

SANO Y SALVO. ¿QUÉ PADECE EL *HOMO PATIENS*?

Pablo ETCHEBEHERE

Resumen

El artículo explora una respuesta a esta pregunta: ¿qué padece el hombre como *homo patiens*? De acuerdo con la ontología dimensional frankliana existen tres órdenes: el orden físico, el psíquico y el espiritual –tal vez deberíamos agregar un cuarto orden, el social-. Los dos primeros pertenecen a la facticidad, esto es, se configuran como destinos. Los padecimientos espirituales en cambio se dan en el campo de la existencia y por lo tanto de la libertad. A lo largo de la historia se han estudiado en detalle los padecimientos fácticos regidos por las leyes de la causalidad. Mucho más difíciles de estudiar son los del orden del espíritu. Intentaremos responder a la pregunta inicial siguiendo un texto del autor danés Søren Kierkegaard cuyo título es *La enfermedad mortal* y trata de la *desesperación*.

Abstract

The article explores an answer to this question: what does man suffer as *homo patiens*? According to Frankl's dimensional ontology, there are three orders: the physical, the psychic and the spiritual –perhaps we should add a fourth order, the social-. The first two belong to facticity, that is, they are configured as destinies. Spiritual sufferings, on the other hand, occur in the field of existence and therefore of freedom. Throughout history, factual conditions governed by the laws of causality have been studied in detail. Much more difficult to study are those of the order of the spirit. We will try to answer the initial question by following a text by the Danish author Søren Kierkegaard whose title is *The Mortal Illness* and deals with *despair*.

Palabras clave: *Homo patiens*. Desesperación.

Key words: *Homo patiens*. Despair.

Introducción

Ante el tema propuesto en las jornadas de octubre de 2023 *Sentido y valores en los dinamismos de la salud*, en un pensamiento filosófico pueden surgir varias dudas. La primera tiene que ver con el modo de relacionar la salud con el sentido y los valores. La segunda, con la extensión del concepto de salud, sobre todo en cuanto que sabemos por Viktor Frankl que “el espíritu no enferma”. La tercera tiene que ver con la condición del autor del presente artículo de no pertenecer al ámbito terapéutico. Como dichas cuestiones son complejas y el pensar propio /puede ser débil, es un buen camino recurrir a la lectura, la cual es un pensar con otro, o mejor, *gracias a otro*. Se aborda, así, la obra de Sören Kierkegaard (2008), “La enfermedad mortal”, cuyo tema es la desesperación, ayudado por otra obra del autor danés *Post Scriptum a las migajas filosóficas* (Kierkegaard, 2010). La intención de este trabajo estará centrada en discernir qué padece el *homo patiens* o también, en qué sentido se puede hablar de salud -o no- en el ámbito espiritual, en la dimensión propiamente humana.

Sobre la expresión sano y salvo

Al buscar responder a la pregunta *¿qué padece el homo patiens?* viene a la mente del autor la frase *sano y salvo*. Frase que usamos luego de pasar un peligro, de haber resultado airoso después de enfrentar dificultades graves o de sortear pruebas, de salir incólume ante las calamidades. Frase que da cuenta de un saber popular, un saber más que teórico, vital. Frase que implica una mirada antropológica y, también, ontológica. Ontológica porque da cuenta de una forma de entender la realidad en tanto nos dice que vivir es un camino que implica riesgos, desgracias. Es decir, el vivir supone pruebas, las cuales el hombre puede superarlas o no. Raras veces es un camino llano, la más de las veces es un sendero plagado de subidas, de frentes escarpados, de pendientes pronunciadas.

Pero aún hay algo más. En esta superación de la cual salimos sanos y salvos notamos que algo nos ayuda. Notamos que el sortear las dificultades no dependió sólo de nuestras fuerzas, de nuestras capacidades, sino que hubo algo de fortuna o hubo algo superior que nos protegió interviniendo.

