

FUNDAMENTOS Y APLICACIONES DE LA LOGOTERAPIA



**VIKTOR
FRANKL**



Herder

FUNDAMENTOS Y APLICACIONES
DE LA LOGOTERAPIA

VIKTOR EMIL FRANKL

FUNDAMENTOS Y APLICACIONES
DE LA LOGOTERAPIA

Traducción de
CLAUDIO CÉSAR GARCÍA PINTOS

Revisión de
MARTÍN MOLINERO

Herder

Título original: The will to meaning. Foundations and applications of logotherapy
Traducción: Claudio César García Pintos

© 2011, Viktor Frankl, herederos
© 2012, Herder Editorial S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3056-5

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: XXXXXXXXX
Depósito legal: B - XXXX - 2012
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN. LA SITUACIÓN DE LA PSICOTERAPIA Y LA POSICIÓN DE LA LOGOTERAPIA.....	13

Parte Primera

FUNDAMENTOS DE LA LOGOTERAPIA

Implicaciones metaclínicas de la psicoterapia	25
Autotrascendencia: un fenómeno humano.....	39
¿Qué se entiende por «sentido»?.....	57

Segunda Parte

APLICACIONES DE LA LOGOTERAPIA

El vacío existencial: un desafío para la psiquiatría	87
Técnicas logoterapéuticas.....	101
Ministerio médico	119

CONCLUSIÓN. DIMENSIONES DEL SENTIDO.....	141
EPÍLOGO. LA DEGURIFICACIÓN DE LA LOGOTERAPIA	155
APÉNDICE. SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA	167

PREFACIO

Este libro es el resultado de una serie de conferencias que dicté el verano de 1966 invitado por la Perkins School of Theology de la Southern Methodist University en Dallas, Texas. Lo que expresamente se me pidió en esa ocasión fue que explicara el sistema que caracteriza a la logoterapia. Aunque varios autores han señalado que la logoterapia, en contraste con otras escuelas existenciales de psiquiatría, ha desarrollado sus propias técnicas psicoterapéuticas, muy pocas veces se ha notado que, además, se trata de la última psicoterapia conceptualizada de un modo sistemático.¹

Al ocuparse de los *fundamentos* del sistema, los capítulos de este libro exponen los enunciados básicos que subyacen a la logoterapia. Ellos constituyen una cadena de vínculos interconectados, en la que la logoterapia resulta basada en tres conceptos: 1) la libertad de la voluntad; 2) la voluntad de sentido y 3) el sentido de la vida. 1) La libertad de la voluntad implica la cuestión del determinismo frente al pandeterminismo. 2) A la voluntad de sentido se la distingue de los conceptos de voluntad de poder y voluntad de placer, presentados por la

1. Juan Battista Tollelo ha hecho esta observación en su introducción a la edición italiana de *El hombre en busca de sentido* [orig. al.: *Trotzdem Ja Zum Leben Sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Viena, Deuticke, 1947; trad. cast.: Barcelona, Herder, ²2004 (8.^a reimpr.)].

psicología adleriana y freudiana respectivamente. Para ser honestos, el término «voluntad de poder» fue acuñado por Nietzsche más que por Adler, y el término «voluntad de placer» —referido al principio de placer freudiano— no es de Freud sino mío. Es más, el principio de placer puede ser considerado a la luz de un concepto más amplio: el principio de homeostasis.² Al criticar ambos conceptos, deberemos elaborar una teoría motivacional propia de la logoterapia. 3) El sentido de la vida nos refiere a la cuestión del relativismo frente al subjetivismo.

Las *aplicaciones* de la logoterapia tratadas en este libro constan también de tres aspectos. Primero, la logoterapia es aplicable como tratamiento de neurosis noógenas; segundo, la logoterapia es un tratamiento para neurosis psicógenas, es decir, neurosis en el sentido convencional del término; tercero, la logoterapia es un tratamiento para neurosis somatógenas o, en realidad, enfermedades somatógenas en general. Como vemos, todas las dimensiones del ser humano están reflejadas en esta secuencia de temas.

En el capítulo introductorio de este libro, la logoterapia es puesta en perspectiva respecto a otras escuelas de psicoterapia, específicamente a las psicoterapias existencialistas. El último capítulo trata sobre la relación entre la logoterapia y la teología.

He procurado incluir en este libro los últimos desarrollos en logoterapia en cuanto a los principios conceptuales y al material que sirve de ilustración. Sin embargo, el intento de ofrecer una idea representativa de todo el sistema propició que me decidiera por incorporar algún material ya utilizado en libros anteriores.³

Lo que yo denomino «vacío existencial» constituye un desafío actual para la psiquiatría. Cada vez más pacientes se quejan de un

2. En cuanto al principio de realidad, sirve a los propósitos del principio de placer, del mismo modo en que este último sirve a los propósitos del principio de homeostasis, y esa es la razón por la cual no hay necesidad de incluir al primero explícitamente en nuestra teoría.

3. Véase V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, op. cit.; *The doctor and the soul: An introduction to logotherapy*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1965; *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2011 [orig. ing.: *Psychotherapy and existentialism*, Nueva York, Wahington Square Press, 1967].

sentimiento de vacío y sinsentido, que parece derivar de dos hechos. Contrariamente a lo que le sucede al animal, al hombre los instintos no le indican lo que *debe* hacer. Y a diferencia de lo que sucedía en otros tiempos, tampoco las tradiciones le indican lo que *debería* hacer. A menudo ni siquiera reconoce lo que básicamente desea hacer. En vez de ello, o desea hacer lo que otras personas hacen (conformismo), o hace lo que otras personas desean que él haga (totalitarismo).

Espero tener éxito en transmitir al lector mi convicción de que, a pesar de la caída de las tradiciones, la vida conserva un sentido para cada uno de los individuos, y, más aún, lo conserva, literalmente, hasta el último respiro. Y el psiquiatra puede mostrarle al paciente que la vida nunca cesa de tener un sentido. Por supuesto, no puede mostrarle al paciente *cuál* es ese sentido, pero muy bien puede enseñarle que *existe* un sentido y que la vida lo conserva: la vida sigue siendo significativa bajo cualquier condición. Como enseña la logoterapia, aun los aspectos trágicos y negativos de la vida, tales como el sufrimiento inevitable, pueden tornarse, a través de la actitud que el individuo adopta ante ellos, en un logro humano. En contraste con lo que ocurre en la mayoría de las escuelas existencialistas, la logoterapia no es en absoluto pesimista; pero es realista en la medida en que enfrenta la tríada trágica de la existencia: sufrimiento, muerte y culpa. La logoterapia puede ser considerada, con justicia, optimista, porque muestra al paciente cómo transformar la desesperanza en un triunfo.

En tiempos como los nuestros, en los que las tradiciones están en decadencia, la psiquiatría debe tener como su principal interés equipar al hombre con la habilidad de encontrar sentido. En una época en la que los Diez Mandamientos, aparentemente, han perdido para mucha gente su incondicional validez, el hombre debe aprender a oír los diez mil mandamientos implicados en las diez mil situaciones que constituyen su vida. En este sentido, espero que el lector pueda encontrar que la logoterapia responde a la necesidad de esta hora.

VÍKTOR E. FRANKL, M.D., Ph.D.
Viena, Austria

INTRODUCCIÓN

LA SITUACIÓN DE LA PSICOTERAPIA Y LA POSICIÓN DE LA LOGOTERAPIA

La situación actual de la psicoterapia está caracterizada por la aparición de la psiquiatría existencial. De hecho, podría hablarse de una inoculación de existencialismo en la psiquiatría como la tendencia contemporánea más importante. Pero al hablar de existencialismo debemos tener en cuenta que hay tantos existencialismos como existencialistas. Más aún, no solo cada existencialista ha formado su propia versión filosófica, sino que cada uno usa la terminología de manera diferente. Por ejemplo, en los escritos de Jaspers y de Heidegger, términos como «existencia» y «Dasein» tienen distintos significados.

Sin embargo, los autores inscritos en el campo de la psiquiatría existencial comparten algo, tienen un común denominador. Se trata de una expresión que usan habitualmente y que muchas veces utilizan incorrectamente: «ser-en-el-mundo». Se diría que muchos de estos autores piensan que usar esta frase, «ser-en-el-mundo», una y otra vez, es suficiente credencial para ser considerados como verdaderos existencialistas. Dudo de que ese sea un motivo suficiente para llamarse a sí mismo existencialista, en particular, porque el concepto de Heidegger de «ser-en-el-mundo» es, en muchos casos, como fácilmente puede comprobarse, mal entendido en el sentido de un mero subjetivismo —como si «el mundo» en el que el ser humano «es» fuera nada más que una expresión subjetiva del propio ser—. Me aventuro a criticar este difundido malentendido solo porque en cierta ocasión pude

discutirlo personalmente con el propio Martin Heidegger y ambos estuvimos de acuerdo.

Los malentendidos en el campo del existencialismo pueden comprenderse fácilmente. La terminología es, muchas veces, esotérica, por decirlo de alguna manera. Alrededor de treinta años atrás tuve que dar una conferencia pública sobre psiquiatría y existencialismo en Viena. Confronté a mi audiencia con dos pensamientos y les dije que uno de ellos era tomado de los escritos de Heidegger, en tanto que el otro era parte de una conversación que había mantenido con un paciente esquizofrénico ingresado en el hospital estatal de Viena, en el cual yo trabajaba. Luego, invité a la audiencia a descubrir qué pensamiento pertenecía a cada uno. Créase o no, una abrumadora mayoría pensó que el pasaje de Heidegger era la expresión del esquizofrénico y viceversa. De todos modos, no debemos llegar a rápidas conclusiones por el resultado del experimento. Esto no supone detrimento alguno para la grandeza de Heidegger, sino que, más bien, alude a la incapacidad del lenguaje cotidiano para expresar pensamientos y sentimientos hasta ahora desconocidos, sean ideas revolucionarias creadas por un gran filósofo o extraños sentimientos experimentados por un esquizofrénico. Lo que los une es una crisis de expresión, por así decirlo, y ya he mostrado en otra ocasión que algo análogo ocurre con el artista moderno (véase mi libro *Psicoterapia y existencialismo* [Barcelona, Herder, 2011], cap. «Psicoterapia, arte y religión»).

En lo que respecta al método que he denominado logoterapia, que es el motivo de este libro, muchos autores han coincidido en que se encontraría dentro de la categoría de la psiquiatría existencial.¹ De

1. Referencias pertinentes pueden ser encontradas en G. W. Allport, en el prefacio a la versión en inglés de *El hombre en busca de sentido* [Barcelona, Herder, 2004 (8.ª reimpr.)]; A. J. Ungersma, *The search for meaning: A new approach to psychotherapy and pastoral psychology*, Filadelfia, The Westminster Press, 1961; D. F. Tweedie, *Logotherapy and the Christian faith: An evaluation of Frankl's existential approach to psychotherapy*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1965; R. C. Leslie, *Jesus and logotherapy: The ministry of Jesus interpreted through the psychotherapy of Viktor Frankl*, Nueva York, Abingdon Press, 1965; G. Kaczanowski, en A. Burton, *Modern psychotherapeutic practice: Innovations*

hecho, ya en los años treinta, acuñé la palabra *Existenzanalyse* como denominación alternativa para la logoterapia, que ya había definido en los años veinte. Más tarde, cuando los autores norteamericanos comenzaron a publicar en el campo de la logoterapia, ellos introdujeron el término «análisis existencial» como traducción de *Existenzanalyse*. Desafortunadamente, otros autores hicieron lo mismo con la palabra *Daseinsanalyse*, término que, en los años cuarenta, fue escogido por Ludwig Binswanger, el gran psiquiatra suizo, para denominar sus enseñanzas. Desde entonces, «análisis existencial» se ha convertido en una expresión ambigua. Para no agravar la confusión, decidí no utilizar el término «análisis existencial» en mis publicaciones en idioma inglés. Usualmente hablo de logoterapia, incluso en un contexto en que ninguna terapia, en el sentido estricto del término, está en juego. Lo que denomino «ministerio médico», por ejemplo, es un aspecto importante en la práctica de la logoterapia, pero es indicado precisamente en esos casos en los cuales una verdadera terapia es impracticable, porque el paciente está enfrentado a una enfermedad incurable. Sin embargo, en el más amplio sentido, la logoterapia es un tratamiento, aun en tales casos: el tratamiento de la actitud del paciente ante su inmodificable destino.

La logoterapia no solamente ha sido incluida como parte de la psiquiatría existencial, sino que también ha sido reconocida, dentro de esta corriente, como la única escuela que ha tenido éxito en el desarrollo de lo que podría llamarse una técnica.² Sin embargo, esto no quiere decir que nosotros, los logoterapeutas, sobrevaloremos la importancia de las técnicas. Hace ya mucho tiempo que he comprendido que lo que importa en la terapia no son las técnicas, sino más bien las relaciones humanas entre el doctor y su paciente, o el encuentro personal y existencial.

in technique, Palo Alto (CA), Science and Behavior Books, 1965; J. Lyons, «Existential psychotherapy: Fact, hope, fiction», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 62 (1961), pp. 242-249; y L. A. Pervin, «Existentialism, psychology and psychotherapy», *American Psychologist* 15 (1960), pp. 305-309.

2. Esto es al menos lo que sostienen autores tales como Ungersma, Tweedie, Leslie, Kaczanowski, Lyons y Crumbaugh.

Un enfoque puramente técnico en psicoterapia puede bloquear sus efectos terapéuticos. Hace un tiempo fui invitado a dar una conferencia en una universidad norteamericana, ante un equipo de psiquiatras al que le había sido asignado el cuidado de los evacuados de un reciente huracán. Acepté la invitación y, además, elegí el título, «Técnicas y dinámicas para la supervivencia», un título que, obviamente, satisfizo a los organizadores de la conferencia. Pero al iniciar mi exposición, francamente les dije que, en la medida en que interpretáramos nuestra tarea meramente en términos de técnicas y dinámicas, perderíamos de vista el problema, así como el corazón de aquellos a quienes deseábamos ofrecerles primeros auxilios mentales. Abordar a los seres humanos solo en términos de técnicas implica manipularlos, y hacerlo meramente en términos de dinámicas supone cosificarlos, convertirlos en meras cosas. Y ellos inmediatamente sienten y se dan cuenta de la cualidad manipulativa de nuestro enfoque y de nuestra tendencia a cosificarlos. He de decir que la cosificación se ha convertido en el pecado original de la psicoterapia. Pero un ser humano no es una cosa. Este *no-ser-cosa*, más que el *no-ser-nada*, es la lección que debemos aprender del existencialismo.

Cuando, con ocasión de otra conferencia, fui invitado a dirigirme a los presos de San Quintín, se me aseguró, posteriormente, que ellos se habían sentido, por primera vez, realmente comprendidos en ese encuentro. Lo que había hecho no era nada extraordinario. Simplemente les había hablado como a seres humanos y no como a mecanismos en reparación. Los había considerado del mismo modo en que ellos se consideraban a sí mismos desde siempre, es decir, como libres y responsables. No les ofrecí una fácil escapatoria de sus sentimientos de culpa por medio del subterfugio de concebirlos como víctimas de procesos de condicionamiento de carácter biológico, psicológico o sociológico. No los concebí como peones en el tablero del juego entre el ello, el yo y el superyó. No les facilité un alivio. No se les debía quitar la culpa. No se los debía justificar. Los consideré como pares. Ellos aprendieron que es un privilegio del hombre sentir culpa, y una responsabilidad el superarla.

¿Qué puse en práctica cuando me dirigí a los prisioneros de San Quintín, si no es fenomenología en el más verdadero sentido? De

hecho, la fenomenología es un intento por describir el modo en que el hombre se comprende a sí mismo, la manera en que interpreta su propia existencia, más allá de patrones de interpretación y explicación preconcebidos, tales como los diseñados por las hipótesis psicodinámicas o socioeconómicas. Por medio de la adopción de la metodología fenomenológica, la logoterapia, tal como Paul Polak³ puntualizó, trata de explicar la imparcial autocomprensión del hombre en términos científicos.

Permítanme volver sobre el tema de la técnica frente al encuentro. La psicoterapia es más que una simple técnica, es un arte y va más allá de la pura ciencia, es sabiduría. Pero, en última instancia, no es solo sabiduría. En un campo de concentración, una vez vi a una mujer que se había suicidado. Entre sus pertenencias había un trozo de papel en el cual había escrito lo siguiente: «Más poderoso que el destino es el coraje de soportarlo». A pesar de este lema, ella se había quitado la vida. La sabiduría es insuficiente sin el toque humano.

Recientemente recibí una llamada telefónica, a las tres de la mañana, de una señora que dijo estar decidida a suicidarse, pero que sentía curiosidad por saber qué le diría al respecto. Le respondí con todos los argumentos posibles en contra de su decisión y en favor de sobreponerse. Hablé alrededor de treinta minutos, hasta que me dio su palabra de que no se suicidaría y vendría a verme al hospital. Pero cuando me visitó quedó en claro que ninguno de mis argumentos la habían impresionado. La única razón por la que había decidido no cometer el suicidio fue que, en lugar de enfadarme con ella por haberme despertado en mitad de la noche y haberme importunado con su llamada, tuve la paciencia de escucharla y hablarle durante media hora. Un mundo en el que esto es posible, pensó ella, es un mundo en el que vale la pena vivir.

En lo que respecta a la psicoterapia, es principalmente gracias al aporte de Ludwig Binswanger que el ser humano ha sido restablecido en su humanidad. Cada vez más, la relación yo-tú puede ser vista como el centro del problema. Y aún más allá de esto existe otra

3. P. Polak, «Frankl's existential analysis», *American Journal of Psychotherapy* 3 (1949), pp. 517-522.

dimensión por considerar. El encuentro yo-tú no puede ser toda la verdad, toda la historia. La cualidad esencialmente humana de la autotranscendencia convierte al hombre en un *ser que busca más allá de sí mismo*. Por consiguiente, si Martin Buber, con Ferdinand Ebner, interpreta la existencia humana fundamentalmente en términos de un diálogo yo-tú, debemos reconocer que ese diálogo se autoanula si ese yo y ese tú no se trascienden a sí mismos, no se refieren a un sentido fuera de ellos mismos.

En la medida en que la psicoterapia —más que ser meramente una ingeniería y una técnica psicológicas— se basa en el encuentro, lo que uno y otro encuentran no son dos mónadas sino dos seres humanos, uno de los cuales confronta al otro con el logos, es decir, con el sentido del ser.

Al poner el énfasis en un encuentro yo-tú, el *Daseinsanalyse* permite a sus participantes escucharse profundamente y así liberarse, por decirlo de alguna manera, de su sordera ontológica. Pero aún debemos liberarlos de su ceguera ontológica, debemos hacer que el sentido del ser salga a la luz. Tal es el paso dado por la logoterapia. Esta va más allá del *Daseinsanalyse* o (para adoptar la traducción de Jordan M. Scher) del ontoanálisis, pues no solo se preocupa por el *ontos* o ser, sino también por el logos o sentido. Esto se puede explicar por el hecho de que la logoterapia es más que un simple análisis; es, como su nombre lo indica, terapia. En una ocasión, durante una conversación personal, Ludwig Binswanger me dijo que pensaba que, en comparación con el ontoanálisis, la logoterapia era más operativa y que, más aún, podía considerarse como el suplemento terapéutico del ontoanálisis.

Partiendo de una deliberada simplificación, la logoterapia podría definirse, a partir de una traducción literal, como curación a través del sentido (Joseph Fabry).⁴ Obviamente, debemos considerar que la logoterapia, lejos de ser una panacea, se encuentra indicada en ciertos casos y contraindicada en otros. Como veremos en la segunda parte de este libro, los casos en los que puede indicarse, inicialmente, son

4. J. B. Fabry, *The pursuit of meaning: Logotherapy applied to life*, prefacio de V. E. Frankl, Boston, Beacon Press, 1968 [trad. cast.: *La búsqueda de significado: la logoterapia aplicada a la vida*, México, LAG, 2003].

los de neurosis. Aquí debemos hacer otra distinción entre logoterapia y ontoanálisis. Cabe sintetizar las aportaciones de Binswanger a la psiquiatría considerándolas una contribución a la mejor interpretación de las psicosis, más específicamente, el modo peculiar y particular del ser-en-el-mundo psicótico. A diferencia de lo que sucede con el ontoanálisis, la logoterapia no busca una comprensión mejor de las psicosis, sino un tratamiento más breve de las neurosis. Sin duda, esta es otra simplificación.

En este contexto, vale la pena recordar que algunos autores sostienen que la obra de Binswanger se reduce a la aplicación de los conceptos de Heidegger en psiquiatría, en tanto que la logoterapia es el resultado de la aplicación de los conceptos de Max Scheler en psicoterapia.

Ahora bien, después de hablar de Scheler, de Heidegger y de la influencia de sus filosofías en la logoterapia, ¿qué puede decirse de Freud y de Adler? ¿La logoterapia permanece, de alguna manera, menos en deuda con ellos? En modo alguno. De hecho, ya en el primer párrafo de mi primer libro, el lector encuentra una expresión referida a esta deuda cuando invoco la analogía del enano que, subido sobre los hombros de un gigante, puede ver más lejos que aquel. Después de todo, el psicoanálisis es, y permanecerá siendo por siempre, el cimiento indispensable de toda psicoterapia, incluida cualquier escuela futura. Pero deberá asumir el destino de cimiento, es decir, se volverá invisible en la medida en que el edificio propiamente dicho se yergue sobre él.

Freud fue demasiado genial como para no darse cuenta de que había limitado sus investigaciones a los cimientos, a los más profundos estratos, a las profundas dimensiones de la existencia humana. En una carta dirigida a Ludwig Binswanger, él mismo dice: «Siempre me he limitado al primer piso y al sótano del edificio» llamado hombre.⁵

En una ocasión,⁶ Freud expresó su convicción de que reverenciar a un gran maestro es bueno, pero es algo que debe ser superado

5. L. Binswanger, *Reminiscences of a friendship*, Nueva York, Grune & Stratton, 1957, p. 96.

6. S. Freud, «Über Forel: Der Hypnotismus, seine Bedeutung und seine Handhabung», *Wiener medizinische Wochenschrift* 34 (1889), p. 1098.

por reverenciar a los hechos. Tratemos de reinterpretar y reevaluar el psicoanálisis de Freud a la luz de los hechos que comenzaron a ser considerados solo después de su muerte.

Tal reinterpretación del psicoanálisis se deriva de la propia autointerpretación de Freud. Colón creyó que había descubierto una nueva ruta a la India, cuando en realidad había descubierto un nuevo continente. Existe también una diferencia respecto a lo que Freud consideró que había logrado. Él creyó que el hombre podía ser explicado por una teoría mecanicista y que su psique podía ser curada por medio de técnicas. Pero lo que consiguió fue algo diferente, algo aún defendible, siempre que lo revaluemos a la luz de los hechos existenciales.

De acuerdo con el esquema desarrollado por Freud, el psicoanálisis se basa en el reconocimiento de dos conceptos: la represión como causa de la neurosis y la transferencia como su cura. Quienquiera que crea en la importancia de estos dos conceptos puede justificadamente reconocerse y llamarse a sí mismo un psicoanalista.

La represión es contrarrestada por una creciente concienciación. El material reprimido debe hacerse consciente. O, en los términos de Freud, donde hay ello debe haber yo. Liberado de la ideología mecanicista del siglo XIX, iluminado por la filosofía existencialista del siglo XX, podría decirse que el psicoanálisis promueve la auto-comprensión en el hombre.

De manera similar, el concepto de transferencia puede ser redefinido y purgado. El psicólogo adleriano Rudolf Dreikurs⁷ señaló en cierta ocasión la cualidad manipulativa inherente al concepto freudiano de transferencia. Liberada de esta cualidad, la transferencia puede ser entendida como un vehículo del encuentro humano y personal basado en la relación yo-tú. Es un hecho que si la autocomprensión debe ser alcanzada, ha de ser mediatizada por el encuentro. En otras palabras, el esquema freudiano en que el ello es y el yo debe llegar a ser podría ampliarse: donde el ello es el yo podría ser; *pero el yo solo puede llegar a ser yo a través de un tú.*

7. R. Dreikurs, «The current dilemma in psychotherapy», *Journal of Existential Psychiatry* 1 (1960), pp. 187-206.

Freud creía que el material que podía caer preso de la represión era el sexo. De hecho, en su tiempo, como consecuencia del puritanismo predominante en los países anglosajones, el sexo era reprimido masivamente. No es de extrañar que estos países hayan sido especialmente receptivos al psicoanálisis y resistentes a las escuelas de psicoterapia que surgieron con posterioridad a Freud.

Identificar el psicoanálisis con la psicología o la psiquiatría es un error tan grande como identificar el materialismo dialéctico con la sociología. Ambos, el freudismo y el marxismo, son simplemente enfoques científicos, no la ciencia en sí misma. Ciertamente, el adoctrinamiento —tanto el de Occidente como el de Oriente, con sus estilos propios— puede diluir la diferencia entre lo que es sectarismo y lo que es ciencia.

De todos modos, el psicoanálisis es irremplazable. El lugar que aún le corresponde a Freud en la historia de la psiquiatría me recuerda una historia que se cuenta en la más antigua sinagoga del mundo, la medieval Sinagoga Staranová de Praga. Cuando el guía muestra su interior, explica que el sillón utilizado por el famoso rabí Loew nunca fue ocupado por ninguno de sus sucesores; otro asiento fue ubicado para ellos, porque el rabí Loew nunca pudo ser reemplazado, nadie pudo compararse a él. Durante siglos, nadie se atrevió a ocupar su sillón. La silla de Freud debería mantenerse vacía.

PARTE PRIMERA

FUNDAMENTOS DE LA LOGOTERAPIA

IMPLICACIONES METACLÍNICAS DE LA PSICOTERAPIA

Las implicaciones metaclínicas de la psicoterapia se refieren principalmente a su concepto de hombre y su filosofía de vida. No hay psicoterapia alguna que no tenga una teoría del hombre y una filosofía de vida subyacentes. Manifiestamente o no, la psicoterapia se basa en ellas. En este sentido, el psicoanálisis no es la excepción. Paul Schilder calificó al psicoanálisis de *Weltanschauung*, y, recientemente, F. Gordon Pleune dijo que «el psicoanalista es, primero y principalmente, un moralista», y que «influye en las personas en lo que respecta a sus conductas morales y éticas».¹

Por tanto, el tema no es si la psicoterapia está o no basada en una *Weltanschauung*, sino más bien si la *Weltanschauung* subyacente es correcta o no. Sin embargo, correcta o no, en este contexto significa si la humanidad del hombre es preservada por esa filosofía y esa teoría o no lo es. La cualidad humana del ser humano es desatendida y negada, por ejemplo, por los psicólogos que se adhieren al «modelo mecánico» o al «modelo de la rata», como los denomina Gordon Allport.²

1. F. G. Pleune, «All dis-ease is not disease: A consideration of psychoanalysis, psychotherapy, and psycho-social engineering», *International Journal of Psycho-Analysis* 46 (1965), p. 358. Tomado de *Digest of Neurology and Psychiatry* 34 (1966), p. 148.

2. G. W. Allport, *Personality and social encounter*, Boston, Beacon Press, 1960.

Respecto al primero, estimo que es un hecho notable que cuando el hombre se concibe a sí mismo como una criatura, interpreta su existencia en la imagen de Dios, su creador; pero tan pronto como comienza a concebirse a sí mismo como un creador, empieza a interpretarla meramente a través de la imagen de su propia creación, la máquina.

El concepto logoterapéutico de hombre está basado en tres pilares: la libertad de la voluntad, la voluntad de sentido y el sentido de la vida. El primero de ellos, la libertad de la voluntad, se opone al principio que caracteriza a la mayoría de los enfoques actuales del concepto de hombre, a saber, el determinismo. Sin embargo, en realidad, solamente se opone a lo que usualmente llamo pandeterminismo, porque hablar de la libertad de la voluntad no debe implicar ningún tipo de indeterminismo a priori. Después de todo, la libertad de la voluntad significa la libertad de la voluntad humana, es decir, la libertad de un ser finito. La libertad del hombre no es una libertad con respecto a todo condicionamiento, sino, más bien, la posibilidad de tomar posición ante cualquier condición que deba enfrentar.

