

SENDEROS DEL ESPÍRITU. EL TEMA DEL INCONSCIENTE ESPIRITUAL

Pablo ETCHEBEHERE

Resumen

Sabemos que uno de los objetivos que Viktor Frankl se planteó para la logoterapia fue rehabilitar la noción de espíritu. Este espíritu –llamado *Geist*, *Nous*, o *Logos*- presenta en nuestro autor una particularidad, porque no sólo, como tradicionalmente se piensa, es consciente sino que es, también, inconsciente. Tan particular es esta consideración que frente a ella a veces quedamos en silencio o, a veces, la dejamos caer en el olvido.

El interés de este trabajo es precisamente intentar traspasar este olvido y poner alguna palabra frente a su silencio. ¿Cuáles son entonces los alcances de esta noción frankleana? ¿Qué implica que el espíritu es inconsciente?

Abstract

Paths of the spirit. The topic of the spiritual unconscious

We know that one of the objectives that Viktor Frankl set for logotherapy was to rehabilitate the notion of spirit. This spirit -called *Geist*, *Nous*, or *Logos*- presents a particularity in our author, because not only it is conscious, as it is traditionally thought, but also unconscious. This consideration is so particular that, in front of it, we sometimes remain silent or sometimes we let it fall into oblivion.

The interest of this work is precisely to try to go beyond this oblivion and put some word in front of its silence. What are the scopes of this Frankl's notion? What is the implication of the spirit being unconscious?

Palabras clave: Inconsciente espiritual. Homo patiens. Sabiduría. Corazón.

Key word: Spiritual unconscious. Homo patiens. Wisdom. Heart.

Pues de tal enamorado,
decidme si habréis dolor,
pues que no tiene sabor
entre todo lo criado;
solo, sin forma y figura,
sin hallar arrimo y pie,
gustando allá un no sé qué
que se halla por ventura.
(Juan de la Cruz, 1982, p. 39)

Introducción

Si el término *espíritu* abre un amplio horizonte semántico y exige para su acercamiento variados rodeos, si la palabra inconsciente refiere ya de suyo a lo que es difícil de verbalizar, reunir ambos términos en un concepto lo hace doblemente inaprehensible. Sin embargo, una originalidad del pensamiento frankleano consiste, precisamente, en haber introducido su uso. Y por la exigencia de este uso buscaremos, por diversos caminos, ver hasta qué punto podemos precisar su significado. Estos caminos son una *investigación* en su sentido etimológico, una búsqueda de vestigios, de huellas y, a su vez, una forma problemática de estudiar el tema.

Algunos antecedentes

Se nos hace necesario, en primer lugar, ubicar esta noción de inconsciente espiritual dentro de una tradición del pensamiento. Lo que aquí señalamos, como acabamos de decir, es un esbozo incompleto y perfectible pero -como todo esbozo- un inicio. Es nuestro interés mostrar aquí que, si bien la noción de espíritu inconsciente es original, tiene fuentes e inspiraciones conscientes y paradójicamente también inconscientes.

En esta tradición del pensamiento podemos ver una cierta oscilación pendular que va de un extremo a otro. Así, salimos de la razón para ir a la voluntad, pasamos de la lógica a la pasión, huimos de lo consciente hacia lo inconsciente... y viceversa. Hay momentos en la historia del pensar erigidos sobre certezas absolutas, otros en cambio se pasean en la más desoladora incertidumbre. Asumiremos el tema del inconsciente espiritual desde dos fuentes. Una es el romanticismo, la otra es un autor español: Benito Feijóo.

Lo romántico

El movimiento romántico tuvo su apogeo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y surgió como reacción al movimiento ilustrado. Haciendo un resumen, podríamos decir que la Ilustración mira al hombre como un ser racional, cosmopolita, que ajusta sus acciones a una ética universal y a un clasicismo en las formas estéticas. El Romanticismo reacciona a esta cosmovisión considerando al hombre como un ser emocional, que encuentra su lugar, no en la claridad, sino en la oscuridad de los sentimientos y pasiones; que está llamado a habitar su nación a la cual descubre como su patria y que, en el arte, reniega de toda norma.