La mirada antropológica da cuenta de algo no menos importante, en tanto que refleja dos dimensiones en el hombre: aquella que pertenece a la facticidad –sano- y la que intentaremos identificar como existencia –salvo-. En este sentido, el hombre debe enfrentarse tanto a los riesgos de lo psico-somático como a los riesgos, a las pruebas espirituales. Vemos así que, si el hombre tuviera una sola dimensión, por ejemplo, la fáctica, sus problemas serían solamente de salud, cuya sanación se podría lograr con métodos fácticos, objetivos. Al ser el hombre también existencia, esto es, poseer una dimensión espiritual, sus padecimientos escapan a lo solamente objetivo e ingresan así al ámbito de lo subjetivo. Ningún fármaco –remedio y veneno- se le puede recetar a lo subjetivo.

¿Cómo afrontar entonces lo que Kierkegaard llamó “enfermedad mortal”, esto es, la desesperación? ¿Cómo afrontarla desde una perspectiva logoterapéutica? Esperemos salir sanos y salvos.

Søren Kierkegaard y el cristianismo

Su época

Para comprender muchas de las expresiones del autor danés hay que tener en cuenta que a él no le gustaría definirse ni como filósofo ni como teólogo sino como cristiano y como un cristiano crítico del cristianismo de su época. Este carácter de su obra no pasó desapercibido para Viktor Frankl quien lo menciona en estos términos: “Vivimos en un siglo secularizado. Pero ya en el siglo XIX Kierkegaard se atrevió a afirmar que «los sacerdotes han dejado de ser pastores de almas; en cambio los médicos han llegado a serlo»” (Frankl, 1992, p. 186). Veamos, entonces, cómo entendía Kierkegaard el cristianismo de su época.

El cristianismo, a sus ojos, se había vuelto algo especulativo, es decir que solo pertenecía al saber, por eso también era algo erudito e histórico. Ser cristiano era, entonces, una cuestión de estudio que brindaba certezas y seguridades mundanas muchas veces. En suma, se había vuelto *objetivo*. Esto para Kierkegaard era un error dado que con “la copiosidad de saberes la época se ha olvidado de qué es existir y cuál debe ser el significado de la interioridad” (Kierkegaard, 2010, p. 242). El hacer del cristianismo un saber lleva a que el hombre se aleje cada vez más de sí mismo. Hacer del cristianismo erudición, lleva a que el hombre “deja de serlo para convertirse en libro” (Kierkegaard, 2010, p. 104).

Esa búsqueda de objetividad de la época lleva a que nos mundanicemos, a que sólo nos preocupemos por las cosas socialmente aceptadas, lleva a que nos manejemos dentro de los usos y costumbres. De este modo se desperdicia la vida porque el hombre vive toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida y nunca se decide “con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo” (Kierkegaard, 2008, p. 48).

Y algo más grave aún originó esta objetivización del cristianismo, el que “incluso la distinción ética absoluta entre lo bueno y lo malo es neutralizada desde el punto de vista estético e histórico universal” (Kierkegaard, 2010, p. 138). La visión sistemática, especulativa ante la cual se alza nuestro autor convertía a la historia, al movimiento de la historia, en un devenir necesario, es decir, un devenir donde no sólo no importan los individuos, sino que todo adquiere el mismo lugar dentro del plan de dicha historia. Aplicado esto al tema del bien y del mal, ambos se vuelven la cara de una misma moneda, ambos son necesarios o, como dice el saber popular, “no hay mal que por bien no venga”. Nada es grave o espantoso porque todo ocupa un lugar en el devenir de la historia. Así, lo que llamamos mal es solo producto de una mirada particular sobre las cosas – y muchas veces errada -. Desde una visión eterna, el mal es un momento en el desarrollo de las cosas, tan necesario como lo es el bien.