Durante una entrevista, Huston C. Smith, de Harvard (luego en el MIT), me preguntó cómo, siendo yo profesor de neurología y psiquiatría, no aceptaba que el hombre es sujeto de condicionamientos y determinaciones. Le contesté que, como neurólogo y psiquiatra, obviamente, estaba plenamente seguro de que el hombre no se encuentra completamente libre de condicionamientos, sean biológicos, psicológicos o sociológicos. Pero agregué que, además de ser profesor de ambas disciplinas (neurología y psiquiatría), soy un sobreviviente de cuatro campos (es decir, campos de concentración) y en esa situación he sido testigo de la sorprendente capacidad del hombre, siempre conservada, de resistir y luchar aun bajo las peores condiciones. Tomar distancia incluso de las peores condiciones es una capacidad exclusivamente humana. Asimismo, esta capacidad únicamente humana de distanciarse de cualquier situación que debe enfrentar se manifiesta no solamente a través del heroísmo, como fue el caso en los campos de concentración, sino también a través del humor. Esta es también una capacidad exclusivamente humana.

Y no debemos avergonzarnos por esto. Se ha dicho que el humor es un atributo divino. En tres salmos, Dios es referido como un Dios que «ríe».

El humor y el heroísmo nos refieren a la capacidad, exclusivamente humana, de *autodistanciamiento*. En virtud de tal capacidad, el hombre puede tomar distancia no solo de una situación, sino también de sí mismo. Puede elegir una actitud ante sí mismo. Al hacerlo, realmente toma posición con respecto a sus propios condicionamientos y determinaciones somáticos y psicológicos. Se comprenderá que esto es un tema crucial, tanto para la psicoterapia y la psiquiatría como para la educación y la religión. Según esta perspectiva, una persona es libre de moldear su propio carácter y el hombre es responsable por aquello que pueda hacer de sí mismo. Lo que importa no son los rasgos de nuestro carácter o las fuerzas o instintos per se, sino la posición que adoptamos ante ellos. Es esa capacidad de posicionarnos lo que nos constituye en seres humanos.

Tomar posición ante los fenómenos somáticos y psicológicos implica ponerse por encima de su nivel y abrirse a una nueva dimensión, la del fenómeno noético o la dimensión noética, en contraste con la biológica y la psicológica. Es en esta dimensión donde se localiza el exclusivo fenómeno humano.

También puede ser definida como la dimensión espiritual. Sin embargo, como «espiritual» tiene una connotación religiosa, es preferible evitar cuanto sea posible esta denominación. La dimensión noética debe entenderse como una dimensión antropológica más que teológica. Esto mismo vale para el «logos» en el caso de la «logoterapia». Cuando se habla de «sentido», «logos» significa «espíritu», pero nuevamente sin connotación religiosa. Aquí «logos» significa «lo humano del ser humano», más el sentido de ser humano.

El hombre pasa a la dimensión noética cada vez que reflexiona acerca de sí mismo —cada vez que se establece como objeto— o cuando se hace objeciones a sí mismo; cada vez que se hace consciente de sí mismo —o cuando manifiesta la capacidad de obrar según su conciencia—. De hecho, tener conciencia presupone la exclusiva capacidad humana de ponerse por sobre uno mismo, juzgar y evaluar los propios actos en términos de moral y ética.

Obviamente, uno puede hurtar un fenómeno exclusivamente humano como es la conciencia de su humanidad. Uno puede concebir la conciencia, simplemente, en términos de resultado de procesos de condicionamiento. Pero, en realidad, esta interpretación es apropiada y adecuada solamente, por ejemplo, en el caso de un perro que ha mojado la alfombra y se escabulle a su caseta con el rabo entre las patas. ¿Este perro está manifestando conciencia? Creo que más bien expresa su temor al castigo, que puede ser el resultado de procesos de condicionamiento.

Reducir la conciencia al mero resultado de condicionamientos es, en primera instancia, un reduccionismo. Definiría el reduccionismo como una perspectiva pseudocientífica que no considera e ignora la humanidad del fenómeno, convirtiéndolo en un mero epifenómeno, más específicamente, reduciéndolo a un fenómeno subhumano. De hecho, podría decirse que el reduccionismo es un *subhumanismo*.

Para dar un ejemplo, permítanme considerar dos fenómenos que, posiblemente, son los más humanos de todos: el amor y la conciencia. Ambos son las más contundentes manifestaciones de otra capacidad exclusivamente humana, la capacidad de *autotrascendencia*. El hombre se trasciende a sí mismo, tanto hacia otro ser humano como hacia el sentido. El amor, podría decir, es la capacidad que le permite captar a otro ser humano en su más pura singularidad. La conciencia es esa capacidad que le da la posibilidad de percibir el sentido de una situación en su más pura singularidad, y, en un análisis final, el sentido es algo único. Como lo son todas y cada una de las personas. En última instancia, cada persona es irremplazable, y si no lo es para otro, lo es para sí misma.

A causa de la singularidad de los referentes intencionales del amor y la conciencia, ambas son capacidades intuitivas. Sin embargo, aparte del denominador común de la singularidad de sus referentes intencionales, existe una diferencia entre ellas. La singularidad concebida desde el amor se refiere a las particulares posibilidades de ser de la persona amada. Por otro lado, la singularidad concebida desde la conciencia remite a una necesidad particular, a aquello que uno necesita encontrar.

El reduccionismo es capaz de interpretar al amor como una mera sublimación del sexo, y la conciencia, simplemente en términos de

superyó. Mi argumento es que el amor no puede ser el resultado de la sublimación del sexo porque, siempre que la sublimación tiene lugar, el amor ha sido la precondition necesaria. Diría que solo en la medida en que un yo está amorosamente dirigido a un tú ese yo es capaz de integrar su ello, su sexualidad en su personalidad.

Y la conciencia no puede ser el superyó, por la simple razón de que ella, de ser necesario, está dispuesta a oponerse a las convenciones y los estándares, las tradiciones y los valores transmitidos por el superyó. Es decir, si la conciencia puede tener, en un caso determinado, la función de contradecir al superyó, ciertamente no puede ser el mismo superyó. Reducir la conciencia al superyó y deducir el amor del ello necesariamente acaban en fracaso.

Preguntemonos qué pudo causar tal reduccionismo. Para contestar esta pregunta debemos considerar los efectos de la especialización científica. Vivimos en una época de especialistas, y eso tiene un precio. Definiría a un especialista como un hombre que *no puede llegar a ver el bosque de la verdad a causa de los árboles de los hechos*. Por ejemplo, en el campo de la esquizofrenia, estamos confrontados por un conjunto de descubrimientos desarrollados por la bioquímica. Asimismo, contamos con mucha literatura acerca de las hipotéticas psicodinamias que subyacen en la esquizofrenia. Otra literatura trata acerca del modo esquizofrénico de ser-en-el-mundo. De cualquier manera, estimo que quien crea saber realmente qué es la esquizofrenia nos está engañando o, en el mejor de los casos, se está engañando a sí mismo.

Las definiciones con las cuales las ciencias, individualmente, han descrito la realidad se han vuelto tan disparatadas, tan diferentes unas de otras, que es cada vez más difícil obtener una fusión o síntesis de todas ellas. La diferencia entre definiciones no debe constituir una pérdida, sino más bien una ganancia en el conocimiento. En el caso de la visión estereoscópica, es la gran diferencia entre el lado derecho y el lado izquierdo de una imagen la que asegura la adquisición de una dimensión de conjunto, esto es, el espacio tridimensional por sobre las dos dimensiones del plano. Y, sin duda, existe una precondition para ello. ¡Las retinas deben ser capaces de conseguir la fusión de las diferencias!

Lo mismo que ocurre con la visión sucede con la cognición. El desafío es cómo lograr, cómo mantener y cómo restablecer un concepto unificado de hombre ante tantos datos, hechos y descubrimientos dispersos, aportados por una fragmentada ciencia del hombre.

Pero no podemos hacer retroceder la historia. La sociedad no puede funcionar sin especialistas. Buena parte de los métodos de investigación se caracterizan por el trabajo en equipo, y en el marco del trabajo en equipo el especialista es indispensable.

Pero ¿reside realmente el riesgo en la pérdida de universalidad? ¿No se esconde, más bien, en la pretensión de totalidad? Lo peligroso es que un experto, por ejemplo, en el terreno de la biología, intente comprender y explicar a los seres humanos exclusivamente en términos biológicos. Lo mismo vale para la psicología y la sociología. En cuanto la totalidad es proclamada, la biología se convierte en biologicismo, la psicología en psicologismo y la sociología en sociologismo. En otras palabras, la ciencia se convierte entonces en ideología. Lo que debemos deplorar, se podría decir, no es que *los científicos se especialicen* sino más bien que *los especialistas generalicen*. Estamos familiarizados con los llamados *terribles simplificateurs*. Ahora nos hemos habituado a otros nuevos, a los que denominaría *terribles généralisateurs*. Me refiero a quienes no pueden evitar la tentación de hacer afirmaciones generales a partir de descubrimientos limitados.

Una vez salí al cruce de una definición que presentaba al hombre como «nada más que un complejo mecanismo bioquímico, alimentado por un sistema de combustión que provee de energía a un procesador con prodigiosas capacidades de almacenamiento y conservación de información codificada». Ahora bien, como neurólogo, justifico el uso del procesador como modelo de, por ejemplo, la actividad del sistema nervioso central. Es perfectamente legítimo usar esa analogía. En un cierto sentido, el esquema es válido: el hombre es un ordenador. Sin embargo, al mismo tiempo, el hombre es infinitamente más que un ordenador. El esquema es erróneo en tanto el ser humano sea definido como «nada más que» un ordenador.

En la actualidad, el nihilismo no se pone de manifiesto al hablar de «la nada». Hoy se enmascara hablando del «nada-más-que» del hombre. El reduccionismo se ha convertido en la máscara del nihilismo.

¿Qué podemos hacer ante esta realidad? ¿Cómo es posible sostener la humanidad del hombre frente al reduccionismo? Finalmente, ¿cómo es posible preservar la unidad del hombre frente al pluralismo de las ciencias, cuando ese pluralismo es el terreno fértil en el que florece el reduccionismo?

Nicolai Hartmann y Max Scheler, posiblemente más que nadie, han tratado de resolver el problema que nos ocupa. La ontología de Hartmann y la antropología de Scheler son intentos de asignar a cada ciencia un espacio de validez limitada. Hartmann distingue varios estratos, tales como el del cuerpo y el de la mente, además de un vértice espiritual. Nuevamente, «espiritual» debe entenderse aquí sin connotaciones religiosas, sino más bien en el sentido noológico. Hartmann considera la estratificación de la existencia humana como una estructura jerárquica. En contraste, la antropología de Scheler emplea la imagen de las capas (*Schichten*) más que la de los estratos (*Stufen*), estableciendo, de esta manera, una distinción entre las capas más o menos periféricas, la biológica y la psicológica, y el centro personal, el eje espiritual.

Ciertamente, Hartmann y Scheler han hecho justicia a las diferencias ontológicas que se dan entre el cuerpo, la mente y el espíritu, al concebir dichas diferencias en términos cualitativos más que simplemente cuantitativos. Sin embargo, no han tenido suficientemente en cuenta lo que se opone a las diferencias ontológicas, lo que yo denominaría como la *unidad antropológica*. Como dice Tomás de Aquino, el hombre es una *unitas multiplex*. El arte ha sido definido como unidad en la diversidad. ¡Yo definiría al hombre como unidad a pesar de la multiplicidad!

Concebir al hombre en términos de capas o estratos biológicos, mentales y espirituales supone manejarse con él como si sus modos de ser somático, psíquico y noético pudieran separarse uno del otro.

Yo mismo he tratado simultáneamente de hacer justicia a las diferencias ontológicas y a la unidad antropológica a través de lo que he denominado una antropología y una ontología dimensionales. Este enfoque hace uso del concepto geométrico de dimensión como una analogía para referirse a las diferencias cualitativas que no destruyen la unidad de la estructura.

La ontología dimensional, tal como la he propuesto, descansa en dos leyes. La primera ley dice: uno y el mismo fenómeno, proyectado fuera de su propia dimensión, en diferentes dimensiones inferiores a la suya propia, se representa de tal manera que las figuras individuales resultantes se contradicen una a la otra.

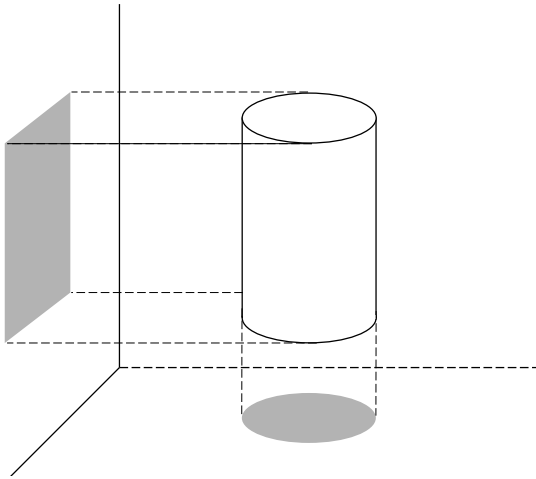


Figura 1

Imaginen un cilindro, por ejemplo, un vaso. Proyectado fuera de su tridimensionalidad y sobre los planos bidimensionales, horizontal y vertical, es visto, en el primer caso, como un círculo, y en el segundo, como un rectángulo. Estas figuras se contradicen entre sí. Y, lo que aún es más importante, el vaso es un cuerpo abierto, en contraposición con el círculo y el rectángulo, que son figuras cerradas. ¡Otra contradicción!

La segunda ley de la ontología dimensional dice: cuando fenómenos diferentes se proyectan fuera de su propia dimensión sobre una dimensión inferior a la suya se muestran de tal manera que las figuras resultantes son ambiguas.

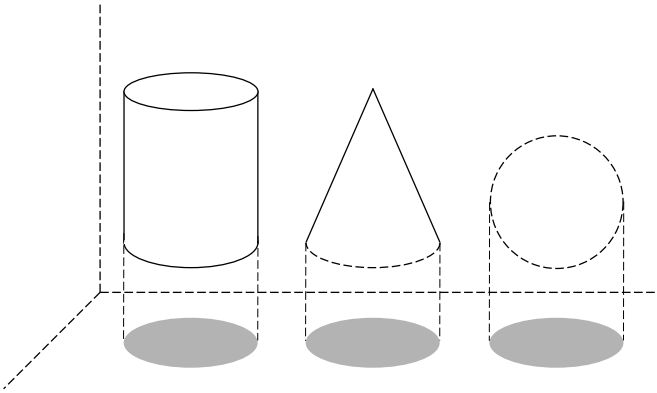


Figura 2

Imaginen un cilindro, un cono y una esfera. Las sombras que proyectan sobre el plano horizontal los muestran como tres círculos completamente intercambiables. No podemos inferir, a partir de las sombras proyectadas, cuál es el objeto que las proyecta, el cilindro, el cono o la esfera.

De acuerdo con la primera ley de la ontología dimensional, la proyección de un fenómeno en diferentes dimensiones inferiores resulta en inconsistencias, y de acuerdo con la segunda ley, la proyección de diferentes fenómenos en dimensiones inferiores resulta en isomorfías.

¿Cómo podemos aplicar estas imágenes a la antropología y la ontología? Cuando proyectamos al hombre en las dimensiones biológica y psicológica, también obtenemos resultados contradictorios. En un caso, el resultado es un organismo biológico; en el otro, un mecanismo psicológico. Pero, aun cuando los aspectos biológicos y psicológicos de la existencia humana pueden contradecirse unos con otros, vistos a la luz de la antropología dimensional esta contradicción no contradice la unidad del hombre. ¿Puede la contradicción entre el círculo y el rectángulo contradecir el hecho de que ambos resultan de la proyección del mismo cilindro?

La ontología dimensional está lejos de resolver el problema mente-cuerpo. Pero es capaz de explicar por qué ese problema no puede resol-

verse. Necesariamente, la unidad del hombre —una unidad a pesar de la multiplicidad de cuerpo y mente— no puede ser encontrada en lo biológico o en lo psicológico, pero debe ser vista en la dimensión noética, a partir de la cual el hombre es proyectado en primer lugar.³

De todas formas, más allá del problema mente *versus* cuerpo, existe el problema del determinismo, el problema de la libertad de elección. Pero este, también, puede ser abordado a partir de los principios de la antropología dimensional. La abertura de un vaso, necesariamente, desaparece en las dimensiones horizontal y vertical. Bien, el hombre, del mismo modo, proyectado en una dimensión inferior a la propia, parece ser un sistema cerrado, sea este de reflejos fisiológicos o reacciones psicológicas y respuestas a estímulos. Las teorías motivacionales, por ejemplo, que se adhieren al principio homeostático, consideran al hombre como un sistema cerrado. Esto, asimismo, implica no considerar la esencial apertura de la existencia humana puesta en evidencia por Max Scheler, Adolf Portmann y Arnold Gehlen. Particularmente, el biólogo Portmann y el sociólogo Gehlen han demostrado que el hombre está abierto al mundo. En función de la cualidad autotrascendente de la existencia humana, podría decirse que ser humano siempre significa estar dirigido y orientado hacia algo o alguien más allá de uno mismo.

Todo esto desaparece en las dimensiones biológica y psicológica. Pero, a la luz de la antropología dimensional, podemos comprender

3. Antes de contestar la pregunta de Kant y del salmista «¿qué es el hombre?», debemos considerar la pregunta «¿dónde está el hombre?». ¿En qué dimensión se encuentra la humanidad del ser humano? Una vez que nos embarcamos en el reduccionismo al postular a priori que el hombre no es sino un animal, no podremos encontrar nada más. Este proceder es comparable con el del rabí que, como cuenta el chiste, fue consultado por dos hombres, uno de los cuales afirmaba que el gato de su vecino le había robado y se había comido cinco libras de manteca. El dueño del gato negaba el suceso. El rabí pesó al gato y he aquí que su peso era exactamente de cinco libras. «Ahora, tengo la manteca —reflexionó el rabí—, pero ¿dónde está el gato?». Bien, entonces, ¿dónde está el hombre una vez que nuestra investigación se limita a la dimensión biológica y se restringe a la proyección biologicista?

por qué esto debe suceder. Así, la aparente realidad cerrada del hombre en las dimensiones biológica y psicológica ya no contradice la humanidad del hombre. Lo cerrado en las dimensiones inferiores es compatible con la apertura en una dimensión superior, sea esta la apertura del vaso cilíndrico o la del ser humano.

De este modo, incluso se vuelve comprensible por qué, aun cuando los resultados de las investigaciones en las dimensiones inferiores parecen negar la humanidad del hombre, sin embargo no la contradicen necesariamente. Esto es igualmente verdadero en enfoques tan distintos como el conductismo watsoniano, la reflexología de Pavlov, el psicoanálisis freudiano y la psicología adleriana. Tales enfoques no son anulados por la logoterapia sino que más bien son rebasados por ella. Son vistos a la luz de la dimensión superior o, como señala el psicoterapeuta noruego Bjarne Kvilhaug⁴ (particularmente al referirse a la teoría del aprendizaje y a la terapia conductista), los hallazgos de estas escuelas son reinterpretados y revaluados por la logoterapia, y rehumanizados por ella.

En este contexto, una llamada de atención es necesaria. Hablar de una dimensión superior en oposición a dimensiones inferiores no implica un juicio de valor. Una dimensión «superior» significa una dimensión más inclusiva y abarcadora.⁵

Este es un tema crucial para la antropología. Implica, ni más ni menos, el reconocimiento de que el hombre, por haberse convertido en ser humano, no deja de ser animal, del mismo modo como un aeroplano, por serlo, no deja de ser capaz de rodar por el aeropuerto.

Como señalé en la Introducción, Freud fue demasiado bueno para no darse cuenta de que se había restringido «a la planta baja y al sótano del edificio», en otras palabras, que se había limitado a la

4. B. Kvilhaug, ponencia leída ante la Sociedad Médica de Psicoterapia de Austria, el 18 de julio de 1963.

5. Recuerdo muy bien lo insistente e inquisidor que estuvo el difunto Paul Tillich en el tiempo para preguntas y respuestas posterior a mi presentación de la ontología dimensional en un encuentro académico en la Harvard's Divinity School. Solo quedó satisfecho después de que yo hubiera definido la dimensión superior como la más abarcadora.

dimensión inferior. Solo se convertía en víctima del reduccionismo cuando, al continuar su carta a Ludwig Binswanger, declaraba que ya había «encontrado un lugar para la religión, colocándola bajo la categoría de neurosis de la humanidad». Ni siquiera un genio puede resistirse completamente al *Zeitgeist*, el espíritu de su época.

Veamos ahora cómo la segunda ley de la ontología dimensional puede ser aplicada al hombre. Solo necesitamos reemplazar los tres círculos ambiguos por las neurosis, porque las neurosis también son ambiguas. Una neurosis puede ser psicógena, es decir, una neurosis en el sentido convencional. Es más, mi propia investigación me ha enseñado que existen también neurosis somatógenas. Existen casos de agorafobia, por ejemplo, que son causados por hipertiroidismo. Finalmente, existen neurosis noógenas, como yo las he denominado. Su origen se encuentra en los problemas espirituales, los conflictos morales, o en ese conflicto entre una verdadera conciencia y el superyó al que ya me referí en este capítulo. Más importantes aún son esas neurosis noógenas que resultan de la frustración de la voluntad de sentido, que he llamado frustración existencial o vacío existencial y que merecerá un capítulo de este libro.

Entonces, en la medida en que la etiología de la neurosis es multidimensional su sintomatología se vuelve ambigua. Así como no podríamos inferir de la sombra circular si corresponde a un cono, un cilindro o una esfera, no podemos concluir si lo que está detrás de una neurosis es el hipertiroidismo, el temor a la castración o el vacío existencial. Al menos no podremos saberlo si nos limitamos a la dimensión psicológica.

La patología es ambigua en cuanto, en un caso dado, debemos aún descubrir el logos del pathos, es decir, el sentido del sufrimiento. Y el sentido del sufrimiento no tiene por qué residir en la misma dimensión que la sintomatología, puede esconderse en otra dimensión. La etiología multidimensional de las neurosis requiere lo que llamaría un diagnóstico dimensional.

Lo que vale para el diagnóstico es válido también para la terapia. Esta también debe ser multidimensionalmente orientada. No existe una objeción a priori contra los *shots and shocks*. En los casos que en psiquiatría se denominan depresiones endógenas es perfectamente

legítimo y justificado el uso de drogas y, en casos severos, aun aplicar tratamiento electroconvulsivo. Sucede que fui yo quien desarrolló el primer tranquilizante en el continente, antes de que la marcha anglosajona a Miltown se iniciara. En casos excepcionales, ordené lobotomías y, en otros casos, practiqué yo mismo esa cirugía. No hace falta decir que todo esto no obviaba la necesidad de una psicoterapia simultánea —y de logoterapia—, siendo que aun en esos casos no estábamos meramente tratando enfermedades sino manejándonos con seres humanos.

No puedo compartir la aprehensión de esos oradores que, en encuentros internacionales, dicen temer que la psiquiatría pueda mecanizarse y los pacientes puedan sentirse despersonalizados, si nos embarcamos en la farmacoterapia. En el Departamento de Neurología del Hospital Policlínico de Viena, mi equipo usó drogas y, cuando fue necesario, aun electrochoques, y ninguna violencia fue ejercida en contra de la dignidad humana de los pacientes. Por otro lado, sé de muchos psicólogos profundos que aborrecerían tener que prescribir una droga, por no hablar de la aplicación de un electrochoque, pero que, por su concepto de hombre, por su enfoque mecanicista, violan la dignidad humana de sus pacientes. Por eso creo que es importante tener claro cuál es el concepto de hombre a partir del cual abordamos a nuestros pacientes y explicitar las implicaciones metaclínicas de la psicoterapia.

Lo que importa no es tanto la técnica per se, sino, más bien, el espíritu con que la técnica es utilizada. Esto cuenta no solo para las drogas y el electrochoque, sino también para el psicoanálisis freudiano, la psicología adleriana y la logoterapia misma.

Retornemos ahora a la segunda ley de la ontología dimensional y, haciendo un cambio, sustituyamos una figura geométrica por una histórica. Más específicamente, supongamos que la sombra del primer círculo pertenece a un caso de esquizofrenia con alucinaciones auditivas, en tanto que la sombra del segundo círculo pertenece a Juana de Arco. No existe ninguna duda, desde el punto de vista psiquiátrico, de que la santa podría haber sido diagnosticada como un caso de esquizofrenia; y en la medida en que nos limitemos a ese marco de referencia psiquiátrico, Juana de Arco es «nada más que» una esquizo-

frénica. Lo que ella es más allá de la esquizofrenia es imperceptible desde la dimensión psiquiátrica. Tan pronto como la sigamos hasta la dimensión noética y observemos su importancia histórica y teológica, se hace evidente que Juana de Arco es más que una esquizofrénica. El hecho de ser esquizofrénica en la dimensión psiquiátrica no afecta su significado en otras dimensiones. Y viceversa. Aun si tomamos en consideración que ella fue una santa, esto no cambiará el hecho de que también era una esquizofrénica.

Un psiquiatra debería limitarse a la dimensión de la psiquiatría en vez de concluir a partir de un fenómeno psiquiátrico si este es nada más que o algo más que un fenómeno psiquiátrico. Limitarse a la dimensión de la psiquiatría, sin embargo, implica proyectar un determinado fenómeno dentro de la dimensión psiquiátrica. Esto es perfectamente legítimo si el psiquiatra es consciente de ello. Más aún, las proyecciones no solo son legítimas, sino también obligatorias en el ámbito de la ciencia. La ciencia no puede captar la realidad en su multidimensionalidad, pero debe ocuparse de la realidad como si esta fuera unidimensional. Sin embargo, un científico debe ser consciente de lo que hace, cuando menos para evitar caer en la trampa del reduccionismo.

Otro ejemplo de la ambigüedad de las proyecciones ocurrió, años atrás, en la calle en la que yo vivía, en Viena. Al ser asaltada por un ladrón, la dueña de una tabaquería gritó llamando a Franz, su marido. Una cortina dividía el negocio, y el malhechor esperaba que Franz apareciera por detrás de la cortina en cualquier momento. Huyó, pero fue capturado. Una simple secuencia de hechos, ¿o no? Pero Franz había fallecido dos semanas antes del intento de atraco, y su esposa había dirigido una plegaria al Cielo implorando que su marido intercediera ante Dios por ella. Bien, queda librado a cada uno de nosotros cómo interpretar esta natural secuencia de hechos; lo haremos en términos de un malentendido por parte del ladrón, es decir, en términos psicológicos, o en términos del Cielo respondiendo la súplica de la mujer. En lo que a mí respecta, estoy convencido de que si existe algo así como el Cielo, y si el Cielo acepta una súplica, esconderá todo eso detrás de una secuencia natural de hechos.

AUTOTRASCENDENCIA: UN FENÓMENO HUMANO

En el capítulo anterior dije que el hombre está abierto al mundo. Lo está, a diferencia de los animales, que no están abiertos al mundo (*Welt*) pero sí ligados al medio (*Umwelt*) que es específico de cada especie. El medio circundante contiene lo que apela a los instintos de la especie. En cambio, una característica constitutiva del hombre consiste en poder ir más allá de las barreras del entorno de la especie *Homo sapiens*. El hombre se extiende hacia el mundo, y finalmente lo alcanza, un mundo repleto de otros seres con los cuales encontrarse y de sentidos para realizar.

Esta perspectiva se opone profundamente a las teorías motivacionales basadas en el principio de la homeostasis. Tales teorías representan al hombre como si fuera un sistema cerrado. De acuerdo con ellas, el hombre se halla fundamentalmente preocupado por mantener y restablecer el equilibrio interior y por la reducción de tensiones. En última instancia, se considera que este también es el objetivo de la gratificación de las pulsiones y la satisfacción de las necesidades. Como Charlotte Bühler¹ ha señalado perfectamente, «desde la más temprana formulación freudiana del principio de placer hasta la

1. Ch. Bühler, «Basic tendencies in human life: Theoretical and clinical considerations», en R. Wisser (dir.), *Sein und Sinn: ein philosophisches Symposium*, Tubinga, Niemeyer, 1960.

más actual versión del principio de homeostasis y la descarga de tensión, el objetivo final de toda la actividad a lo largo de toda la vida, que siempre fue concebido como el restablecimiento del equilibrio individual, no ha cambiado».

El principio de placer sirve a los propósitos del principio de homeostasis; pero, a su vez, el propósito del principio de placer es servido por el principio de realidad. De acuerdo con el esquema freudiano, el objetivo del principio de realidad es asegurar placer, aunque sea postergado.