Para el espíritu romántico las cosas no se manifiestan como *claras y distintas*, sino que se ubican en un claroscuro que invita al hombre a autotranscenderse. Un autor como Friedrich Schlegel (citado por Safranski, 2012, p. 60) afirma que si el mundo fuera completamente comprensible produciría desasosiego; de ahí la necesidad de conducir, mediante frases *comprehenibles*, a lo *incomprehensible*. Por eso también entre los románticos se da el uso de la ironía, gracias a la cual lo finito y lo infinito se relativizan mutuamente y se evita caer en un punto neutro de total *comprehenibilidad*.

En esta línea podemos citar a otro autor romántico como Novalis, quien dice que “en cuanto doy alto sentido a lo ordinario, o a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello yo romantizo” (citado por Safranski, 2012, p. 56). De este modo *romantizar* es romper con las limitaciones de lo finito, romper con esa visión que nos hace creer *que las cosas no son otra cosa que* y que hace del hombre un mero hombre quitándole su estatura de espíritu.

Por otra parte, uno de los esfuerzos del Romanticismo es el de lograr la superación de la división entre objeto y sujeto, superación que se realiza, propiamente, en la esfera del sentimiento y la intuición. Entre otras de sus notas encontramos, también, un afán por abrirse a lo incondicionado ya sea mediante la acción o mediante el sentimiento.

Estas son algunas notas sobre el romanticismo que nos permitirán percibir ciertos rasgos del inconsciente espiritual.

Benito Feijóo

¿Por qué citar entre los antecedentes del inconsciente espiritual a este benedictino español considerado como uno de los ilustrados más importante de la Península Ibérica?

En una de sus obras principales, *Teatro Crítico Universal* (Feijoo, 2004) aparece tratada con detalle la expresión “no sé qué”. ¿A qué se refiere, precisamente, con ella? Con esta expresión busca señalar “un encanto para la voluntad pero un atolladero para el entendimiento” (p. 291), es más bien *una manera* que no está atada a leyes sino que depende exclusivamente del genio o, para usar la sentencia de Plinio, este no sé qué es una *gracia*. Con esto Feijóo busca superar al entendimiento en tanto que este encanto o manera o gracia es “una proporción entre las partes que no había sido percibida hasta el momento” (p. 305). Escuchemos al autor:

“De suerte, que Dios, de mil maneras diferentes y con innumerables diversísimas combinaciones de las partes, puede hacer hermosísimas caras. Pero los hombres, reglando inadvertidamente la inmensa amplitud de las ideas divinas *por la estrechez de las suyas*, han pensado reducir toda la hermosura a una combinación sola, o cuando más, a un corto número de combinaciones, y en saliendo de allí, todo es para ellos un misterioso no sé qué.” (Feijóo, 2004, p. 305, cursiva del autor).

Así entonces, el *no sé qué* viene a romper esa actitud de acuerdo a la cual el hombre se mantiene en la estrechez de sus ideas en vez de abrirse a lo incondicionado, desechando, así, todo aquello que no puede

entender. Ahora bien, este *no sé qué* puede ser leído de dos formas. Una, que consideramos que es la propia de Feijóo (2004), es aquella en la cual este *no sé qué* apunta a una razón pero superior a la razón humana. La otra, consiste en entender el *no sé qué* como algo totalmente distinto de la razón, de ahí las denominaciones de *gracia* o *encanto para la voluntad*.

Un contra antecedente

No se debe dejar el ámbito de los antecedentes sin citar un texto que nos parece que ilustra la cosmovisión de la cual nos libera el considerar al espíritu como inconsciente. El texto pertenece a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant y, aunque extenso, merece su lectura:

“No solamente hemos recorrido ya la tierra del entendimiento puro, y examinada cuidadosamente cada parte de ella, sino que además la hemos medido, y hemos determinado su lugar a cada cosa. Pero esa tierra es una isla, y está encerrada por la naturaleza misma en límites inalterables. En la tierra de la verdad (un nombre encantador), rodeado de un océano vasto y tempestuoso, que es el propio asiento de la apariencia ilusoria, en el que mucho banco de niebla, y mucho hielo que pronto se derrite, fingen nuevas tierras y, engañando incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican con aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término.” (Kant, 2009, p. 329)

¿Cómo puede el hombre abandonar la tierra de la verdad, medida y ubicada, y lanzarse a un océano de apariencia que además es ilusoria? ¿Cabe acaso un coraje tal que nos permita semejante aventura? El texto leído nos invita a permanecer en tierra firme, a no dejarnos ilusionar con esperanzas vacías. Sin embargo, y esto nos parece importante para nuestro tema, el joven Frankl nos presenta en sus primeros escritos una sospecha frente a esta seguridad de isla, intuyendo un abuso de la razón misma.