No cabe duda que esta es una visión tranquilizadora de la realidad en cuanto mal *-ya pasará-* pero de ningún modo podemos decir que es verdadera, en tanto que al hacer del mal un bien, éste, el bien, pierde su capacidad generativa, su propia bondad, porque también él pasa a ser un

punto de vista, una mirada particular. Como dice el texto anteriormente citado “la distinción es neutralizada”: ya el mal no se opone al bien, ya el mal no lastima, ni hiera, ni destruye, pero el bien tampoco acaricia, ni sana, ni engendra. Es oponiéndose a esta neutralización que nuestro autor propone conservar “permanentemente abierta esta llaga de la negatividad, que es lo que salva... otros dejan que la llaga cicatrice y se vuelva positiva” (Kierkegaard, 2010, p. 94).

De ahí que para el autor danés el cristianismo se ha vuelto un sistema donde todo cierra: sujeto y objeto, ser y pensar, bien y mal, todas estas oposiciones se vuelven una misma cosa, se identifican. Para Kierkegaard empero el cristianismo no es un sistema por lo tanto no es cerrado: al preocuparse por la existencia es siempre separación y, como veremos luego, exige decisión.

Por otra parte, al ser su época, una época cuya mirada se centra en la historia universal, la vida del individuo como individuo, como ya dijimos, no importa. De este modo el individuo “en lugar de aprender a vivir por sí mismo, deja que los difuntos vivan de nuevo para aprender de ellos cómo vivir, como si ya estuviese muerto.” (Kierkegaard, 2010, p. 168). El hombre, gracias al sistema de la historia universal, logra evadirse de la responsabilidad de ser sí mismo, se refugia en un saber erudito y evita el riesgo de ser él mismo. De forma semejante, encontramos esta advertencia que Frankl hace al hombre como “perpetuo cavilador y suspicaz que persigue por vías racionales la seguridad al cien por cien en la esfera cognitiva y en la esfera pragmática” (Frankl, 1987, p. 280)

En suma, para Kierkegaard el cristianismo de su época vuelve a toda la realidad homogénea –fuente del nihilismo–, vuelve a todo impersonal, insulso. Pero, ¿es sólo eso el cristianismo para nuestro autor?, ¿sólo lo ve desde la crítica? Intentemos, dialécticamente, abrimos a lo que el autor danés ve de positivo del cristianismo.

Su propuesta de cristianismo

Antes de ingresar a lo que propone nuestro autor sobre el cristianismo tengamos en cuenta que este planteo amplía el horizonte de lo reli-

gioso. Un eco de esto lo encontramos en Frankl cuando nos dice “el problema existencial en su forma moderna lo formuló por primera vez Kierkegaard. Lo que él reclamó en el siglo XIX, fue posible en el siglo XX y entonces se llevó a la realidad.” (Frankl, 1988, p. 89). De ahí entonces, como hemos dicho, la mirada sobre el cristianismo amplía lo religioso para llevarlo al ámbito de lo existencial.

Kierkegaard afirma “el cristianismo es espíritu, el espíritu es interioridad, la interioridad es subjetividad, la subjetividad es esencialmente pasión, en su máxima expresión, pasión infinita, personal, interesada por la bienaventuranza eterna” (Kierkegaard, 2010, p. 44). Analicemos, brevemente, ésta ya de por sí concisa definición. En primer lugar, aparece la categoría “espíritu”; esto hace a lo esencial no sólo del cristianismo sino también de la persona cristiana. Pero este espíritu no es, como en el sistema, exterior, público u objetivo, sino que es interior, secreto y por lo tanto subjetivo. Otro de los rasgos propios que tiene el cristianismo para el autor danés, es que no pertenece al saber sino a la pasión, pero no a cualquier pasión sino a una pasión infinita. ¿Por qué infinita? Porque busca lo eterno, es decir, no se preocupa por lo temporal, por lo secular, sino que, entre medio de esos quehaceres, su preocupación es lo trascendente, la salvación.