Von Bertalanffy puso de manifiesto que incluso en el ámbito de la biología el principio homeostático es insostenible. Goldstein ofreció evidencia, en el terreno de la patología cerebral, de su afirmación de que el hecho de perseguir la homeostasis, lejos de ser una característica propia de un organismo normal, es un signo de desorden. Solo en los casos de enfermedad el organismo intenta evitar tensiones en un cierto rango. En el terreno de la psicología, Allport² presentó objeciones a la teoría de la homeostasis y dijo que «se queda corta a la hora de representar la naturaleza de la lucha propia», cuyo «rasgo característico es su resistencia al equilibrio: la tensión es mantenida más que reducida». Tanto Maslow³ como Charlotte Bühler⁴ han presentado objeciones similares. En un estudio más reciente,⁵ Charlotte Bühler sostiene que «de acuerdo con el principio de homeostasis de Freud, el objetivo último era obtener esa clase de plena gratificación que pudiera restablecer el equilibrio individual al calmar todos los deseos. Desde este punto de vista, todas las creaciones culturales de la humanidad serían resultados de esa pulsión de satisfacción personal».

2. G. W. Allport, *Becoming: Basic considerations for a psychology of personality*, New Haven, Yale University Press, 1955 [trad. cast.: *Desarrollo y cambio: consideraciones básicas para una psicología de la personalidad*, Barcelona, Paidós, 1985].

3. A. Maslow, *Motivation and personality*, Nueva York, Harper & Brothers, 1954 [trad. cast.: *Motivación y personalidad*, Madrid, Díaz de Santos, 1991].

4. Ch. Bühler, «Theoretical observations about life's basic tendencies», *American Journal of Psychotherapy* 13 (1959), p. 561.

5. *Íd.*, «The human course of life in its goal aspects», *Journal of Humanistic Psychology* 4 (1964), p. 1.

Pero aun en la perspectiva de futuras reformulaciones de la teoría psicoanalítica, Charlotte Bühler⁶ es escéptica, porque, según dice, «la teoría psicoanalítica, a pesar de todos los intentos que se hacen por renovarla, nunca podrá apartarse de esas hipótesis fundamentales que sostienen que el principal objetivo final de todo esfuerzo o lucha es la satisfacción homeostática. La creación de valores y la realización de logros son objetivos secundarios, debido a la superación del ello por el yo y el superyó, pero, nuevamente, brindando satisfacción». En contraposición, Bühler considera que el ser humano «vive con intencionalidad, es decir que vive con un propósito. El propósito es descubrir el sentido de la vida [...]. El individuo [...] quiere consumir valores». Más aún, «el ser humano [tiene] una innata o primaria orientación en la dirección de la creación y los valores».

De modo que el principio de la homeostasis no ofrece un sustento suficiente a partir del cual cabría explicar el comportamiento humano. Particularmente, fenómenos humanos como la creatividad del hombre, que está orientada a valores y sentidos, se encuentran escotomizados en tal marco de referencia.

En cuanto al principio de placer, podría ir aún más allá en mi crítica. Afirmando que, en última instancia, el principio de placer se anula a sí mismo. Cuanto más aspira uno al placer, más esquivo es este. En otras palabras, «perseguir la felicidad» es suficiente para alejarla. Esta autoanulación acontece en muchas neurosis sexuales. Una y otra vez el psiquiatra está en posición de observar cómo el orgasmo y la potencia se bloquean por hacerlos objetos de intención. Esto siempre ocurre si, como en la mayoría de los casos, una intención excesiva es asociada con una excesiva atención. La hiperintención y la hiperreflexión, como suelo llamarlas, crean probablemente patrones neuróticos de comportamiento.

Normalmente, el placer nunca es el objetivo de los afanes humanos; antes bien, es y debe permanecer siendo un efecto, más específicamente, el efecto colateral de haber alcanzado un objetivo. Alcanzar un objetivo se constituye en razón para ser feliz. En otras palabras, si existe una

6. Ch. Bühler, «Some observations on the psychology of the third force», *Journal of Humanistic Psychology* 5 (1965), p. 54.

razón para la felicidad, *la felicidad se da*, como si lo hiciera espontánea y automáticamente. Por eso *es necesario no perseguir la felicidad*, uno no necesita preocuparse por ella cuando existe una razón para ella.

Pero, más aún, *uno no puede perseguirla*. En cuanto uno convierte a la felicidad en objetivo de su motivación, necesariamente la hace objeto de su atención. Y precisamente al hacer eso pierde de vista la razón para ser feliz y la felicidad misma se desvanece.

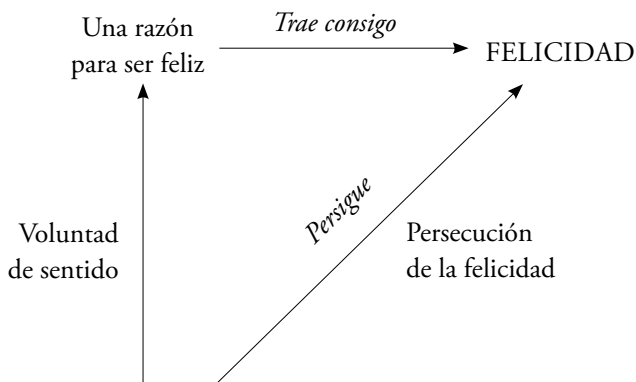


Figura 3

El acento que la psicología freudiana pone en el principio de placer es análogo al énfasis que la psicología adleriana pone en la pulsión de estatus. Esta pulsión también parece anularse a sí misma, en la medida en que una persona que ostenta y exhibe su pulsión de estatus será, tarde o temprano, rechazada por mostrarse como un buscador de estatus.

Una experiencia personal podría ayudar para ilustrar este punto. Si alguno de mis 23 libros se ha convertido en un éxito, ha sido el que inicialmente había planeado publicar anónimamente. Solo después de haber completado el manuscrito fui persuadido por mis amigos para que permitiera al editor poner mi nombre en el libro.⁷ Es digno de destacar el hecho de que ese libro, que fue escrito con la convicción de que no lograría, de que no podría lograr éxito y fama, sea *precisamente* el

7. El nombre del autor todavía no aparecía en la cubierta cuando la edición original fue publicada en alemán.

libro que actualmente se ha convertido en un éxito. Esto puede servir como ilustración y como admonición para los jóvenes escritores a fin de que obedezcan su conciencia científica o artística, según sea el caso, y no procuren el éxito. La felicidad y el éxito o *suceso* deben *suced*er, y cuanto menos uno los busque, más probabilidad habrá de que se den.

En un último análisis, la pulsión de estatus o voluntad de poder, por un lado, y el principio de placer, por el otro, son simples derivaciones de la preocupación primaria del hombre, esto es, su voluntad de sentido, el segundo pilar de la tríada de conceptos en los que se fundamenta la logoterapia. Lo que denomino voluntad de sentido podría ser definido como la lucha esencial del hombre por encontrar y realizar un sentido y un propósito.

Pero ¿cuál es la justificación para considerar la voluntad de poder y la voluntad de placer como meras derivaciones de la voluntad de sentido? Simplemente, que el placer, más que ser el fin de los esfuerzos y las luchas del hombre, es en realidad el efecto de realizar un sentido. Y el poder, más que ser un fin en sí mismo, es en realidad el medio para un fin; si el hombre se dispone a vivir su voluntad de sentido, una cierta cantidad de poder —por ejemplo, poder económico—, en líneas generales, sería un prerrequisito indispensable. Solo si la propia preocupación original respecto de la realización del sentido es frustrada entonces uno o bien se *contenta con el poder* o bien *intenta con el placer*.

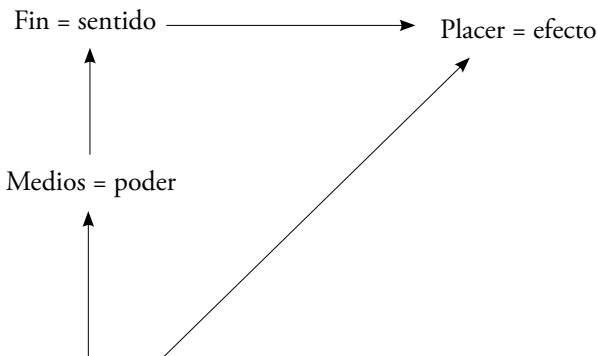


Figura 4

Ambos, felicidad y éxito, son meros sustitutos de la realización, y es por eso que tanto el principio de placer como la voluntad de poder son meras derivaciones de la voluntad de sentido. Como su desarrollo está basado en una distorsión neurótica de la motivación original del hombre, es comprensible que los fundadores de las escuelas clásicas de psicoterapia que debieron manejarse con neuróticos desarrollaran sus teorías motivacionales solamente a partir de esas motivaciones típicamente neuróticas que observaron al tratar a sus pacientes.

De esta forma, la hiperintención de placer se deduce de la frustración de otra preocupación más fundamental. Permítanme ilustrar el caso con un chiste. Un hombre encuentra al médico de la familia en la calle. «¿Cómo está usted, Sr. Jones?», pregunta el doctor. «¿Perdón?», pregunta el hombre. «¿CÓMO ESTÁ?», vuelve a preguntar el médico. «Ya ve», contesta el hombre, «mi capacidad auditiva está deteriorada». Ahora, era el turno del doctor: «Probablemente usted está bebiendo demasiado. Deje de beber y oírás mejor». Unos meses más tarde, vuelven a encontrarse. «¿CÓMO ESTÁ USTED, SR. JONES?» «No necesita gritarme, doctor. Oigo muy bien.» «Seguramente habrá dejado de beber.» «Es cierto.» Unos meses después, se encuentran por tercera vez. Nuevamente, el doctor debe alzar la voz para ser oído. «¿Ha comenzado a beber otra vez?», preguntó a su paciente. Y este respondió: «Escuche doctor, primero bebía y mi audición empeoraba. Después dejé de beber y escuchaba mejor. Pero lo que escuché no fue tan bueno como el *whisky*».

Este hombre se sintió frustrado por lo que tuvo que oír, y eso fue lo que lo llevó a volver a beber. Como lo que escuchaba no le daba razones para ser feliz, persiguió la felicidad por sí mismo. Una felicidad incluso alcanzada indirectamente, dado que el placer fue logrado a partir del rodeo bioquímico del alcohol. Como es sabido, el placer no puede ser alcanzado directamente. Pero vemos que puede ser obtenido a través de un medio bioquímico. El hombre, entonces, al carecer de una razón para el placer, procuró una causa cuyo efecto fuese el placer. ¿Cuál es la diferencia entre causa y razón? La razón es siempre psicológica o noética. La causa, por su parte, es siempre biológica o fisiológica. Si cortas cebollas no tienes razones para llorar; las lágrimas se deben a una causa. Si estás desesperado, podrías tener una razón

para llorar. Si un montañero alcanza una altura de tres mil metros y siente su pecho oprimido, sus sentimientos pueden, asimismo, tener una razón o una causa. Si sabe que está mal equipado o pobremente entrenado, su ansiedad tendrá una razón. Pero también puede ser que tuviera una causa, la falta de oxígeno.

Retornemos entonces al concepto de voluntad de sentido. Es un concepto muy compatible con las tendencias fundamentales enunciadas por Charlotte Bühler.⁸ De acuerdo con su teoría, la realización es la meta final y las cuatro tendencias fundamentales contribuyen a esa meta de realización, siempre que se entienda por realización la realización del sentido más que la realización del *self* o autorrealización.

La autorrealización no es el último destino del hombre. Ni siquiera es su primera intención. Si se convierte en un fin en sí misma, contradice la cualidad autotrascendente de la existencia humana. Como la felicidad, la autorrealización es un efecto, el efecto de la realización del sentido. Solo si un hombre consume un sentido fuera, en el mundo, se realizará a sí mismo. Si se dispone a realizarse a sí mismo más que a realizar un sentido en el mundo, la autorrealización, inmediatamente, perderá su justificación.

Podría decir que la autorrealización es el efecto no intencional de la intencionalidad de la vida. Nadie lo expresó más sucintamente que el gran filósofo Karl Jaspers, cuando dijo: «Was der Mensch ist, das ist er durch die Sache, die er zur seinen macht» [Lo que el hombre es, es el resultado de la causa que ha hecho propia].

Mi afirmación de que el hombre pierde la oportunidad de la autorrealización si la busca de forma directa concuerda exactamente con el punto de vista de Maslow, que admite que «la empresa de la autorrealización» puede ser llevada a cabo «por medio del compromiso con un trabajo importante».⁹ En mi opinión, la excesiva preocupación por la autorrealización puede llevarnos a la frustración de la voluntad de sentido. Así como un bumerán vuelve al cazador que lo ha lanzado solo si ha perdido su objetivo, el hombre también vuelve

8. Ch. Bühler, «Theoretical observations...», *op. cit.*, p. 561.

9. A. H. Maslow, *Eupsychian management: A journal*, Homewood (IL), R. Irwin, 1965, p. 136.

sobre sí mismo e intenta la autorrealización solo si ha perdido su misión.¹⁰

Lo que es válido para el placer y la felicidad también lo es para las experiencias cumbre en el sentido de Maslow. Ellas también son y seguirán siendo efectos. Ellas, también, son un resultado y no pueden ser perseguidas. El propio Maslow estaría de acuerdo con esto, pues sostiene que «la búsqueda de la experiencia cumbre es un poco como la búsqueda de la felicidad».¹¹ Aún más, señala que «la expresión “experiencias cumbre” es una generalización».¹² Sin embargo, esta es una descripción inexacta, porque su concepto es más que una generalización. En cierto sentido, ello es incluso una simplificación. Y lo mismo vale para otro concepto, el de principio de placer. Después de todo, el placer es el mismo más allá de cuál sea su causa. La felicidad es la misma independientemente de la razón para experimentarla. Nuevamente, es el mismo Maslow quien admite que «nuestras experiencias interiores de felicidad son muy similares, independientemente de lo que las estimule».¹³ Y, respecto a las experiencias cumbre, establece un esquema análogo en cuanto a la uniformidad de efectos, pues aunque «los estímulos sean muy diferentes —podemos conseguirlos gracias al *rock and roll*, la adicción a las drogas o al alcohol— [...] la experiencia subjetiva tiende a ser similar».

Es obvio que ocuparnos de la uniformidad de las experiencias más que de sus diferentes contenidos presupone que la cualidad autotrascendente de la existencia humana ha sido desechada. Sin embargo, como afirma Allport, «en todo momento la mente del hombre es dirigida por alguna intención».¹⁴ Spiegelberg también se refiere a la

10. V. E. Frankl, *Psychotherapy and existentialism*, Nueva York, Washington Square Press, 1967 [trad. cast.: *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2011].

11. A. H. Maslow, «Lessons from the peak-experiences», *Journal of Humanistic Psychology* 2 (1962), p. 9.

12. *Íd.*, «Fusion of facts and values», ponencia ante la Association for the Advancement of Psychoanalysis, 28-3-1963.

13. *Íd.*, «Lessons from the peak-experiences», *op. cit.*, p. 9.

14. G. W. Allport, *Personality and social encounter*, Boston, Beacon Press, 1960, p. 60.

intención como la «propiedad de un acto que se dirige a un objeto».¹⁵ Se apoya en la afirmación de Brentano según la cual «cada fenómeno físico es caracterizado en referencia a un contenido, la direccionalidad hacia un objeto».¹⁶ Pero Maslow es consciente de esta cualidad intencional de la experiencia humana, tal como lo evidencia al afirmar que «no existe en el mundo real algo así como un ruborizarse sin algo que por lo que ruborizarse», en otras palabras, sonrojarse siempre implica «hacerlo en un contexto».¹⁷

Así, comprendemos cuán importante es en psicología ver los fenómenos «en un contexto», más específicamente, ver los fenómenos del placer, la felicidad y las experiencias cumbre en el contexto de sus respectivos objetos, es decir, de la razón que tiene una persona para sentirse feliz, para vivir una experiencia cumbre o disfrutar del placer. Obviar los objetos a los cuales esas experiencias se refieren puede conducir a un empobrecimiento de la psicología. Por eso el comportamiento humano no puede ser plenamente comprendido en función de las posiciones que sostienen que el hombre puede alcanzar el placer o la felicidad sin necesidad de una razón para experimentarlos. Una teoría motivacional de este tipo pone entre paréntesis las razones, que son diferentes entre sí, en favor del efecto, que es siempre el mismo. En realidad, el hombre no se preocupa por el placer y la felicidad como tales, sino, más bien, por aquello que causa esos efectos, sea la realización de un sentido personal o el encuentro con un ser humano. Esto también vale para el encuentro con el Ser Divino. Por ello debemos ser escépticos respecto a esa especie de experiencias cumbre inducidas por el LSD o por otros medios de intoxicación. Si las causas químicas sustituyen las razones espirituales, los efectos son meros artefactos. El atajo se cierra como un callejón sin salida.

La salud y la conciencia pertenecen a la clase de fenómenos que no pueden ser perseguidos, sino que, más bien, son un resultado.

15. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, La Haya, Nijhoff, 1960, p. 719.

16. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Meiner, 1924, p. 125.

17. A. H. Maslow, *Motivation and personality*, *op. cit.*, p. 60.

Si nos afanamos por conseguir una buena conciencia, no tenemos garantía de conseguirla. Es ese mismo hecho el que nos convierte en fariseos. Y si hacemos de la salud nuestra principal preocupación, habremos caído en la enfermedad. Nos habremos vuelto hipocondríacos.

Al referirme a la condición autofrustrante inherente a la persecución del placer, la felicidad, la autorrealización, las experiencias cumbre, la salud y la conciencia, recuerdo la historia en la que Salomón es invitado por Dios a pedir un deseo. Después de pensarlo por un momento, Salomón contestó que deseaba convertirse en un juez sabio para su pueblo. Acto seguido, Dios dijo: «Bien, Salomón, yo cumpliré tu deseo y te convertiré en el hombre más sabio que jamás haya existido. Pero, precisamente porque no te has preocupado por una larga vida, la salud, la fortaleza y el poder, te concederé algo más que lo que has pedido, te convertiré en el rey más poderoso que jamás haya existido». Así, Salomón recibió los maravillosos dones que nunca había pretendido.

Se podría suponer, tal como lo hace Ungersma,¹⁸ que el principio de placer freudiano es el principio rector del niño, el principio adleriano del poder, el del adolescente, y la voluntad de sentido, el del hombre maduro. «De este modo —dice Ungersma— se podría considerar que el desarrollo de las tres escuelas de psicoterapia de Viena refleja el desarrollo ontogenético del individuo desde la infancia hasta la madurez.» Sin embargo, la principal razón para estipular esa secuencia podría ser el hecho de que en los tempranos estadios del desarrollo no existen indicios de la voluntad de sentido. Pero este hecho no es embarazoso, en la medida en que reconocemos que la vida es una *Zeitgestalt*, una *gestalt* temporal, y como tal se desarrolla totalmente una vez que el curso de la vida se ha completado. Un cierto fenómeno podría, por consiguiente, ser un aspecto constitutivo de la humanidad y manifestarse solo en un estadio avanzado del desarrollo.¹⁹ Veámoslo aplicado

18. A. J. Ungersma, *The search for meaning: A new approach to psychotherapy and pastoral psychology*, con introducción de V. E. Frankl, Filadelfia, The Westminster Press, 1961.

19. «Podría afirmar —sostiene Edward M. Bassis— que la voluntad de

a otra capacidad, definitivamente humana, como lo es la creatividad y el uso de símbolos. No cabe duda de que es una característica del ser humano, a pesar de que nadie haya visto jamás a un bebé recién nacido manejando el lenguaje.

He dicho que el hombre no se preocupa por el placer y la felicidad como tales, sino, más bien, por lo que causa esos efectos. Esto es más notable en el caso de la infelicidad. Imaginemos que un individuo está viviendo el duelo por la muerte de una persona amada y se le ofrecen algunas píldoras de un tranquilizante para que pueda aliviar su depresión. Excepto en casos de escapismo neurótico, es casi seguro que rehusará aplacar su pena, argumentará que eso no cambiará nada, pues el ser querido no revivirá. En otras palabras, la razón de su depresión persistirá. A menos que sea un individuo neurótico, estará preocupado por la razón de su depresión más que por eliminarla. Será lo suficientemente realista como para saber que cerrar los ojos a los hechos no supone que estos vayan a desaparecer. Considero que el científico debe ser, finalmente, tan realista como el hombre común, y que ha de explorar el comportamiento del hombre en el contexto de sus referentes intencionales.

sentido es una motivación tanto para el joven como para las generaciones mayores. El problema parece ser que solo podemos inferir su existencia a partir de la edad en que el niño desarrolla un dominio suficiente del idioma que nos permita corroborar nuestras inferencias. Sin embargo, fenomenológicamente, la evidencia de la “voluntad de sentido” en el niño se nos manifiesta, a mi juicio, de manera convincente. Desde el nacimiento está ligado a un mundo que continuamente le ofrece nuevas maravillas para ser descubiertas, relaciones para ser exploradas y vividas, y actividades para desarrollar. La razón de que el niño busque tan ansiosamente nuevas experiencias, experimente consigo mismo y con su medio ambiente, sea continuamente creativo y desarrolle sus potenciales humanos se debe a la “voluntad de sentido”. Desafío a cualquiera a observar un niño de un año de edad por un período determinado de tiempo y luego explicar su comportamiento intencional y *joie de vivre* sobre la base de la satisfacción de necesidades y la reducción de pulsiones, sin pecar de subhumanizar la humanidad de la criatura» (trabajo inédito).

Crumbaugh y Maholick²⁰ proporcionan la comprobación empírica del concepto de voluntad de sentido. Establecieron que «la tendencia de los datos de la observación y la experiencia es favorable a la hipótesis de Frankl sobre la pulsión en el hombre». Esto, sin embargo, trae a colación la cuestión de si es legítimo hablar de la «voluntad de sentido» en términos de «pulsión en el hombre». Creo que no. Si entendemos la voluntad de sentido solo como otra pulsión, el hombre volvería a ser considerado como un ser fundamentalmente preocupado por su equilibrio interno. Es obvio que podría realizar el sentido a fin de satisfacer una pulsión de sentido, es decir, a fin de restablecer su equilibrio interior. Estaría realizando el sentido, entonces, por él mismo y no por el sentido en sí.

Más allá de suscribir al principio homeostático, pues la preocupación primaria del hombre se concibe en términos de una pulsión, esta sería una descripción del verdadero estado de los hechos inexacta. Una observación imparcial de lo que le ocurre al hombre cuando se orienta a un sentido podría revelar la diferencia fundamental entre ser impulsado hacia algo, por un lado, y tender hacia algo, por el otro. Es un dato de la experiencia que el hombre es empujado por las pulsiones y que es interpelado por el sentido, y esto implica que siempre le corresponde a él decidir si desea o no realizar este último. Es así que la realización del sentido siempre implica la toma de decisión.

Por eso, hablo de una voluntad de sentido para evitar una mala interpretación del concepto en términos de una pulsión de sentido. No hay en absoluto un prejuicio voluntarista involucrado en la terminología. Es cierto que Rollo May²¹ ha argumentado que «el enfoque existencial ha vuelto a poner la decisión y la voluntad en el centro de la escena», y luego, «los psicoterapeutas existenciales [están] preocupados por los problemas de la voluntad y la decisión como centrales en el proceso de terapia», «la piedra que los constructores rechazaron se ha convertido en la piedra fundamental». Pero quisiera agregar que,

20. J. C. Crumbaugh y L. T. Maholick, «The case for Frankl's will to meaning», *Journal of Existential Psychiatry* 4 (1963), p. 43.

21. R. May, «Will, decision, responsibility», *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 1 (1961), p. 249.

asimismo, debemos estar atentos para no caer en la prédica de una voluntad de poder o enseñar un voluntarismo. La voluntad no puede ser requerida, impuesta u ordenada. Uno no puede tener voluntad de voluntad. Y si la voluntad de sentido debe aflorar, el sentido mismo debe ser dilucidado.

Charlotte Bühler²² cree que «el funcionamiento saludable del organismo depende de una alternancia de descarga y recarga de tensiones». Creo que tal alternancia ontogenética se corresponde con una filogenética. Existen períodos de aumento y de descenso de la tensión también observables en la historia de la humanidad. La época de Freud fue un período de tensión, propiciado por una represión sexual masiva. En la actualidad vivimos una época de alivio y, en particular, de liberación del sexo. Especialmente las personas de países anglosajones, debido a su puritanismo, han sufrido un largo período de represión sexual masiva. Como señalé en el primer capítulo, lo que Freud les aportó produjo en ellos el sentimiento de estar en deuda de por vida, y esa gratitud puede ser para muchos la causa de una irracional resistencia contra los nuevos planteamientos en el ámbito de la psiquiatría que van más allá del psicoanálisis.

En la actualidad la gente carece de tensión. En principio, tal falta de tensión se debe a esa pérdida de sentido que describí como vacío existencial o la frustración de la voluntad de sentido.

En una nota editorial incluida en una publicación de la Universidad de Georgia, Becky Leet se pregunta:

¿Cuán relevante es Freud o Adler para la generación joven actual? Tenemos la píldora para liberarnos de las repercusiones de la satisfacción sexual, en la actualidad no existe necesidad de frustrarse o inhibirse. Y hemos conseguido poder, observemos la sensibilidad de los políticos norteamericanos en relación con las multitudes de menores de 25 años o veamos a los Guardias Rojos de China. Por otro lado, Frankl dice que actualmente las personas viven en un vacío existencial y que este vacío se manifiesta principalmente en un estado de aburrimiento. El aburrimiento ¿resulta familiar? ¿Cuánta gente conocen que se queja de sentirse

22. Ch. Bühler, «Basic tendencies in human life...», *op. cit.*

aburrida, aun teniendo todo al alcance de sus manos, incluidos el sexo de Freud y el poder de Adler? Se preguntarán por qué. Posiblemente Frankl tenga la respuesta.

Por supuesto, él no tiene la respuesta. Después de todo, no es función de la logoterapia dar respuestas. Su verdadera función es la de actuar como un catalizador. Esta función ha sido descrita por un joven estadounidense que me ha escrito desde Vietnam: «Yo no he encontrado una respuesta para mis preguntas en su filosofía, pero usted ha puesto en marcha otra vez mi propio análisis».

¿Hasta qué punto la educación refuerza el vacío existencial o contribuye a esa falta de tensión? Una educación que sigue fundamentándose en la teoría homeostática se guía por el principio de que debe imponerse a los jóvenes la menor cantidad posible de demandas. Es cierto que los jóvenes no deben estar sometidos a excesivas demandas. Más allá de esto, debemos también considerar que, en tiempos de una sociedad opulenta, mucha gente soporta, más bien, muy pocas demandas. La sociedad opulenta es una sociedad hipodemandante, por eso la gente se encuentra falta de tensión.

Sin embargo, la gente que carece de tensiones termina creándolas, de manera saludable o no. Pienso que la función del deporte, que le permite a la gente vivir la propia necesidad de tensionarse al imponerse deliberadamente una demanda de la que carecen, a causa de esta sociedad hipodemandante, sería la creación de tensiones saludables. Más aún, una cierta clase de ascetismo parece estar implicada en el deporte. Pero esto no justifica que sea deplorado, como lo hace el sociólogo alemán Arnold Gehlen,²³ pues no hay un equivalente secular que sustituya la virtud medieval del ascetismo.

Como ejemplo de una manera no saludable a través de la cual las personas, especialmente los jóvenes, crean tensiones podemos mencionar a ese tipo de personas que se denominan *beatniks* y *hooligans*. Ellos provocan a la policía, tal como ocurrió en Viena o como en el

23. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburgo, Rowohlt, 1961 [trad. cast.: *Ensayos de antropología filosófica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1973].

caso de la Costa Este de Estados Unidos, practican el *play chicken*.²⁴ Estas personas ponen en riesgo sus vidas en igual medida en que lo hacen los adictos al surf y, por eso mismo, faltan a clase y abandonan los estudios, como sucede en la Costa Oeste de Estados Unidos. Límite mi afirmación a quienes son adictos. Las personas adictas al LSD lo toman con el mismo propósito, para estremecerse o exaltarse. En Inglaterra, los *mods* y los *rockers* pelean entre sí. En Oslo, el vandalismo es exitosamente controlado por exvándalos. Cada noche, una docena de voluntarios, de entre 14 y 18 años, vigilan la piscina del parque Frogner, y viajan en tranvía para prevenir actos vandálicos. Más de la mitad de los muchachos fueron alguna vez *hooligans*. «Encuentran emocionante —dice el informe— estar tanto del lado de la ley como en contra de ella.» Es decir, han buscado la exaltación y la tensión, aquella tensión que ha perdido la sociedad.