La razón, aquello que tradicionalmente diferencia al hombre del animal, puede, en su uso, deshumanizar al hombre. Y lo deshumaniza en tanto que lo orienta a la seguridad y se convierte en un medio para lograr

tranquilidad (Frankl, 2001, p. 15). Esa sed de saber, esa voluntad de saber se transforma -sobre todo en el intelectual, en aquél que cree habitar la tierra de la verdad- en algo hipertrofiado que lo aleja de la vida, que obstaculiza su vivir. (Frankl, 2001, p. 41). Esta actitud del joven Frankl frente a la razón ¿no le habrá abierto el camino hacia el espíritu en su dimensión inconsciente?

El inconsciente espiritual en Viktor Frankl

Este trabajo es, como ya dijimos, una primera exploración al tema del inconsciente espiritual, faltaría una exploración erudita que muestre la evolución del concepto en la obra de Viktor Frankl, pero a falta de fuerzas para esta tarea nos conformamos con este esbozo.

Parafraseando a Aristóteles, podemos decir que antes de comenzar una investigación hay que formular las dificultades para así saber si, en su planteo, se logró cierto avance. Planteemos entonces, algunas de dichas dificultades.

Ante todo debemos tener en cuenta un problema de lenguaje. Así como el término español *conciencia* tiene dos palabras en alemán –Gewissen y Bewusstheit-, así también nos encontramos con la misma dificultad en cuanto al término *inconsciente*. ¿A cuál de ellos nos referimos cuando lo aplicamos al espíritu? Cuando nos referimos al inconsciente espiritual, estamos traduciendo *unbewusst*, esto es, lo espiritual tiene una dimensión de *inconsciencia* pero no de *incertidumbre* como sería si fuera *ungewisst*.

Otro interrogante tiene que ver con la expresión *dimensión* que utilizamos para referirnos a lo inconsciente en lo espiritual, ¿es posible que en la *dimensión espiritual* nos encontremos a su vez con dos dimensiones, una consciente y otra inconsciente? ¿o, en realidad, son dos espíritus diversos? ¿O será un solo espíritu bajo formas distintas de manifestación? Pero si esto es así ¿significa que el inconsciente espiritual debe ser superado en la conciencia como si fuera un estado infantil del espíritu?

El tercer interrogante tiene que ver con la incertidumbre. ¿Puede lo espiritual ser incierto, esto es, carecer de seguridad en su manifestarse?,

¿podría la conciencia ser el órgano del sentido si en su raíz estuviera la incertidumbre?

Un cuarto interrogante surge de la posibilidad de relacionar una inconsciencia con la otra: ¿será inconsciente porque es incierto? o al revés, ¿porque habita en lo no consciente no puede manifestarse en la certeza?

Como último interrogante, vivimos en una cultura donde todo debe ser desocultado, *cultura del espectáculo* o del *descubrimiento*. Para representarla veamos este texto de *Rayuela* de Julio Cortázar:

“—Vos no podrías —dijo—. Vos pensás demasiado antes de hacer nada.—Parto del principio de que la reflexión debe preceder a la acción, bobalina. —Partís del principio —dijo la Maga—. Qué complicado. Vos sos como un testigo, sos el que va al museo y mira los cuadros. Quiero decir que los cuadros están ahí y vos en el museo, cerca y lejos al mismo tiempo. Yo soy un cuadro, Rocamadour es un cuadro. Etienne es un cuadro, esta pieza es un cuadro. Vos creés que estás en esta pieza pero no estás. Vos estás mirando la pieza, no estás en la pieza.