- *El yo*

Espíritu, interioridad, subjetividad... todos estos conceptos se encuentran en tensión en el yo. Para nuestro autor, y es curioso que lo diga en pleno siglo XIX, “el yo es precisamente la cosa por la que menos se pregunta en el mundo” [siendo su pérdida] “el mayor de los peligros” (Kierkegaard, 2008, p. 54). La mayoría de los hombres “suelen formarse una idea muy pequeña acerca de sí mismos, no tienen idea acerca de que son espíritus, que es lo absoluto que un hombre puede ser” (Kierkegaard, 2008, p. 65). De ahí que uno de los propósitos de nuestro autor -en consonancia, por ejemplo, con Fichte es devolverle al hombre la pasión por el yo.

Kierkegaard define al yo como “la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo mismo, y cuya tarea consiste en llegar

a ser sí mismo, cosa que sólo puede verificarse relacionándose con Dios” (Kierkegaard, 2008, p. 51). Al ser una síntesis, nos damos cuenta de que el yo no puede pertenecer solamente a uno de estos ámbitos, la infinitud o la finitud. Es como si dijéramos, en términos franklianos, que el hombre es sólo facticidad o sólo existencia. Finitud e infinitud son los polos del yo, de los cuales él es el horizonte, su síntesis. Esta síntesis se debe relacionar conscientemente consigo mismo, es decir, debe dar cuenta de que es un yo y que no sólo lo *es* sino también que debe *llegar a serlo*. Ser un yo es una tarea, no algo que pertenezca a la especulación, a la contemplación desinteresada, a la erudición.

Ahora bien, toda esta tarea de *ser yo* no se da, para nuestro autor, dentro de la seguridad del sistema, no se da de un modo necesario, sino de cara a lo Absoluto, en la transcendencia. De ahí que el *ser yo* implique una seriedad, una patética propia. Por eso, para Kierkegaard (2008), “poseer un yo y ser sin yo es la mayor concesión que se la ha hecho al hombre” (p. 42) ¿En qué sentido se da esta concesión? En que “la existencia lanza exigencias al existente” (Kierkegaard, 2010, p. 126). Y la más grave de las exigencias: ser uno mismo.

Para Kierkegaard este *ser yo* no se alcanza -ya podemos imaginarnos por el saber, ni por la erudición, ni por la historia o la especulación. El *ser yo* implicará un salto, una decisión que le cabe a cada cual y, como luego veremos, con riesgo. Es así que el hombre debe “labrar éticamente el desarrollo de su alma” (Kierkegaard, 2010, p. 140); a tal punto es esta tarea personalísima que es “una vía que existe sólo para él y se cierra detrás de él” (Kierkegaard, 2008, p. 75).

- *La verdad subjetiva*

Este espíritu, esta interioridad y subjetividad, esta pasión infinita a la que hacíamos mención anteriormente, clausura la posibilidad de una comunicación directa, dado que ésta “exige certidumbre, pero esta certidumbre es imposible para quien está en devenir” (Kierkegaard, 2010, p. 83). Vuelve entonces la imagen del viaje del cual tenemos que salir sanos y salvos, porque el yo en cuanto síntesis está en camino, nunca concluido. Y tampoco puede haber comunicación directa de una vía que, como recién

vimos, es personalísima. De ahí que, como para el autor danés, “puede haber un sistema lógico pero no puede haber un sistema de la existencia” (Kierkegaard, 2010, p. 117), la comunicación tiene que ser siempre indirecta. Pero ¿qué es lo que se debe comunicar?, ¿qué otra cosa sino la verdad?

Ingresamos a uno de los temas distintivos de Kierkegaard, lo que él llama *verdad subjetiva*. Nuevamente su posición es dialéctica, es decir, en pugna *contra* la verdad objetiva, que, como vimos, es indiferente a la existencia, es para todos la misma y por lo tanto no es para nadie en particular. Ahora bien, ¿qué implica esta subjetividad en la verdad? Fácilmente, al uso de nuestro tiempo, pensaríamos que la verdad subjetiva es el modo peculiar que tendría cada uno de opinar sobre un tema. Así entendida la verdad ya no sería verdad porque sería eso: opinión particular que no resiste la argumentación y menos la discusión. Como ante el gusto, no cabría disputas. La verdad tampoco sería la adecuación con la realidad, puesto que esto llevaría, nuevamente, al sistema donde el ser y el pensar se identifican, donde reina la neutralización (cfr. Kierkegaard, 2010).