La educación evita confrontar al joven con los ideales y los valores. Ellos son excluidos. Existe un rasgo predominante en la cultura norteamericana que desconcierta a la cultura europea. Me refiero a la obsesión de evitar ser autoritario, evitar, incluso, ser directivo. Esta obsesión puede originarse en el puritanismo, el autoritarismo y el totalitarismo moral y ético. La obsesión de no confrontar al joven con los valores e ideas puede ciertamente ser una formación reactiva.

El obsesivo temor colectivo de que el sentido y el propósito nos sean impuestos ha resultado en una idiosincrasia contraria a los ideales y los valores. Por eso, el bebé ha sido librado a su suerte desde el bautismo, y los ideales y valores han sido desechados en conjunto. No obstante, el jefe del Departamento de Psiquiatría, Neurología y Ciencias del Comportamiento de la Escuela de Medicina de la Universidad de Oklahoma, L. J. West,²⁵ ha dicho recientemente lo siguiente: «Nuestra juventud se puede permitir el idealismo, porque ellos son la primera generación de la sociedad opulenta. Sin embargo, no se pueden permitir el materialismo —dialéctico o capitalista—, porque son la primera generación que posiblemente vea el fin del

24. *Play chicken*: una forma de vandalismo (*N. de T.*).

25. L. J. West, «Psychiatry “brainwashing” and the American character», *American Journal of Psychiatry* 120 (1964), p. 842.

mundo. Nuestros jóvenes, hombres y mujeres, están suficientemente educados para saber que solo un ideal de hermandad puede salvar al mundo y a ellos mismos». Se diría que, aparentemente, lo están. Si se me permite me referiré a la Austrian Trade Union, que realizó una encuesta pública según la cual el 87 % de los 1500 jóvenes que fueron encuestados expresó su convicción de que ciertamente es preferible tener ideales. Aun a escala masiva, «los ideales son esenciales para sobrevivir», citando, para variar, no a psicólogos de las «profundidades», sino a un psicólogo de las «alturas», como lo fue John H. Glenn.²⁶

En contra de lo que sostiene la teoría de la homeostasis, la tensión no es algo que ha de evitarse de manera incondicional, y la paz mental o la paz del alma no es algo que ha de admitirse incondicionalmente. Una determinada cantidad de tensión, tal como la que resulta de un sentido por realizar, es inherente al ser humano y es indispensable para el bienestar mental. Lo que el hombre ante todo necesita es la tensión creada por la dirección. Freud²⁷ dijo una vez que los «hombres son fuertes siempre que se sostengan en una fuerte idea». De hecho, esto ha sido comprobado tanto en los campos de prisioneros de guerra en Japón y en Corea del Norte (Nardini²⁸ y Lifton²⁹ respectivamente), como en los campos de concentración. Aun bajo condiciones normales, una fuerte orientación de sentido es un agente de promoción de la salud, de prolongación y preservación de la vida. No solo favorece la salud física, sino también la mental (Kotchen).³⁰

26. J. H. Glenn, *The Detroit News*, 20-2-1963.

27. S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 10, p. 113 [trad. cast.: *Obras completas de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008 (13.ª reimpr.), vol. XIII, «Contribución a la historia del movimiento analítico»].

28. J. E. Nardini, «Survival factors in American prisoners of war», *American Journal of Psychiatry* 109 (1952), p. 244.

29. R. J. Lifton, «Home by ship: Reactions and patterns of American prisoners of war repatriated from North Korea», *American Journal of Psychiatry* 110 (1954), p. 732.

30. Th. A. Kotchen, «Existential mental health: An empirical Approach»,

Permítanme referirme a algo que sucedió el año pasado en el campus de la Universidad de California, en Berkeley. Cuando comenzaron las manifestaciones, el número de consultas al departamento de psiquiatría del hospital para alumnos de pronto disminuyó. Rápidamente se incrementó cuando las manifestaciones finalizaron. Durante algunos meses, los estudiantes habían encontrado sentido en ese movimiento de libertad de expresión.

Al hablar sobre la libertad me viene a la mente algo ocurrido años atrás cuando me encontraba dictando una conferencia en una universidad norteamericana. Un famoso freudiano estadounidense, al comentar un trabajo que yo había leído, informó que acababa de regresar de Moscú. Allí, decía, había encontrado una proporción menor de neurosis que la de los Estados Unidos. Agregó que esto podría deberse a que en los países comunistas, según pensaba, la gente se enfrenta más a menudo con una tarea por completar. «Esto habla en favor de su teoría —concluyó— según la cual la orientación hacia un sentido y una tarea son importantes en términos de salud mental.»

Un año más tarde, algunos psiquiatras polacos me pidieron que dictara una conferencia sobre logoterapia, y al hacerlo recordé aquellas palabras del psicoanalista norteamericano. «Ustedes son menos neuróticos que los norteamericanos porque tienen más tareas por realizar», les dije. Y ellos sonrieron. «Pero no olviden —agregué— que los norteamericanos han conservado también la libertad de elegir sus tareas, una libertad que, muchas veces, me parece que les ha sido negada a ustedes.» Entonces dejaron de sonreír.

Qué bueno sería si pudiéramos sintetizar lo propio del Este y lo propio del Oeste, mezclar tareas con libertad. La libertad, entonces, podría ser desplegada plenamente. Es, en verdad, un concepto negativo que requiere un complemento positivo.³¹ Y el complemento positivo es la responsabilidad. Esta tiene dos referentes intencionales. Se refiere a un sentido de cuya realización somos responsables y,

Journal of Individual Psychology 16 (1960), p. 174.

31. Tal es para muchos el concepto que subyace a los movimientos de protesta. Muchos de ellos son realmente anti-algo, luchar contra algo en lugar de ofrecer una alternativa positiva por la que luchar.

además, a un ser ante quien somos responsables. De esta forma, el sonado espíritu de la democracia no está sino parcialmente concebido si lo entendemos como libertad sin responsabilidad.

La libertad tiende a degenerar en mera arbitrariedad, a menos que sea vivida en términos de responsabilidad. Suelo decir que la Estatua de la Libertad en la Costa Este debería ser complementada con la Estatua de la Responsabilidad en la Costa Oeste.

¿QUÉ SE ENTIENDE POR «SENTIDO»?

He tratado de mostrar que la existencia tambalea a menos que exista una «fuerte idea», tal como Freud lo ha dicho, o un fuerte ideal que la sostenga. Para citar a Albert Einstein, «el hombre que percibe su propia vida como carente de sentido no solo es infeliz, no es apto para vivir».

Sin embargo, la existencia no es solo intencional, sino también trascendente. La autotrascendencia es la esencia de la existencia. Ser humano es estar dirigido a otro diferente de sí mismo. Esta «otredad», para citar a Rudolf Allers,¹ queda bajo la «otredad» del referente intencional al cual el comportamiento humano está dirigido. De esta manera, queda constituida, citando nuevamente a Allers,² «la esfera de lo transubjetivo». Sin embargo, se ha puesto de moda atenuar esta transubjetividad. A causa del impacto del existencialismo, el énfasis ha sido puesto en la subjetividad del ser humano. Ciertamente, esta es una mala interpretación del existencialismo. Los autores que pretenden haber superado la dicotomía entre objeto y sujeto no se han dado cuenta de que, tal como un verdadero análisis fenomenológico podría revelar, no hay cognición fuera del campo polar de tensión establecida entre objeto y sujeto. Estos autores

1. R. Allers, «The meaning of Heidegger», *The New Scholasticism* 26 (1962), p. 445.

2. *Íd.*, «Ontoanalysis: A new trend in psychiatry», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1961, p. 78.

suelen hablar de «ser-en-el-mundo». Pero para entender esta frase con propiedad uno debe reconocer que ser humano significa estar profundamente comprometido e involucrado en una situación, y confrontado con un mundo cuya objetividad y cuya realidad en modo algunos son menospreciadas por la subjetividad de este «ser» que está «en el mundo».

Preservar la «otredad», la objetividad del objeto, significa preservar esa tensión que se establece entre el objeto y el sujeto. Esta tensión es la misma que hay entre el «yo soy» y el «yo debo»,³ entre realidad e ideal, entre ser y sentido. Y si esta tensión ha de ser preservada, se debe evitar que sentido coincida con ser. Diría que el sentido del sentido es marcar la pauta del ser.

Suelo comparar esta necesidad con cierta historia que se cuenta en la Biblia. Cuando Israel deambulaba por el desierto, la gloria de Dios lo precedía bajo la forma de una nube; solo de esta manera era posible que Israel fuera guiado por Dios. Imaginemos, por otro lado, qué hubiera pasado si la presencia de Dios, simbolizada por la nube, se hubiera posado en el centro de Israel: en lugar de guiarlos, esa nube hubiera nublado todo, e Israel se hubiera extraviado.

A la luz de esto, podría verse un riesgo en la «fusión de hechos y valores» tal como ocurre en las «experiencias cumbre y en las personas autorrealizantes»,⁴ ya que en las experiencias cumbre «el *ser* y el *deber* se confunden entre sí». ⁵ Sin embargo, ser humano significa ser ante un sentido que se ha de realizar y ante valores que se han de consumir. Esto es, vivir en el campo polar de la tensión establecida entre la realidad y los ideales que se han de materializar. El hombre vive por ideales y valores. La existencia humana no es auténtica, a menos que sea vivida en términos de autotranscendencia.

3. V. E. Frankl, *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*, Nueva York, Washington Square Press, 1967 [trad. cast.: *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, ²2011].

4. A. H. Maslow, *Eupsychian management: A journal*, Homewood (IL), R. Irwin, 1965.

5. *Íd.*, «Lessons from the peak-experiences», *Journal of Humanistic Psychology* 2 (1962), p. 9.

El interés original y natural del hombre por el sentido y los valores está en riesgo a causa del subjetivismo y el relativismo preponderantes. Ambos tienden a corroer el idealismo y el entusiasmo.

Permítanme llevar vuestra atención al siguiente ejemplo, citado por un psicólogo estadounidense:

Charles [...] se «enfadaba» especialmente, tal como él lo expresó, cada vez que recibía una factura por el servicio de un profesional, como, por ejemplo, un dentista o un médico, motivo por el cual no las pagaba o lo hacía parcialmente. Mi actitud personal ante las deudas es muy distinta, y le doy mucho valor al hecho de pagarlas de inmediato. En esta situación, no discutí mis propios valores, pero me detuve en la psicodinamia de ese comportamiento porque [...] mi propia necesidad compulsiva de pagar de inmediato es motivada neuróticamente [...]. En modo alguno intento de manera consciente dirigir o persuadir al paciente a adoptar mis valores, pues estoy convencido de que los valores son [...] relativos [...] más que [...] absolutos.⁶

Creo que pagar las propias cuentas puede tener un sentido, más allá tanto de si nos gusta o no pagarlas, como del sentido inconsciente que eso pueda tener. Gordon W. Allport dijo acertadamente una vez: «Freud fue un especialista en precisar los motivos que no pueden ser considerados en su propio valor».⁷ El hecho de que tales motivos existan ciertamente no altera el hecho de que tales motivos puedan ser considerados en su propio valor. Y si esto es negado, ¿cuáles podrían ser los motivos inconscientes y escondidos detrás de la negación?

Veamos una reseña publicada por el Dr. Julius Heuscher⁸ sobre dos volúmenes que un famoso psicoanalista freudiano dedicó a Goethe:

6. J. S. Simkin, en Ch. Bühler, *Values in psychotherapy*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1962.

7. G. W. Allport, *Personality and social encounter*, Boston, Beacon Press, 1962.

8. J. Heuscher, «Book review», *Journal of Existentialism* 5 (1964), p. 229.

En las 1538 páginas —dice la reseña el autor— nos presenta a un genio con las características propias de un maníaco-depresivo, paranoide y epileptoide, con muestras de homosexualidad, incesto, voyeurismo, exhibicionismo, fetichismo, impotencia, narcisismo, neurosis obsesivo-compulsiva, histeria, megalomanía, etcétera. Parece focalizar exclusivamente las fuerzas de la dinámica instintiva que subyacen [...] al producto artístico. Nos lleva a creer que [el trabajo de Goethe] es solo el resultado de fijaciones pregenitales. [Su] lucha no tiene relación con un ideal, con la belleza, con los valores, pero sí con la superación de un embarazoso problema de eyaculación precoz [...]. Estos volúmenes nos muestran que la posición básica [del psicoanálisis] realmente no ha cambiado.

Podemos comprender ahora cuán oportuno fue William Irwin Thompson cuando se preguntó «si los miembros más educados de nuestra cultura continúan considerando que los genios son pervertidos sexuales encubiertos, si continúan pensando que todos los valores son fantasías que rigen la vida del hombre común pero no la del científico, que sabe más, ¿cómo podemos alarmarnos si nuestra cultura manifiesta una pobre consideración por los valores e, incluso, se abandona a sí misma a una orgía de consumo, crimen e inmoralidad?».⁹

No debe sorprendernos que este estado de cosas se profundice. Recientemente Lawrence John Hatterer¹⁰ señaló que «muchos artistas han abandonado los consultorios de los psiquiatras, enfurecidos por interpretaciones tales como que escriben porque son sadomasoquistas, actúan porque son exhibicionistas, bailan porque desean seducir sexualmente a la audiencia o pintan para superar estrictos controles anales embadurnándose libremente».

Qué inteligente y cauto fue Freud al señalar que, a veces, un cigarro puede ser nada más que un cigarro. ¿O debe entenderse esto mismo como un mecanismo de defensa, una manera de racionalizar

9. W. I. Thompson, «Anthropology and the study of values», *Main Currents in Modern Thought* 19 (1962), p. 37.

10. L. J. Hatterer, «Work identity: A new psychotherapeutic dimension», Annual Meeting, American Psychiatric Association. Citado de *Psychiatric Spectator*, vol. II, 7 (1963), p. 12.

su propio hábito de fumar? Esto podría ser un *regressus in infinitum*. Después de todo, no compartimos «la creencia de Freud en identificar “determinado” con “motivado”», para citar a Maslow,¹¹ quien culpa a Freud de haber «cometido el error de identificar “determinado” con “inconscientemente motivado”, como si no existiera ninguna otra determinación del comportamiento».

De acuerdo con una definición, el sentido y los valores no serían más que formaciones reactivas y mecanismos de defensa. En lo que a mí respecta, no quisiera desear vivir a causa de mis formaciones reactivas, y mucho menos morir por mis mecanismos de defensa.

Pero ¿son los sentidos y los valores tan relativos y subjetivos como uno los supone? En un sentido lo son, pero en un sentido diferente de lo que entendemos por relativo y subjetivo. El sentido es relativo en la medida en que está relacionado con una persona específica involucrada en una situación específica. Uno podría decir que el sentido difiere, primero, de hombre en hombre, y, segundo, de día en día, incluso, de hora en hora.

Ciertamente, preferiría hablar de singularidad, más que de relatividad de los sentidos. La singularidad, no obstante, es la cualidad no solo de una situación, sino también de la vida como totalidad, en tanto que la vida es una sucesión de situaciones singulares. Más aún, el hombre es singular en términos tanto de esencia como de existencia. En última instancia, nadie puede ser reemplazado, en virtud de la singularidad de la esencia de cada hombre. Y la vida de cada hombre es única porque nadie puede repetirla, en virtud de la singularidad de su existencia. Tarde o temprano, su vida habrá llegado a su fin, y con ella, todas las excepcionales oportunidades de realizar el sentido.

No he encontrado este pensamiento expresado en palabras más concisas y precisas que las de Hillel, el gran sabio judío, quien vivió alrededor de dos mil años atrás. Él dijo: «Si yo no lo hago, ¿quién lo hará?; y si no lo hago ahora, ¿cuándo lo hará?; pero, si lo hago solo por mí mismo, ¿qué soy?». Si yo no lo hago... Esto parece referirse a la sin-

11. A. H. Maslow, *Motivation and personality*, Nueva York, Harper & Brothers, 1954, p. 294 [trad. cast.: *Motivación y personalidad*, Madrid, Díaz de Santos, 1991].

gularidad de mi propio yo. Si no lo hago ahora... refiere a la singularidad de este momento que me da la oportunidad de realizar un sentido. Y si lo hago solo por mí mismo... lo que aquí aparece es, ni más ni menos, la cualidad autotrascendente de la existencia humana. La pregunta «qué soy si lo hago solo por mí mismo», requiere una respuesta: en ningún caso, un verdadero ser humano. Es una característica constitutiva de la existencia humana el trascenderse a sí misma, que se oriente hacia algo distinto de sí misma. Para decirlo en términos agustinianos, el corazón del hombre estará inquieto hasta que haya encontrado y realizado un sentido y un propósito en la vida. Esta afirmación, como veremos en el capítulo siguiente, compendia buena parte de la teoría y la terapia de ese tipo de neurosis que he llamado noógena.

Pero volvamos sobre la singularidad de los sentidos. De lo que he dicho se sigue que no existe algo así como un sentido universal de la vida, sino solo los sentidos singulares de las situaciones individuales. Sin embargo, no debemos olvidar que, entre esas situaciones, hay también otras que tienen algo en común, y consecuentemente hay sentidos compartidos por seres humanos en una sociedad y, aún más, a través de la historia. Más que estar relacionados con situaciones singulares, estos sentidos se refieren a la condición humana. Son lo que entendemos por valores. De modo tal que uno podría definir los valores como los sentidos universales que se cristalizan en situaciones típicas que una sociedad o incluso la humanidad debe enfrentar.

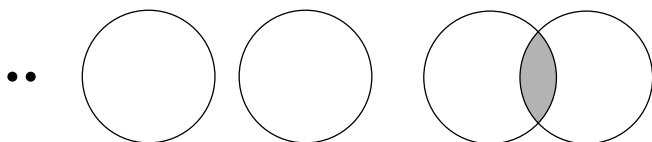


Figura 5

La posesión de valores alivia al hombre en su búsqueda de sentido, porque, al menos en situaciones típicas, se ahorra el tener que tomar decisiones. Pero, desgraciadamente, debe pagar por esa comodidad, puesto que en contraposición con los sentidos singulares pertinentes a situaciones singulares, puede ocurrir que dos valores colisionen entre

sí. Y la colisión de valores se refleja en la psique humana bajo la forma de conflicto de valores y, como tal, desempeña un importante papel en la formación de las neurosis noógenas.

Imaginemos que los sentidos singulares son puntos y que los valores son círculos. Se comprende que dos valores puedan superponerse, uno con el otro, mientras que esto no puede suceder con los sentidos singulares (ver *fig. 5*). Pero debemos preguntarnos si realmente dos valores pueden colisionar entre sí, en otras palabras, si su analogía con dos círculos bidimensionales es correcta. ¿No será más correcto comparar los valores con esferas tridimensionales? Dos esferas tridimensionales proyectadas fuera del espacio tridimensional, sobre un plano bidimensional, pueden perfectamente confundirse con dos círculos bidimensionales que se superponen uno respecto del otro, aun cuando las esferas mismas ni siquiera se tocan una con la otra (ver *fig. 6*). La impresión de que dos valores colisionan uno con el otro es una consecuencia del hecho de que una dimensión completa no ha sido tomada en cuenta. ¿Cuál es esa dimensión? Se trata del orden jerárquico de valores. De acuerdo con Max Scheler, valorar significa implícitamente preferir un valor respecto a otro. Este es el resultado final de su profundo análisis fenomenológico del proceso valorativo. El rango de un valor se experimenta junto con el valor mismo. En otras palabras, la experiencia de un valor incluye la experiencia que lo coloca más arriba que otro. No hay espacio para un conflicto de valores.

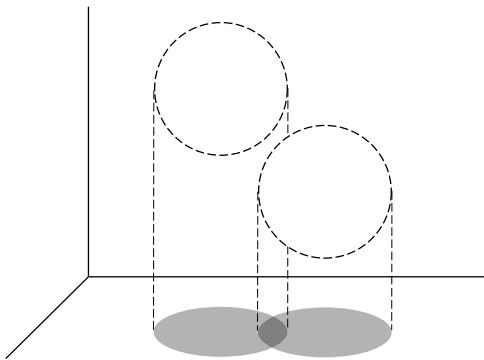


Figura 6

Sin embargo, la experiencia del orden jerárquico de valores no dispensa al hombre de la toma de decisiones. El hombre es empujado por las pulsiones. Pero es interpelado por los valores. Siempre es libre de aceptar o rechazar un valor que le ofrece una situación. También es cierto que el orden jerárquico de valores es canalizado por las tradiciones y los modelos éticos y morales. Estos aún tienen que pasar por una prueba, la de la conciencia del hombre, a menos que este se rehúe a obedecer a su conciencia y suprima su voz.

Ahora que ya nos hemos ocupado de analizar si los sentidos son relativos, procedamos a preguntarnos si son o no subjetivos. ¿No es cierto que, en última instancia, el sentido es una cuestión de interpretación? Y una interpretación ¿no implica siempre una decisión? ¿No existen situaciones que permiten una variedad de interpretaciones, de entre las cuales uno debe decidirse por una? Mi propia experiencia me sugiere que existen.¹²

Poco tiempo antes de que los Estados Unidos entraran en la segunda guerra mundial, recibí una invitación de la Embajada estadounidense en Viena para que pasara a retirar mi visa de inmigración a ese país. En ese tiempo estaba viviendo con mis ancianos padres en Viena. Ellos, por supuesto, no esperaban que hiciera otra cosa que no fuera pasar a retirar esa visa para luego salir del país. Pero al final comencé a dudar, me preguntaba a mí mismo: «¿Debo hacerlo, realmente?», «¿puedo hacerlo?». De pronto, vino a mi mente lo que les esperaba a mis padres, a saber, que en un par de semanas aproximadamente, tal como la situación estaba planteada por entonces, ellos podrían ser enviados a un campo de concentración o, tal vez, a un campo de exterminio. Y ¿podía, realmente, dejarlos en Viena para que enfrentaran solos ese destino? Hasta entonces los había podido proteger, porque era el jefe del Departamento de Neurología del Hospital Judío. Pero si me iba, la situación cambiaría inmediatamente. Mientras deliberaba sobre cuál era verdaderamente mi responsabilidad, sentía que estaba en ese tipo de situación en la que uno desea la comúnmente llamada

12. V. E. Frankl, «Luncheon address to the third Annual Meeting of the Academy of Religion and Mental Health», *Journal of Existential Psychiatry* 4 (1963), p. 27.

ayuda del Cielo. Luego, regresé a casa y encontré un pedazo de mármol sobre la mesa. Pregunté a mi padre cómo había llegado eso allí, y él dijo: «Oh Viktor, lo recogí esta mañana del lugar en el que estaba la sinagoga» (había sido destruida por los nacionalsocialistas). «¿Por qué lo trajiste?», le pregunté. «Porque es un fragmento de las dos tablas que contienen los Diez Mandamientos.» Me mostró, en el pedazo de mármol, una letra hebrea tallada y dorada. «Y puedo decirte algo más —continuó—, si estás interesado; esta letra hebrea vale como síntesis de solo uno de los Diez Mandamientos». Ansiosamente le pregunté: «¿De cuál?». Y su respuesta fue: «Honra a tu padre y a tu madre y tendrás larga vida en la tierra». En ese instante, decidí permanecer en el país, junto a mis padres, y dejar que la visa caducara.

Está totalmente justificado afirmar que se trataba de un test proyectivo, que yo ya había tomado la decisión en lo profundo de mi corazón y que había sido proyectada a partir de lo que había visto en ese pedazo de mármol. Pero si lo visto en ese pedazo de mármol hubiera sido nada más que carbonato de calcio, eso también hubiera sido el resultado de un test proyectivo, más específicamente, la expresión de una vivencia de sinsentido o de ese vacío interior o vacuidad que he llamado vacío existencial.

De hecho, en todos los casos, el sentido es precisamente algo que proyectamos en todo lo que nos rodea, en cosas que en sí mismas son neutrales. Y a la luz de esa neutralidad, la realidad puede ser vista como una pantalla sobre la cual proyectamos nuestro propio pensamiento deseante, como ante una mancha del Rorschach. Si así fuera, el sentido no sería más que un mero medio de autoexpresión y, en consecuencia, algo profundamente subjetivo.¹³

Sin embargo, lo único subjetivo es la perspectiva a través de la cual abordamos la realidad, y esta subjetividad no le resta valor en lo más mínimo a la objetividad de la realidad en sí misma. Improvisé una

13. Cf. K. Nielsen, «Linguistic philosophy and beliefs», *Journal of Existentialism* 66 (1966), p. 421, quien dice que «la vida no tiene un sentido que deba ser descubierto [...] sino que tiene cualquier sentido que le demos». Nielsen se apoya en una declaración similar realizada por A. J. Ayer, «Deistic fallacies», *Polemic* 1 (1946), p. 19.

explicación de este fenómeno ante los estudiantes de un seminario en Harvard: «Solo miren la Capilla de Harvard a través de las ventanas de este auditorio. Cada uno de ustedes ve la capilla de manera diferente, desde una perspectiva diferente, según sea la ubicación de su asiento. Si alguno afirmara que ve la capilla exactamente como la ve su vecino, debería decir que uno de ellos debe estar alucinando. Pero ¿puede ser que la diferencia de puntos de vista le resten objetividad y realidad a la capilla? Ciertamente que no».

La cognición humana no es de naturaleza caleidoscópica. Si observamos dentro de un caleidoscopio, solo veremos lo que se encuentra dentro del caleidoscopio. Por otro lado, si observamos a través de un telescopio, veremos algo que está fuera del telescopio. Y si observamos el mundo, o una cosa en el mundo, veremos algo más que, por así decir, la perspectiva. Lo que se ve *a través* de la perspectiva, por más subjetiva que esta sea, es el mundo objetivo. De hecho, «visto a través», es la traducción literal de la palabra latina *perspectum*.

No tengo ninguna objeción en reemplazar el término «objetivo» por uno más cauteloso, como «transubjetivo», según lo utiliza, por ejemplo, Allers.¹⁴ Esto no supone ninguna diferencia. Tampoco lo hace que hablemos de cosas o de sentidos. Ambos son «transubjetivos». Esta transubjetividad en realidad ha sido presupuesta siempre que hemos hablado de autotranscendencia. Los seres humanos se trascienden a sí mismos hacia los sentidos que son algo distinto de ellos mismos, que son más que meras expresiones de sí mismos, más que meras proyecciones de sí mismos. Los sentidos son descubiertos, no inventados.

Esto es opuesto a la afirmación de Jean-Paul Sartre, quien señala que los ideales y los valores son diseñados e inventados por el hombre. O, tal como Jean-Paul Sartre dice, el hombre se inventa a sí mismo. El faquir asegura que lanza una soga al aire, al vacío, que no se halla sujeta a nada, y luego, que un muchacho trepará por ella. ¿No está haciendo Sartre lo mismo, tratando de hacernos creer que el hombre «proyecta», esto literalmente significa que lanza hacia delante y hacia arriba, un ideal en la nada, y luego pretende trepar hacia la actualización de ese ideal y la autoperfección? Sin embargo, ese campo

14. R. Allers, «Ontoanalysis...», *op. cit.*, p. 78.

polar de tensión que el hombre tanto necesita, en términos de salud mental y moral, no puede establecerse a menos que la objetividad del polo objetivo sea preservada y la transubjetividad del sentido sea experimentada por el ser humano que habrá de realizar ese sentido.

Que esta transubjetividad es realmente un hecho experimentado por el hombre se evidencia a través de la forma en que él habla de esa experiencia. Si su autocomprensión no está bloqueada por patrones preconcebidos de interpretación, por no decir adoctrinamiento, se refiere al sentido como algo por descubrir más que como algo por dar. Un análisis fenomenológico que intente describir una experiencia de manera empírica y sin preconceptos nos demostrará que, ciertamente, los sentidos son encontrados más que otorgados. Si fueran dados, podría decir que no lo son arbitrariamente sino más bien del modo en que se dan las respuestas. Es decir, para cada pregunta hay una respuesta, la correcta. Existe solo un sentido para cada situación, y este es el verdadero sentido.

