

ENTRE EL CLARO DEL SER Y LA VOLUNTAD DE SENTIDO. ENTRE HEIDEGGER Y FRANKL

Gustavo BERTI

Resumen

El objetivo de este ensayo es el de rescatar la profundidad filosófica que Viktor Frankl ha aportado a la Logoterapia y Análisis Existencial. Para tal fin se ha de comparar su pensamiento con el de Martin Heidegger tratando de objetivar las similitudes entre ambos para demostrar que no existen diferencias entre el acontecimiento propicio que acaece en el claro del ser de Heidegger y el hallazgo de sentido que realiza el ser-en-el-mundo frankleano. Con tal propósito se evalúan, desde ambas visiones, la trascendencia, la espiritualidad, la libertad, la responsabilidad, la neurosis, el sufrimiento, la verdad y finalmente el sentido de la vida.

Abstract

Between the clear of being and the will to meaning. Between Heidegger and Frankl

The purpose of this essay is to bring into light the Philosophical depth that Viktor Frankl gave to Logotherapy and Existential Analysis. To this aim I will establish a comparison between Frankl's thought and that of Martin Heidegger's with the intention to demonstrate the similarities between them in order to prove that there are no differences between the event that occurs in the clear of being of Heidegger and the finding of meaning that Frankl's being-in-the-world gets. With this in mind I shall evaluate the transcendence, spirituality, freedom, responsibility, neurosis, suffering, truth and, finally, meaning in life of both visions.

Palabras clave: Frankl. Heidegger. Acontecimiento. Trascendencia,. Espiritualidad. Libertad. Responsabilidad. Sufrimiento. Verdad. Sentido.
Key words: Frankl. Heidegger. Occurrence. Transcendente. Spirituality. Freedom. Responsibility. Suffering. Truth. Meaning.

Introducción

El objetivo de este ensayo es tratar de reclamar para Viktor Frankl un lugar dentro del pensamiento filosófico relevante del siglo XX, en especial dentro del amplio espectro de la fenomenología centroeuropea. Dicho siglo, particularmente su primera mitad, así como durante los 50 años anteriores, fue pródigo en figuras que partiendo de disciplinas diferentes, aunque hermanadas por el uso en común del lenguaje como asien-to del ser, llevaron la fenomenología a sus cimas: Proust, Dostoievsky, Tolstoi, Rilke, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Binswanger, Jaspers y Frankl entre otros.

Sin embargo Frankl ha obtenido un reconocimiento universal limitado, en su mayor parte, a la esfera de la psiquiatría y psicoterapia, aunque ha sido riguroso en la aplicación del método fenomenológico a la antropología, a la sociología y ha llevado a la practica psiquiatrica conceptos que han ganado un lugar en el ámbito de la filosofía a autores tales como Jaspers y Heidegger.

Para la psiquiatría biologista el modelo frankliano es visto como "muy espiritual" y para muchos en el ámbito de la filosofía es visto como "demasiado médico", de esta manera Frankl parece navegar entre dos aguas.

En la conclusión a su celebre *Carta sobre el humanismo*, Heidegger (2000a) afirma que, siendo el único asunto del pensar el llevar al lenguaje el advenimiento del ser, los pensadores esenciales piensan todas las mismas cosas sin que ellas sean iguales. Es precisamente tomando esta aseveración que incluyo a Frankl entre los pensadores esenciales del siglo veinte, constituyendo este ensayo un esfuerzo para encontrar aspectos comunes entre el pensar de quien ha llevado a su cumbre a la ontología - me refiero a Martin Heidegger y en particular al primer Heidegger, el de *El ser y el tiempo*- y el de quien mayor esfuerzo ha hecho para trasladar al terreno de la antropología y la medicina el advenimiento del acontecimiento propicio.

Lo a priori

Todos los fenomenólogos, siguiendo en alguna medida a Kant, asumen la existencia a priori de algún tipo de intuición. Así para Husserl existe una conciencia que intuye a priori la esencia de la cosa; para Heidegger el hombre no puede conocer lo ente si no existe ya un conocimiento pre-reflexivo del ser. Para Frankl, este conocimiento pre-reflexivo es axiológico, de los valores hacia los que el ser-ahí se orienta, en la medida en que el ser-ahí frankliano es, al igual que en Heidegger, arrojado al mundo, expectorado o vomitado al mundo en términos sartreanos; podríamos decir que, en última instancia, para Frankl existe un conocimiento pre-reflexivo del sentido, lo que significa que al hacer un juicio de valor existe siempre como base un conocimiento, tal vez no explícito, no completamente consciente, de un *Sumun Bonum* (Fizzotti, 1981, p. 77). Vemos así como, tanto Frankl como Heidegger, parten de un presupuesto idéntico en la búsqueda de sus objetivos.

Sobre la trascendencia

En la medida en que para ambos la trascendencia es constitutiva del Ser-ahí, la primera pregunta que surge es ¿Qué es lo que el Ser-ahí trasciende y hacia dónde lo hace? Para Heidegger, desde la ontología, el ser-ahí al ex-sistir es ya trascendencia hacia un mundo al que ha sido arrojado, ex-sistir significa para él estar en el claro del ser, en la verdad del ser, mientras que para Frankl, desde la antropología, se trasciende a sí mismo en su orientación hacia algo que no es él mismo, otra persona, una tarea, una misión que cumplir, etc. Pero podemos decir, sin temor a equivocarnos que trascendencia significa siempre un traspasar los límites impuestos, sea por el ente que existe o por sus situaciones existenciales (destino), en otras palabras, el ser-ahí está siendo siempre más allá de los límites. Para ambos el ser del hombre está siempre referido a posibilidades que hacer factibles. Esto adquiere importancia en el pensamiento frankliano, dado que abreva en Jaspers, al mencionar como la tríada trágica de la existencia al sufrimiento, culpa y muerte, hechos que Jaspers (1986) ha denominado "situaciones límite". Para Jaspers el ser-ahí confinado en su existencia es incapaz de ver más allá de tales situaciones, éstas son como una pared contra la cual se da de cabeza. El ser-ahí no puede cambiarlas, debe convivir con ellas y, en esencia, sólo puede clarificarlas y tratar que no se transformen en "situaciones limitantes" dado que una de las conse-

cuencias posibles es la pérdida de la trascendencia constitutiva del ser-ahí, resultando en la imposibilidad de asumir su posibilidad más propia, lo que lleva a permanecer en lo que Heidegger denomina el estado de-yecto o existencia inauténtica y Viktor Frankl llama frustración existencial que puede llevar a cuadros de depresión noógena.

Dado que Heidegger se mueve dentro de una ontología con necesidad de imparcialidad, su abordaje "existenciarío" puede partir de un análisis del término medio o cotidianeidad, pues ninguna manera de ser-en-el-mundo puede tener prioridad existenciaría sobre otra. Para Frankl, en cambio, este poder ser del *Dasein*, esta orientado, y guiado, por la conciencia moral que lo dirige, o debe hacerlo, hacia el cumplimiento de las posibilidades con sentido.