Veamos dos textos que nos orientan al respecto del tema de la verdad: “La verdad es espíritu, por eso es interiorización y no la relación inmediata de un espíritu inmediato con un compendio de enunciados” (Kierkegaard, 2010, p. 49). Aquí vemos aparecer nuevamente la categoría de interioridad, lo cual supone reflexión y no inmediatez. Por otro lado, al hacer mención al *compendio de enunciados*, nuestro autor quiere descartar la verdad en el ámbito de la erudición. No basta saber, no basta saber mucho, la verdad está en otro lado. Por eso, para él, “la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo” (Kierkegaard, 2010, p. 49). Cabe decir que esta formulación de la verdad es retomada en el siglo XX. Pero ¿a qué apunta esta forma de entender la verdad?

En primer lugar, esta forma de entender la verdad como transformación lleva a superar la concepción de aquella como relación inmediata de sujeto-objeto, relación a la cual cualquiera puede acceder. En este sentido podemos decir que la verdad objetiva no requiere un ejercicio previo para su captación, ésta le es connatural al hombre. La verdad subjetiva, en cambio, exige un dejar de lado lo objetivo, internarse en la propia interioridad y, dado que esta transformación no es preanunciada, ni prefijada, no

se puede alcanzar por método: irrumpe. Pero solo en esta verdad subjetiva se puede captar la tarea de la vida (cfr. Kierkegaard, 2010). En segundo lugar, al alcanzar la verdad subjetiva -esa “diafanidad del pensamiento en la existencia” (Kierkegaard, 2010, p. 254)- el hombre ya no es el mismo, pueden serlo sus ademanes, sus expresiones, pero algo ha cambiado en él, la verdad lo volvió diferente. Por eso, se podría decir, la verdad subjetiva es apasionada, en tanto que convierte en otro al que la posee.

Retomamos una idea señalada anteriormente. Dijimos que la vía del espíritu se abre y se cierra para cada persona en particular. También agregamos que la comunicación de la verdad, precisamente de la verdad subjetiva, no puede ser directa, dado que es sólo para una persona: tiene su pudor, viene con pies de paloma. Sólo podemos, entonces, indirectamente, *suscitar* una búsqueda de verdad, así como, en logoterapia, el sentido al ser *ad personam et ad situationem* nunca puede ser impuesto, sólo suscitado.

Ahora bien, si para Kierkegaard lo verdadero navega en el río de la incertidumbre, si de la existencia no puede haber sistema –en realidad sí lo hay, pero solamente para Dios-, si debemos elegir, arriesgarnos, entonces corremos un peligro mortal: el de la desesperación, el de, precisamente, la *enfermedad mortal* (cfr. Kierkegaard, 2008).

La desesperación en Kierkegaard

El libro *La enfermedad mortal* (Kierkegaard, 2008) trata, como dijimos, de la desesperación, de ahí que algunas traducciones de la obra del original danés confunden el tema y le dan como título *Tratado de la desesperación*.

¿En qué situación surge la desesperación? Ella aparece solo si “se considera al hombre como espíritu” (Kierkegaard, 2008, p. 46) y por otra parte ella surge cuando el hombre desconoce que está constituido como espíritu. Así entonces, la desesperación no es anímica, es un fenómeno que pertenece exclusivamente, en términos logoterapéuticos, a la dimensión espiritual. Pero el solo percibir que se es espíritu no alcanza para desesperarse dado que “el hombre es un espíritu en situación crítica” (Kierkegaard, 2008, p. 46). ¿En qué consiste esa situación crítica?

Anteriormente vimos que el yo es una síntesis de infinitud y finitud, esta relación pone en tensión constante al yo, engendrando una de las formas de la desesperación. Esta forma no es otra que *la discordancia de la síntesis* y generaría cuatro tipos de desesperación, a saber: falta de finitud, falta de infinitud, falta de necesidad o falta de posibilidad.