Durante una de mis giras por los Estados Unidos, en una ocasión se le solicitó a la audiencia que escribiera sus preguntas en letra de imprenta para que luego yo las pudiera responder, y que se las entregaran a un teólogo que me las alcanzaría. El teólogo sugirió saltar una de ellas, porque, según dijo, era «un completo sinsentido. Alguien desea saber —agregó— cómo define usted seiscientos en su teoría de la existencia». Cuando leí la pregunta, percibí un significado distinto: «¿Cómo define usted GOD¹⁵ en su teoría de la existencia?». Escritos en letras de imprenta, «GOD» y «600» eran difíciles de distinguir. Bien, ¿no fue un test proyectivo involuntario? Después de todo, el teólogo leyó «600» y el neurólogo leyó «GOD».¹⁶ Pero solo una forma de leer la pregunta era la correcta. Solo una forma de leer la pregunta coincidía con lo que quien la había formulado había querido decir al

15. «DIOS» (*God* en inglés, *N. de T.*).

16. Más tarde también usé esto mismo deliberadamente para hacer una transparencia, a partir de un facsímile, y mostrarla a mis alumnos norteamericanos en la Universidad de Viena. Créase o no, nueve estudiantes leyeron «600», otros nueve estudiantes leyeron «GOD» y cuatro estudiantes vacilaron indecisamente entre ambos modos de interpretación.

escribirla. Así, hemos arribado a la definición de sentido. *Sentido es lo que se quiere decir*, ya sea por una persona que me hace una pregunta, ya sea por una situación que, asimismo, implica una pregunta que demanda una respuesta. No puedo decir «mi respuesta, para bien o para mal», como dicen los norteamericanos, «mi país, para bien o para mal». Debo tratar de hallar el verdadero sentido de la pregunta que se me hace.

Sin duda, el hombre es libre de responder las cuestiones que le plantea la vida. Pero esta libertad no debe ser confundida con arbitrariedad. Debe ser interpretada en términos de responsabilidad. El hombre es responsable de dar la respuesta *correcta* a la pregunta, de encontrar el *verdadero* sentido de una situación. Y el sentido es algo que debe ser hallado más que otorgado, descubierto más que inventado. Crumbaugh y Maholick¹⁷ señalan que el descubrimiento del sentido en una situación se asemeja a la percepción de la Gestalt. Esta presunción se sostiene en la siguiente afirmación del gestaltista Wertheimer:

La situación siete más siete es igual a... es un sistema con una laguna, con un hiato. Es posible completar ese espacio de diferentes maneras. La primera de ellas —catorce— corresponde a la situación, resuelve el vacío, es lo demandado estructuralmente por este sistema, en este lugar, con su función en relación con el todo. Le hace justicia a la situación. Otras formas de completarlo, como por ejemplo quince, no cuadran; no son las correctas. Tenemos aquí los conceptos de las demandas de la situación; el «ser requerido». Los «requisitos» de este tipo son cualidades objetivas.¹⁸

He dicho que el sentido no puede ser dado arbitrariamente, debe ser encontrado responsablemente. Pude haber dicho también que debe ser percibido conscientemente. De hecho, el hombre es guiado en su búsqueda de sentido por la conciencia. La conciencia puede ser defi-

17. J. C. Crumbaugh y L. T. Maholick, «The case for Frankl's will to meaning», *Journal of Existential Psychiatry* 4 (1963), p. 43.

18. M. Wertheimer, «Some problems in the theory of ethics», en M. Henle (ed.), *Documents of Gestalt Psychology*, Berkeley, University of California Press, 1961.

nida como la capacidad intuitiva del hombre para descubrir el sentido de una situación. Como este sentido es único, no puede ser objeto de una ley general, y una capacidad intuitiva como la conciencia es el único medio para captar *gestalten* significativas.

Además de ser intuitiva, la conciencia es creativa. Una y otra vez, la conciencia de un individuo lo conduce a hacer algo que contradice aquello que predica la sociedad a la cual pertenece, como por ejemplo, su tribu. Supongamos que su tribu es de caníbales; la conciencia creativa de un individuo podría encontrar que, en una situación determinada, es más significativo perdonarle la vida a un enemigo que matarlo. De esta manera, su conciencia puede estar iniciando una revolución, puesto que lo que inicialmente era un sentido singular podría convertirse en un valor universal: «No matarás». El sentido singular de hoy es el valor universal de mañana. Esta es la manera en que se crean las religiones y los valores evolucionan.

La conciencia tiene además el poder de descubrir sentidos únicos que contradicen valores aceptados. El Mandamiento que he citado es seguido, precisamente, por otro: «No cometerás adulterio». Lo que viene a mi mente, en este contexto, es la historia de un hombre que fue apresado en Auschwitz junto con su joven esposa. Después de su liberación él me comentó que, cuando llegaron allí y los separaron, repentinamente sintió la imperiosa urgencia de implorarle a ella que sobreviviera «a cualquier precio, ¿me entiendes?, a cualquier precio». Ella entendió lo que le quería decir: era bella y podía llegar a darse la circunstancia, en un futuro cercano, de que prostituirse para las ss fuese para ella una oportunidad para salvar su vida. Y si así fuera, su esposo deseaba darle la absolución por adelantado. En el último momento, la conciencia lo había compelido, lo había guiado a dispensarla de uno de los Diez Mandamientos: «No cometerás adulterio». En esa situación única —ciertamente única—, el único sentido era abandonar el valor universal de la fidelidad conyugal, desobedecer uno de los Diez Mandamientos. En realidad, era la única manera de obedecer otro de los Diez Mandamientos: «No matarás». De no haberle dado a ella su absolución, hubiera sido corresponsable de su muerte.

En la actualidad vivimos en una época en que las tradiciones se están perdiendo y desvaneciendo. De modo tal que, pese a que

nuevos valores son creados a partir del descubrimiento de sentidos singulares, lo contrario también sucede. Los valores universales están en decadencia. Esta es la razón por la cual cada vez más gente está atrapada en un sentimiento de apatía y vacío o, como usualmente lo llamo, de vacío existencial. No obstante, aunque todos los valores universales desaparecieran, la vida seguiría siendo significativa, siempre que los sentidos únicos permanezcan indemnes ante la pérdida de tradiciones. De hecho, si el hombre encuentra sentido aun en una era sin valores, debe de estar equipado con una plena capacidad de conciencia. Esto nos confirma que, en una época como la nuestra, es decir, una época de vacío existencial, la principal tarea de la educación, en vez de ser solo la transmisión de conocimientos y tradiciones, es la de perfeccionar esa capacidad que le permite al hombre descubrir sentidos únicos. En la actualidad, la educación, ya no puede seguir sus principios tradicionales, sino que debe promover la capacidad de tomar decisiones de manera independiente y auténtica. En un tiempo en el que los Diez Mandamientos parecen haber perdido su validez incondicional, el hombre debe aprender, más que nunca, a escuchar los diez mil mandamientos que emergen de las diez mil situaciones únicas de las cuales está compuesta su vida. Y en cuanto a *estos* mandamientos, él es remitido a su conciencia y ha de confiar en ella. Una conciencia viva y vital es lo único que puede capacitar al hombre para resistir los efectos del vacío existencial, a saber, el conformismo y el totalitarismo.¹⁹

Vivimos en tiempos de opulencia, en muchos aspectos. Los medios de comunicación nos bombardean con estímulos y nosotros debemos protegernos de ellos, filtrándolos de alguna manera. Se nos ofrecen muchas posibilidades y hemos de hacer nuestra propia selección entre ellas. En resumen, tenemos que tomar decisiones para discernir lo esencial de lo que no lo es.

Vivimos en tiempos de la «píldora». Se nos ofrecen posibilidades sin precedentes, y a menos que deseemos ser sumergidos y ahogados en la promiscuidad, debemos apelar a la selectividad. La selectividad,

19. Véase *infra*, p. 87 (capítulo «El vacío existencial: un desafío para la psiquiatría»).

sin embargo, está basada en la responsabilidad, es decir, en la toma de decisiones bajo la guía de la conciencia.

La verdadera conciencia no tiene nada que ver con lo que podría llamar una «pseudomoral superegotística». Tampoco puede ser confundida con un proceso de condicionamiento. La conciencia es definitivamente un fenómeno humano. Pero debemos añadir que además es «solo» un fenómeno humano. Está sujeta a la condición humana y por lo tanto se halla marcada por la limitación del hombre. Este puede ser guiado por ella en su búsqueda de sentido, así como puede a veces ser confundido por ella. A menos que sea un perfeccionista, el hombre ha de aceptar esta falibilidad de la conciencia.

Es cierto, el hombre es libre y responsable. Pero su libertad es finita. La libertad humana no es omnipotente. La sabiduría del hombre no es omnisciente, y esto vale tanto para la cognición como para la conciencia. Uno nunca sabe a ciencia cierta cuál es el verdadero sentido con el que se ha comprometido. Y nunca lo sabrá, ni aun en su lecho de muerte. *Ignoramus et ignorabimus* [No sabemos y nunca sabremos], tal como Emil du Bois-Reymond señaló una vez, aunque en un contexto absolutamente diferente, referido a un problema psicofísico.

Pero si el hombre no contradice su propia humanidad, debe obedecer su conciencia incondicionalmente, aun a sabiendas de que existe la posibilidad del error. Diría que la *posibilidad del error* no lo dispensa de la *necesidad del intento*. Tal como Gordon W. Allport dice, «podemos estar, al mismo tiempo, inseguros y enteramente deseosos».²⁰

La posibilidad de que mi conciencia falle implica la posibilidad de que otra conciencia esté acertada. Esto nos acerca a la humildad y la modestia. Si estoy buscando sentido, debo tener la certeza de que existe un sentido. Si, por otro lado, no puedo tener la certeza de que podré alcanzarlo, debo ser tolerante. Esto no implica, en modo alguno, una forma de indiferencia. Ser tolerante no significa que comparta las creencias del otro. Significa que reconozco el derecho que tiene el otro de creer y obedecer a su propia conciencia.

20. G. W. Allport, «Psychological models for guidance», *Harvard Educational Review* 32 (1962), p. 373.

De esto se sigue que un psicoterapeuta no debe imponer valores a su paciente. El paciente ha de ser remitido a su propia conciencia. Y si se me preguntara, como sucede una y otra vez, si esta neutralidad podría ser mantenida incluso en el caso de Hitler, contesto afirmativamente, porque estoy convencido de que Hitler nunca se hubiera convertido en lo que fue si no fuera porque *suprimió* en él la voz de su conciencia.

De más está decir que, en casos de emergencia, el psicoterapeuta no tiene por qué ceñirse a su neutralidad. Frente al riesgo de suicidio es perfectamente legítimo intervenir, porque solo una conciencia errónea puede llevar a una persona a suicidarse. Esta afirmación es afín a mi convicción de que una conciencia errónea puede llevar a una persona a cometer homicidio o —refiriéndome una vez más a Hitler— genocidio. Pero más allá de esta afirmación, el mismo juramento hipocrático compele al médico a prevenir que un paciente cometa suicidio. Personalmente, me complace asumir la responsabilidad de haber sido directivo según los principios de una *Weltanschauung* que afirma la vida cada vez que he tenido que tratar a un paciente suicida.

Como regla, sin embargo, el psicoterapeuta no impone una *Weltanschauung* al paciente. El logoterapeuta no es la excepción. Ningún logoterapeuta puede afirmar que tiene las respuestas. No fue un logoterapeuta sino «la serpiente» quien «dijo a la mujer, “tú [...] serás como Dios, conocedor del bien y el mal”». Ningún logoterapeuta ha pretendido que conoce qué es un valor y qué no lo es, qué tiene significado y qué no, qué tiene sentido y qué no lo tiene.

Redlich y Freedman²¹ descalifican a la logoterapia como un intento de darle sentido a la vida del paciente. Esto es ciertamente contrario a la verdad. No me canso de señalar que el sentido debe ser descubierto pero no puede ser dado, y mucho menos por el médico.²² El paciente

21. F. C. Redlich y D. X. Freedman, *The theory and practice of psychiatry*, Nueva York, Basic Books, 1966.

22. V. E. Frankl, «The concept of man in logotherapy», *Journal of Existentialism* 53 (1965), p. 1965; *íd.*, «Logotherapy and existential analysis, a review», *American Journal of Psychotherapy* 20 (1966), p. 252.

debe encontrarlo espontáneamente. La logoterapia no lo dispensa de esto ni distribuye prescripciones. Aunque repetidamente hago esta aclaración, la logoterapia es acusada, una y otra vez, de «dar sentido y propósito». Nadie acusa al psicoanálisis freudiano, que se ocupa de la vida sexual del paciente, de proveerle mujeres. Nadie acusa a la psicología adleriana, que se ocupa de la vida social del paciente, de proveerle puestos de trabajo. ¿Por qué, entonces, se acusa a la logoterapia, que se ocupa de las aspiraciones y frustraciones existenciales del paciente, de «dar sentido»?

Esta denuncia es todavía menos comprensible ante el hecho de que aun *encontrar* sentido es una preocupación restringida al terreno de las neurosis noógenas, que alcanza a ser solo el 20 % de los casos que llegan a nuestras clínicas y consultorios. Solo algunos problemas de sentido o conflicto de valores están implicados en la técnica de la intención paradójica, un aspecto de la logoterapia desarrollado para el tratamiento de neurosis psicógenas.

No es el logoterapeuta sino más bien el psicoanalista quien, citando una vez más el *International Journal of Psycho-Analysis*, «es, primero y ante todo, un moralista», pues «influye en la moral y la conducta ética de las personas». ²³ Personalmente creo que la dicotomía moralista entre egotismo y altruismo es obsoleta. Estoy convencido de que el egotista solo puede beneficiarse si tiene en cuenta a los demás, y, por el contrario, el altruista —por el bien de los otros— siempre debe cuidarse a sí mismo. Estoy seguro de que el enfoque moralista finalmente dará paso a la perspectiva ontológica. Un enfoque de este tipo podría definir lo bueno y lo malo en términos de qué promueve o bloquea la realización de un sentido, sin considerar si el sentido es propio o de otro.

Es cierto que nosotros los logoterapeutas estamos convencidos y, si fuera necesario, debemos persuadir a nuestros pacientes de que *existe* un sentido por realizar. Pero no pretendemos conocer *cuál* es

23. F. G. Pleune, «All dis-ease is not disease: A consideration of psycho-analysis, psychotherapy and psycho-social engineering», *International Journal of Psycho-Analysis* 46 (1965), p. 358. Citado del *Digest of Neurology and Psychiatry* 34 (1966), p. 148.

ese sentido. El lector notará que llegamos al tercer postulado de la logoterapia, junto a la libertad de la voluntad y la voluntad de sentido: el sentido de la vida. En otras palabras, nuestra afirmación es que existe un sentido de la vida, un sentido por el cual el hombre se ha mantenido siempre en la búsqueda; asimismo, afirmamos que el hombre tiene la libertad de embarcarse en la realización de ese sentido o no.

Pero ¿en qué nos basamos para suponer que la vida tiene y mantiene sentido en todo caso? El fundamento que tengo en mente no es moralista, sino simplemente empírico, en el sentido lato del término. Solo necesitamos detenernos en la manera en que el hombre de la calle experimenta los sentidos y valores, y traducir esto al lenguaje científico. Esa tarea, podría decirse, es precisamente la llevada a cabo por la llamada fenomenología. Por el contrario, es tarea de la logoterapia retraducir en palabras simples aquello que hemos aprendido, de modo tal de enseñar a nuestros pacientes cómo ellos, por su parte, pueden descubrir el sentido de la vida. No debemos suponer que esta tarea se ha de transformar en una discusión explícitamente filosófica con nuestros pacientes. Existen otros canales a través de los cuales cabe transmitir la idea de que la vida tiene incondicionalmente sentido. Recuerdo muy bien cuando, después de una conferencia que dicté invitado por la Universidad en Nueva Orleans, fui abordado por un hombre que quería darme la mano y agradecerme. Era realmente un «hombre común de la calle», un obrero de la construcción que había estado en prisión durante 11 años, y lo único que lo había sostenido interiormente era *El hombre en busca de sentido*, un libro que había encontrado en la biblioteca de la prisión. De modo tal que la logoterapia no es una mera cuestión filosófica.

El logoterapeuta no es ni un moralista ni un intelectual. Su trabajo está basado en un análisis empírico, es decir, fenomenológico, y un análisis fenomenológico de la experiencia que el hombre de la calle tiene de los valores demuestra que uno puede encontrar sentido en la vida mediante la creación de una obra, o por la realización de un hecho, o experimentando la bondad, la verdad o la belleza, o vivenciando la naturaleza y la cultura; o, finalmente, a través del encuentro con otro ser único en la más profunda singularidad del ser

humano, en otras palabras, amándolo. Sin embargo, la más noble comprensión del sentido está reservada para aquellos que, privados de la oportunidad de encontrar sentido en un hecho, en una obra o en el amor, a partir de la actitud que han elegido asumir ante esta dificultad pueden superarla y crecer más allá de sí mismos. Lo que ocurre es que la postura que han elegido les permite transmutar su carencia en logro, triunfo y heroísmo.

Si alguno prefiere hablar, en este contexto, de valores, debería discernir tres grupos principales. Los he clasificado en términos de valores creativos, experienciales y actitudinales. Esta secuencia refleja las tres principales maneras en las que el hombre puede descubrir el sentido en su vida. La primera es a través de lo que *él da* al mundo en términos de creación; la segunda es a través de lo que *toma* del mundo en términos de encuentros y experiencias; y la tercera es a través de la *postura que asume* en caso de tener que enfrentar un destino que no puede modificar. Es por eso que la vida nunca cesa de tener sentido, aun las personas privadas de los valores de creación y los de vivencia siguen siendo interpeladas por un sentido por realizar, esto es, el sentido que se descubre a través de un modo digno de sufrir.

Para ilustrarlo, quisiera citar al rabí Earl A. Grollman, quien en una ocasión recibió «la llamada de una mujer que se estaba muriendo de una enfermedad incurable. “¿Cómo puedo enfrentar la idea y el hecho concreto de la muerte?”, preguntó ella». El rabí comenta:

En numerosas ocasiones, como rabí, introduje muchos de los conceptos de inmortalidad encontrados en nuestra fe. Como complemento, mencioné también el concepto de valor de actitud del Dr. Frankl. Muchos de los conceptos teológicos la impresionaron muy poco, pero el de valor de actitud despertó su interés y curiosidad, especialmente cuando supo que el creador de este concepto fue un psiquiatra exprisionero de un campo de concentración. Este hombre y su enseñanza cautivaron su imaginación porque el conocimiento que él tenía del sufrimiento iba más allá de la mera explicación teórica. Ella resolvió entonces que si no podía evitar ese sufrimiento ineludible, podría determinar el modo en que enfrentaría la enfermedad. Se convirtió en un punto de apoyo

y fortaleza para quienes la rodeaban, cuyos corazones estaban lacerados por el dolor. Al principio era solo presunción, pero con el paso del tiempo, el acto fue cobrando intención. Ella me confió: «Posiblemente, mi propio acto de inmortalidad pueda ser la manera en que enfrente esta adversidad. Aun cuando mi dolor, por momentos, es insostenible, he logrado una paz interior y un contento que nunca antes había conocido». Murió con dignidad y es recordada en nuestra comunidad por su coraje indomable.

No deseo, en este contexto, elaborar la relación existente entre la logoterapia y la teología.²⁴ Este tema está reservado para el último capítulo de este libro. Es suficiente decir que, en principio, el concepto de valor de actitud es defendible, exista o no una filosofía de vida religiosa. Este concepto no resulta de una prescripción moral o ética, sino más bien de una descripción empírica y fáctica de lo que sucede en el hombre cada vez que valora su propio comportamiento o el ajeno. La logoterapia está basada en *afirmaciones sobre los valores como hechos* más que en el *juicio sobre los hechos como valores*. Y es un hecho que el hombre de la calle valora a quien carga con su cruz con «coraje indomable» (para citar al rabí Grollman) más que a quien es meramente exitoso, sea en términos de un hombre de negocios haciendo dinero o de un *playboy* haciendo el amor.

Permítanme aclarar aquí que me refero solo al «destino que no puede ser modificado». Aceptar el sufrimiento por una enfermedad curable, por un cáncer operable, podría no suscitar sentido alguno. Podría constituirse en una forma de masoquismo más que de heroísmo. Quisiera iluminar este punto con un ejemplo. Una vez me crucé con un anuncio redactado en la forma del siguiente verso, cuya traducción se la debo a mi amigo Joseph B. Fabry:

24. O. Strunk, «Religious maturity and Viktor E. Frankl», in *Mature Religion*, Nueva York, Abingdon Press, 1965; E. A. Grollman, «Viktor E. Frankl: A bridge between psychiatry and religion», *Conservative Judaism* 19 (1964), p. 19; D. Swan Haworth, «Viktor Frankl», *Judaism* 14 (1965), p. 351.

Soporta con calma, sin bullicio,
Aquello que el destino te ha impuesto;
Pero en cuanto a pulgas, no te resignes:
¡Ve por ayuda a Rosenstein!

Richard Trautmann, en su crítica²⁵ a mi libro, escrito en alemán, *Homo patiens*,²⁶ estaba parcialmente en lo cierto al decir que el «sufrimiento es algo que debe ser eliminado por todos los medios y a cualquier costo». De todos modos, debemos asumir que él, siendo médico, se dará cuenta de que a veces el hombre se enfrenta a un sufrimiento inevitable, el hombre es un ser que, tarde o temprano, ha de morir y, antes de ello, ha de sufrir, a pesar del avance de las ciencias, tan venerado por el progresismo y el cientificismo. Cerrar los ojos ante estos «hechos existenciales de la vida» implica fortalecer el escapismo neurótico en nuestros pacientes. Evitar el sufrimiento todo lo posible es deseable. Pero ¿qué ocurre con el sufrimiento ineludible? La logoterapia enseña que el dolor debe ser evitado tanto como se pueda. Pero tan pronto como un destino penoso no pueda modificarse, no solo debe ser aceptado, sino que también ha de ser transmutado en algo significativo, en un logro. Me pregunto si este enfoque realmente «indica una tendencia regresiva a la autodestrucción», tal como Richard Trautmann sostiene.

En un sentido, el concepto de valor de actitud es más vasto que el del sentido que debe ser descubierto en el sufrimiento. El sufrimiento es solo uno de los aspectos de lo que llamo la «tríada trágica» de la existencia humana. Esta tríada está conformada por el dolor, la culpa y la muerte. No existe ser humano que pueda decir que nunca ha fallado, que no sufre y que nunca morirá.

El lector notará que aquí presentamos la tercera «tríada». La primera está constituida por la libertad de la voluntad, la voluntad de

25. R. Trautmann, «Book Review», *American Journal of Psychotherapy* 5 (1952), p. 821.

26. V. E. Frankl, *Homo patiens: Versuch einer pathidizee*, Viena, Deuticke, 1950 [trad. cast.: *Homo patiens: intento de una patodicea*, Buenos Aires, Plantin, 1955].

sentido y el sentido de la vida. El sentido de la vida está compuesto por la segunda tríada: valores de creación, de experiencia y de actitud. Y los valores de actitud están divididos en la tercera tríada: valores de actitud ante el dolor, la culpa y la muerte.

Hablar de la «tríada trágica», no debería llevar al lector a creer que la logoterapia es tan pesimista como suele decirse del existencialismo. La logoterapia es, más bien, un planteamiento optimista de la vida, pues enseña que no existen aspectos trágicos y negativos que no puedan ser transmutados en logros significativos a partir de la posición que adoptemos ante ellos.

Pero existe una diferencia entre las actitudes que uno escoge ante el dolor y la culpa respectivamente. En el caso del dolor, uno toma posición ante el destino personal. De otra manera, el sufrimiento no tendría sentido. En el caso de la culpa, de alguna forma, la posición que uno adopta es una posición ante sí mismo. Lo que es aún más importante, el destino no puede ser cambiado; de lo contrario, no sería destino. El hombre, no obstante, puede cambiarse a sí mismo, de lo contrario no sería un hombre. Ser capaz de madurar y realizarse a sí mismo es una prerrogativa del ser humano y una característica constitutiva de la existencia humana. En otras palabras, es un privilegio humano el sentirse culpable, y es su responsabilidad superar esa culpa. Como escribió el editor del *San Quintin News*, en una carta que me hizo llegar, «es posible que un hombre sufra una transmutación».

Nadie ha ofrecido un análisis fenomenológico más profundo de esta transmutación que el que Max Scheler realizó en uno de sus libros,²⁷ más específicamente en el capítulo «Arrepentimiento y renacimiento». Tal como Max Scheler señala, el hombre tiene el *derecho* de ser considerado culpable y de ser condenado. Una vez que consideramos la idea de que el hombre es víctima de las circunstancias y su influencia, no solo cesamos de tratarlo como un ser humano, sino que, además, *anulamos* su voluntad de cambio.

27. M. Scheler, *On the eternal in man*, Nueva York, Harper & Brothers, 1960 [orig. al.: *Vom ewigen im Menschen*, Leipzig, Der Neue Geist, 1921; trad. cast.: *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007].

Pasemos al tercer aspecto de la tríada trágica de la existencia humana, la transitoriedad de la vida. Usualmente el hombre solo ve la tierra yerma de la transitoriedad y pierde de vista los graneros repletos del pasado. En el pasado, nada está perdido irreparablemente sino que está irrevocablemente preservado y a salvo, depositado. Nada ni nadie puede privarnos de lo que hemos resguardado en el pasado. Lo que hemos hecho no puede ser deshecho. Esto hace a la responsabilidad del hombre. Porque ante la transitoriedad de su vida, él es responsable del uso que haga de lo que le ofrece el pasado para actualizar sus potencias, para realizar valores, sean creativos, experienciales o actitudinales. En otras palabras, el hombre es responsable de lo que debe hacer, a quién amar y cómo sufrir. Cuando ha realizado un valor, cuando ha consumado un sentido, lo ha hecho de una vez para siempre.

Pero volvamos al hombre común de la calle y al hombre de negocios; el primero califica el éxito del segundo como «dimensionalmente» bajo, si lo comparamos con quien ha tenido éxito en transmutar su carencia en logro. La antropología «dimensional», como fue delineada en el capítulo anterior, puede ayudarnos a comprender qué entendemos por alto y bajo. Habitualmente, en su vida cotidiana, el hombre vive, se mueve, en una dimensión cuyo polo positivo es el éxito y cuyo polo negativo es el fracaso. Esta es la dimensión del hombre competente, del animal inteligente, del *Homo sapiens*. Pero el *Homo patiens*, el hombre sufriente que, en virtud de su humanidad, es capaz de sobreponerse y tomar posición ante su sufrimiento, se mueve en una dimensión perpendicular a la anterior, como si fuera una dimensión cuyo polo positivo es el sentido y cuyo polo negativo es la desesperación. Un ser humano lucha por tener éxito, pero no depende de su destino, que puede *permitírsele* o no. Un ser humano, a partir de las actitudes que escoge, es capaz de descubrir y realizar un sentido, aun en una situación desesperada. Este hecho solo es comprensible a partir de nuestro enfoque dimensional, que otorga a los valores de actitud una dimensión mayor que la que atribuye a los valores de creación y los experienciales. Los valores de actitud son los más altos valores posibles. El sentido del sufrimiento —por supuesto, solo del sufrimiento inevitable e ineludible— es el más profundo sentido posible.

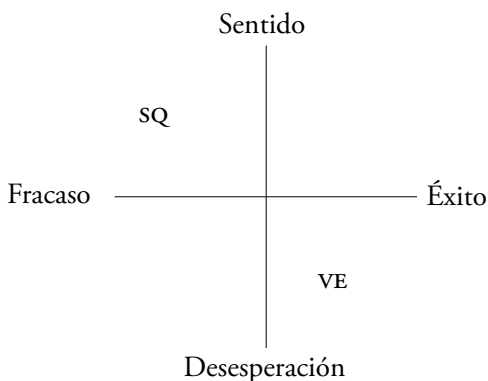


Figura 7

Rolf H. von Eckartsberg dirigió un estudio realizado en la Universidad de Harvard para investigar la calidad de vida de los graduados de dicha institución. Los resultados ofrecen evidencia estadística de que de entre 100 sujetos, graduados hace 20 años, un alto porcentaje ha manifestado haber sufrido una crisis. Sienten que sus vidas no tienen rumbo ni sentido, y esto aun entre quienes han sido muy exitosos tanto en su vida profesional —como abogados, doctores, cirujanos y, también, analistas— como en su vida conyugal. Han caído en un vacío existencial. En nuestro diagrama, podríamos colocarlos en el punto de «vacío existencial» («VE»), por debajo de «éxito» y a la derecha de «desesperación». Un fenómeno tal como la *desesperación a pesar del éxito* solo puede explicarse considerando las líneas de dos dimensiones diferentes.