En principio podría pensarse que no puede existir mucho en común entre quien ha basado su obra en una ontología que, fundada en los presocráticos, no puede ser valorativa, y alguien como Frankl, para quien el ser-ahí está permanentemente arrastrado por valores a realizar en la búsqueda de sentido a los interrogantes que la vida le plantea. Sin embargo, un estudio detallado de ambos pensamientos ha de encontrar más aproximaciones que divergencias. La ontología de Heidegger es, en realidad no podría ser de otra manera, no valorativa. Toda ontología que remonte sus orígenes a Parmenides debe ser indefectiblemente no valorativa. Efectivamente su célebre frase "El Ser es" implica, de facto, que tanto puede ser bueno como malo; lo que aplicado al hombre permite que este sea un santo o un demonio. Así, dice Heidegger (2000a) en su *Carta sobre el humanismo*: "Con lo salvo aparece el mal en el claro del ser" (p. 292), tal como el mismo Frankl pudo comprobar en los campos de concentración. Sin embargo debemos preguntarnos la razón por la cual Heidegger afirma que el mal aparece con lo salvo y no lo contrario, es decir que al tiempo que aparece el mal surge lo salvo. De cualquier manera que se piense, esta sentencia lleva ya implícita una postura moral y significa un estar atraído hacia un determinado valor, y un deslizarse en la antropología. Visto desde otra manera esto señala, una vez más, la imposibilidad final del lenguaje metafísico para abordar la cuestión del ser, imposibilidad que vuelve a tomar cuerpo cuando Heidegger analiza la nada a partir de la angustia, o sea lo ontológico a partir de lo óntico.

Vemos así que para Heidegger el ser-en-el-mundo es un ser que se trasciende a sí mismo en su ser-con-otro, pero que al trascenderse no

está atraído por valores específicos. Frankl va un paso más allá: el hombre es un ser lanzado fuera de sí mismo en dirección a las posibilidades que esperan ser realizadas para escapar a la nada, pero fundamentalmente a aquellas posibilidades que reúnan la triple condicionalidad inherente al sentido, es decir, que sean buenas para él, para los lo que lo rodean y para la vida. En otras palabras, Frankl ha convertido la ontología de Heidegger en una antropología valorativa, con el extraordinario agregado de que al fundamentar el polo trascendente sobre la base de un valor neutro, tal como es la responsabilidad, ha logrado el giro de una ontología no valorativa a *una antropología valorativa no imponible*, es decir, una antropología fundada en valores que no requieren adherencia a una determinada cosmovisión.

He dicho ya que el propósito de este ensayo es el de considerar el pensamiento frankliano dentro del espectro del movimiento fenomenológico del siglo XX y que para llevar a cabo este objetivo nada mejor que una comparación con el pensamiento de Heidegger, pero, ¿por dónde comenzar esta tarea de manera que nos permita un abordaje metodológico?

Una primera aproximación -reconociendo la dificultad para elegir "la" primera- me ha parecido la remarcable coincidencia que existe entre unas aseveraciones teóricas de Heidegger (2000d) en su ensayo sobre Nietzsche y ciertas vivencias de Frankl durante algunas de sus horas más difíciles como prisionero en Auschwitz. En su obra sobre Nietzsche, Heidegger (2000d), al hablar sobre el querer como la voluntad, dice: "Sólo puede ordenar verdaderamente -lo que no debe identificarse con un simple mandar- quien no sólo está en condiciones de someterse a sí mismo a la orden, sino que está continuamente dispuesto a hacerlo. Gracias a esta disposición se ha colocado él mismo en el ámbito de la orden como el primero que obedece, dando así la medida. En esta firmeza del querer que va más allá de sí reside el dominar sobre..., el tener poder sobre aquello que se abre en el querer y se mantiene fijo en él como lo que ha sido apresado en la resolución" (p. 50). En su última visita a la Argentina, en 1990, Frankl abrió su disertación en el Aula Magna de la Facultad de Medicina, en Buenos Aires, con la siguiente frase: "Cuando bajé del tren que me llevó a Auschwitz, donde sobrevivía uno de cada veintinueve prisioneros, me dije a mí mismo que en la medida en que no tengo la certeza que he de morir aquí, he de comportarme todos los días como si tuviera la certeza que he de sobrevivir". Se sometía así a un imperativo moral autoim-

puesto que le permitió mantenerse en lo que finalmente fue apresado en su resolución.

Para continuar con las aproximaciones es apropiado un estudio comparativo de los existenciales franklianos- en este caso equivalentes a los existencialistas heideggerianos- como son la libertad, la responsabilidad y la espiritualidad -como agregado frankliano-, y a partir de ahí, siendo conscientes del entrecruzamiento de estos, tratar de desarrollar una crítica de ambos pensamientos.

Sobre la espiritualidad

Frankl tiene presente la dimensión espiritual del ser-ahí a lo largo de su entera obra y ha trabajado arduamente para que ésta sea aceptada como tal en el ámbito de la psiquiatría. Así, por ejemplo, en su libro *Teoría y terapia de la neurosis* nos dice: "...la condicionalidad del hombre que sólo facultativamente es incondicionado, mientras que fácticamente sigue siendo condicionado, pues por más que sea un ser espiritual por esencia, sigue siendo un ser finito. De lo dicho se desprende que la persona espiritual no es capaz de imponerse incondicionalmente a través de las capas psicofísicas. Ni la persona espiritual está siempre manifiesta a través de las capas psicofísicas ni tampoco es siempre eficiente. Bien es verdad que el organismo psicofísico es un conjunto de órganos, de instrumentos, y por lo tanto, de medios para un fin. Este fin es doble, conforme a las dos funciones del organismo frente a la persona espiritual: su función expresiva y su función instrumental" (Frankl, 1992, p. 118).

En Heidegger el tema es algo más complejo. Si bien generalmente tiende a dejar de lado la espiritualidad o dimensión espiritual en el *Dasein*, en su tratado sobre Nietzsche al referirse al análisis de éste sobre la voluntad como voluntad de poder, cita, casi de manera casual, "que para la representación corriente la voluntad es tomada como una facultad anímica. Lo que la voluntad sea se determina desde la ciencia del alma" y a continuación refuta esta aseveración afirmando que "alma alude a un determinado ente, a diferencia del cuerpo o del espíritu", mientras que para Nietzsche la voluntad de poder es el ser de todo ente" (Heidegger, 2000d, p. 47). En *El ser y el tiempo* (Heidegger, 1993) describe lo espiritual casi como un protofenómeno humano al afirmar que el ser-ahí es un ser para la muerte, pues en ella pierde todo lo que "tiene" mientras per-

manece lo que "es": espíritu. Otra posible interpretación de esta frase es que al morir queda lo que el ser-ahí ha sido, concepto este que lo emparentaría con el modelo del tiempo pasado como el granero de Frankl para quien la mejor manera de ser es haber sido. Sin embargo, Heidegger habla de la manera más propia de ser como ser en la ocasión. Al respecto Frankl menciona (según ha comentado un familiar suyo al autor de este ensayo) una conversación que tuvo con Heidegger en la cabaña del bosque, durante la cual él planteo su visión del tiempo -opuesta a la de Heidegger- y pudo convencerlo de su validez.

De acuerdo a Inwood (1999), Heidegger está en desacuerdo con la doctrina tradicional que sostiene la existencia de un elemento espiritual en el ser-ahí, sin embargo, en su discurso del rectorado en 1933 expresa que el espíritu no es una simple astucia vacía, ni el juego no comprometido del ingenio, ni la búsqueda sin límites del análisis intelectual, ni aún del espíritu del mundo, sino que es una resolución afinada y conocedora de la esencia del ser (cfr. Inwood, 1999, p. 201). Cabe reconocer que, en general, Heidegger ha mostrado poco interés en ahondar en las dimensiones del *Dasein*, a diferencia de Frankl que ha hecho de esto un aspecto fundamental de su pensamiento.