¿Por qué el hombre desespera cuando falta la finitud? Porque hace del hombre algo infinito, en un sentido negativo, es decir, algo ilimitado y lo pone en la fantasía. Al vivir en la fantasía no se conoce verdaderamente a sí mismo -porque fantasea sobre sí- y por lo tanto no puede retornar a sí mismo, en otras palabras, se vuelve algo abstracto: ya no es un yo, sino *el hombre o la humanidad*. De modo contrario, el yo desespera cuando le falta la infinitud, es decir, pierde toda transcendencia, solo se percibe en el aquí y ahora y frente al riesgo de ser él mismo prefiere ser los demás -tal vez encontramos en el autor danés una de las primeras alertas ante la masificación-. En suma, ante el miedo de lo eterno se vuelve mundano, secular, “prudente”.

La discordancia de la síntesis que es la desesperación se da en otra pareja de tipos: posibilidad y necesidad. El yo desespera cuando le falta necesidad, de modo que somete toda su vida a la posibilidad. Así entonces, el yo pierde “la fuerza de la obediencia, el rigor para someterse a la necesidad, a las fronteras interiores” (Kierkegaard, 2008, p. 57). Desespera porque al volverse todo posible, producto también de la fantasía, nada es real, en el sentido de oponerle resistencia, de este modo el yo es su propia invención. Inversamente, el yo desespera cuando le falta la posibilidad y se refugia en la necesidad. Toda su vida adquiere la forma del fatalismo, nublándose toda libertad y cayendo en una inacción. Para nuestro autor es desesperado aquél que no cree que para Dios todo es posible.

Hasta aquí los tipos de desesperación que surgen por un desequilibrio en la relación de la síntesis. Pero hay otra forma de desesperación y es la que atañe propiamente al yo y puede tener, también tres tipos, a saber: no saber que se es un yo, no querer ser uno mismo y finalmente, querer ser uno mismo frente a otro (cfr. Kierkegaard, 2008). Como ya dijimos los hombres suelen formarse una idea muy pequeña acerca de sí mismos, es decir, no tienen conciencia de que tienen un yo, de “lo absoluto que un hombre puede ser” (Kierkegaard, 2008, p. 65). Hay algo impor-

tante aquí: ante todo Kierkegaard quiere evitar la pérdida del yo, su disolución en el sistema especulativo, objetivo. Por eso resalta su existencia y la tarea que le cabe.

Así entonces, descubriendo que tiene un yo, debe relacionarse consigo mismo y así hacer suyo su sí mismo, tener una identidad. Y aquí nace un nuevo tipo de desesperación: no quiero ser el que soy, queriendo ser otro que el que soy. Como no sabe quién es, quiere ser otro. Vemos aquí una alteridad -ser otro- que se transforma en alienación -dejo de ser yo mismo-. Vive entonces este desesperado, como ya dijimos, de prestado, copiando a otros a los cuales nunca puede alcanzar y de ese modo se odia a sí mismo. Por eso la desesperación es una enfermedad mortal: porque busca destruir al propio yo. Desesperar de sí mismo, querer destruirse a sí mismo es la fórmula de toda desesperación. Lo grave es que, como piensa Kierkegaard, nunca se consigue y esto hunde más al desesperado: “la desesperación es una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que quiere” (Kierkegaard, 2008, p. 39).

De este modo, el segundo tipo de desesperación tiene que ver con la alienación, con no querer descubrir cuál es la tarea personalísima que tengo que cumplir o, con otras palabras, me desespero porque no quiero cumplir mi misión sino la de otro, misión, a su vez, que considero superior o inferior a la que me está asignada.