Por el otro lado, existe un fenómeno que puede ser descrito en términos de *sentido a pesar del fracaso*. Está localizado en el ángulo superior izquierdo. Se encuentra marcado con las letras «SQ», por «San Quintín», porque en esa prisión una vez encontré a un hombre que dio testimonio de mi afirmación de que el sentido de puede ser descubierto en la vida, literalmente, aun en el último momento, aun en el último respiro, cara a cara con la muerte.

Fui invitado a encontrarme con el editor del *San Quintin News* en la prisión del estado de California. Él mismo era un prisionero de San

Quintín. Luego de haber publicado en sus *News* un comentario acerca de uno de mis libros, el supervisor de educación sintió que podía ser interesante entrevistarse conmigo. Esta entrevista fue transmitida a las celdas de San Quintín, a los miles de prisioneros, incluidos los condenados a muerte. Fui invitado a dirigir unas palabras, en especial a uno de ellos, que iba ser ejecutado en la cámara de gas cuatro días después. ¿Qué podía decir ante esa petición? Acudiendo a experiencias personales en otro lugar, en el cual otras personas debieron enfrentar la cámara de gas, expresé mi convicción de que la vida o bien tiene sentido —en cuyo caso su sentido no depende de su duración— o bien no lo tiene —en cuyo caso es en vano prolongarla—. Luego hablé del relato de Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*. De este modo, deseaba mostrar a los prisioneros que el hombre puede superarse, crecer más allá de sí mismo —incluso en el último momento— y que, al hacerlo, inviste retroactivamente de sentido incluso a una vida malgastada. Créase o no, el mensaje llegó a los prisioneros. Después de un tiempo, leí en una carta que recibí de parte de un oficial de la prisión del estado de California que «el artículo del *San Quintin News* que cubrió la visita del Dr. Frankl a San Quintín obtuvo el primer puesto en el Concurso Nacional de Periodismo de los Institutos Penales, auspiciado por la Universidad de Illinois del Sur. El artículo fue seleccionado con honores, de un grupo representativo compuesto por participantes de más de 150 institutos correccionales estadounidenses». Pero después de haberlos felicitado por el premio logrado a través de una carta, volvió a escribirme, diciendo que «la transcripción de nuestro debate ha circulado ampliamente dentro de la institución» y que «hubo algunas críticas del tipo “es bonito en teoría, pero la vida no funciona de esa manera”». Luego, me confió lo siguiente:

Tengo planeado escribir un editorial a partir de nuestra propia situación, nuestra inmediata carencia, mostrando que la vida, ciertamente, funciona de esa manera, y les enseñaré una circunstancia concreta de nuestra prisión, donde, desde las profundidades de la desesperación y la nada, un hombre fue capaz de fraguar para sí mismo una experiencia de vida significativa y plena de sentido. Ellos, por otra parte, tal

vez no crean que un hombre bajo esas circunstancias pueda ser capaz de sufrir una transmutación que transforme la desesperación en un triunfo. Intentaré demostrarles que no es solo una posibilidad, es una necesidad.

Tomemos las experiencias de San Quintín y de Harvard. Personas condenadas a cadena perpetua o esperando morir en la cámara de gas pueden «triunfar», en tanto que personas exitosas, según la investigación del profesor von Eckartsberg, caen en la «desesperación». A la luz de la antropología y la ontología dimensional, la desesperación es compatible con el éxito, tanto como la realización del sentido lo es con la muerte y el sufrimiento.

Sin duda, cuando proyectamos esa realización fuera de su dimensión hacia una dimensión inferior a la suya propia, por ejemplo, la dimensión del hombre de negocios o del *playboy* para quien el *éxito* es lo que cuenta, una vez que proyectamos la realización del *sentido a pesar*, o mejor, a causa del *sufrimiento* en una dimensión inferior, puede volverse ambigua, de acuerdo con la segunda ley de la antropología y la ontología dimensional, y puede ser confundida, por ejemplo, con «una tendencia regresiva a la autodestrucción», para citar a Richard Trautmann.²⁸

Dos escritores norteamericanos han estudiado la psicología de los prisioneros de los campos de concentración. ¿Cómo interpretan lo que los prisioneros han sufrido? ¿Cómo se entiende ese sufrimiento después de haber sido proyectado dentro de la dimensión del psicologismo analítico y dinámico? «Los prisioneros —afirma uno de los autores— regresaron a la posición narcisista. Las torturas impuestas —¿qué sentido piensan ustedes que tuvo para los prisioneros el sufrimiento de las torturas? Escuchen:— tuvieron el sentido inconsciente de la castración. Los prisioneros se defendieron a sí mismos a través del masoquismo, o sadismo, y comportamientos infantiles». Más aún: «Los sobrevivientes de la persecución nazi, reprimieron su ira contra —¿contra quiénes piensan ustedes que han reprimido su ira?— sus padres muertos». Y finalmente «los sobrevivientes

28. R. Trautmann, «Book Review», *op. cit.*, p. 821.

intentan evitar la agresión contra —¿contra quiénes?— sus hijos vivos».

Incluso si confiamos en que el material analizado es representativo, es obvio que el sentido del sufrimiento elude el intento de ser entendido de acuerdo con interpretaciones puramente analíticas y dinámicas.²⁹ Jürg Zutt, jefe del Departamento de Psiquiatría de la Universidad de Frankfurt del Meno, ha señalado que la investigación en el terreno de la psicología de los sobrevivientes de la persecución nazi no es fidedigna, porque está reservada a un selecto grupo de sujetos.³⁰ Más aún, dentro del material de cualquier caso dado, se tienen en cuenta solo los aspectos que encajan en el modelo analítico y dinámico. Para referirme al «caso» de un libro mío, *El hombre en busca de sentido*, lo único que atrajo la atención de un crítico de orientación analítica y dinámica fue el hecho de que, según él lo entendió, los prisioneros regresaron a un estado uretral de su desarrollo libidinal. Solo esto encontró digno de ser mencionado.

En conclusión, escuchemos a un hombre que pudo conocer más que los teóricos psicoanalíticos, un hombre que, de niño, fue prisionero en Auschwitz, y salió de allí siendo aún un niño: Yehuda Bacon, uno de los destacados artistas de Israel, publicó el siguiente relato acerca de sus experiencias durante el primer período posterior a su liberación de un campo de concentración: «Recuerdo una de mis primeras impresiones después de la guerra. Vi un funeral con un inmenso ataúd y música, y comencé a reír: “¿Están locos, hacer tanto alboroto por un cadáver?”. Si iba a un concierto o al teatro, calculaba cuánto tiempo demoraría exterminar a una multitud así en una cámara de gas, cuántas prendas, cuántos dientes de oro quedarían, cuántas bolsas

29. «Intentar explicar en términos psicodinámicos los cambios de personalidad que resultan de estar expuesto a un estrés extremo —dice F. Hockings— es hacerle un flaco servicio a la singular contribución de Freud a la comprensión del comportamiento humano» (F. Hockings, «Extreme environmental stress and its significance for psychopathology», *American Journal of Psychopathology* 24 (1970), p. 4.

30. J. Zutt, «Book Review», *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 13 (1965), p. 362.

de cabello podrían hacerse». Hasta aquí, el sufrimiento de Yehuda Bacon. Ahora, ¿cuál era su sentido? «De niño pensé: “Les diré a todos lo que vi, con la esperanza de que la gente cambie para bien”. Pero la gente no cambió y ni siquiera quería cambiar. Solo mucho tiempo después realmente comprendí el sentido del sufrimiento. Puede tener un sentido *si te cambia a ti* para bien.»

SEGUNDA PARTE

APLICACIONES DE LA LOGOTERAPIA

EL VACÍO EXISTENCIAL: UN DESAFÍO PARA LA PSIQUIATRÍA

Después de haber tratado la cuestión del sentido, ahora nos referiremos a las personas que sufren de un sentimiento de sinsentido y vacío. Cada vez más pacientes se quejan de algo que llaman «vacío interno», y es esa la razón por la cual he denominado esta condición como «vacío existencial». En oposición a la «experiencia cumbre» tan bien descrita por Maslow, el vacío existencial se puede concebir en términos de «experiencia abismal».

La etiología del vacío existencial pareciera ser, a mi entender, consecuencia de los siguientes hechos. Primero, a diferencia de lo que ocurre con los animales, ningún instinto ni pulsión le dice al hombre qué es lo que *debe* hacer. Segundo, a diferencia de lo que sucedía en tiempos pasados, no hay convenciones, ni tradiciones, ni valores que le digan al hombre qué *debería* hacer; y a menudo ni siquiera sabe qué es lo que desea fundamentalmente hacer. En cambio, desea hacer lo que otros hacen o bien hace lo que otros desean que él haga. Es decir, es presa del conformismo o del totalitarismo, respectivamente, el primero representativo del Oeste y el segundo del Este.

El vacío existencial es un fenómeno que está incrementándose y difundándose. Actualmente incluso los psicoanalistas freudianos admiten, tal como ha sucedido en una reunión internacional recientemente realizada en Alemania del sur, que más y más pacientes sufren de una pérdida de contenido y propósito en la vida. Aún más, admiten que este estado de cosas explica muchos de los «intermina-

bles análisis», porque el tratamiento en el diván llega a ser, virtualmente, el único contenido de la vida. Por supuesto, los psicoanalistas freudianos no utilizan el término «vacío existencial», que acuñé hace más de una década; tampoco utilizan técnicas logoterapéuticas para abordar ese fenómeno. No obstante, admiten su existencia.

El vacío existencial no está solo acrecentándose, sino también difundiéndose. Por ejemplo, un psiquiatra checoslovaco ha señalado, en un trabajo sobre frustración existencial,¹ que el vacío existencial también puede detectarse en países comunistas.

¿Cómo podemos abordar el vacío existencial? Es de suponer que tenemos que adoptar una adecuada filosofía de vida para mostrar que esta, realmente, tiene un sentido para cada uno de los hombres. Esta aseveración está basada en el concepto de valores de actitud que elaboramos en el capítulo anterior, en el cual también señalamos que la debilitación de las tradiciones afecta solo a los valores universales pero no a los sentidos únicos.

Pero la filosofía ha sido despreciada y desechada por Sigmund Freud, al considerar que no es más que una de las tantas formas en que se sublima la sexualidad reprimida.² Personalmente creo que la filosofía no es una mera sublimación del sexo, sino, más bien, que el sexo a menudo sirve como válvula de escape de, precisamente, problemas filosóficos y existenciales que acucian al hombre.

En una revista estadounidense puede leerse el siguiente enunciado: «Sin lugar a dudas, nunca antes en la historia del mundo hubo un país que estuviese tan dominado por el sexo como lo está Estados Unidos en la actualidad». Curiosamente, esta aseveración está tomada de *Esquire*. De todas formas, de ser esto cierto, apoyaría la hipótesis de que el norteamericano promedio, asimismo, se ve más atrapado en la frustración existencial que otros pueblos y, por lo tanto, busca en lo sexual una sobrecompensación. Bajo esta luz es posible entender los resultados arrojados por una investigación informal que he realizado entre mis estudiantes de la Escuela de Medicina de la Universidad de

1. S. Kratochvil, «K psychoterapii existencialni frustrace», *Ceskoslovenska psychiatria* 62 (1966), p. 322.

2. L. Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Berna, Francke, 1956.

Viena, según la cual el 40 % de los estudiantes austríacos, alemanes occidentales y suizos conocía el vacío existencial como experiencia personal. Entre los estudiantes norteamericanos que concurrían a mis clases en inglés, no fue el 40 % sino el 81 %.

Las principales manifestaciones de la frustración existencial —aburrimiento y apatía— se han convertido en un desafío tanto para la educación como para la psiquiatría. En una época de vacío existencial, como hemos dicho, la educación no debe contentarse ni acotarse a la transmisión de conocimientos y tradiciones, sino que, más bien, debe perfeccionar la capacidad humana de descubrir los significados únicos que no están afectados por el desmoronamiento de los valores universales. Esta capacidad humana de descubrir significados ocultos en situaciones únicas es la conciencia. Entonces, la educación debe equipar al hombre con los medios para descubrir significados. En lugar de eso, la educación a menudo aumenta el vacío existencial. El sentimiento de sinsentido y vacío de los estudiantes es reforzado por el modo en que les son presentados los descubrimientos científicos, esto es, de una manera reduccionista. Los estudiantes son expuestos a un adoctrinamiento en la línea de la teoría mecanicista del hombre, sumado a una filosofía relativista de la vida.

Un enfoque reduccionista del hombre tiende a cosificarlo, es decir, considera al ser humano como si fuera una mera cosa. Según William Irwin Thompson,³ «los humanos no son objetos como las sillas o mesas; ellos viven, y si ven sus vidas reducidas a meras existencias como las de las sillas o las mesas, cometen suicidio». De ninguna manera debe tomarse esto como una exageración. Mientras dictaba una conferencia en una de las universidades más importantes de este país, el decano, comentando mi presentación, dijo que podía ofrecerme una lista entera de estudiantes que claramente habían cometido suicidio —o por lo menos lo habían intentado—, a partir de un estado de vacío existencial. El vacío existencial era un fenómeno familiar para él, lo veía a diario en la práctica como consejero.

3. W. I. Thompson, «Anthropology and the study of values», *Main Currents in Modern Thought* 19 (1962), p. 37.

Recuerdo muy bien cómo me sentí cuando fui expuesto a una educación reduccionista durante la enseñanza secundaria, cuando tenía 13 años. Una vez, nuestro profesor de ciencias naturales nos dijo que la vida, al fin y al cabo, no era nada más que un proceso de combustión, un proceso de oxidación; me puse de pie y dije: «Profesor Fritz, si esto es así, ¿cuál es el sentido de la vida?». Para ser más precisos, en su caso, más que un ejemplo de reduccionismo, irónicamente, podríamos decir que se trataba de un oxidacionismo.

En este país, varias figuras reconocidas del ámbito de la educación se han preocupado por el aburrimiento y la apatía entre los estudiantes. Por ejemplo, Edward D. Eddy, junto con dos colaboradores, estudió en Estados Unidos 20 colegios y universidades representativos, entrevistando a cientos de administradores, profesores y estudiantes. En su libro, llega a la conclusión de que «en casi todos los campus desde California hasta Nueva Inglaterra, la apatía del estudiante era un tema de conversación. Era, a menudo, lo que primero se mencionaba en nuestras conversaciones tanto con los profesores como con los alumnos».⁴

En una entrevista con el profesor Huston C. Smith, titulada «La dimensión valorativa en la enseñanza»,⁵ el profesor Smith, filósofo de Harvard, me preguntó si era posible enseñar valores. Contesté que los valores no se enseñan; los valores se viven. Asimismo, el sentido no se da; lo que el docente puede darle a sus estudiantes no es sentido, sino más bien un ejemplo, el ejemplo personal de su propia dedicación y devoción a la causa de la investigación, la verdad, la ciencia. Luego, el profesor Smith pretendía discutir acerca del aburrimiento y la apatía, pero le contesté su pregunta con esta otra: ¿cómo podemos esperar que el estudiante norteamericano promedio desarrolle algo distinto que no sea aburrimiento y apatía? ¿Qué otra cosa es el aburrimiento sino la incapacidad de interesarse por algo? ¿Qué otra cosa es la apatía sino la incapacidad de tomar una iniciativa? Pero ¿cómo puede un estudiante tomar una iniciativa si se le

4. E. D. Eddy, *The College Influence on Student Character*, Washington DC, American Council on Education, 1959.

5. Véase supra, p. 26.

ha enseñado que el hombre es nada más que el campo de batalla de las demandas de diferentes aspectos de su personalidad, tales como el ello, el yo y el superyó? Del mismo modo, ¿cómo puede un estudiante tener un interés, cómo podría asumir un ideal o un valor si se le ha predicado que tales cosas no son más que formaciones reactivas o mecanismos de defensa? El reduccionismo solo puede minar y erosionar el entusiasmo natural de la juventud. El entusiasmo y el idealismo de los jóvenes norteamericanos debe de ser, sencillamente, inagotable; de otro modo, no puedo entender por qué muchos de ellos se unen al Cuerpo de Paz y al VISTA [Volunteers in Service to America].

Ahora bien, ¿cómo podemos afrontar un caso concreto de vacío existencial, no en términos profilácticos sino terapéuticos? ¿Implica esta perspectiva algo así como un tratamiento? ¿Es una enfermedad? ¿Podemos suscribir una afirmación de Sigmund Freud, que hizo una vez en una carta a la Princesa Bonaparte: «En cuanto uno se pregunta acerca del sentido o el valor de la vida, está enfermo»?⁶

En realidad, la mala interpretación del vacío existencial como un fenómeno patológico es el resultado de su proyección, fuera del espacio noológico, en el plano psicológico. De acuerdo con la segunda ley de la antropología y la ontología dimensionales, este procedimiento conduce a un diagnóstico ambiguo. La diferencia entre desesperación existencial y enfermedad emocional desaparece. No puede distinguirse entre tensión espiritual y enfermedad mental.

El vacío existencial no es una neurosis; o, de serlo, es una neurosis sociogénica o aun una yatrogénica, es decir, una neurosis ocasionada por el médico en su pretensión de curar. Cuán a menudo el médico explica la preocupación que el paciente manifiesta sobre el sentido último de su vida, en momentos de enfrentar la proximidad de su muerte, concibiendo esta «última preocupación» como temor a la castración. Para el paciente, esto implica el consuelo de saber que no debe preocuparse respecto de si la vida merece ser vivida o no, pero debe, de todas formas, asumir que su complejo de Edipo to-

6. S. Freud, *Briefe 1873-1939*, Frankfurt, S. Fischer, 1960 [trad. cast.: *Epistolario de Sigmund Freud (1873-1939)*, Madrid, Biblioteca Nueva, ²1996].

davía no está resuelto. De hecho, tal interpretación constituiría una racionalización de la desesperación existencial.⁷

En este contexto, deseo citar el caso de un profesor de la Universidad de Viena que fue admitido a consulta en mi departamento porque dudaba acerca del sentido de la vida. Resultó ser que sufría de depresión endógena, que, de acuerdo con la tradicional psiquiatría europea, es somatógena. Pero lo más notable era que el paciente no se sentía perseguido por sus dudas durante las fases depresivas, sino solo durante los períodos en los que estaba bien. Durante las fases depresivas se encontraba demasiado ocupado con sus lamentaciones hipocondríacas como para preocuparse por el sentido de la vida. Aquí nos enfrentamos con un caso en el que la desesperación existencial y la enfermedad emocional demuestran ser mutuamente excluyentes. Por lo tanto, difícilmente podemos justificar el hecho de confundir el vacío existencial con «apenas un síntoma más» de la neurosis.

No obstante, si bien puede no ser un efecto de la neurosis, el vacío existencial puede ser su causa. Entonces hablamos de una neurosis noógena, en contraposición con las neurosis psicógenas y somatógenas. Y las definimos como neurosis causadas por un problema espiritual, un conflicto moral o ético, como, por ejemplo, un conflicto entre el mero superyó y la verdadera conciencia, la cual contradice y se opone a aquel. Por último, sin embargo, la etiología noógena está constituida por el vacío existencial, por la frustración existencial o por la frustración de la voluntad de sentido.

James C. Crumbaugh desarrolló un test, el Test de los Propósitos en la Vida (Propose-in-Life Test o PIL Test), para diferenciar la neurosis noógena de las neurosis convencionales. Junto con Leonard T. Maholick⁸ publicó los resultados que obtuvo y posteriormente expuso una versión ampliada en la reunión anual de la American Psychological Association. Su experiencia se basaba en un total de 1151 sujetos. Crumbaugh llegó a la siguiente conclusión:

7. Véase infra, pág. 126.

8. J. C. Crumbaugh y L. T. Maholick, «An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis», *Journal of Clinical Psychology* 20 (1964), p. 200.

Además de las categorías diagnósticas convencionales existen las neurosis noógenas [que no se] identifican con ninguno de los síndromes convencionales. [Representan] un nuevo síndrome clínico que no puede comprenderse adecuadamente según las clásicas descripciones. Los resultados obtenidos corroboran los conceptos franklianos de neurosis noógena y vacío existencial y son favorables a ellos. La baja correlación entre el PIL y el nivel educativo implica, por un lado, que una vida plena de propósitos o sentido no está limitada a quienes han tenido un mayor acceso a la educación, y, por otro lado, que esta, por sí sola, en absoluto asegura el logro de sentido en la vida.⁹

Además de esta comprobación empírica, investigaciones estadísticas fueron realizadas en referencia a la frecuencia de las neurosis noógenas. Werner¹⁰ en Londres, Langen y Volhard¹¹ en Tubinga, Prill¹² en Wurzburg y Niebauer¹³ en Viena, coinciden en que alrededor del 20% de las neurosis con las que se encuentran son noógenas por su naturaleza u origen.

Una vez que el vacío existencial ha derivado en una neurosis noógena, demás está decir que su tratamiento corresponde a la profesión médica. En mi país y en muchos otros países, la psicoterapia no debe

9. J. C. Crumbaugh, «The Purpose-in-Life Test as a measure of Frankl's noogenic neuroses», enviado a la División 24 de la American Psychological Association, Nueva York, 3-9-1966. Una versión más detallada de este texto fue publicada en 1968 (J. C. Crumbaugh, «Cross validation of Purpose-in-Life Test based on Frankl's concepts», *Journal of Individual Psychology* 24 [1968], p. 74).

10. T. A. Werner, conferencia de apertura del Simposio sobre Logoterapia, Congreso Internacional de Psicoterapia, Viena, 1961.

11. R. Volhard y D. Langen, «Mehrdimensionale Psychotherapie», *Zeitschrift für Psychotherapie* 3 (1953), p. 1.

12. H. J. Prill, «Organneurose und Konstitution bei chronisch-funktionellen Unterleibsbeschwerden der Frau», *Zeitschrift für Psychotherapie* 5 (1955), p. 215.

13. K. Kocourek, E. Niebauer y P. Polak, «Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie», en *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, vol. 3, ed. por V. E. Frankl, V. E. von Gebattel y J. H. Schultz, Múnich-Berlín, Urban & Schwarzenberg, 1959.

ser practicada más que por un doctor en medicina. Por supuesto, esta legislación también cuenta para la logoterapia. Por otro lado, los aspectos de la logoterapia que no están conectados con el tratamiento de una enfermedad neurótica, sea noógena, psicógena o somatógena, pueden ser implementados por otras profesiones de ayuda. No existen razones para que el psicólogo clínico, el trabajador social, el pastor, el sacerdote y el rabino no puedan ofrecer orientación y asistencia a personas que están buscando un sentido en su vida o cuestionándose por el sentido de la vida: en otras palabras, personas al borde del vacío existencial. Con esto en mente, la Asociación Argentina de Logoterapia Existencial, fundada en 1954, creó una sección para psiquiatras y otra para aquellos de sus miembros que no son médicos.

La lucha por el sentido de la vida o la cuestión acerca de si existe un sentido no constituyen un fenómeno patológico. Es una prerrogativa de los jóvenes no dar por garantizado que existe un sentido de la vida, sino, más bien, atreverse a desafiarlo. Y cada vez que pretendemos ofrecer auxilio en casos de vacío existencial, debemos comenzar a partir de esta convicción. No debemos sentirnos avergonzados por experimentar desesperación existencial, juzgándola como si se tratara de una enfermedad emocional, ya que no es un síntoma neurótico sino una conquista humana. En primer lugar, es una manifestación de sinceridad y honestidad intelectual.

No obstante, si un joven acepta esa prerrogativa y desafía el sentido de la vida, debe ser paciente, lo suficientemente paciente como para esperar que el sentido se le haga evidente.

En el siguiente informe, tomado de una entrevista realizada a un joven de 25 años de edad, se demuestra que, en tales casos, es posible brindar alivio al considerar al paciente de forma objetiva. Durante muchos años sufrió de episodios de ansiedad. Durante los tres años anteriores estuvo bajo tratamiento psicoanalítico. En el momento de la entrevista se encontraba buscando ayuda a través de los consultorios externos del Departamento de Neurología del Hospital Policlínico; luego de que uno de los médicos del equipo me lo presentara, me dijo que la vida, a menudo, se le representaba como carente de sentido. Tenía unos sueños recurrentes en los que la experiencia de una vida carente de sentido se manifestaba por sí misma. En esos sueños,

se descubriría a sí mismo entre personas a quienes preguntaba con urgencia por una solución a esta situación, para liberarse de ella. Les rogaba que lo liberaran de la angustia de sentir que su vida era vana. Pero ellas continuaban disfrutando sus vidas, sus comidas, el sol o cualquier cosa que la vida les ofreciese. Cuando me describió sus sueños, se produjo este diálogo:

FRANKL: ¿O sea que ellos disfrutaban sus vidas de modo totalmente irreflexivo?

PACIENTE: ¡Correcto! Mientras yo me encontraba paralizado por mis dudas sobre el sentido de la vida.

F.: ¿Qué hace para tratar de salir de esta situación?

P.: A veces me relaja escuchar o tocar música. Después de todo, Bach, Mozart y Haydn fueron personas profundamente religiosas y cuando disfruto de la música, disfruto del hecho de que, al fin y al cabo, sus creadores han sido agraciados con la fortuna de llegar a la total convicción de que existe un profundo, o incluso un último sentido para la existencia humana.

F.: Entonces, aunque usted mismo no cree en tal sentido, sí cree, al menos, en los que creen...

P.: Así es doctor...

F.: Bueno, ¿no es la misión de los grandes líderes, en religión y en cuestiones éticas, mediar entre los valores y los sentidos, por un lado, y el hombre, por el otro? Al hombre se le ha dado la oportunidad de recibir de manos de un genio de la humanidad, sea Moisés, Jesús, Mahoma o Buda, lo que no puede obtener por sí mismo. Vea usted, en el campo de la ciencia, nuestra inteligencia podría hacer lo mismo. Respecto a nuestras creencias, sin embargo, muchas veces debemos apoyarnos y confiar en otras personas más sabias que nosotros y adoptar sus visiones. En su búsqueda de un sentido último, el hombre es fundamentalmente dependiente de fuentes emocionales más que intelectuales; en otras palabras, el hombre debe creer en un sentido último. Pero, más aún, este creer debe ser mediado por su confianza en alguien, tal como parece. Ahora, permítame hacerle una pregunta. Cuando la música lo conmueve, en lo más profundo de su ser, hasta las lágrimas —como seguramente debe suceder en

algunos momentos—, ¿aún continúa dudando del sentido de su vida o entonces ya no se lo cuestiona?

- P: En esos momentos, ese problema no aparece para nada en mi mente.
- F: Bien. Pero ¿no es concebible que precisamente en esos momentos, cuando se encuentra en contacto inmediato con la belleza, usted haya encontrado el sentido de la vida a través de lo emocional, sin haberlo buscado a través de lo intelectual? En esos momentos, no nos preguntamos si la vida tiene sentido o deja de tenerlo; pero si lo hiciéramos, no podríamos dejar de gritar, desde lo más profundo de nuestra existencia, un triunfal «sí». La vida, podemos sentirlo, valdría la pena de ser vivida aunque más no fuese por esa única experiencia.
- P: Lo entiendo y estoy de acuerdo. Existen, ciertamente, algunos momentos en mi vida en los cuales no reflexiono sobre ello, y precisamente entonces, el sentido, simplemente, está allí. Incluso experimento una cierta unión con el ser, y podría decirse que es algo análogo a la experiencia de estar cerca de Dios, tal como lo han descrito algunos grandes místicos.
- F: O sea que podría decirse entonces que en esos momentos se siente cerca de la verdad, y ciertamente podríamos aceptar que la verdad es también un aspecto de la divinidad. Mire sobre mi cabeza. En la pared, detrás de mi asiento, podrá ver el escudo de la Universidad de Harvard, y en él podrá leer *veritas*, que significa «verdad»; pero como también podrá ver, esta palabra está dividida en tres sílabas, que se encuentran distribuidas sobre tres libros. Podríamos interpretarlo diciendo que la verdad total no es una verdad universal, porque es inaccesible para todo el mundo. El hombre debe satisfacerse solo con conseguir un aspecto de la verdad total. Tanto más si se trata de la verdad de Dios, de quien a su vez la verdad es solo un aspecto.
- P: Lo que me intriga, de todos modos, es la cuestión de qué podría hacer cuando me siento perseguido por la vivencia de la nada, del vacío de valores y sentidos, e incluso alienado por la belleza artística y la verdad científica...
- F: Pues bien, podría decirle que no debería aferrarse solo a esos grandes espíritus que han descubierto un sentido, sino también considerar a aquellos que lo han buscado en vano. Podría leer los escritos de esos

filósofos que, tal como los franceses Jean-Paul Sartre y Albert Camus, aparentemente han sufrido sus mismas dudas, pero lo han hecho desde la filosofía, aunque fuese una filosofía nihilista. Podría poner sus problemas en una perspectiva académica, por decirlo de alguna manera, y tomar distancia respecto de ellos. Lo que lo ha acosado, ahora puede verlo a la luz de uno u otro párrafo, en una determinada página, en algún volumen de uno u otro autor. Podrá reconocer que padecer esos problemas es algo humano, incluso, honesto, un logro y una conquista, más que un síntoma neurótico. De todas formas, descubrirá que no hay motivos para sentirse avergonzado, sino, más bien, para sentirse orgulloso de, por llamarlo así, una especie de honestidad intelectual. Más que interpretar su problema en términos de un síntoma, tendrá que aprender a entenderlo como un aspecto esencial de *la condition humaine* a la que usted entonces acepta. Deberá verse a sí mismo como un miembro de una comunidad invisible, la comunidad de los humanos sufrientes, los que sufren una experiencia abismal de un fundamental sinsentido de la vida, y que, al mismo tiempo, luchan por una solución del eterno problema de la humanidad. El mismo sufrimiento y la misma lucha lo une, de hecho, con los mejores ejemplos de la humanidad. Por eso mismo, sea paciente y valeroso: ser paciente implica dejar por el momento los problemas sin resolver, y ser valeroso supone no darse por vencido en la lucha hasta alcanzar la solución final.