En Frankl, la aparición, facultativa, de la dimensión espiritual es equivalente al claro en el que el ser-ahí permite la iluminación del ente por el ser, según Heidegger. En el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?*, éste afirma que "En cualquier lugar y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo ente, nunca encontrará el ser" (Heidegger, 2000c, p. 306). Frankl confrontado a esta realidad, adoptada por una psicología sustentada en un modelo naturalista del hombre que, por definición, nunca puede llegar a lo específicamente humano del mismo, concluye que sólo si aceptamos en el ser-ahí una dimensión que trascienda lo natural puede éste entrar en el acontecimiento apropiador y, extrapolado al diario vivir humano hacer realidad la capacidad del ser-ahí para asumir su existencia de manera verdadera, es decir desocultando el sentido inherente a dicha situación y comprometiéndose con éste en libertad y con responsabilidad.

Esta aproximación ha de mostrar, en el fondo -a lo largo de la obra de ambos pensadores-, su vigencia: Heidegger ha de plantearse, como fundamento de su obra, la búsqueda del ser de todo ente, ser que ha sido sumergido en el olvido en el mismo instante en que el ser-ahí se constituye como sujeto (*subiectum*) que define -y domina- a todos los objetos

(entes); mientras que Frankl ha de plantearse la capacidad humana de enfrentar los condicionamientos de todo lo ente (naturaleza), entre lo que incluye aquello que es del dominio de lo anímico. En otras palabras, a la larga, los caminos del pensar de ambos confluyen: ambos buscan denodadamente aquello que está más allá de lo factico (del ente)... Heidegger perseverando en la vigencia de la diferencia ontológica, mientras que Frankl en *El hombre en busca del sentido último* nos dice: "Mientras que la existencia... es en esencia espiritual, la facticidad contiene realidades somáticas y psíquicas" (Frankl, 2002, p. 41). Aquí, él aplica a la *ex-asis-tencia* la diferencia ontológica de Heidegger. La distancia existencial de lo espiritual a lo psicofísico, que permite a la persona tomar posición frente a sus emociones y sentimientos, es un reflejo o equivalente de dicha diferencia ontológica, existente entre el ser y lo ente. En el ámbito de la Logoterapia es el antagonismo facultativo entre lo noético y lo psicofísico.

Sobre la Libertad

Frankl (2002) analiza la libertad como parte de una dialéctica con el destino: "libertad sin destino es imposible: la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino" (p. 41). Es, en términos heideggerianos la potencialidad de ser-siempre-de-otra-manera-que.

Heidegger (2000b) habla del ser-ahí como siendo abierto a los entes, siendo descubridor, pero un descubrir dejando ser al ente, a punto tal que afirma que la esencia de la verdad es la libertad, pero libertad no "de" sino "para" dejar ser a dicho ente lo que ya es, sin pretender dominarlo. En este sentido, el concepto de libertad para Heidegger y Frankl es el mismo en la medida en que para ambos se trata de libertad "para". En Heidegger la responsabilidad como contrapartida de la libertad está implícita en el estado *de-yecto* o caído del hombre, que es la manera inauténtica de ser, como un resultado de no abrirse a la verdad, de un no dejar ser al ente, de un tratar de dominar al ente. Para él, todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica ("estado de abierto del ser") es *veritas transcendentales* y por lo tanto, todo salir de la verdad implica un estado *de-yecto*, de caída, así ese salir sea no intencionado. Heidegger aquí nos está sugiriendo que el ser-ahí puede vivir en un modo de ser no intencionado, por omisión, cuando vive en estado *de-yecto* o en otros estados o maneras de ser ónticas, tal como

sucede cuando una emoción lo afecta, toma posesión de él, lo controla y lo coloca fuera de sí. Pareciera que para él la responsabilidad es tomada como un estado deudor constitutivo del estado *de-yecto*. Para Frankl el ser-ahí no es libre de sus condicionamientos, sean estos biológicos o psicológicos, sino que es libre "*para*" enfrentarse y oponerse a ellos. Él comprende la libertad, fundamentalmente, para asumir su responsabilidad por las elecciones realizadas y entiende al *Dasein*, siguiendo a Jaspers (1986), como el ser que siempre decide lo que es.

Ambos ven el reduccionismo como una negación de la libertad y por ende de la verdad y se oponen a él desde sus respectivas vertientes. Para Heidegger el reduccionismo se origina a partir de Descartes y, teniendo en cuenta que en el idioma de la antigua Grecia el término *idea* tiene la misma raíz que el verbo *ver*, lo real es aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta, es decir una certeza; de esta forma el ser de la cosa pasa a ser aquello de lo cual el sujeto tiene una certeza indudable. Vemos así como el ser se convierte en ente y se transforma en algo ante los ojos, en un objeto demostrable al sujeto. En la edad moderna tenemos entonces que el fundamento indubitable de la realidad es el yo del hombre (el sujeto).

Esta tendencia de la metafísica a equiparar el ser a lo ente, al margen de llevar en sí el germen del reduccionismo, es cuestionada por Heidegger desde la ontología. También es cuestionada, aunque desde la antropología, por Frankl, quien nos alerta sobre esta concepción moderna del ser, y por lo tanto de la inferencia de la verdad como adecuación de la razón a la cosa, viendo en ella el germen y el peligro del panreduccionismo. Él toma conciencia de una doctrina psicológica que asume como real sólo aquello que tiene presencia física, como son las emociones y los sentimientos, y logra, merced a la apelación a la dimensión espiritual, rescatar al ser del ente que es el *Dasein*.

De igual manera está presente en ambos una oposición al determinismo. Heidegger (1999a) en su *Introducción a la filosofía* dice que en el curso de la evolución de la Lógica moderna, sobre todo en Leibniz, esta relación de sujeto y predicado, esta *connexio*, queda aprehendida con más precisión como *determinatio*, de suerte que el predicado tiene como función fundamental la de determinar. Determina al sujeto, y en correspondencia con la distinción entre juicio positivo y juicio negativo, se distingue también entre una *determinatio* positiva y otra negativa. Esta diferen-

cia es esencial en la medida en que encierra en sí dos conceptos que son especialmente importantes para la metafísica moderna, sobre todo para la kantiana y también para la metafísica posterior, el concepto de realidad y el concepto de negación. Así mismo, habla de que Baumgarten define qué es lo que se entiende por *determinatio* y por *determinare*: "aquello que en términos de determinación se pone en algo, es decir las notas y predicados son las determinaciones" (p. 11). "Un tipo de determinación es la determinación positiva, y esta determinación positiva, afirmativa, del sujeto por el predicado, cuando se trata de una determinación positiva, se llama realidad" (Heidegger, 1999a, p. 65).