El último de los tipos de desesperación del yo es, paradójicamente, querer ser uno mismo. La paradoja radica en que, a diferencia del segundo tipo, no quiere alterarse, obstinadamente quiere seguir siendo el mismo. Mientras que anteriormente el yo es débil y por lo tanto no tiene fe en sí mismo y no quiere ser sí mismo, en la obstinación, en cambio abusa de lo eterno que hay en él, no aceptando ninguna transformación; incluso en sufrimiento, se obstina en no pedir ayuda. (cfr. Kierkegaard, 2008). Esta obstinación es tal que lo lleva a odiar la existencia y buscar su propia desgracia para intentar probar que tenía razón -desesperadamente- sin lograrlo. Finalmente, y aquí está la raíz de su desesperación, su hermetismo es tal que no quiere pedir ayuda, porque eso implicaría no ser él mismo. Así entonces, mientras que el segundo tipo busca la alienación -la pérdida de sí mismo- en este tipo se rechaza todo olvido de sí, quiere ser su propio modelo, su propia creación.

Hasta aquí con Kierkegaard, pasemos ahora a ver la desesperación en Viktor Frankl.

La desesperación en Frankl

Mostramos, brevemente, qué entiende Viktor Frankl por desesperación. Para ello asumiré solamente el tema del antropocentrismo tratado por el autor vienés en el libro *El hombre doliente* (Frankl, 1987).

Muchos puntos hay en común entre uno y otro autor. Señalamos algunos que hacen a nuestro tema. En primer lugar, para Frankl “lo que subyace en la desesperación es un afán del hombre por no dejar que las cosas sean lo que deben ser” (Frankl, 1987, p. 277), esto es, el desesperado no puede aceptar que la existencia y él mismo sean como son. Por otra parte, el desesperado para Frankl no soporta algo por encima de él, por ejemplo, por encima de su razón. Fijémonos aquí la convergencia que habría entre ambos autores en su distancia -y hasta en el rechazo- del sistema como algo objetivo, especulativo. Dice Frankl: “El sacrificio del intelecto no es la renuncia al intelecto, a la ratio como tal, sino sólo la renuncia a su endiosamiento, una renuncia, por tanto, condicionada, la renuncia a elevar la ratio al rango de valor incondicionado. El hombre que consume este sacrificio no se resigna a la falta de sentido, al supuesto absurdo del ser ni de la realidad: acepta simplemente la infabilidad del supersentido.” (Frankl, 1987, p. 280). Y para rematar la idea y ver la coincidencia en ambos autores “lo que le libera de la desesperación ante el aparente absurdo es la confianza en el supersentido oculto.” (Frankl, 1987, p. 280).

Llegamos aquí al centro de la desesperación frankliana. Para nuestro autor “sólo puede desesperar alguien que ha endiosado algo, que pone ese algo por encima de todo” (Frankl, 1987, p. 279). Por eso “el hombre desesperado está delatando que había endiosado algo” (Frankl, 1987, p. 277). Y ¿qué es endiosar?; “la esencia de todo endiosamiento es el olvido del valor absoluto, anterior a toda valorización y superior al valor de las cosas: el olvido de que todas las cosas eran solo lugartenientes del Señor” (Frankl, 1987, p. 276). La frase es fuerte, sobre todo en nuestra cultura secularizada, pero percibimos claramente, en ambos autores, la

relación de la desesperación con Dios, con el *Poder* como lo llama el autor danés.

Si al comienzo de este texto hicimos mención a cómo veía Frankl a Kierkegaard, terminamos esta reflexión sobre el tema de la desesperación con una larga cita del autor vienes que muestra, también, su relación con el existencialismo: “sabemos que en el existencialismo se habla mucho de que el hombre debe proyectarse a sí mismo y de que debe inventarse [...] un proyecto e invención sin modelo previo cuyo trasunto fuera el hombre. Nosotros oponemos a la tesis de que eso sea posible nuestra propia tesis, que dice: la invención del hombre, la *inventio hominis*, se produce en la *imitatio Dei*” (Frankl, 1987, p. 282).

Notemos, en síntesis, como ambos autores se centran en el yo (*la persona es yoica*, dice Frankl, 1988); en ambos la desesperación radica también en la no aceptación de lo real ni de sí mismo y, finalmente, en el considerar al hombre bajo un poder superior sin buscar inventarse a sí mismo.