- P: ¿Entonces, usted no cree, doctor, que mi afección es solo una neurosis que debo superar?
- F: Si es una neurosis, diría simplemente que se trata de la neurosis colectiva de nuestros días, y la única que solo puede curarse colectivamente. Visto de esta manera, su sufrimiento es sostenido por ese sufrimiento que aflige a la humanidad en su conjunto o, al menos, a sus representantes más sensibles e intelectualmente brillantes. ¡Es ese sufrimiento colectivo el que usted está soportando!
- P: No me importa sufrir, pero hacerlo debe tener un sentido.
- F: Ni su pregunta acerca del sentido ni su cuestionamiento por el sentido de su vida son patológicos. Son, más bien, una prerrogativa de la juventud. Un hombre verdaderamente joven nunca da por seguro el sentido de su vida, sino que se atreve a desafiarlo. Lo que quiero

decir es que no se desespere con su desesperación. Más bien, puede tomar su desesperación como evidencia de la existencia de algo a lo que llamo la «voluntad de sentido». De algún modo, la existencia de esa voluntad de sentido justifica su fe en el sentido. O, como decía el famoso novelista austriaco Franz Werfel, «la sed es la más cierta evidencia de la existencia del agua». Quería decir, cómo puede un hombre experimentar sed, antes de que existiera el agua en el mundo. Y no olvide las palabras de Blaise Pascal: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point» [El corazón tiene razones que la razón desconoce]. Diría que su corazón siempre ha creído en una última «raison d'être» [razón de ser]. Muchas veces, la sabiduría del corazón prueba ser más profunda que el interior de nuestros cerebros. Y muchas veces, lo más razonable es tratar de no ser tan razonable.

P.: Esto es precisamente lo que había descubierto por mí mismo: muchas veces, para sentirme aliviado, solo necesito realizar mis tareas inmediatas.

Al principio afirmé que el placer sexual podría funcionar como una forma de huir de la frustración existencial. En los casos en que la voluntad de sentido se ve frustrada, la voluntad de placer no solo es una derivación de la voluntad de sentido, sino también un sustituto de ella. La voluntad de poder sirve a un propósito análogo y semejante. Solo si la preocupación original de realizar un sentido es frustrada se buscará el placer o bien se contentará con el poder.

Una de las formas que puede asumir la voluntad de poder es aquella que denomino voluntad de dinero. La voluntad de dinero explica la hiperactividad profesional de muchos, y esta, de la mano de la hiperactividad sexual, funciona como huida del riesgo que significa el vacío existencial.

Cuando la voluntad de dinero se instala, la búsqueda de sentido es sustituida por la búsqueda de medios. El dinero, en lugar de mantenerse como un medio, se convierte en un fin. Deja de servir como propósito.

¿Cuál es, entonces, el sentido del dinero o el sentido de poseerlo? Muchas de las personas que poseen dinero en realidad son poseídas por él, están obsesionadas por la urgencia de multiplicarlo, anulando

así su sentido. Tener dinero podría significar que uno es una persona afortunada. Uno podría no prestarle atención al dinero (el medio), y perseguir los fines en sí mismos, esos fines a los cuales el dinero debería servir.

El presidente de una universidad norteamericana una vez me ofreció 9 000 dólares para integrarme en su facultad durante unas pocas semanas. No podía entender que lo rehusara. «¿Quiere más dinero?», me preguntó. «No, en absoluto —contesté—, pero si pensara cómo invertir esos 9 000 dólares, diría que existe una inmejorable manera de hacerlo, y sería comprar tiempo para trabajar. Pero ahora tengo tiempo para trabajar, entonces, ¿por qué venderlo por 9 000 dólares?»

El dinero no es un fin en sí mismo. Si un dólar puede tener más significado en manos de otra persona, no debo conservarlo en mi bolsillo. Esto no tiene nada que ver con el altruismo. La alternativa entre altruismo y egoísmo es obsoleta. Como he dicho, el planteamiento moralista de los valores debe dar paso a un enfoque ontológico, cuyos parámetros sobre lo bueno y lo malo sean definidos en términos de lo que «promueve» o «bloquea» la realización del sentido, independientemente de que se trate de mi sentido o el de cualquier otra persona.

Para las personas que viven la ansiedad de tener dinero, como si el dinero fuera un fin en sí mismo, «el tiempo es dinero». Muestran una necesidad de velocidad. Para ellos, conducir un vehículo veloz es un fin en sí mismo. Esto es un mecanismo de defensa, el intento de escapar de la confrontación con el vacío existencial. Cuanto menos esté orientado hacia un propósito, con mayor rapidez recorrerá la carretera. El famoso comediante vienés Qualtinger, caracterizado en el papel de un *hooligan* que conduce su moto, cantaba: «Es cierto, no tengo idea de hacia dónde estoy yendo, pero, de todos modos, llegaré allí muy rápido».

Este es un ejemplo de lo que podría denominar un ocio centrífugo, en oposición a un ocio centrípeto. En la actualidad, el ocio centrífugo es predominante. Escaparse del yo permite evitar la confrontación con el vacío en el yo. El ocio centrípeto podría permitirnos resolver problemas; y para comenzar, nos permitiría enfrentarlos. Las personas que vacilan entre una hiperactividad profesional y el ocio centrífugo

no tienen tiempo para acabar sus pensamientos. Cuando comienzan a pensar, una secretaria se acerca para pedir una firma o el teléfono suena y debe ser atendido. Esto mismo ha sido descrito por el salmista: «Vel per noctem me monet cor meum» [Incluso por las noches, su corazón lo exhorta]. Hoy podría decir que, por la noche, los problemas existenciales reprimidos retornan. La conciencia se los recuerda. Este es el origen de lo que podría llamar un insomnio noógeno. La gente que lo sufre a menudo toma píldoras para dormir. Concilian el sueño, es cierto, pero caen presa de los efectos patógenos de la represión. No una de los aspectos sexuales, sino represión de los hechos existenciales de la vida.

Necesitamos nuevos modos de ocio que permitan la contemplación y la meditación. Para esto, el hombre necesita el coraje de estar solo.

En última instancia, el vacío existencial es una paradoja. Si ampliáramos nuestro horizonte, podríamos notar que disfrutamos de nuestra libertad, pero todavía no somos plenamente conscientes de nuestra responsabilidad. Si lo fuésemos nos daríamos cuenta de que el sentido está allí esperando que lo realicemos, está allí aun para las personas con carencias o en los países en vías de desarrollo.

Ciertamente tendríamos que empezar ampliando nuestro concepto de lo humano del hombre. Lo que está en juego no es solo lo humano del individuo sino lo humano de la humanidad.

Hace miles de años la humanidad desarrolló el monoteísmo. Queda pendiente un paso más. Lo llamaría monantropismo. Es decir, no la creencia en un solo Dios, sino la certeza de una humanidad, la certeza de la unidad de la humanidad; una unidad bajo cuya luz los diferentes colores de nuestra piel se desvanecen.¹⁴

14. De ningún modo estoy en contra de la discriminación. Sin duda, no estoy a favor de una discriminación racial sino más bien de una radical. Es decir, estoy a favor de juzgar a cada individuo según su única «raza», la que representa solo él. En otras palabras, estoy a favor de una discriminación personal más que de una discriminación racial.

TÉCNICAS LOGOTERAPÉUTICAS

En casos de neurosis noógenas, la logoterapia es una terapia específica. En otras palabras, lo que necesita un paciente que ha caído en la desesperación por el aparente sinsentido de su vida es logoterapia más que psicoterapia. Esto, sin embargo, no es así en los casos de neurosis psicógenas. Aquí, la logoterapia no puede contraponerse a la psicoterapia; ella misma representa una más entre las escuelas de psicoterapia.

Veamos ahora cómo puede ser aplicada la logoterapia en casos psicógenos, aunque una adecuada introducción a su aplicación clínica debería basarse en material clínico y presupondría un contexto hospitalario. En comparación con la formación a través de presentaciones y discusiones de casos, incluso el análisis didáctico es solo relativamente importante.

La aplicación clínica de la logoterapia ciertamente se sigue de sus implicaciones antropológicas. Las técnicas logoterapéuticas denominadas derreflexión e intención paradójica se apoyan en dos cualidades esenciales de la existencia humana, las capacidades del hombre para autotranscenderse y autodistanciarse.¹

Al discutir sobre la teoría motivacional de la logoterapia señalé que la intención de placer directa se anula a sí misma. Cuanto más se afana un individuo por conseguir placer, más esquivo se le hace ese objetivo. En logoterapia, en este contexto, hablamos de hiperinten-

1. V. E. Frankl, «Logotherapy and existential analysis: A review», *American Journal of Psychotherapy* 20 (1966), p. 252.

ción. Junto con este fenómeno patógeno podemos observar otro, que en logoterapia es denominado hiperreflexión. Hiperreflexión significa excesiva atención.

Existe otro fenómeno que con justicia podría llamarse hiperreflexión masiva. Se da particularmente en la cultura de los Estados Unidos, donde mucha gente permanentemente se observa a sí misma, se analiza a sí misma en igual medida en que examinan las motivaciones ocultas de su comportamiento, al que interpretan en términos de la psicodinamia inconsciente subyacente. La profesora Edith Weisskopf-Joelson, de la Universidad de Georgia, ha encontrado que entre sus alumnos norteamericanos la autointerpretación y, junto con ella, la autorrealización, son concebidas como los más altos valores —estadísticamente hablando, mucho más elevados que otros—. Al desarrollarse en ese contexto, las personas a menudo se ven atormentadas por una expectación fatalista de los efectos paralizantes de su pasado, de manera que, de hecho, acaban paralizándose. En cierta ocasión, uno de mis lectores me escribió una carta en la que me confesaba lo siguiente: «He sufrido más por la idea de que tendría complejos, que por tenerlos efectivamente. Realmente, no cambiaría mis experiencias pasadas por nada, y creo que muchas cosas buenas pueden surgir a partir de ellas».

La espontaneidad y la actividad se ven obstaculizadas si constituyen un objetivo en el cual se focaliza mucha atención. Pensemos en el ciempiés al que, como cuenta una historia, su enemigo le preguntó en qué orden movía sus pies. Cuando el ciempiés prestó toda la atención al problema, no pudo mover ni uno solo de sus pies y murió de inanición. ¿Podríamos decir que se murió a causa de una hiperreflexión fatal?

En logoterapia, la hiperreflexión es contrarrestada por la derreflexión. Uno de los ámbitos en los que se aplica esta técnica es el de las neurosis sexuales, sea frigidez o impotencia. La experiencia o el rendimiento sexual es estrangulado al ser convertido tanto en un objeto de atención como en un objeto de intención.² En casos

2. En cuanto a la frigidez, el lector interesado puede remitirse a un caso ilustrativo e instructivo que he incluido en mi libro *Man's search for meaning*:

de impotencia, el paciente frecuentemente aborda la relación sexual como algo que le es demandado. He elaborado este aspecto etiológico de la impotencia en otro trabajo.³ Una técnica logoterapéutica ha sido desarrollada para suprimir este tipo de exigencia que el paciente carga sobre la relación sexual.⁴ El tratamiento logoterapéutico de las neurosis sexuales se puede aplicar aunque no se adopte la teoría logoterapéutica. En el Departamento de Neurología del Hospital Policlínico de Viena he confiado un consultorio externo para pacientes con neurosis sexual a un doctor que es un estricto freudiano, pero, en ese ámbito, en el cual solo se indican tratamientos breves, él implementa más las técnicas logoterapéuticas que las psicoanalíticas.

Así como la derreflexión es parte del tratamiento logoterapéutico de la neurosis sexual, la intención paradójica es apropiada para el tratamiento breve de los pacientes obsesivo-compulsivos y fóbicos.⁵

La intención paradójica implica que el paciente sea alentado a hacer o desear que suceda precisamente lo que él teme. Para entender

An introduction to logotherapy, Nueva York, Washington Square Press, 1963, pp. 194 ss. [trad. cast.: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2004 (8.ª reimpr.)].

3. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*, 2.ª ed. ampliada, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1965, pp. 159 ss.

4. He discutido sobre esta técnica en la conferencia inaugural del Simposio de logoterapia en el contexto del Congreso Internacional de Psicoterapia en Londres (V. E. Frankl, «Logotherapy and existential analysis: A review», *op. cit.*, p. 252).

5. En alemán, describí la intención paradójica hace mucho tiempo, en 1939, en un trabajo («Zur medikamentösen Unterstutzung der Psychotherapie bei Neurosen», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 43 [1939], pp. 26-31); en inglés, la describí en 1955 en mi libro *The doctor and the soul: An introduction to logotherapy* (*op. cit.*), y la desarrollé en un trabajo («Paradoxical intention: A logotherapeutic technique», *American Journal of Psychotherapy* 14 [1960], p. 520), que fue reeditado en otro de mis libros (*Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*, Nueva York, Washington Square Press, 1967 [trad. cast.: *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2011]).

la eficacia terapéutica de esta técnica debemos considerar el fenómeno denominado «ansiedad anticipatoria». El paciente reacciona ante un hecho con una temerosa expectación de su recurrencia. Pero el miedo tiende a hacer, precisamente, que suceda lo que uno teme, y eso mismo hace la ansiedad anticipatoria. De esta manera se establece un círculo vicioso. Un síntoma evoca una fobia, y la fobia provoca un síntoma. La recurrencia del síntoma refuerza la fobia. El paciente queda encerrado en una burbuja. Un mecanismo de *feedback* queda establecido.

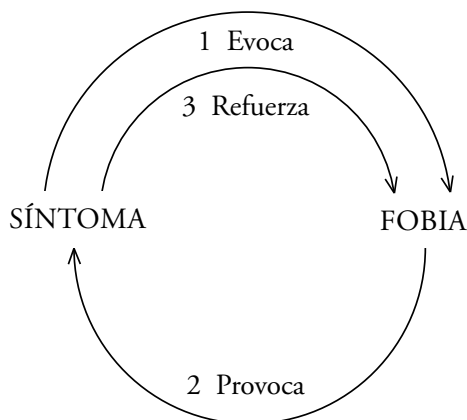


Figura 8

¿Cómo podemos romper ese círculo vicioso? Puede intentarse tanto con farmacoterapia como con psicoterapia, o con una combinación de ambas. Esto último es necesario en casos severos.⁶

La farmacoterapia es la mejor manera de comenzar en los casos de síntomas agorafóbicos en los cuales el hipertiroidismo es un factor subyacente,⁷ o en aquellos casos de claustrofobia que pueden ser

6. Tales como los que he descrito en el capítulo sobre intención paradójica en mi libro *The doctor and the soul*, *op. cit.*, pp. 248 ss.

7. V. E. Frankl, «Psychische Symptome und neurotische Reaktionen bei Hyperthyreose», *Medizinische Klinik* 51 (1956), p. 1139.

rastreados hasta un tétanos latente.⁸ Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el factor orgánico involucrado en tales casos supone nada más que una mera inclinación a la ansiedad, en tanto que la neurosis de ansiedad no se despliega a menos que el mecanismo de la ansiedad anticipatoria se ponga en marcha. En consecuencia, para cortar ese círculo se debe atacar tanto el polo psíquico como el orgánico. Del primero se encarga, precisamente, la intención paradójica.

¿Qué es lo que ocurre, entonces, cuando se aplica la intención paradójica? Al alentar al paciente para que haga o desee que ocurra lo que teme, se genera una inversión de la atención. El temor patógeno es reemplazado por el deseo paradójico. En ese mismo acto se quita el viento de las velas de la ansiedad anticipatoria.

He hablado de una inversión de la intención. ¿Cuál es la intención en el caso de la fobia de un individuo? La intención es evitar las situaciones que producen angustia. En logoterapia hablamos de huir del miedo. Podemos observarlo, por ejemplo, en los casos en que la angustia en sí misma es el objeto del miedo: el paciente habla de un «miedo al miedo». El paciente realmente teme los efectos potenciales del miedo, sea un desmayo, un ataque coronario o de otro tipo.

De acuerdo con las enseñanzas de la logoterapia, huir del miedo es un patrón patógeno de conducta.⁹ Más específicamente, es el patrón fóbico. *Pero el desarrollo de una fobia puede ser obviado al confrontar al paciente con la situación que este empieza a temer.* Para ilustrar este punto contaré una experiencia propia. Durante la escalada de un

8. El origen fisiológico de estos trastornos ha sido demostrado por mi propia investigación, realizada en mi departamento del Hospital Policlínico de Viena. Incidentalmente, el primer tranquilizante en ser desarrollado en el continente —desarrollado por mí a principios de 1952 (V. E. Frankl, «Zur Behandlung der Angst», *Wiener medizinische Wochenschrift* 102 [1952], p. 535)— es incluso aplicable en el tratamiento farmacológico de estas claustrofobias, de manera especial (V. E. Frankl, «Über somatogene Pseudoneurosen», *Wiener Klinische Wochenschrift* 68 [1956], p. 280).

9. V. E. Frankl, «Angst und Zwang. Zur Kenntnis pathogener Reaktionsmuster», *Acta Psychotherapeutica* 1 (1953), p. 111.

peñasco, en un clima neblinoso y lluvioso, vi caer un joven alpinista. A pesar de haber caído de una altura de alrededor de 200 metros, sobrevivió al accidente. Dos semanas después, escalé la misma pared de esa montaña. Como ya había sucedido, el clima era neblinoso y lluvioso. Sin embargo, a pesar del choque psíquico que había sufrido, pude desafiar la situación y superar el trauma psíquico.

Además de la huida del miedo existen otros dos patrones patógenos de conducta, llamados lucha por el placer y lucha contra las obsesiones y compulsiones. La lucha por el placer es idéntica a la hiperintención de placer, es decir, uno de los principales factores que subyacen a las neurosis sexuales. La lucha contra las obsesiones y compulsiones es el patrón patógeno subyacente a las neurosis obsesivo-compulsivas. Los neuróticos obsesivo-compulsivos están desbordados por la idea de que podrían cometer un suicidio o aun un homicidio, o que los extraños pensamientos que tienen podrían ser signos de una inminente, si no presente, psicosis. En otras palabras, temen los efectos potenciales o las causas potenciales de esos extraños pensamientos. El patrón fóbico de huir del miedo es análogo al patrón obsesivo-compulsivo. Los neuróticos obsesivo-compulsivos también manifiestan miedo; pero no se trata de un «miedo al miedo», sino más bien de un miedo a ellos mismos, y su responsabilidad es luchar en contra de sus obsesiones y compulsiones. Pero cuanto más luchan, más fuertes son los síntomas. En otras palabras, más allá del círculo formado por la ansiedad anticipatoria en los casos fóbicos, existe otro mecanismo de *feedback* que podemos encontrar en los neuróticos obsesivo-compulsivos. La presión induce a la contrapresión y esta, entonces, incrementa la presión. Si logramos que el paciente deje de luchar contra sus obsesiones y compulsiones —y esto puede lograrse con la intención paradójica—, esos síntomas pronto irán desvaneciéndose hasta desaparecer.

Una vez que hemos reflexionado acerca de la teoría, pasemos ahora a la práctica de la intención paradójica. Tomemos un caso. Edith Weisskopf-Joelson,¹⁰ del Departamento de Psicología de la Universidad de Georgia, plantea la siguiente afirmación:

10. E. Weisskopf-Joelson, «The present crisis in psychotherapy», *The Journal of Psychology* 69 (1968), pp. 107-115.

He hecho uso de la intención paradójica con muchos de mis pacientes, incluso conmigo misma, y la he encontrado muy efectiva. Por ejemplo, un estudiante universitario se quejaba de estar muy ansioso por un examen oral que debía rendir —digamos— un viernes. Le sugerí que tomara su agenda y escribiera en cada día de la semana, en mayúsculas, la palabra «ANSIEDAD». Por así decirlo, le sugerí que planificara vivir una semana de ansiedad. Se sintió muy aliviado después de hacer esto, porque ahora sufría solo de ansiedad, pero no de ansiedad por la ansiedad.

Otro ejemplo de la intención paradójica es la que sigue: el paciente rehusaba abandonar su casa porque cada vez que lo hacía tenía ataques de miedo, temía sufrir un colapso en la calle. Cada vez que salía de su casa retornaba después de haber dado solo unos pasos. Huía de su miedo. Fue admitido en mi departamento en la Policlínica. Mi equipo realizó un reconocimiento médico general y diagnosticó que no había ningún problema con su corazón. Uno de los médicos se lo informó. A continuación, le sugirió al paciente que saliera a la calle y tratara de tener un ataque cardíaco. El doctor le dijo: «Dígase a sí mismo que ayer sufrió dos ataques cardíacos y que hoy aún está a tiempo de sufrir tres..., todavía es temprano esta mañana. Dígase a sí mismo que podrá tener coronarias llenas de grasa, y para terminar, un hermoso ataque cardíaco». Fue la primera vez que el paciente pudo quebrar la burbuja en que se había encerrado.

Existe evidencia de que la intención paradójica funciona también en casos crónicos.¹¹ Por ejemplo, en la *German Encyclopaedia of Psychotherapy*,¹² el caso de una mujer de 65 años de edad que desde hacía 60 años sufría una compulsión a lavarse las manos. Un

11. H. O. Gerz, «The treatment of the phobic and the obsessive-compulsive patient using paradoxical intention sec. Viktor Frankl», *Journal of Neuropsychiatry* 3 (1962), p. 375.

12. K. Kocourek, E. Niebauer y P. Polak, «Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie», en *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, ed. por V. E. Frankl, V. E. Gebattel y J. H. Schultz, Múnich-Berlín, Urban & Schwarzenberg, 1959, vol. 3, p. 752.

miembro de mi equipo aplicó la técnica de la intención paradójica exitosamente en esa ocasión.

En la *American Journal of Psychotherapy*, Ralph G. Victor y Carolyn M. Krug,¹³ del Departamento de Psiquiatría de la Universidad de Washington, en Seattle, publicaron el informe de un caso en el que aplicaron la técnica de la intención paradójica en una compulsión al juego. El paciente, que tenía 36 años de edad, había sido jugador desde los 14 años. Después de habersele indicado que debía jugar diariamente, durante tres horas, el paciente señaló que «tenía la profunda sensación de que después de 20 años y cinco psiquiatras, esta era la primera ocasión en que se le proponía un planteamiento *creativo* para solucionar el problema». El paciente perdió y, después de tres semanas, estaba completamente quebrado. Pero «el terapeuta le sugirió que podía vender su reloj». En realidad, «con este tratamiento de intención paradójica, el paciente, por primera vez en más de 20 años, ganó una remisión».

J. Lehembre ha probado la intención paradójica en niños, en las universidades neerlandesas de Utrecht y Nimega, en los departamentos de psiquiatría y pediatría, respectivamente. Ha tenido éxito en muchos casos. En su informe, publicado en el *Acta Neurologica et Psychiatrica Belgica*,¹⁴ señala que solo en un caso se ha observado que el síntoma fuese sustituido por otro.

En la Unión Soviética, la intención paradójica, de acuerdo con una afirmación realizada por el profesor A. M. Swjadostsch, es utilizada en su hospital «con éxito en el tratamiento de fobias y neurosis por ansiedad anticipatoria» (comunicación personal).

Según Jaspers, «en filosofía, ser nuevo habla en contra de ser cierto». Eso puede aplicarse también en psicoterapia. Sin pretenderlo y sin saberlo, la intención paradójica ha existido siempre. Un ejemplo de esto me fue comunicado por el director del departamento de Psiquiatría de la Universidad de Maguncia en Alemania Occidental.

13. R. G. Victor y C. M. Krug, «Paradoxical intention in the treatment of compulsive gambling», *American Journal of Psychotherapy* 21 (1967), p. 808.

14. J. Lehembre, «L'intention paradoxale, procédé de psychothérapie», *Acta Neurologica et Psychiatrica Belgica* 64 (1964), p. 725.

Cuando cursaba la enseñanza secundaria, su clase debía presentar una obra. Uno de los personajes era un tartamudo, por lo cual le dieron ese papel a un estudiante que era tartamudo en la vida real. Muy pronto debieron darle ese papel a otro estudiante, porque cuando el primero estaba sobre el escenario, le era completamente imposible tartamudear. Fue reemplazado por otro muchacho.

Otro ejemplo del uso inconsciente de la intención paradójica puede ser el siguiente: uno de mis estudiantes estadounidenses que debía rendir examen conmigo, en el cual debía explicar el uso de la intención paradójica, recurrió al siguiente comentario autobiográfico: «Mi estómago solía hacer ruidos cuando yo estaba en compañía de otros. Cuanto más trataba de evitarlo, tanto más ruidos hacía. En un momento determinado, comencé a aceptar que probablemente eso me sucedería el resto de mi vida. Empecé a vivir con ello, riéndome con los demás al respecto. Pronto, el problema desapareció».

En este contexto, deseo hacer hincapié en el hecho de que mi estudiante adoptó una actitud humorística ante el síntoma. De hecho, la intención paradójica siempre debe ser formulada de la manera más humorística posible. El humor es, definitivamente, un fenómeno humano.¹⁵ Después de todo, ningún animal es capaz de reír. Lo que es más importante, el humor le permite al hombre crear una perspectiva, poner distancia entre él y lo que debe afrontar. Del mismo modo, el humor le permite distanciarse de sí mismo y, así, lograr el máximo control posible de sí mismo. La intención paradójica consigue hacer uso de la capacidad humana de autodistanciamiento. Teniendo esto en cuenta, ya no parece ser cierto que «no hemos todavía tomado el

15. Hablando del humor, estaría justificado definir la intención paradójica en los términos de un chiste: un muchacho que llega tarde a la escuela presenta como excusa a su maestra que las heladas calles estaban tan resbaladizas que cada vez que daba un paso hacia adelante, resbalaba dos pasos hacia atrás. Entonces la maestra le respondió: «Ahora te he pescado en una mentira: si eso fuera cierto, nunca hubieras podido llegar a la escuela». El muchacho respondió con calma: «¿Por qué no? Precisamente, me di la vuelta y me encaminé hacia mi casa». ¿No es esto intención paradójica? ¿No tuvo éxito el muchacho invirtiendo la intención original?

humor suficientemente en serio», como sostiene Konrad Lorenz en su reciente libro.¹⁶

En cuanto al tema del humor, Gordon W. Allport, presentó una importante cuestión después de una conferencia mía en la Universidad de Harvard. La cuestión era en qué medida ese sentido del humor, inherente a la técnica de la intención paradójica, estaba igualmente disponible en todos los pacientes. Contesté que, en principio, todos y cada uno de los seres humanos, en virtud de nuestra humanidad, somos capaces de distanciarnos y reírnos de nosotros mismos. Pero existen, ciertamente, diferencias cuantitativas en el grado en el cual la capacidad humana de autodistanciamiento y el llamado sentido del humor pueden ser movilizados. Un ejemplo de un mínimo grado de movilización es el siguiente: en mi departamento hay un hombre, un guardia de un museo, que no puede permanecer en su trabajo porque sufre de mortales temores de que alguien pueda robar una pintura. Durante una visita que hice con mi equipo, traté de aplicar la intención paradójica con él: «Dígase a usted mismo, ellos robaron un Rembrandt ayer y hoy robarán un Rembrandt y un Van Gogh». Se dirigió a mí y dijo: «¡Pero, señor profesor, eso es contrario a la ley!». Este hombre, simplemente, era demasiado necio como para entender el sentido de la intención paradójica.