—Esta chica lo dejaría verde a Santo Tomás —dijo Oliveira.”
(Cortázar, 1974, p. 19)

Actualmente miramos todo, somos mirados constantemente, nos hemos convertido en una autofoto...pero entonces ¿cómo soportar aquello que *se esconde en silencio*? ¿cómo hablar de aquello que se oculta? Con estas perplejidades comencemos a caminar.

Notas del inconsciente espiritual

En primer lugar no podemos negar la connotación negativa que tiene la palabra *inconsciente*. En el lenguaje vulgar lo aplicamos a personas que actúan por que sí, sin saber lo que hacen, que no tiene reflexión, ni propósito en la vida. *Ser un inconsciente* es ser alguien que vive sin rumbo, sin misión. ¿Cómo entonces entender que para Frankl el espíritu, esto es, aquello que sería lo más humano en el hombre, pueda ser llamado

inconsciente? Incluso, ¿cómo entender cuando afirma que “la persona es yoica (...) es así mismo inconsciente y precisamente, es allí *donde tiene sus raíces lo espiritual*”? (Frankl, 1994, p. 111-112, cursiva del autor)

En el sentido coloquial la persona inconsciente es la que no puede dar razón de sus actos: lo que hace lo hace pero sin saber por qué. Ahora bien, ¿consistirá entonces la vida humana en obrar siempre bajo un propósito? Si es así, entonces ¿dónde queda la inconsciencia del espíritu?

Se nos presentan en esta investigación sobre el inconsciente espiritual dos caminos a seguir: uno tiene que ver con el saber como *sentido*, el otro camino tiene que ver con el modo *afectivo* de lo espiritual. Caminos que tal vez podríamos sintetizar bajo la expresión *voluntad de sentido*.

Sentido

Bajo este término queremos desarrollar el primer aspecto del inconsciente espiritual. En alemán como en español la palabra *sentido* incluye en su significación tanto lo que hace a la orientación de la vida como a los sentidos en cuanto formas de percepción como son la vista, el oído etc. Si bien hay más significados de los que mencionamos, nos vamos a centrar en el que tiene que ver con el *sentir*. Para ello seguiremos las consideraciones que hace Giorgio Agamben (2016) en su obra sobre el *gusto*.

Normalmente, cuando nos referimos a la percepción nos ajustamos a los datos de la vista y también del oído. Poco interés despiertan en la filosofía los sentidos olvidados como el gusto, el olfato y el tacto. Sin embargo, últimamente se ha dado un vuelco en esta tendencia y tanto la obra ya citada de Agamben, como la obra de Pablo Maurette (2015) sobre el tacto dan testimonio, entre otras más, de este giro y nos permiten ampliar nuestra mirada o mejor dicho nuestra percepción. ¿Qué sucedería si rescatáramos para nuestra vida el sentido del gusto?

Llama la atención que el término sabiduría no tenga que ver originalmente con lo intelectual, con lo racional, sino con el sabor. El saber

es lo que resulta de haber gustado, saboreado las cosas y por lo tanto reconocer aquello que es comestible y que no lo es. Nuestra intención es aquí mostrar que lo inconsciente espiritual se puede presentar bajo la forma del gusto, configurando así un tipo de saber que, para usar la expresión de Agamben (2016), *no se sabe*. Nos pareció plausible esta expresión en tanto que muestra una especie de *no sé qué* o, con términos de Frankl (1987), este *saber que no se sabe* nos permite acceder a un modo de ser prelógico e irracional propio del inconsciente espiritual.

Saber irreflexivo e irreflexionable es el gusto, irreflexivo e irreflexionable como lo es el inconsciente espiritual. Pero oigamos a un filósofo renacentista como Tommaso Campanella (citado por Agamben, 2016):

“No es discerniendo que el hombre espiritual se da cuenta si un demonio o un ángel lo persuade de algo sino con una especie de tacto y de gusto y de advertimiento intuitivo, como en la lengua de repente advertimos el sabor del vino y del pan” (p. 22).

Ahora bien, ¿por qué no poner el discernimiento en la razón y si en el gusto? Nos parece importante destacar aquí la crítica que hace el joven Frankl a todo intelectualismo. El intelecto por sí solo tiende a *intelectualizarse*, esto es, a hacer de todo lo real un problema lo que lleva a dar la espalda a la vida. Para Frankl el intelectual es “aquel tipo psicológico de persona cuya actitud frente a la vida se caracteriza en general por una cierta hipertrofia de la función del pensamiento, por su crecimiento exagerado” (Frankl, 2001, p. 37).

Con mayor crudeza dice: “preguntémonos para qué sirve la autonomía de la función del pensamiento como fin en sí mismo...ella se fija el objetivo, y lo alcanza, el de eliminar la finalidad primaria de la vida” (Frankl, 2001, p. 38) Y esta sed de saber “es expresión directa de la tendencia a la seguridad” (Frankl, 2001, p. 38) que conlleva a un creciente escepticismo que “se expresa en la negación de toda tarea o deber” (Frankl, 2001, p. 41).

De este modo, el intelectual, aquél que hace del espíritu y su vida pura conciencia, pura razón, “se exime de todo deber, de todo riesgo, y

reniega de toda actividad, de toda comunidad, de toda experiencia” (Frankl, 2001, p. 41). A nuestro entender, la noción de inconsciente espiritual viene a superar este confinamiento del espíritu y pone al hombre de cara a la experiencia.

Así entonces, el espíritu en cuanto consciente busca poseer un saber que se sabe (*cum scientia*), pero en cuanto inconsciente su saber no se sabe o, como ya dijimos, es irreflexivo e irreflexionable y, como saber que no se sabe, puede ser llamado, paradójicamente, *docta ignorantia*. El gusto del inconsciente espiritual nos permite salir de esa isla, de esa tierra de la verdad que nos describía Kant (2009) y nos permite aventurarnos en el océano del ser. De este modo el espíritu en cuanto inconsciente desordena el orden de la razón abriéndonos a otro orden: al de la aventura.

Este orden se caracteriza por ser anárquico, esto es, no se le puede asignar *a priori* un principio sino que sólo lo reconocemos en tanto que nos arriesgamos por él. O como dice Agamben (2016), este orden tiene una finalidad sin propósito, un sentido sin razón. Notemos que el modo de caracterizar este orden, y por lo tanto también al inconsciente espiritual, es el modo negativo o dialéctico o paradójico: se niegan mutuamente o, en todo caso, nos exigen traspasarlos.

El orden del inconsciente espiritual se constituye desde lo que acontece (cfr. Romano, 2012), haciéndose mutuamente presentes, con lo cual se rompe la distinción sujeto-objeto (cfr. Frankl, 1987, p. 264) y abriéndonos a la incertidumbre y riesgo (cfr. Frankl, 1983, p. 83)

A su vez, este orden no es homeostático, no busca eliminar tensiones e igualar fuerzas, sino que en su raíz se encuentra una tensión bipolar que nace de una fractura entre el bien y la verdad.

Pero vayamos por partes. En primer lugar, nuestra vida se desarrolla en un clima de tensiones. Cuando esa tensión se percibe como amenazante, el espíritu vuelve sobre su conciencia y busca allí refugio: nace la *hiperreflexión*. Como afirma Frankl (1983) “La alteración de la propia seguridad instintiva en el conocimiento y en las decisiones conduce [...] a un control forzado de sí mismo” (p. 255). Esa búsqueda de seguridad lleva al hombre a evitar el riesgo y refuerza sus certidumbres cada vez más.

El inconsciente espiritual, en cambio, rechaza el principio homeostático y vive, siendo testigo, de la constante tensión entre ser y deber, entre lo real y lo ideal, entre el saber y el amor. Como señalamos anteriormente, el orden de la aventura supone una fractura entre el saber y el amar. Leamos un texto del joven Frankl:

“Si encontramos a alguien que está todo el día dando vueltas, pensando siempre en el sentido de su existencia, de su vida, consideraremos que, más que preso de las dudas, es una persona reflexiva. Y si alguien predica siempre y solamente sobre el sentido de la vida y lo cotidiano, pero no mueve ni un dedo, ello permanecerá, al menos, sospechoso. Por el resto, si observamos con cierta atención a las personas que hablan y hablan continuamente sobre sus grandes ideales, pronto nos daremos cuenta que raramente viven de acuerdo con lo que dicen” (Frankl, 2001, p. 50).

Así entonces, el saber de la conciencia no nos asegura obrar el bien, de ahí que Frankl superaría lo que se suele llamar un intelectualismo moral, en el cual el saber es condición de posibilidad del obrar y el ignorante es perverso. Dada la fractura entre el bien y la verdad, ni uno ni otro garantiza, *a priori*, el sentido, sino que dicha fractura se nos presenta como un Rubicón, al cual hay que cruzar e *iniciar el juego*. Es precisamente el inconsciente espiritual el que permite traspasar esa fractura, o como dice Agamben (2016) “sólo un saber en el cual vendría a suturarse la escisión metafísica entre sensible e inteligible, es, en efecto, un saber que el sujeto propiamente no sabe, porque no puede dar razón de sí, un sentido que falta o es excesivo” (p. 40).

Este orden de la aventura, mar del inconsciente espiritual, tiene otro rasgo y es la imposibilidad de darnos cuenta de lo que tiene sentido antes de haberlo experimentado, antes de haber corrido el riesgo. Apoyémonos en el conocido texto de Nietzsche para aclarar nuestro pensar:

“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos [...] Antes bien, así como un hombre divinamente distraído y absorto a quien el reloj acaba de atronarle fuertemente los

oídos con sus doce campanadas del mediodía se devela de golpe y se pregunta ¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?, así también nosotros nos frotamos a veces las orejas después de ocurridas cosas y preguntarnos, sorprendidos de todos, perplejos de todo ¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí? y nos ponemos a contar con retraso como hemos dicho, las doce vibrantes campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro ser [...] en lo que a nosotros se refiere no somos los que conocemos” (Nietzsche, 1986, p. 17-18).

Siempre llegamos con retraso, esto es, siempre nos precede el acontecimiento, el cual por sorprendente o inoportuno, es el encargado de iniciar nuestra historia. De este modo las cosas nos suceden siempre antes de que nos demos cuenta que nos sucedieron; esta imprevisibilidad es propia del inconsciente espiritual y negar esta dimensión del espíritu supone creer que podemos adelantarnos al curso de nuestra vida... y dirigirla.

Esto nos lleva a la última idea en este caminar del inconsciente espiritual y tiene que ver con el exceso. El texto de Agamben (2016) citado anteriormente nos hablaba de un saber que no puede dar razón de sí porque es excesivo. Por eso, siguiendo a Lacan, podríamos decir que el inconsciente espiritual es un significante sin significado o un *Sinn ohne Bedeutung*, es decir, no hay nada que lo pueda conceptualizar (cfr. Lacan, 1999). Esto no nos debe hacer creer que el inconsciente espiritual es una especie de noche donde todos los gatos son negros. El hecho de que no tenga significado -por su exceso- apunta a que no hay posibilidad de encerrarlo en algo pensable, sino que propiamente el inconsciente espiritual es lo que abre el pensar, evitando que el sujeto *sujete* lo real. Podríamos decir que esa dimensión inconsciente del espíritu *des-sujeta* al sujeto volviéndolo esencialmente libre pero abierto al suceder...

Hasta aquí hemos recorrido un camino, siguiendo el hilo conductor que interpretaría al inconsciente del espíritu como incertidumbre (*Ungewissheit*). Así hemos intentado demostrar que la razón, lo más propio del hombre, asumida en soledad, termina deshumanizando al hombre, en tanto que lo lleva a romper los lazos con la realidad. Lo lleva a refugiarse en esa isla de la que hablaba Kant y de este modo hace muy difícil la posibilidad del encuentro con lo otro distinto. Este hilo conductor lo

hemos recorrido tanto en su dimensión subjetiva -como saber que no se sabe-, pero también en su dimensión objetiva -como fractura de lo real en bien y verdad, o ser y deber ser- lo que nos llevó a hablar de un *orden de aventura*.

Debemos, empero, caminar otro camino y cuyo hilo conductor es la afectividad en el cual han de confluír todos los senderos. Para presentar el tema de la afectividad en relación con lo ya expuesto podemos establecer dos formas de sabiduría propias de la antigüedad. Los griegos tenían, por una parte, un estilo o sabiduría apolínea caracterizada por formas claras y limpias y por un horror a lo indefinido, al *apeiron*. De ahí la búsqueda del concepto, de la lógica que busca definir y ordenar la realidad en géneros y especies. Pero, por otra parte, hay otro estilo o sabiduría: la dionisiaca, caracterizada por el exceso, la confusión de formas y la exuberancia de la imprudencia. Mientras que una sabiduría busca el orden, la otra busca desordenar. De ahí que todo lo dicho hasta ahora sobre el inconsciente espiritual lo podemos reconocer en esta sabiduría dionisiaca.

No cabe duda, entonces, que ambas sabidurías pueden convivir en el espíritu, tanto la apolínea en la dimensión de la conciencia, como la dionisiaca en la dimensión inconsciente. Y si una es el orden, la otra, la inconsciencia, es, como ya dijimos, desorden. Pero aquí el desorden no es el del caos, ni tampoco es el de la aventura, sino el de los afectos. Así se expresa Ludovico Zuccolo “ha de confiar su juicio a una cierta porción del intelecto, la cual para conocer, unida a los sentimientos, suele hoy tomar el nombre de *sentido*.” (citado por Agamben, 2016, p. 23). Siguiendo lo afirmado por Zuccolo, el sentido aparece no en la pura razón sino en una razón unida al sentimiento, razón que podríamos llamar con Carlos Díaz (2010) una *razón cálida*. Una razón no fría ni distante sino cordial, propia de un espíritu encarnado. Desde esta perspectiva entonces podemos hablar del inconsciente espiritual como corazón.

Por *corazón* entendemos una serie de significados conexos y variados. Si atendemos a los diccionarios el término *corazón* es una entraña que junto con el hígado gozan de la más alta estima. Nos llama la atención que, tanto en las culturas mesopotámicas como egipcias, el cerebro no juegue papel alguno, siendo la conciencia (*Bewusstsein*) ubicada en el corazón. A su vez, él es el lugar donde el hombre se relaciona con los dio-

ses y para la literatura rabínica el corazón tiene que ver con la conciencia moral (*Gewissen*). Para los griegos, el corazón era el centro del hombre y del mundo, de donde brotaba la energía de ambos. Para Cicerón, en cambio, es el lugar de vida y del espíritu. Y podemos parafrasear a san Agustín cuando llega a afirmar que en su corazón es donde él está. Es llamativo también que a partir de San Agustín el concepto de corazón va desapareciendo en la cultura hasta llegar a ser casi olvidado por la influencia de una visión intelectualista del hombre (cfr. Reallexikon, 1988, voz Herz).

El corazón revela lo afectivo del hombre pero también –lo uno por lo otro- su humanidad, de ahí que expresiones como corazón duro y frío se contraponen a cálido o tierno, como lo inhumano a lo humano. A su vez, el corazón permite asumir espiritualmente el sentir y el gusto. Como sede del sentir y del gusto su ámbito es el no sé qué que ordena nuestra vida según la erótica del amor. De este modo, gracias al corazón podemos sentir el sentido, no como algo intelectual que debemos cumplir sino como algo con lo que nos identificamos.

Esta dimensión afectiva del inconsciente espiritual se hace presente en la *estima*, estima que tenemos por alguien o también por algo y surge precisamente por sentir, cordialmente, el valor de eso que estimamos. Así entonces, el corazón es eso entrañable del hombre, que lo vuelve humano porque gracias a él estima las cosas y las personas en tanto que capta lo valioso que hay en ello sin poder, empero, explicarlo. Simplemente *lo siente*.

Hay en el inconsciente espiritual algo de *temple anímico*, de *Stimmung*, en tanto que aquél configura nuestra interioridad como nuestra propia voz. Es curioso que, para Frankl (2012, p. 57), la palabra *persona* proviene de *per sonare*, esto es, el hombre es persona cuando a través de él suena otra voz. ¿De quién es esa voz? ¿Es de Dios, o de la conciencia? ¿Es la voz del pueblo o de los ancestros? No lo sabemos, tal vez porque esta voz resuena en el inconsciente espiritual y de ahí su ignorancia.

Pero si el inconsciente espiritual manifiesta lo que hemos llamado una sabiduría dionisiaca, es porque esconde, también, un aspecto negativo. Porque el inconsciente espiritual es el lugar de lo excesivo, de lo excedente. De ahí que su presencia es una especie de herida o grieta que nos

abre a la amenaza, nos pone frente al peligro. Obtiene su sabiduría en tanto que es traspasado por el placer pero también por el dolor, por eso, como ya dijimos, sentir el sentido no tiene que ver con una armonía homeostática de tensiones, sino con una experiencia de tensiones que nunca se resuelven.

Con otras palabras, el inconsciente espiritual es el lugar propio del *homo patiens*, aquello que posibilita al *homo patiens*, en tanto que lo abre a la experiencia del dolor, permitiéndole una actitud de oposición propia de lo espiritual, y en tanto que lo vuelve sensible, sacándolo de la apatía y volviéndolo apasionado. Así traspasamos al hombre activo, al *homo faber*; y lo elevamos a lo apasionado, al *homo patiens*. Aquí radica la culminación de una sabiduría dionisiaca, la plenitud de la autotranscendencia que para ser auténtica tiene que serlo al modo del inconsciente espiritual.

El inconsciente espiritual como significante excesivo sobrepasa toda conciencia y por lo tanto aterra, asusta al hombre racional porque le pone una exigencia: vivir desde el corazón. A su vez, al sobrepasar toda conciencia libera al pensar, lo expulsa de la isla de bienaventurados en la cual él quiere habitar. Esta liberación vuelve al pensar algo frágil, menesteroso, ignorante pero cálido a su vez. Por eso hemos dicho que el inconsciente espiritual tiene una sabiduría propia, una sabiduría dionisiaca en tanto que sabe en la incertidumbre y en tanto que abierta a la experiencia de lo bueno y de lo malo.

Conclusiones

Para el espíritu romántico las cosas no se manifiestan como claras y distintas, sino que se ubican en un claroscuro que invita al hombre a autotranscenderse. Además, para lograr la superación de la división entre objeto y sujeto se recurre a la esfera del sentimiento y la intuición.

Benito Feijóo trata el *no sé qué*, que busca superar al entendimiento por ese encanto, manera o gracia, qué apunta a una razón superior a la razón humana.

Por contra, la Crítica de la Razón Pura de Kant nos invita a asentarnos en el entendimiento puro. Frankl piensa, sin embargo que la razón

puede deshumanizar al hombre en tanto que lo orienta a la seguridad y se convierte en un medio para lograr tranquilidad.

Se presentan, al abordar el inconsciente espiritual dos caminos: el saber como sentido y el modo afectivo de lo espiritual; quizás sintetizables bajo la voluntad de sentido.

El gusto del inconsciente espiritual nos permite salir de la tierra de la verdad y nos permite abrirnos a la aventura, a un sentido sin razón; no busca eliminar tensiones sino abordar la tensión entre ser y deber, lo real y lo ideal, el saber y el amor.

La unión del sentido con el sentimiento, razón cálida de Carlos Díaz, es la de un espíritu encarnado que nos presenta el inconsciente espiritual como corazón. Este revela lo afectivo del hombre y también su humanidad. Pero el inconsciente espiritual también es el lugar de lo excesivo, de lo excedente, nos pone frente al peligro del dolor, por eso, también es el lugar propio del *homo patiens*.

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

Referencias

Agamben, G. (2016). *Gusto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2018). *La aventura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Cortázar, J. (1974). *Rayuela*. Buenos Aires: Sudamericana.

Díaz, C. (2010). *La razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos*. Madrid: Escolar y Mayo.

Feijóo, B. J. (1941). *Teatro crítico universal*. Madrid: Espasa-Calpe.

Frankl, V. E. (1983). *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

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

Frankl, V. E. (1994). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. E. (2001). *Las raíces de la logoterapia (E. Fizzotti Ed.)*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Logoterapia.

Frankl, V. E. (2012). *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder. (original 1974)

Juan de la Cruz. (1982). *Obras completas*. Madrid: BAC.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Lacan, J. (1999). *El seminario 4. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

Maurette, P. (2015). *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*. Buenos Aires: Mardulce.

Nietzsche, F. (1986). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Realexikon für Antike und Christentum. (1988). Stuttgart: Anton Hierse-mann. Voz Herz.

Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme.

Safranski, R. (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Buenos Aires: Tusquets.