Últimas consideraciones

Como sabemos, en toda su obra, Viktor Frankl al abordar el tema de lo espiritual –algo que es también central en Kierkegaard– lo hace desde dos perspectivas, la objetiva y la subjetiva. En lecturas y escritos sobre Frankl previos al presente artículo, nuestra priorización o acento estaba puesto en la perspectiva objetiva, queriendo mostrar como los valores y el logos daban sentido al hombre. La lectura de Kierkegaard nos ha llevado, en cambio, a releer, en Frankl, la perspectiva subjetiva y sobre todo del yo. El tema de la desesperación como padecer espiritual nos ha hecho también /percibir con mayor nitidez la relación que el yo tiene con Dios. De ahí la categoría de *salvo* a la cual solo hemos hecho mención, pero merece un estudio aparte. El tema de la religión suele causar escozor en nuestros tiempos tan secularizados, como si hubiera una superación o incluso miedo a lo religioso. Tal vez sea un signo también de nuestra cultura desesperada el no valorizar lo absoluto de nuestro yo. Pero creemos que los textos citados deben llevarnos a meditar el tema y tener el coraje para abordarlo.

Junto con el lugar de lo *salvo* en la logoterapia deseamos hacer una mención a la mirada que del cristianismo tenía Kierkegaard. La historia tiene cierto movimiento pendular. Y si el danés se queja del cristianismo de su época de lo especulativo, de lo objetivo, de lo erudito histórico, en suma, del sistema hegeliano, exigiéndonos dar un salto decisivo que deja de lado a la razón, así también cristianismo del sistema hegeliano fue una protesta a una forma de mirar las cosas *edificantes* sin claridad racional, sin conceptos, donde todas las vacas eran negras. Ambas miradas, recíproca y dialécticamente se reclaman.

Pero estas aclaraciones hermenéuticas, podríamos entender que apuntan a algo central de la logoterapia: ¿de qué modo abordar los temas psicológicos o de análisis existencial? ¿lo hacemos objetiva o subjetivamente?, ¿nos volcamos a la racionalidad de la ciencia o a ciertos discursos edificantes, que brindan más consuelo que razones? Pensamos que parte del futuro de la logoterapia hunde sus raíces en esta tensión, donde, tal vez, uno deba aprender a distinguir cuidadosamente qué pertenece a la facticidad y qué a la existencia.

Conclusión

¿Qué padece el *homo patiens*? Esa era la pregunta esencial. Lo que primero aparece tiene que ver con los padecimientos del ámbito de la facticidad, ya sean psicosomáticos o sociales, frente a los cuales se alza la salud, pero, y ese fue el objetivo de este trabajo, encontramos en el hombre padecimientos espirituales que toman la forma de la desesperación. Y esto ya no tiene que ver con lo sano sino con lo salvo.

La desesperación se nos presenta ya bajo el descuido del yo, o bajo la forma de un no saber quién es, o bajo el no saber cuál es la misión, hasta, finalmente, bajo el ante quién debe ser el yo. Todas estas formas requieren, claman por un cuidado espiritual. En estas miradas a la desesperación vimos junto a las semejanzas una diferencia muy importante entre Kierkegaard y Frankl. Mientras el danés se centra en el yo, el austriaco hace su aporte desde un desconocimiento de la realidad, de este modo, ambos parecen, entonces, leer la desesperación desde lo subjetivo y también de lo objetivo.

La desesperación fue el hilo de Ariadna de nuestra navegación.
Esperemos haber llegado sanos y salvos.

Pablo ETCHEBEHERE es doctor en filosofía; trabaja como docente y bibliotecario en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Referencias

Frankl, V. E. (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. E. (1988). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. E. (1992). *Teoría y terapia de las neurosis*. Barcelona: Herder.

Kierkegaard, S. A. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, S. A. (2010). *Post scriptum: no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme.