkegaard (1982) expresa al hombre como una síntesis psico-corpórea operada por el espíritu. Por su parte, Simondon (2015) nos indica que hay dos niveles del ser (viviente individuado e individuo que se representa su acción a través del mundo) unificados en el sujeto. De lo anterior, es posible deducir que están de acuerdo en una composición triádica del hombre. A saber, hay dos términos unificados en un tercero.

Cuerpo ← espíritu → Alma

Viviente individuado ← sujeto → individuo actuante

En términos de sus operaciones, las cópulas revisten cierta similaridad. Por una parte, el sujeto aporta estructuras y funciones, pero estas, en sí mismas, no confieren significación; pues sólo la inserción en el medio (individuación colectiva) es lo que aporta significación al sujeto. Por otra parte, el espíritu arroja comprensión sobre la síntesis psico-corpórea, pero una de las expresiones de esta síntesis es la reunión entre el hombre y su especie. Con lo cual en las dos cópulas se tiene en cuenta la presencia de los otros, como una irrupción en el individuo. Kierkegaard (1982) expresará esta irrupción en términos cuantitativos (el hombre alberga la historia de su especie); Simondon (2015) expresará la irrupción en términos de significación; pues, sólo la red social nos hace saber que somos sujetos, porque la doble unidad del ser es condición necesaria más no suficiente para significarnos como individuos. En este sentido, es posible apreciar cierta similaridad operacional, aunque los términos sean distintos.

De lo anterior, se puede refutar que Kierkegaard (1982) usa términos que expresan una sustancia v. gr: el alma. Por el contrario, Simondon (2015) deja en claro que el viviente individuado no puede tener una cerrazón monádica. Con lo cual se puede decir que el hombre para Kierkegaard (1982) se movería en el mundo como una unidad cerrada. Sin embargo, la angustia deja entrever, en el hombre post-adánico, su incremento en términos cuantitativos. Este incremento no puede ser posible en una unidad aislada, pues no podría ser susceptible a

éste. A saber, la carga de angustia se incrementa en proporción directa a la inserción de la especie en el hombre. A causa de lo anterior, es posible observar que los dos filósofos tienen *in mente* el problema del otro en la constitución individual.

Ahora bien, la nada kierkegaardiana reviste un carácter de ambigüedad, pero —tal como se mencionó anteriormente— es un complejo de presentimientos que, en la angustia, no significan nada concreto. En otras palabras, no es la nada parmenídea, porque es la nada del ser (no es la nada que no es). De manera que se puede situar en el fondo afectivo del hombre. Por su parte, la carga de *ἄπειρον* es una carga de naturaleza que se asocia al sujeto, y que es rica en potenciales. En este sentido, podemos observar que los dos filósofos le dan un determinado trato a la indeterminación: la sitúan en el fondo psíquico del sujeto.

Este situarse de lo ilimitado²⁴ en el fondo psíquico del hombre trae, como consecuencia, una suerte de duplicación: en la angustia simondoniana el ser es su propio objeto; es decir, el sujeto se duplica como objeto y se pone ante sí mismo. En la angustia kierkegaardiana, el espíritu, en su ensoñación, «proyecta (...) de antemano su propia realidad; pero esta realidad es nada» (Kierkegaard, 1982, p. 59). Con lo cual, se puede trazar otra similaridad en términos de pérdida del mundo; pues este se le ha perdido tanto al sujeto como al espíritu. Si lo real es, para el espíritu, su propia realidad, entonces no es la realidad del mundo.

A causa de lo anterior, es menester fijarse en otro aspecto: la proyección: lo que proyecta el espíritu angustiado es su propia realidad; el sujeto angustiado se proyecta a sí mismo. Lo que los dos ponen delante de sí, es una forma nebulosa. Dicha forma es imposible de asir ora por la indeterminación del *ἄπειρον*, ora por la indeterminación de la nada. Esta forma distorsionada es lo que cada uno de ellos proyecta en la angustia. Específicamente, para Simondon (2015) la forma es una reverberación problemática; para Kierkegaard (1982) la pura posibilidad de poder. En los dos casos, tratase de un abismo situado en el fondo psíquico.

Otro de los puntos de acercamiento entre estos dos filósofos es que, en la angustia, la cópula experimenta un estado afectivo que se traduce en un sentimiento de división. En la angustia simondoniana, el sujeto siente su división en ser preindividual y ser individuado; a su vez, en la angustia kierkegaardiana, el espíritu anhela realizar la síntesis psíquico-corpórea

²⁴ Tanto el *ἄπειρον* como la nada comparten el no tener límites.

—a través de un poder amigo—, pero, al mismo tiempo, la perturba —a través de un poder hostil—. Esta sensación de dicotomía se traduce en la angustia. Con lo cual es posible entrever que —en los dos filósofos— la angustia tiene un comportamiento oscilatorio; éste, se debe al sentimiento de resquebrajamiento del término que constituye la síntesis entre dos polos. Sin embargo, para Simondon (2015) no oscilamos de la inocencia a la culpa.

En la angustia, la libertad es presa de sí misma. Recordemos que la libertad, en tanto pura posibilidad, sólo se ocupa de sí. ¿Qué significa esto específicamente? Debe significar una imposibilidad de actuar: inmersos en el abismo de la pura posibilidad entramos en una suerte de estática. Esto podría ser explicado por Simondon (2015) cuando indica que en la angustia la emoción carece de acción. De manera que en la angustia no podemos orientar nuestras acciones hacia el mundo. Consideramos que los dos filósofos estarían de acuerdo en indicar que, en la angustia, se produce una suerte de estática en el individuo. Vemos que, en esta, es imposible actuar. En este sentido, habla Kierkegaard (1982) de lo demoniaco en la angustia. Para Simondon (2015), en la angustia, la emoción que jerarquiza y organiza los contenidos afectivos está presente sin su labor jerarquizadora y organizadora. Pensamos que los dos filósofos convendrían en indicar que, en la angustia, se presenta un correlato somático paralizante (aunque, principalmente, se encarguen del aspecto psíquico y metafísico de la angustia).

Kierkegaard (1982) se inserta en el relato adánico para determinar que, en la angustia, la inocencia es ignorancia. Por el contrario, Simondon (2015) deja entrever que, en la angustia, el sujeto conoce su problemática; lo que le sucede es que no puede transducirla a través de sí para hacerla devenir diferente, dado que carece de la acción. De lo anterior, podríamos deducir que hay una diferencia epistémica en los dos filósofos con respecto al contenido *ad intra* de la angustia. Anteriormente, expusimos que ninguno de los dos filósofos concibe al individuo como unidad cerrada en sí misma, pero el sujeto simondoniano sabe qué lo angustia. Lo que sufre, en la angustia, es una tensión entre su individuación y la desindividuación. Por el contrario, el hombre kierkegaardiano no sabe lo que le sucede.

Ahora bien, respecto al tiempo en la angustia es menester indicar que Simondon (2015) reviste al presente de actualidad, es decir, el presente tiene la propiedad de estar en constante actualización. Esta actualización es operada por el sujeto, en tanto doble unidad del ser. Sin

embargo, en la angustia, el presente pierde su actualización, dado que el sujeto se temporaliza. Temporalizarse es realizar una inmersión oscilatoria entre el presente y el futuro. En este sentido, se puede establecer una similitud, en la angustia, entre la temporalización simondoniana y la temporalidad kierkegaardiana, dado que, en esta última, lo pasado se proyecta hacia el futuro como posibilidad de repetición. De manera que se pierde la instalación del individuo en el momento.

Por último, para Simondon (2015) es claro que la salida de la angustia sólo se puede dar en la individuación colectiva, es decir, en presencia de los otros. Sólo el medio social confiere significación a la doble unidad del ser. Sin embargo, para Kierkegaard (1982) es posible modular la angustia a través de la fe; en este sentido, habla de una educación de la posibilidad, gracias a la certeza de anticipar la posibilidad (fe, en sentido hegeliano). Está claro que, en este punto, no hay conciliación entre las propuestas de los dos filósofos. Kierkegaard (1982) propone una vía introspectiva; Simondon (2015) propone una alternativa que se concretará en lo colectivo.

En el espectáculo —relación entre hombres mediatizada por imágenes— estas similitudes y discrepancias, entre las dos nociones de angustia, se hacen patentes en las correlaciones descritas en el capítulo anterior, es decir, en: la negación de la vivencia nuda (en su captura dentro de la representación espectacular), el espectáculo como dispositivo de captura del tiempo vital (que, a su vez, traduce la alienación del hombre frente a los objetos técnicos que crea), la destrucción del tiempo individual, el espectáculo como separación entre la unidad del hombre y el mundo, la idolatría hacia las imágenes, la ensoñación hacia el espectáculo, la aceptación pasiva de éste, la renuncia hacia el deseo, en el estado de inocencia —propio de la actitud hacia lo espectacular—, la pérdida de las potencias activas y la hipnosis de la vista. . Empero, estas correlaciones siguen siendo parte de una tematización de la angustia, más no un modo específico de solventarla. Luego de esta tematización, se hace necesario presentar una manera de sobrellevar la angustia.

¿Cómo podemos recuperar el mundo? ¿Cómo podemos salir del estado de angustia en la situación espectacular actual? Ciertamente, desde nuestro prisma personal, no es a través de la fe, porque si bien podemos constituir una certeza que anticipe la posibilidad, esta será endeble cuando la posibilidad irrumpa. A nuestro juicio, la fe hegeliana provee un entramado

muy débil para soportar la infinitud. La certeza de lo incierto es incertidumbre y lo incierto nos angustia²⁵ aún si sabemos que es incierto. Queremos decir que una aproximación epistemológica a la infinitud no es condición necesaria y suficiente para sobrellevar la angustia. Por el contrario, es necesario no abandonar la experimentación del otro como campo de fuerzas (Rolnik, 2006, pp. 185-186). A continuación, desplegamos esta propuesta.

Para Rolnik (2006) la sensibilidad reviste una paradoja. En nuestro relacionamiento con la alteridad desplegamos dos potencias de la subjetividad (en su dimensión sensible). En la primera aprehendemos al otro como un conjunto de formas, gracias a la percepción. Ésta, nos ayuda a realizar un mapeado del otro «a partir de la cartografía corriente de representaciones visuales, auditivas, etc.» (p. 186). En este sentido, la percepción nos ayuda a conferirle una existencia formal; a proyectarle un sentido (p. 186). Por otra parte, cuando conocemos al otro como campo de fuerzas, lo hacemos mediante la sensación; es decir, desplegamos un ejercicio «intensivo o vibrátil de la sensibilidad» (p. 186). Este ejercicio se produce como el encuentro de dos campos de fuerzas: por una parte, está mi cuerpo como campo de fuerzas. Por otra parte, está el otro como campo de fuerzas. Mi cuerpo, un conjunto de energías nerviosas que me recorren, entra en contacto con el campo de fuerzas del mundo:

[e]n esta relación con el mundo, como campo de fuerzas, nuevos bloques de sensación palpitan dentro en la subjetividad-cuerpo a medida que ésta es afectada por experiencias nuevas de la variada y variable alteridad del mundo (p. 186).

La sensación lleva, a la subjetividad, la irreductible y viva presencia del otro. Sin embargo, es menester mencionar que Rolnik (2006) no establece una primacía de una potencia sobre la otra. Antes bien, las dos potencias constituyen una metaestabilidad, propia del proceso de subjetivación. Esta metaestabilidad se presenta cuando la potencia de la sensación cuestiona las cartografías del otro, constituidas por la percepción porque dichas cartografías se han vaciado de sentido. Entonces, es menester reemprender la tensión entre las dos potencias, generando una crisis en el interior del individuo.

²⁵ Esto no es un reclamo contra la fe judeocristiana, pues esta nos ayuda a modular la angustia que podamos sentir hasta el día de la salvación. Esta fe es una certeza del *Deus absconditus* y tiene su demostración a través de la teología natural. No se está poniendo en vilo esta fe; este no es el objetivo de esta investigación. Por ello, se habla de la fe tal y como la definió Hegel (Cf., Kierkegaard, 1982, p. 183).

El problema, en el individuo actual, se da cuando «hay una anestesia del ejercicio intensivo de lo sensible» (p. 188) y una «hipertrofia del ejercicio extensivo» (p. 188) de la percepción. Con lo cual, las cartografías perceptivas, que se han constituido sobre el otro, son reificadas; es decir, el otro se reduce, se cosifica, desaparece como mera representación. La sensación ensueña haciendo que el otro aparezca como mero conjunto de formas sin actualización alguna. La presencia viva e irreductible del otro y la capacidad de dejarse asombrar por el otro se pierden (p. 188). En este estadio se produce una hipertrofia del ego:

éste sobrepasa su función primaria de guiar la subjetividad a través de los meandros del mapa corriente de representaciones y reclama el poder de mando sobre los procesos de creación de nuevas formas de vida social y subjetiva, el poder de producir consistencia subjetiva (p. 188).

Rolnik (2006) deja entrever que esta hipertrofia es la productora de angustia. Pues en ésta, el sujeto pierde el mundo; ante tal pérdida se espacializa y se temporaliza.

Ante tal hipertrofia —hipnotizados— es necesario volver a recuperar al otro mediante la sensación, experimentándolo como un campo de fuerzas. Se hace necesario involucrar al cuerpo mediante el tacto, la palabra, la caricia. La salida a la angustia no se da en relación consigo mismo, a través de la fe; necesitamos reconstituir la presencia viva del otro en nosotros a través de la tensión entre las potencias corporales nuestras y las del *alter*. Sólo de esta manera podremos recartografiar el mundo perceptual que, en la angustia, se presenta como realidad del espíritu o del individuado. Sólo de esta forma, podríamos llegar a realizar una individuación transindividual superando, momentáneamente, el estado de angustia.

El punto de llegada de este trabajo es la tesis: *sólo a través de la sensación, expresada por el cuerpo, es posible traer al otro como campo de fuerzas superando momentáneamente el estado de angustia que se expresa en lo espectacular*

REFERENCIAS

- Combes, M. (1999). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Cactus.
- Debord (1995). *La sociedad del espectáculo*. Ediciones Naufragio.
- Espitia (2019). La noción de sujeto en Gilbert Simondon. En L. Gil-Congote (Ed.), *Individuación —fenomenología y psicología—* (pp. 113-126). Editorial Aula de Humanidades y Universidad de Antioquia.
- Galindo, C. (2024). Angustia como modulación: aportes simondonianos al concepto de angustia existencial. Capítulo inédito.
- Heidegger, M. (1970). *¿Qué es metafísica?* Siglo veinte.
- Heredia, J. M. (2012). Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon. *Revista de humanidades*, 26 (julio-diciembre), 51-75.
- Homero. (1996). *Iliada*. Gredos.
- Jaspers, K. (1998). *El Problema de la culpa: Sobre la responsabilidad política de Alemania*. Paidós.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Espasa-Calpe.
- La Biblia de las Américas, (1986). *Santa Biblia*. LBLA.
- Mérida, L. (2023). El transpesimismo de Gilbert Simondon. *Hénadas*, 3, 67-86.
- Poe, E. (1977). Un descenso al Maelström. En J. Cortázar (Intr.), *Cuentos I y cuentos II*. Alianza.
- Rojas, J. (2018): *Estructura reticular articulada plana en armadura compleja*. Tomado de: <https://estructuras10.blogspot.com/2018/06/analisis-de-estructuras-reticulares.html>

Rolnik, S. (2006). Antropofagia zombie. *Brumaria*, (7), 183-203.

Sartori, G. (1997). Homo videns. *La sociedad teledirigida*. Taurus.

Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Losada.

Simondon (2015) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2ª ed.). Cactus.