Para Freud y el psicoanálisis los traumas en la niñez repercutirían en forma de represiones, complejos y otras manifestaciones psíquicas. Esto es una aplicación del principio de razón suficiente de Leibniz, según el cual toda realidad tiene una causa o fundamento

Desde temprano, Frankl se opone al determinismo del pensamiento freudiano, notando que la aplicación por Freud del principio de razón suficiente (causa y efecto) al plano del psiquismo lleva a un determinismo, reduciendo al ser-ahí, eventualmente, a la dimensión de objeto, al cual solo caben las categorías de las ciencias naturales. Para él, el psicologismo freudiano es sólo un aspecto de lo que denomina panreduccionismo; concepto que significa no sólo que el hombre está sujeto a condicionamientos, sean estos sociales, biológicos o psicológicos, sino que, además, está determinado por ellos.

Sin embargo, no todo es tan simple como parece. Frankl, sin duda, se opone firmemente a todo determinismo, pero Heidegger (1993) pareciera oscilar entre el rechazo y la aceptación de éste como parte de la *existencia*: "El ser ahí es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo" (p. 151), sugiriendo que los estados de ánimo o disposicionalidad, o *attunement*, constituyen una especie de precomprensión previa. Y agrega: "El estado de ánimo ha abierto en cada caso ya el ser en el mundo como un todo..." (p.154).

Para Vattimo (2002), el mundo según Heidegger aparece a la luz de sentimientos: alegría, miedo, desinterés, tedio, etc. y "los sentimientos son ellos mismos una especie de intuición aun más original que la comprensión misma (...) La afectividad no es un accidente que se coloque junto a la pura visión teórica de las cosas como un aspecto susceptible de

ser distinguido y del cual se pueda prescindir en un determinado momento" (p. 37). Esto nos sugiere que los sentimientos son tan previos como la comprensión de las relaciones del mundo, con lo que estaría dándoles un carácter, o un esbozo de carácter, determinista, en la medida en que están dados previamente, sin posibilidad del ser-ahí de elegirlos. En esta etapa de su pensamiento, Heidegger (1993) insiste en que es la disposicionalidad la que abre el ser-ahí a su estado *de-yecto*. Debemos confiar el descubrimiento originario del mundo a la simple "disposicionalidad". La intuición pura, aunque penetrase en las más íntimas estructuras del ser de aquello que está simplemente presente, no podría nunca descubrir algo amenazador.

Para Vattimo (2002) la disposicionalidad en el pensamiento heideggeriano es una especie de primera prensión global del mundo que de alguna manera funda la comprensión misma. De acuerdo a esto, estaríamos ya hablando de la disposición como un a priori del ser-ahí y continuaríamos en el terreno de la causalidad moviéndonos en un ámbito determinista. En efecto, en este caso, la apertura del mundo estaría condicionada al estado de ánimo del ser-ahí sin que éste pudiera dar razón alguna de ello, sin tener siquiera conocimiento de ello. En otras palabras, podemos ver que, según este autor, el ser-ahí de Heidegger no puede estar en el mundo si no es a la luz de una disposicionalidad que, radicalmente, no depende de él. Sin embargo, no podemos dar por sentado esta aserción dado que, años después, en *Introducción a la metafísica*, agregada a partir de 1949 (Heidegger, 2000c), al afirmar que sería muy posible que un pensar que piensa en el ser caiga en el espanto y la angustia pregunta: "¿Pero acaso un pensar sería capaz de eso si la angustia que le ha sido destinada de este modo no fuese más que un estado de ánimo de abatimiento? ¿Qué tiene que ver el destino del ser de esta angustia con la Psicología y el Psicoanálisis?" (p.303). Como se puede apreciar, esta cuestión nunca ha sido aclarada definitivamente por Heidegger.

El determinismo es imposible de romper si no aceptamos, siempre con Frankl, una dimensión desde la cual el ser-ahí pueda reconocer y enfrentarse a su disposicionalidad. Frankl reconoce esta disposición previa pero salva la libertad del *Dasein* al afirmar que el ser ahí no es libre de sus disposiciones sino libre para enfrentarlas y oponerse a ellas.

Sobre la responsabilidad

En Frankl la responsabilidad es un existencial humano, es la contrapartida necesaria de la libertad. Incluso ha llegado a afirmar que sería necesaria una estatua de la responsabilidad en la costa oeste de Estados Unidos. En Heidegger se deduce desde la dialéctica negativa, por así llamarlo, a partir de la exégesis del estado de perdido en el uno o *de-yecto* y a partir de allí la entiende como la respuesta a una llamada al ser-ahí a autoapropiarse de su más íntima posibilidad que es la de ser sí mismo. Él considera que con "el estado de perdido en el uno se ha decidido ya acerca del inmediato 'poder ser' fáctico del ser ahí... el empuñar por sí estas posibilidades de ser se la ha quitado siempre ya el uno al ser ahí. (...) El uno oculta incluso el descargar de la elección expresa de estas posibilidades que practica tácitamente. A este ser arrastrado sin elegir por el nadie, por obra del cual se hunde el ser ahí en la impropiedad..." (Heidegger, 1993, p. 291-292). Lo que continúa en *El ser y el tiempo* pareciera ser obvio: en el dar marcha atrás el ser ahí en la búsqueda de sí mismo debe reconocerse primero como inmerso en el uno y asumir la responsabilidad de no haber elegido inicialmente y tener que hacerlo recién en este momento. Aunque en realidad Heidegger insiste en que el ser-ahí no es responsable de haber sido eyectado al uno o al se, sino que, más bien, sería responsable para elegir el apartarse del uno.

Más adelante afirma Heidegger (1993) que para hallarse el ser ahí necesita de la atestiguación de poder ser sí mismo y que dicho poder no es otra cosa que lo que se conoce como la voz de la conciencia. De lo mencionado hasta ahora podemos inferir que para él la conciencia actúa sólo de manera retrospectiva, partiendo ya de un estado *de-yecto* o de perdido en el uno; en términos franklianos, la conciencia se haría presente a partir del acto o posibilidad ya realizada.

En una digresión que nos remite al aspecto de la espiritualidad, y muestra, a su vez, cómo estos existenciales se imbrican, dice Heidegger que el análisis ontológico de la conciencia como fenómeno constitutivo del ser ahí es anterior a toda descripción psicológica y a toda clasificación de vivencias de la conciencia e igualmente ajeno a toda explicación biológica o teológica, agregando que "la resistencia a tales pruebas ontológicas no es un defecto sino la señal constitutiva de su heterogeneidad ontológica por respecto a lo 'ante los ojos' en el mundo circundante" (Heidegger, 1993, p. 293); en otras palabras, da por hecho la multidimensionalidad del ser-ahí.

Heidegger (1993) concluye el Apartado 56 de *El ser y el tiempo* diciendo que "Ante un fenómeno de la índole de la conciencia salta a la vista lo insuficiente que es lo antropológico-ontológicamente el marco, flotando en el vacío, de una clasificación dada de las facultades del alma o de los actos personales" (p. 296).

En esta ocasión vemos a Heidegger negar explícitamente las dimensiones biológicas y psicológicas como fundamentos de la conciencia, pero no se compromete con la realidad de otra dimensión como fundamento de esa conciencia, como no puede ser de otra manera cuando se aborda este problema desde la ontología. No sucede lo mismo, sin embargo, cuando el abordaje de "esa otra dimensión" se lleva a cabo desde la fenomenología, puesto que el *existir* espiritual se manifiesta fácticamente a través de cambios corporales como lo son el despertar de una mirada, el brillo en una mirada previamente apagada, la aparición de una sonrisa en medio del dolor, el erguirse de un cuerpo antes agobiado, la aparición de firmeza en una voz previamente trémula y otros signos previamente descritos por Berti y Schneider (2004).

Podemos entonces afirmar que lo espiritual se manifiesta "entre" esa insuficiencia de Heidegger y esa dimensión que da origen a los fenómenos específicamente humanos de Frankl.

Retomando ahora el tema de la conciencia y su invocar al ser-ahí como fundamento de la existencialidad de la responsabilidad, Heidegger (1993) se pregunta "¿A qué resulta el uno mismo invocado?" Y responde "Al sí mismo más peculiar" (p. 297). Vemos implícita en esta respuesta una llamada al ser-ahí, a asumir su sí más propio, a asumir la responsabilidad hacia su existencia auténtica. También afirma que, en última instancia, la conciencia no *voca* nada al invocado, no anuncia nada, no tiene nada que contar, sólo llama al "*avocado*" a volverse al más peculiar poder ser sí mismo, a salir del estado de perdido en el uno, aunque concluye, el Apartado 57 de *El ser y el tiempo* (Heidegger, 1993), reconociendo que todas las interpretaciones de la conciencia son unánimes en reconocer que la voz de la conciencia "habla" en alguna forma de una "deuda".

Al hablar de la conciencia como *vocando* afirma Heidegger (1993): "La inhospitalidad es la forma fundamental, si bien cotidianamente encubierta, del ser en el mundo. El ser-ahí mismo voca, como conciencia, desde el fondo de este ser" (p. 302), agregando que la inhospitalidad se expresa en el encontrarse en la angustia.

Continúa Heidegger (1993): "En la medida en que al ser-ahí -en cuanto preocupación- le va su ser, se voca desde la inhospitalidad a sí mismo, como 'uno mismo' fácticamente caído, que se vuelva hacia su poder ser" (p.312). Esta llamada de la conciencia da a entender que "el ser-ahí debe salir del estado de perdido en el uno en busca de sí mismo, que es deudor" (p. 312). Vemos así a la conciencia reclamar al ser-ahí que asuma la responsabilidad por la elección de una posibilidad distinta a la ya elegida y, al comprender la vocación, oír a su "más peculiar posibilidad de existencia", la de elegirse a sí mismo, y este hacerlo conlleva en sí el hacerse libre del ser-ahí. En este momento pareciera que Heidegger afirma la libertad como una consecuencia de la asunción de la responsabilidad del ser ahí ante sí mismo.

De acuerdo con lo ya mencionado podemos concluir que la voz de la conciencia, según Heidegger, convoca al ser-ahí a asumir responsabilidad ante sí mismo, expresándose merced al encontrarse en la angustia; esto nos permite establecer un paralelo entre este pensar y el de Frankl, en tanto que éste, al considerar a la conciencia como el órgano del sentido, la reconoce como aquella que permite al ser-ahí apropiarse de su más íntima y propia posibilidad o sea, en términos franklianos, realizar aquella posibilidad concreta de sentido entre todas las posibles. Precisamente aquí Frankl va más allá de Heidegger, puesto que para él la conciencia, como órgano de sentido, actúa no sólo encendiéndose frente a una realidad consumada, como deudora, sino que también actúa prospectivamente orientando al ser-ahí hacia la realización de su posibilidad más propia.

Para Frankl el sentido representa lo trascendente, aquello que está por "fuera" del ser-ahí, lo "ex" de la existencia, lo que representaría la apertura al acontecimiento apropiador de Heidegger, siendo equivalente, en última instancia, al advenimiento del ser. Heidegger (2000c) también otorga a la conciencia una relación íntima con el ser, así en el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* dice: "Una experiencia del ser como experiencia de la alteridad respecto a todo ente provoca la angustia, suponiendo que nosotros por "angustia" o miedo frente a la angustia, es decir, inmersos en la mera ansiedad angustiosa del temor, rehuyamos la voz silenciosa que nos aboca a los espantos del abismo" (p. 254). Heidegger (2000c) reconoce, implícitamente, en este ensayo haber penetrado en el terreno de la antropología, por lo que más adelante afirma: "Pero, con todo, esta indagación antropológica del ser humano siempre quedará fuera de la posibi-

lidad de entrar en el camino del pensar de la lección, porque ésta piensa a partir de la atención a la voz del ser llegando hasta el acuerdo que procede de esa voz y que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada" (p. 254). Un análisis de estas afirmaciones de Heidegger nos permite ver que él piensa al hombre, desde el punto de vista antropológico, como bidimensional, como un ente bio-psíquico y, en continuidad con su pensar la diferencia ontológica y con razón, no puede aceptar que desde el plano de lo óntico (los sentimientos) se acceda al plano de la ontología (el ser); para él sólo es posible el hombre como *ex-sistente* en la verdad del ser pero no hay una explicación de la manera en que aquello que Heidegger llama la "apropiación apropiadora" se produce, por lo que queda flotando la impresión que la silenciosa voz del ser conecta con la callada voz de la conciencia.

Sobre la neurosis

En *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*, Heidegger (1999b) se refiere a la manera en que el existir habla de sí mismo y a sí mismo, es decir se hace a sí mismo presente ante sí en la conciencia histórica como manera de haber-sido uno mismo. Este pensamiento Frankl lo lleva al plano antropológico al hablar sobre el balance existencial que el hombre hace de su vida en un determinado momento, y a su metáfora del granero. En la misma sección del libro, Heidegger (1999b, p. 103-104) nos dice que la manera de hacerse presente a sí mismo ante sí en la filosofía se manifiesta en un ser-siempre-así. Aquí Frankl difiere esencialmente de él al afirmar que ser-siempre-así en lugar de un ser-ahí constituye una manera neurótica de ser, entendiendo a la neurosis como una filosofía de vida errónea, un no poder ser de otra manera que un así siempre.

Siempre refiriéndose a la manera de ser-en-el-mundo, que trasladada a la antropología puede ser vista como la esencia de la neurosis, afirma Heidegger (1999b) con respecto a lo imprevisible: "A través de la inquietabilidad de ese hábito distinto se presenta lo que aparece en su imprevisibilidad. El aquí que aparece tiene el refuerzo de lo inoportuno y urgente, de lo casual. Ese ser-en-general-siempre-en-cierto-modo-distinto impregna el ocurrir del mundo; es comparativo: distinto de lo que pensaba, lo que esperaba, etc." (p. 128). Aquí aparece ya el germen de lo que Frankl llamaría más adelante la existencialidad de la neurosis, como un ser-así, un no poder ser-en-general-siempre-en-cierto-modo-distinto; ante

cada situación distinta que se nos presenta reaccionamos siempre-de-la-misma-manera. Para Frankl (1992) el análisis existencial "no sólo procura descubrir algo, sino también despertar algo. Lo que descubre es la humanidad intacta e invulnerable. Son tres "existenciales" los que (no sólo caracterizan sino) constituyen el existir humano en cuanto humano: espiritualidad, libertad y responsabilidad. Y cuando el análisis existencial trata de descubrir espiritualidad, incluso en la existencia psicótica, procura despertar, aun en ella libertad y responsabilidad" (p. 87).

En su obra antes citada, Heidegger (1999b) esboza lo que luego Frankl propondría como alternativa a la manera de ser-así en el mundo; nos dice: "Pero sobre todo está uno mismo ahí, de esta manera, sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo; por el contrario, uno mismo se encuentra a sí mismo en ese estar ocupado en el trato con el mundo" (p. 125-126). Frankl insiste en que uno se encuentra a sí mismo cuando se olvida de sí mismo, ofrece la derreflexión como solución y plantea la observación del mundo sobre la auto-observación. Afirma Frankl (1992): "desde Schelling sabemos que la actividad más noble del hombre es la que no se conoce a sí misma, o -como podríamos decir- es un obrar que no tiene conocimiento, no tiene conciencia de sí mismo. Y desde Nietzsche sabemos que todo obrar perfecto es precisamente inconsciente y no buscado" (p. 245).

Para Heidegger el Ser-ahí es pro-yecto, es un ser-siempre-de-otra-manera-que, es en realidad un ser siendo que solo puede ser en la medida en que ha sido, de aquí su celebre ser-para-la-muerte, instante supremo en que conserva sólo lo que es, mientras pierde todo que ha tenido (cuerpo y mente), por eso, en la medida en que hay ser-ahí y es proyecto, hay ser y hay tiempo.

Frankl llega a la misma conclusión desde la antropología: en su conocida metáfora del granero, visualiza al ser-ahí como custodio de la puerta del presente por donde han de ingresar a su pasado algunas de las posibilidades latentes en el futuro; también considera que por el hecho de decidir lo que ha de realizar, debe, indefectiblemente, aceptar responsabilidad por su elección. Curiosamente esta asunción de la responsabilidad sobre sus actos por el ser-ahí liberaría a éste de la culpa inevitable en la triada trágica que Frankl ha tomado de Jaspers (1986), sea ésta por omisión o comisión.

Sobre el sufrimiento

Frankl ha expresado siempre una notable preocupación por el tema del sufrimiento. En algunos aspectos existe una semejanza con el pensamiento de los estoicos, Séneca en particular. Sin embargo, su análisis final posee un sustento claramente relacionado con un planteamiento ontológico de Heidegger. Así, por ejemplo, la evaluación del sufrimiento a partir de una reflexión de éste sobre la esencia de la existencia como *existere*, como estar fuera, como un sobrepasar la realidad, según palabras de Vattimo (2002, p. 26), en otras palabras no pudiendo ser nunca una mera presencia sino un poder ser, un ser siendo. Partiendo de esta definición, si tomamos al sufrimiento como mera presencia se altera la temporalidad del ser-ahí, en otras palabras, el sufrimiento posee la capacidad de anclar al ser-ahí en su mismidad, de hacerle perder el estado *de-jecto*, de privarlo de su trascendencia. Para que esto no suceda el Dasein debe experimentar el sufrimiento en la manera de un poder ser, en la manera de trascendencia, como realidad a la vez que posibilidad; debe ser pasible de modificación por el ser-ahí en el sentido que este pueda encontrar en él sentido y poder, por lo tanto, transformarlo. Tras estudiar a Frankl, podríamos decir que esta capacidad del ser-ahí está ínsita en él, y, en la medida en que el hombre es un poder ser, todas las estructuras de su existencia poseen este carácter de apertura y posibilidad. Por lo tanto, desde este punto de vista, también los sentimientos, también el sufrimiento; por lo que el énfasis se traslada, o puede hacerlo potencialmente, desde lo acaecido a las posibilidades, todas abiertas, de lo que hacer con lo acaecido. Frankl aquí va más allá de Heidegger afirmando que el sufrimiento posee no sólo un significado ético sino metafísico, pues hace al hombre lúcido y al mundo transparente, tomando así el rol de nexos entre ambos.

Es precisamente en lo pertinente al sufrimiento y al destino donde se nota con mayor claridad cómo el pensamiento de Frankl va más allá del de Heidegger en la medida que trasciende el determinismo implícito en la aseveración de éste que el mundo se le aparece siempre al ser-ahí a partir de cierta disposición emotiva, disposición que, de acuerdo a Vattimo no depende de él (cfr. Vattimo, 2002, p. 38). De acuerdo a esto tendríamos que, a partir del sufrimiento, el mundo sólo podría ser abierto a partir del "sentimiento de sufrimiento", de manera tal que las cosas y los otros ser-ahí serán captados a partir de dicho sentimiento. Sin embargo este asunto permanece irresuelto en la medida en que, nuevamente según Vattimo, este modo de captar y comprender el mundo del ser-ahí heidegge-

riano es algo cuyos fundamentos se nos escapan; de esta manera, queda sin explicar cómo el sufrimiento puede ser trascendido.

En lo que atañe al sufrimiento existe una comunión del pensar entre ambos que adquiere claridad en cuanto pensamos la relación entre Heidegger, Buda y Frankl. Heidegger (2000a) en su *Carta Sobre el "Humanismo"* dice: "pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser... antes de hablar debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir" (p. 163). En lo que a Buda toca es sabido que se sentó bajo un árbol, en silencio y meditó hasta que, iluminado ya ¿por el ser? corrió el velo de Maya y mostró las cuatro nobles verdades: sufrimiento, enfermedad, vejez y muerte. Frankl, en sintonía con Buda acepta el sufrimiento como un existencial humano, y en sintonía con Heidegger como una instancia en que el *Dasein* se abre al ser y tiene poco o nada que decir, señalando que la respuesta al sufrimiento es una respuesta muda, de actitud.

Sobre la verdad

Heidegger entiende la verdad como un des-ocultar, partiendo del griego *aletheia*, y a partir de allí elabora sobre la no verdad, aspecto de particular importancia para el análisis existencial y la psicoterapia.

"... frente a este concepto general de no verdad (como no-desocultamiento) es como hay que desarrollar el concepto específico de no-verdad en el sentido de falsedad, o de error, o de mentira, o de falta de sinceridad. Pues en el significado corriente no verdad significa no sólo la ausencia o falta de desocultamiento, es decir, ocultamiento, sino que no verdad es un desocultamiento deficiente, es decir un desocultamiento que se presenta a sí mismo como desocultamiento de algo, y por tal es tenido, pero que no lo es. La no verdad en este sentido estricto se presenta siempre con la pretensión de verdad como desocultamiento. Y en ello radica su apariencia. Pero esta no-verdad tampoco es necesariamente mentira, es decir, la no-verdad no necesita necesariamente ser comunicada o transmitida como tal y con pretensión de engañar, y contra un saber mejor que el que la comunica o transmite tuviese. Mentira, a su vez, tampoco significa lo mismo que falta de sin-

ceridad. Y precisamente esta última posibilidad de ser-no-verdadero, de no-ser-verdadero, nos permite ver que la falta de sinceridad, el embuste sistemático, en tanto que forma específica de ocultamiento, presupone necesariamente la patencia, el desocultamiento. Pues el insincero, el embustero en este sentido, no simplemente oculta, no simplemente escatima a los otros la verdad, una verdad; no solamente conduce a los otros a la no-verdad, sino que precisamente pone especial interés en presentarse como alguien que aporta la verdad, es decir, se anuncia, se hace manifiesto, aparece portando la verdad (ofrece la apariencia de portador de la verdad) (Heidegger, 1999a, p. 165).

Siendo el *Dasein* por esencia en la verdad, dado que es abierto y descubridor, puede hacer enunciados que se ajustan al ente. Aquí se abre una línea de pensamiento que ha de resultar significativa al interrogarnos sobre el delirio paranoide. Al hablar sobre la verdad, en su *Introducción a la Filosofía* (Heidegger, 1999a), nos dice que la relación predicativa del enunciado -contrario a la relación veritativa, por ejemplo, "la tiza es blanca"- es libre respecto de ese contenido objetivo (la tiza) y que a eso que no viene determinado por el contenido material del objeto del enunciado, es lo que se llama lo formal. Más adelante observa que el enunciado encierra en sí una multitud de relaciones y se pregunta en cuál de esas relaciones se aloja propiamente la verdad. Esto nos lleva a preguntarnos si el delirio no se corresponde con una verdad formal, es decir un pensamiento lógico al extremo, verdadero pero sólo **formal**, que sería lo que Dörr (1993) llama *verdad no verdadera*.

Para Heidegger el *existir* acontece esencialmente en la verdad: "La verdad existe, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz*, existir, y esta es la forma en que (o como) algo así como *existencia* o *Dasein* es [...] que la existencia es en la verdad significa lo siguiente: la *existencia* se mantiene como tal en el desocultamiento del ente, y entre tal ente figuran por lo menos a) lo que está ahí-delante, las cosas, b) lo que llamamos *utensilia*, lo a la mano (*Zuhanden*), y también c) la *existencia* o *Dasein* de otros y d) la *existencia* de cada cual como propia (Heidegger, 1999a, p. 163-164).

Frankl presta atención a lo que él llama anclaje existencial en la verdad, en especial cuando se refiere a valores hacia los que el *Dasein* se ve arrastrado. En su libro *La voluntad de sentido* (Frankl, 1991, p. 201)

hace referencia a diálogos socráticos en los que un paciente cuestiona como no verdadera la orientación hacia valores, afirmando que son mera ilusión, a lo que Frankl responde que el sólo hecho de reconocer algo como ilusión implica, de facto, la existencia de una verdad, implícitamente referida a la existencia.

Como podemos apreciar la noción de verdad en términos heideggerianos es fundamental para conocer las diversas maneras de ser en el mundo, tanto en condiciones normales como en las psicosis.

Si el *Dasein* no es capaz de desocultar lo ente dejándolo ser como es, entonces se mueve en un mundo de apariencias, de incertidumbres, de imposibilidad de tomar decisiones y queda, o paralizado por la incertidumbre o dominado por la angustia de tener que decidir entre apariencias sin fundamento o sustento válido alguno. Así, por ejemplo, en algunas personas con psicosis la libertad para dejar que el mundo ocurra es reemplazada por una manera de ser, sobrepasadas por un cierto diseño de mundo que es interpretado como hostil y agresor. Por esta misma razón Frankl concuerda con Allers cuando éste firma una foto suya con la inscripción: "*La verdad os hará libres*"

Sobre el sentido de la vida y el vacío existencial

Ya hemos visto como para Frankl el ser-ahí es esencialmente un ser que busca proyectarse sobre aquella posibilidad que representa el sentido, sobre el fondo de las múltiples posibilidades que se le presentan. Cuando esta capacidad se pierde aparece la frustración que puede conducir al vacío existencial, condición que el considera como una neurosis propia de época actual. Frente a ese vacío, el psiquiatra o psicólogo, teniendo claro que el sentido no puede darse sino que debe descubrirse, tiene como tarea ayudar a la persona a descubrir esa posibilidad. Para Frankl es la conciencia la que presenta la capacidad de rastrear el sentido peculiar a cada situación, incluso en las que pareciera no existir sino lo negativo, tales como el sufrimiento, la culpa y la muerte, en las que el sentido inherente a cada una se halla precisamente en la actitud con la que el ser-ahí las enfrenta (cfr. Frankl, 1990).

En su introducción a *Qué es la metafísica*, Heidegger (2000c) entiende por "comprender" al pensar que partiendo de lo ente recalca en la

verdad del ser y su referencia al hombre; este "comprender" es visto como "proyecto" y el ámbito en que está arrojado como proyecto para que el ser se muestre como ser, es para él lo que se llama sentido. Para él, sentido del ser y verdad del ser es lo mismo. Vemos aquí a Heidegger equiparar verdad del ser con sentido, lo que, en el fondo, es similar al desocultamiento de la posibilidad más propia de Frankl. Es en este ensayo donde Heidegger se refiere de manera más explícita al sentido y su significado, mientras que en otros periodos de su obra no siempre lo menciona de manera específica. Así, por ejemplo, en *Ontología, Hermenéutica de la facticidad* (Heidegger, 1999b) nos dice con respecto a lo imprevisible, sugiriendo el vacío existencial: "Reside en el carácter de ser del cuidado el que éste quede absorto en su ocasionamiento, asimilado a la realización. En la costumbre y publicidad de la cotidianidad se disipa el cuidado, la atención; eso no quiere decir que desaparezca, sino que ya no se muestra, que está encubierta [...] el mundo que aparece se aparece de modo directo como si simplemente estuviera ahí" (p. 131), y en *El ser y el tiempo* (Heidegger, 1993) afirma: "...que en el ser-ahí está ínsito una esencial tendencia a la cercanía. El Ser-ahí es esencialmente des-alejador, y para él, todas las formas de aumento de la velocidad impulsan a superar la lejanía" (p. 121). Esta frase se torna más clara si nos remitimos a Frankl quien ve el afán de velocidad como un signo de vacío existencial. Vemos como la palabra vacío adquiere en Frankl un significado no sólo espacial sino existencial: no sólo un vacío interior, sino la necesidad ontológica de cubrir un vacío exterior, un necesitar des-alejarse del mundo.

Ambos coinciden en que el sentido no puede ser aportado. Refiriéndose a lo suprasensible, afirma Heidegger (1995): "Pero aún así, sigue siendo el presupuesto impensado e inevitable de los ciegos intentos por escapar a lo carente de sentido por medio de una mera aportación de sentido" (p. 161). Para él la autenticidad es equivalente al sentido en Frankl, así el estar disperso en la adhesión a esta o aquella posibilidad mundana constituye precisamente un carácter de la inautenticidad. Para él, el salto a la existencia auténtica no puede darse por vía de la reflexión filosófica, sino mediante el apropiarse de la posibilidad más propia -o sea aquella verdadera-, tarea que es guiada por la conciencia de culpa, o de estar en falta, que expresa la situación negativa y dispersa en que se encuentra siempre el Ser-ahí.

Frankl no habla de autenticidad sino de sentido o carencia de él. El ser-ahí puede optar, o no, por aquella posibilidad que representa el sen-

tido inherente a cada posibilidad que se presenta ante el fondo de la realidad. Si opta por las opciones contrarias al sentido eventualmente se sentirá en falta con lo que el concepto de culpa en este caso aparece a posteriori de cada elección. Es necesario aclarar que para Frankl también existe la culpa como la carencia de determinadas realizaciones, como puede ser amigarse con un amigo perdido, disculparse por una falta cometida, en otras palabras sentirse culpable por algo aún no realizado. Sin embargo ambos coinciden en la oportunidad que se le presenta al ser-ahí de elegir correctamente: lo más propio para Heidegger, aquello con sentido para Frankl. Ahora bien, si trasladamos esto al terreno de la antropología nos queda la impresión de que, mientras Heidegger habla de un proceso de autorrealización, Frankl propone la autotranscendencia al afirmar que la opción de sentido aparte de ser bueno para la persona debe serlo para los demás y para la vida misma.

Frankl sostiene que nada hay que tenga tanto valor terapéutico para el *Dasein* como el hecho de tener una misión en la vida, es decir, en realidad, de experimentar, más que conocer, su lugar en el mundo. Por su parte Heidegger (1993) afirma que "si ha de poderse hacer valer el ser-ahí de su estado de perdido es necesario que pueda, ante todo, hallarse a sí mismo, a quien ha dejado de oír por oír al uno [...] y es la vocación que rompe el oír del ser ahí del uno [...] lo que da a comprender vocando de tal forma es la conciencia" (p. 295).

Para Heidegger (cfr. Vattimo, 2002), el encuentro con las cosas, el conocimiento verdadero, implica que el Ser-ahí asuma en cierto modo responsabilidades. Esta frase equivale a afirmar que sólo en los proyectos queridos, asumidos con responsabilidad, las cosas son verdaderamente lo que son. En esos proyectos se muestran, para Heidegger el ser de los entes y para Frankl el sentido de la ocasión. Heidegger insiste en que auténtico es el ser-ahí que se apodera de sí mismo, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más propia, mientras Frankl lo hace con la noción de responsabilidad -correlato de la trascendencia- como el otro polo de la libertad humana. De esta manera Frankl logra trasladar al plano antropológico la analítica *existenciaría* de Heidegger sin que se pierda lo esencial durante ese paso. Para Vattimo (2002) la *Sorge* (preocupación) de Heidegger equivale a la expresión genérica de "asumir responsabilidades", aunque no en sentido moral, hecho de por sí imposible en la medida en que nos movemos en el campo de la ontología, pero que se torna factible a partir de un abordaje antropológico. Este trasvasamiento de lo ontológico a lo

antropológico es compartido por Foucault (1999, p. 110), quien sitúa la antropología en "oposición a todo positivismo psicológico que pretenda agotar el contenido significativo del hombre con el concepto reductor de homo natura, y lo reubica, a la vez, en el contexto de una reflexión ontológica que tiene como tema mayor la presencia del ser, la existencia, el ser-ahí".

Conclusión

He tratado de mostrar en estas líneas la densidad del pensamiento filosófico de Viktor Frankl y la fineza del traspaso de dicho pensamiento al plano de lo antropológico, necesario en su profesión de médico psiquiatra. Si finalizamos nuestra comparación con el primer Heidegger, el de *El ser y el tiempo*, se hace evidente el problema del determinismo en que concluye dicha obra. En efecto, a partir de la aseveración de Heidegger de que el ser-ahí se abre al mundo y a sí mismo a partir de una cierta disposicionalidad o tonalidad afectiva, no pudiendo encontrarse el fundamento de dicha tonalidad a priori, y sin que Heidegger sugiera cómo salir de esta situación más allá de afirmar que un sentimiento solo puede ser reemplazado por otro sentimiento o tonalidad afectiva, no se encuentra en dicha obra si el ser-ahí puede, y cómo, enfrentar u oponerse a esa tonalidad que aparece sin causa alguna y sin la voluntad del ser-ahí mismo. Si bien Heidegger manifestó moverse siempre en el terreno de la ontología, algunos autores como Steiner (2001) se han animado a afirmar que *El ser y el tiempo* señala la cúspide de la "antropología" ontológica. Recordemos que Heidegger renunció a escribir la segunda parte de esta obra, que debía denominarse *Tiempo y ser*, aduciendo insuficiencia del lenguaje para resolver cuestiones metafísicas, y que no sólo en *El ser y el tiempo* sino también en *¿Qué es metafísica?* se acerca a un planteamiento antropológico para resolver el tema de la nada.

Este planteamiento determinista del ser-ahí es superado por el concepto de la multidimensionalidad frankliana del mismo, rescatando para la dimensión espiritual del ser-ahí la capacidad facultativa de trascender el problema planteado, como ya hemos visto, en la ontología heideggeriana, por la disposicionalidad con que el ser-ahí se abre al mundo y a sí mismo.

A partir de esta breve comparación de la obra de ambos se distingue la dimensión de Viktor Frankl como pensador esencial, a la vez que resalta el sólido sustento filosófico de la Logoterapia y el Análisis Existencial, lo que debería contribuir a su estudio dentro del ámbito de las instituciones dedicadas al pensar filosófico, como asimismo ingresar, además de al ámbito de lo psicológico, al ámbito de lo social y cultural con el dinamismo que merece.

Este ensayo es ciertamente limitado, tanto en su extensión, necesario para su publicación, como por su contenido. Analizar detalladamente la obra de ambos pensadores necesitaría libros enteros. Esto es un mero esbozo cuya intención es, en el fondo, abrir espacios para que este trabajo pueda ser retomado en el futuro y fundamentalmente despertar el interés por la filosofía en quienes se interesen por la obra de Viktor Frankl desde el ámbito de la psicología y la psiquiatría.

Gustavo BERTI es especialista en Neurocirugía y logoterapeuta, miembro del Colegio Argentino de Neurocirugía, diplomado del American Board of Neurological Surgery, Co-fundador de los grupos de ayuda mutua Renacer para padres que enfrentan la muerte de hijos y recipiente del Premio Promotional Award 2008 de la Fundación Viktor Frankl de la Ciudad de Viena. Trabaja en Consulta Privada de Logoterapia. Norah Lange 951. Villa General Belgrano. 5194 Córdoba, Argentina. Telefax #54 3546 464494. gyaberti@calamuchitanet.com.ar

Bibliografía

- Berti, G. y Schneider, A. (2004). Inner transformation in Existential Crises. Renacer groups for bereaved parents. *International Forum for Logotherapy*, 27: 65-76.
- Dörr, O. (1993). *Psiquiatría Antropológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Fizzotti, E. (1981). *De Freud a Frankl*. Pamplona: Eunsa.
- Foucault, M. (1999). *Entre Filosofía y Literatura*. Barcelona: Paidós.

- Frankl, V. E. (1950). *Psicoanálisis y existencialismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl., V. E. (1990). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1991). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1992). *Teoría y terapia de las neurosis*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (2002). *El hombre en busca del sentido último*. Buenos Aires: Paidós.
- Heidegger, M. (1993). *El Ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1995). *La frase de Nietzsche "Dios Ha Muerto"*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1999a). *Introducción a la filosofía*. Barcelona: Frónesis.
- Heidegger, M. (1999b). *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000a). Carta sobre el Humanismo. En M. Heidegger, *Hitos* (pg. 259-297). Madrid: Alianza Editorial. (Original 1946).
- Heidegger, M (2000b). De la esencia de la verdad. En M. Heidegger, *Hitos* (pp. 151-171). Madrid: Alianza. (Original 1930).
- Heidegger, M. (2000c). Introducción a ¿Qué es Metafísica?. En M. Heidegger, *Hitos* (pg. 299-312). Madrid: Alianza Editorial. (Original 1949, añadido al texto principal de 1929, publicado separadamente de la obra principal)
- Heidegger, M. (2000d). *Nietzsche Vol.1*. Barcelona: Destino.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford, UK: Blackwell.
- Jaspers, K. (1986). *Basic Philosophical Writings*. New Jersey: Humanities Press.

Steiner, G. (2001). *Heidegger*. Mexico: FCE.

Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.