En este sentido, la intención paradójica, o en todo caso la logoterapia, no es la excepción. Es una regla que la psicoterapia —cualquier método de psicoterapia— no es aplicable a cualquier persona con el mismo grado de éxito. Más aún, no todos los médicos son capaces de implementar todos los métodos psicoterapéuticos con idéntico grado de habilidad. La elección de un método, en un caso concreto, es igual a una ecuación con dos incógnitas:

$$\psi = X + Y$$

16. K. Lorenz, *On aggression*, Nueva York, Bantam Books, 1967, p. 284 [orig. al.: *Das sogenannte Böse*, Viena, Borotha-Schoeler, 1963; trad. cast.: *Sobre la agresión*, Madrid, Siglo XXI, 1992].

La primera incógnita representa la singular personalidad del paciente. La segunda incógnita representa la singular personalidad del médico. Ambas deben ser consideradas antes de elegir un determinado método psicoterapéutico. Lo que vale para otros métodos de psicoterapia también vale para la logoterapia.

La logoterapia no es una panacea, ni lo es, para el caso, cualquier otro método de psicoterapia. Un psicoanalista dijo una vez acerca de su terapia: «Esta técnica ha probado ser el único método adecuado a mi individualidad; no me atrevo a negar que un médico con una constitución diferente pueda sentirse impelido a adoptar una actitud distinta respecto a sus pacientes y a la tarea que tiene ante sí». El hombre que hizo esta afirmación fue Sigmund Freud.

Puesto que la logoterapia no es una panacea, no existen objeciones para combinarla con otros métodos, tal como han sugerido algunos psiquiatras, como por ejemplo Lederman (hipnosis),¹⁷ Bazzi (relajación, siguiendo a Schultz),¹⁸ Kvilhaug (terapia del comportamiento),¹⁹ Vorbusch²⁰ y Gerz²¹ (farmacoterapia).

Por otro lado, los significativos resultados obtenidos por la intención paradójica no pueden ser explicados meramente en términos de sugestión. En realidad, a menudo nuestros pacientes se disponen a usar la intención paradójica con una fuerte convicción de que simplemente no funcionará, y, sin embargo, funciona. En otras palabras, no

17. F. K. Lederman, «Clinical applications of existential psychotherapy», *Journal of Existential Psychiatry* 3 (1962), p. 45.

18. T. Bazzi, trabajo leído ante el Congreso Internacional de Psicoterapia, Barcelona, 1958.

19. B. Kvilhaug, «Klinische Erfahrungen mit der logotherapeutischen Technik der paradoxen Intention beziehungsweise deren Kombination mit anderen Behandlungsmethoden (Bericht über 40 Fälle)», trabajo leído ante la Sociedad Médica Austriaca de Psicoterapia, Viena, 18-6-1963.

20. H. J. Vorbusch, «Die Behandlung schwerer Schlafstörungen mit der paradoxen Intention», trabajo leído ante la Sociedad Médica Austriaca de Psicoterapia, Viena, 1-6-1965.

21. H. O. Gerz, «Severe depressive and anxiety states», *Mind* 1 (1963), p. 235.

tuvieron éxito gracias a la sugestión sino a pesar de ella. Benedikt²² sometía a sus pacientes a baterías de tests para evaluar su susceptibilidad a la sugestión. Los pacientes que manifestaban ser menos susceptibles a la sugestión que el término medio lograban un éxito mayor con el uso de la intención paradójica.

Gerz,²³ Lebzelttern y Tweedie²⁴ han demostrado que la intención paradójica no debe ser confundida con la persuasión. Sin embargo, por mi parte creo que, en algunos casos, la intención paradójica no puede ser aplicada si no es precedida por la persuasión. Esto es particularmente cierto en casos de obsesiones con blasfemias, para cuyo tratamiento ha sido desarrollada una técnica logoterapéutica especial.²⁵

Muchos de los autores que han aplicado la intención paradójica y han publicado sus experiencias concuerdan en que se trata de un tratamiento breve. De todos modos, tal como escribió Emil A. Gutheil,²⁶ que fue editor del *American Journal of Psychotherapy*: «[Suponer] que la durabilidad de los resultados se corresponde con la extensión de la terapia [es una de] las fantasías de la ortodoxia freudiana». Asimismo,

22. F. Benedikt, «Zur Therapie angst-und zwangsneurotischer Symptome mit Hilfe der “Paradoxen Intention” und “Dereflexion” nach V. E. Frankl», disertación en la Escuela de Medicina de la Universidad de Viena, 1966.

23. H. O. Gerz, «The treatment of the phobic and the obsessive-compulsive patient...», *op. cit.*, p. 375; *id.*, «Experience with the logotherapeutic technique of paradoxical intention in the treatment of the phobia and obsessive-compulsive patients», trabajo presentado ante el Simposio de Logoterapia en el VI Congreso Internacional de Psicoterapia, Londres, 1964. *American Journal of Psychiatry* 123 (1966), p. 548.

24. D. F. Tweedie, *Logotherapy and the Christian faith: An evaluation of Frankl's existential approach to psychotherapy*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1961; *idem*, *The Christian and the couch: An introduction to Christian logotherapy*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1963.

25. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*, *op. cit.*, p. 239.

26. E. A. Gutheil, «Proceedings of the Association for the advancement of psychotherapy», *American Journal of Psychotherapy* 10 (1956), p. 134.

como afirmó J. H. Schultz,²⁷ el célebre maestro de la psicoterapia alemana, resulta «completamente infundado creer que la supresión de un síntoma será seguida por la aparición de síntomas sustitutos». Edith Weisskopf-Joelson,²⁸ que es psicoanalista, ha expresado la misma opinión en un trabajo sobre logoterapia:

Los terapeutas psicoanalíticamente orientados tal vez sostengan que no puede haber una verdadera mejora con métodos tales como la logoterapia, pues los aspectos «profundos» de la patología permanecen intactos, mientras que el terapeuta se limita a reforzar o erigir defensas. Tales conclusiones no están exentas de peligro. Pueden alejarnos del reconocimiento de fuentes de salud mental más amplias, pues tales fuentes no encajan dentro de un marco teórico específico. No debemos olvidar que conceptos tales como «defensas», «aspectos profundos» y «funcionamiento adecuado en un nivel superficial con patologías subyacentes» son conceptos teóricos más que observaciones empíricas.

En contraposición, los resultados obtenidos por la intención paradójica merecen ser calificados como observaciones empíricas.

Otro psicoanalista, Glenn G. Golloway, del Hospital Estatal de Ypsilanti, afirma que la intención paradójica no resuelve el «conflicto subyacente». Pero agrega que esto «no desmerece a la intención paradójica como técnica efectiva. Tanto como no desmerece a la cirugía el hecho de que no cure el cálculo vesicular que extirpa. El paciente está mejor».

«Qué es lo que, entonces, hace la intención paradójica», se pregunta Leston L. Havens,²⁹ del Departamento de Psiquiatría de la Escuela

27. J. H. Schultz, «Analytische und organismische Psychotherapie», *Acta Psychotherapeutica* 1 (1953), p. 33.

28. E. Weisskopf-Joelson, «Some comments on a Viennese School of Psychiatry», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 51 (1955), p. 701; *idem*, «Logotherapy and existential analysis», *Acta Psychotherapeutica* 17 (1963), p. 554.

29. L. L. Havens, «Paradoxical intention», *Psychiatry & Social Science Review* 2/2 (1968), pp. 16-19.

de Medicina de Harvard, y contesta «en un lenguaje familiar», es decir, en términos psicodinámicos,

el paciente es alentado a descargar el impulso temido; se le da permiso. Más específicamente, sus inhibiciones son desestimadas. [...] Seguramente lo que Frankl está recomendando entraría dentro del viejo concepto de «modificación del superyó». [...] El doctor interviene para proveer al paciente de una conciencia más permisiva. Lo que se ve afectado son los esquemas del paciente y sus ideales. Frankl ayuda al paciente que carece de ideales a encontrar unos nuevos. En el caso del paciente sintomático que sufre a causa de ideales punitivos, Frankl intenta modificar dichos ideales.

Por esta razón muchos psicoanalistas han utilizado la intención paradójica exitosamente. Algunos tratan de explicar este éxito en términos psicodinámicos.³⁰ Otros, como por ejemplo D. Müller-Hegemann,³¹ describe la intención paradójica como un «enfoque neurofisiológicamente orientado». Afirma que ha observado «resultados favorables, en los últimos años, en pacientes que sufrían fobias, reconociendo en la intención paradójica el mérito del resultado obtenido». Nuevamente, puede notarse que incluso profesionales que suscriben teorías diferentes a la que subyace a la logoterapia han añadido la intención paradójica a su arsenal terapéutico.

Se han realizado algunas pruebas para clarificar las aplicaciones de la logoterapia. Por ejemplo, Gerz, director clínico del Valley Hospital de Connecticut, considera que la intención paradójica es un tratamiento de las condiciones fóbicas y obsesivo-compulsivas específico y efectivo. Es adecuado en «casos agudos, para terapias breves».³² En

30. V. E. Frankl, *Psychotherapy and existentialism*, *op. cit.*; H. O. Gerz, «The treatment of the phobic and the obsessive-compulsive patient...», *op. cit.*, p. 375.

31. Director de la Clínica Neuropsiquiátrica de la Universidad Karl Marx en Leipzig, Alemania Oriental. Véase su artículo «Methodological approaches in psychotherapy», *American Journal of Psychotherapy* 17 (1963), p. 554.

32. H. O. Gerz, «Experience with the logotherapeutic technique of paradoxical intention...», *op. cit.*, p. 548.

cuanto a las estadísticas, Gerz informa que el «88,2 % de los pacientes se recuperaron o lograron importantes mejoras. La mayoría de los pacientes sufría afecciones desde hacía 24 años [...]. Los que habían estado enfermos por muchos años necesitaron dos sesiones semanales, durante 12 meses, para recuperarse. Varios casos agudos, que permanecieron enfermos por unas pocas semanas o meses, respondieron a la intención paradójica en un período de 4 a 12 sesiones».³³

El Dr. Gerz agrega que «es incomprensible que psiquiatras con muchos años de experiencia psicoanalítica tengan una actitud prejuiciosa y rechacen la intención paradójica sin siquiera haberla probado».³⁴ Sin duda, buena parte de la resistencia contra la intención paradójica, y por ende contra la logoterapia, proviene de aspectos emocionales, tales como la lealtad y la obediencia a una secta. Pero los sectarios deberían recordar la propia admonición freudiana según la cual «venerar la grandeza de un genio es algo importante; pero nuestra veneración por los hechos es aún mayor».³⁵

Si bien es importante indicar las aplicaciones de la logoterapia y de la intención paradójica, lo es aún más determinar sus contraindicaciones. La intención paradójica se encuentra estrictamente contraindicada en casos de depresiones psicóticas. Para tales pacientes está reservada una técnica logoterapéutica especial, cuyo principio de acción es la disminución de los sentimientos de culpa que el paciente experimenta por su tendencia a la autoacusación.³⁶ Sería tener una idea equivocada de la psiquiatría existencial interpretar que esas autoacusaciones son un indicio de que el paciente realmente es culpable, «existencialmente culpable», y que, por lo tanto, se deprime. Ello supondría tomar el efecto por causa. Más aún, una interpretación de ese tipo podría reforzar los sentimientos de culpa

33. H. O. Gerz, «The treatment of the phobic and the obsessive-compulsive patient...», *op. cit.*, p. 375.

34. *Ibid.*

35. S. Freud, «Über Forel: Der Hypnotismus, seine Bedeutung und seine Handhabung», *Wiener medizinische Wochenschrift* 34 (1889), p. 1098.

36. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*, *op. cit.*, pp. 261 ss.

del paciente, hasta tal extremo de que podría llegar al suicidio. A propósito, la logoterapia dispone de un test especial para evaluar el riesgo de suicidio en estos casos.³⁷

En cuanto a los pacientes esquizofrénicos, la logoterapia está lejos de proporcionar un tratamiento causal. En tales casos se recomienda como complemento psicoterapéutico una técnica logoterapéutica denominada derreflexión.³⁸ El libro *Modern psychotherapeutic practice*³⁹ incluye algunas sesiones grabadas con pacientes esquizofrénicos en las que se demuestra la utilización de la derreflexión.

Burton⁴⁰ ha afirmado recientemente que «los últimos 50 años de la psicoterapia han hecho un fetiche de la historia profunda personal del paciente. Las sorprendentes curas logradas por Freud de histerias supuestamente irreversibles nos han conducido a buscar experiencias traumáticas similares en cada uno de los pacientes y a reificar el *insight* como recurso curativo, algo de lo cual solo ahora comenzamos a recuperarnos». Pero incluso en el caso de que se admitiese que las neurosis, o aun las psicosis, son causadas por lo que supuestamente las causa en términos de las hipótesis psicodinámicas, la logoterapia podría, aun así, ser indicada en términos de un tratamiento no causal.⁴¹ Mientras haya un vacío existencial en el paciente, los síntomas podrán precipitarse en él. Por eso el «encuentro logoterapéutico —como sostiene Crumbaugh—⁴² continúa más allá del punto en que muchas otras terapias, especialmente las orientadas analíticamente, se detienen;

37. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*, *op. cit.*, pp. 261 ss.

38. *Ibid.*, pp. 260, 264 ss.

39. *Íd.*, «Fragments from a logotherapeutic treatment of four cases», en *Modern psychotherapeutic practice: Innovations in technique*, ed. por Arthur Burton, Palo Alto (CA), Science and Behavior Books, 1965.

40. A. Burton, «Beyond transference», *Psychotherapy: Theory, research and practice* 1 (1964), p. 49.

41. E. Weiskopf-Joelson, «Some comments on a Viennese School of Psychiatry», *op. cit.*, p. 701; *id.*, «Logotherapy and existential analysis», *op. cit.*, p. 554.

42. J. C. Crumbaugh, «The application of logotherapy», *Journal of Existentialism* 5 (1965), p. 403.

sostiene que a menos que se alcancen propósitos significativos, y el compromiso con ellos, la terapia no habrá servido de nada, pues persiste la etiología patológica y el síntoma reaparecerá más tarde».

Algunos autores⁴³ afirman que dentro de la psiquiatría existencial, la logoterapia es la única escuela que ha desarrollado técnicas psicoterapéuticas. Más aún, se ha dicho que la logoterapia añade una nueva dimensión a la psicoterapia: la del fenómeno distintivamente humano. De hecho, dos fenómenos específicamente humanos, la capacidad de autotranscendencia y la de autodistanciamiento, son movilizados por las técnicas logoterapéuticas de la derreflexión y la intención paradójica, respectivamente. El profesor Petrilowitsch, del Departamento de Psiquiatría de la Universidad de Maguncia, Alemania Occidental, suscribe la idea de que los sorprendentes resultados obtenidos por estas dos técnicas logoterapéuticas se deben a que la logoterapia no permanece en la dimensión de las neurosis, es decir, en la dimensión de los procesos dinámicos o de condicionamiento. En contraste con la terapia de la conducta, por ejemplo, la logoterapia no se conforma con el recondicionamiento, sino que abre la dimensión de lo más humano del hombre, dirigiéndose a los recursos disponibles en la *humanitas* del *Homo patiens*.

Esto sería lo que tenía en mente Paul E. Johnson⁴⁴ cuando afirmó que «la logoterapia no es rival de ninguna terapia, pero bien puede ser un desafío para todas ellas a partir de su contribución».

43. Véase, entre otros, J. Lyons, «Existential psychotherapy: Fact, hope, fiction», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 62 (1961), p. 242.

44. P. E. Johnson, «The challenge of logotherapy», *Journal of Religion and Health* 7 (1968), p. 122.

MINISTERIO MÉDICO

El ministerio médico es el aspecto del sistema logoterapéutico que, en vez de tratar las neurosis psicógenas o noógenas, se ocupa del tratamiento de casos somatógenos. Huelga decir que los casos somatógenos son abordados en términos logoterapéuticos solo cuando no se han resuelto en terapia —en sentido estricto—, es decir, cuando la causa somática del problema no puede suprimirse. Lo que importa entonces es la posición que el paciente adopta ante su situación, la actitud que elige ante su sufrimiento: en otras palabras, la realización del sentido del potencial del sufrimiento. De más está decir que debemos darle importancia preferencial al tratamiento causal de la enfermedad y recurrir al ministerio médico únicamente si el tratamiento causal demuestra no ser efectivo. Por lo tanto, el único abordaje posible y necesario es el de la actitud del paciente respecto a su propia enfermedad.

Es mérito de Joyce Travelbee, de la Universidad de Nueva York, el haber reconocido que no solo las responsabilidades y posibilidades del médico, sino también las de las enfermeras deben ser exploradas. En un libro basado en los conceptos de la logoterapia, la autora sistematiza una metodología «indicada para ayudar a los pacientes a alcanzar el sentido».¹ Dice que su «mayor convencimiento es que los seres humanos están motivados por una búsqueda de sentido en

1. J. Travelbee, *Interpersonal aspects of nursing*, Filadelfia, F. A. Davis Company, 1966, p. 171.

todas sus experiencias de vida, y que el sentido puede ser descubierto en la experiencia de la enfermedad, el sufrimiento y la pena».² Para demostrar los principios con que la profesora Travelbee trabaja citaré uno de los métodos propuestos por ella, denominado «método parábola».³

El método parábola es especialmente adecuado para algunos pacientes. Al implementar este método particular, la enfermera, durante su interacción con el paciente, le cuenta una parábola o narra un cuento que ilustre el hecho de que ningún ser humano está exento de enfermar. Una parábola o historia muy particular y útil es «La parábola del grano de mostaza». Gotami, nacida en la India, se casó y fue a vivir a la casa de la familia de su esposo. Tuvo un hijo, pero el pequeño murió y así comenzó su pena. Tomó a su hijo y fue de casa en casa pidiendo una medicina para él. La gente se burlaba y se reía de ella. Un hombre, apenado por ella, le dijo que buscara ayuda con el hombre más sabio en el mundo. Cargando con su hijo a cuestas, ella pidió al gran maestro una medicina para salvar a su hijo. El maestro le dijo que había hecho bien en recurrir a él. Le indicó que recorriera la ciudad y que debería traer un grano de mostaza de aquella casa en la que nadie hubiera sufrido o muerto. Ella fue de casa en casa y no pudo encontrar una en la que nadie hubiera sufrido. Reconoció que su hijo no era el único niño que había sufrido y que el sufrimiento es una ley común a toda la humanidad.

Un ejemplo de sufrimiento significativo, tomado de mi propia experiencia, es la historia de un viejo médico clínico que me consultó por su depresión, luego del fallecimiento de su esposa. Aplicando el método del diálogo socrático, le pregunté qué habría sucedido si hubiera muerto él en lugar de su esposa. «Cómo habría sufrido ella», dijo. Repliqué, «ve usted, doctor, el gran sufrimiento que ella ha evitado, y ha sido usted quien le evitó sufrir de tal manera; ahora bien, usted tiene que pagar por ello, sobreviviendo y viviendo el duelo».⁴

2. J. Travelbee, *Interpersonal aspects of nursing*, op. cit., p. 171.

3. *Ibid*, p. 176.

4. V. E. Frankl, *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy*,

Nuestro diálogo lo indujo a descubrir el sentido de su sufrimiento, el sentido del sacrificio por su mujer.

Comenté esta historia en Estados Unidos, y un psicoanalista norteamericano hizo un comentario que ilustró el abordaje reduccionista del sentido y los valores. Hizo el siguiente comentario: «Comprendo su punto de vista, Dr. Frankl, si partimos del hecho de que obviamente su paciente solo estaba sufriendo profundamente por la muerte de su esposa, porque inconscientemente él la había odiado todo el tiempo...». A lo cual contesté: «Es probable que después de haber tenido al paciente recostado en su diván analítico por, digamos, quinientas horas, usted podría haber tenido éxito en llevarlo al punto en el cual (tal como ocurre con los comunistas detrás de la Cortina de Hierro, en lo que llaman autocrítica), él confesase: “Sí doctor, usted tiene razón, he odiado a mi esposa por siempre...”. Pero entonces, usted estaría privando al paciente del único tesoro que aún posee, la conciencia del amor excepcional y de la vida matrimonial que él y su esposa construyeron...».

En uno de mis libros⁵ he descrito un procedimiento logoterapéutico pensado para promover el descubrimiento del sentido y de los valores. Es la técnica del común denominador, como la he llamado. De acuerdo con Max Scheler, valorar significa preferir un valor más alto respecto de otro más bajo. Sostengo que es sencillo comparar el *ranking* de los valores si se percibe un denominador común.

La transitoriedad de la vida pertenece a lo que he denominado la tríada trágica de la existencia. Por lo tanto, es también un problema que acosa al paciente que sufre de una enfermedad incurable y que debe enfrentarse no solo al sufrimiento, sino también a la muerte. En tales casos, la cuestión es cómo transmitirle nuestra convicción de que, en el pasado, nada está perdido, sino que todo está almacenado como si estuviera seguramente depositado en un granero. El pasado es el modo más seguro de ser. Lo que es pasado ha sido salvado y rescatado

Nueva York, Washington Square Press, 1963, p. 179 [trad. cast.: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2004 (8.ª reimpr.)].

5. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*, 2.ª ed. ampliada, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1965, pp. 277 ss.

por nosotros mismos en el pasado. El libro *Modern psychotherapeutic practice*⁶ incluye la transcripción de una entrevista que mantuve con una paciente de 80 años. Padecía un cáncer cuyo tratamiento había fracasado. En virtud de este hecho, del que ella tenía conocimiento, cayó en una depresión. Presenté el caso ante los alumnos que asistieron a mi conferencia clínica sobre logoterapia. Nuestro diálogo, del que mi parte es pura improvisación, fue el siguiente:

FRANKL: ¿Qué es lo que piensa cuando mira para atrás en su vida? ¿Cree que mereció la pena ser vivida?

PACIENTE: Bueno, doctor, debo decir que he tenido una buena vida. Ha sido bella, por cierto. Y debo agradecer al Señor por todo lo que tuvo para mí: fui a teatros, conciertos y todo eso. Ve, doctor, he venido aquí con la familia en cuya casa he trabajado como empleada doméstica por décadas, primero en Praga, y luego en Viena. Y por la gracia de todas esas maravillosas experiencias, le estoy agradecida al Señor.

(No obstante, yo sentía que ella tenía dudas acerca del sentido de su vida como un todo, y quería conducirla a través de esas dudas. Pero primero debía hacerlas aparecer para después luchar con ellas; luchar con ellas tal como lo hizo Jacob con el ángel hasta que lo bendijo: de esa manera quería luchar con la desesperación existencial inconsciente y reprimida de mi paciente, de modo tal que ella también, finalmente, pudiera «bendecir» su vida, decir «sí» a su vida a pesar de todo. Por eso, mi función consistía en cuestionar el sentido de su vida a nivel consciente, antes que reprimir sus dudas.)

F: Usted está hablando de maravillosas experiencias, pero todo eso terminará ahora, ¿o no?

P: (*pensativa*) Sí, todo termina...

F: Bien, ¿piensa que todas esas maravillosas cosas de su vida podrán ser aniquiladas?

6. V. E. Frankl, «Fragments from a logotherapeutic treatment of four cases», en *Modern psychotherapeutic practice: Innovations in technique*, ed. por A. Burton, Palo Alto (CA), Science and Behavior Books, 1965.

- P: (*aún más pensativa*) Todas esas cosas maravillosas...
- F: Dígame... ¿cree que alguien puede hacer desaparecer la felicidad que ha experimentado? ¿Puede alguien eliminarla?
- P: No, doctor, ¡nadie puede hacerlo!
- F: ¿Puede alguien eliminar todo lo bueno que ha encontrado en su vida?
- P: (*cada vez más emocionada*) ¡Nadie puede eliminarlo!
- F: Lo que ha alcanzado y logrado...
- P: ¡Nadie puede eliminarlo!
- F: Lo que usted ha sufrido honesta y valientemente ¿puede alguien quitarlo del mundo, suprimirlo de su pasado, allí donde lo ha almacenado?
- P: (*ahora entre lágrimas*) ¡Nadie puede hacerlo! (*pausa*). Es cierto, he sufrido mucho; pero también he procurado tener el coraje y la firmeza suficientes para soportarlo. Ve, doctor, considero mi sufrimiento como un castigo. Yo creo en Dios.

(En sí misma, la logoterapia es un enfoque secular de problemas clínicos. Sin embargo, cuando un paciente se sostiene en una firme posición de creencia religiosa, no existe ninguna objeción en hacer uso del efecto terapéutico de sus convicciones religiosas, y, por ese medio, servirse de sus recursos espirituales. Con este fin, el logoterapeuta puede tratar de ponerse en el lugar del paciente. Eso es exactamente lo que hice.)

- F: Pero, en ocasiones, ¿no podría suceder que el sufrimiento fuese un desafío? ¿No podría ser que Dios quisiera ver cómo sobrelleva su sufrimiento Anastasia Kotek? Tal vez tenga que admitir: «Sí, lo ha hecho con mucho coraje». Ahora, dígame, ¿puede alguien suprimir esa conquista y ese logro, Frau Kotek?
- P: ¡Ciertamente nadie puede hacerlo!
- F: Permanece, ¿no es así?
- P: ¡Así es!
- F: Usted no tiene hijos, ¿verdad?
- P: No.
- F: Bien, ¿cree que la vida solo es significativa cuando se tienen hijos?

- P: Si son buenos hijos, ¿por qué no?, ¿sería una bendición!
- F: Cierto. Pero no debe olvidar que, por ejemplo, el gran filósofo de todos los tiempos, Immanuel Kant, no tuvo hijos; ¿podría alguien aventurarse a dudar de lo extraordinariamente significativa que fue su vida? Si los hijos fueran el único sentido de la vida, esta se volvería un sinsentido, porque procrear algo que en sí mismo carece de sentido terminaría siendo el mayor sinsentido del mundo. Lo que importa en la vida es más bien conseguir algo. Y es esto, precisamente, lo que usted ha hecho. Usted ha logrado lo mejor de su sufrimiento. Se ha convertido en un ejemplo para nuestros pacientes por el modo en el que ha asumido su sufrimiento. La felicito por ese logro, y felicito asimismo a los otros pacientes que han tenido la ocasión de ver ese ejemplo. (*Dirigiéndome ahora hacia mis estudiantes*): ¡Ecce homo! (*La audiencia explotó en un aplauso espontáneo*). Este aplauso es para usted Frau Kotek. (*En ese momento, ella lloraba*). Es para su vida, que ha sido un gran logro. Puede estar orgullosa de ella, Frau Kotek. Muy pocas personas pueden estar orgullosas de sus vidas... podría decir que la suya es un monumento. Y nadie puede eliminarlo del mundo.
- P: (*recuperando su compostura*) Lo que ha dicho, profesor Frankl, es un consuelo. Me reconforta. Por cierto, nunca antes tuve la oportunidad de escuchar algo así... (*lentamente abandona el auditorio*).

Por lo visto estaba tranquila. Una semana después, murió —tal como Job, podría decirse— «bien madura». Durante su última semana de vida, sin embargo, no estuvo deprimida, sino, por el contrario, ¡llena de fe y orgullo! Con anterioridad ella había admitido, ante la Dra. Gerda Becker, que estaba a cargo de ella en la sala, que se sentía agonizar y, más específicamente, perseguida por la angustia de haber sido inútil. Nuestra entrevista, sin embargo, le había permitido tomar conciencia de que su vida era significativa y que su sufrimiento no era en vano. Sus últimas palabras, dichas inmediatamente antes de su fallecimiento, fueron: «Mi vida es un monumento. Eso dijo el profesor Frankl delante de la audiencia, a todos sus alumnos en el auditorio. Mi vida no ha sido en vano...».

Esto es lo que puede leerse en el reporte de la Dra. Becker. Podríamos admitir con razón que, tal como ocurrió con Job, Frau Kotek

«llegó hasta su tumba como un granero lleno de trigo en época de buena cosecha».

He dicho que, en este caso, me apoyé en los recursos espirituales de la paciente. En otras palabras, dejé la dimensión psicológica para ingresar en la dimensión noógena, aquella en la que el hombre se preocupa por la búsqueda del sentido último. Este era el modo más adecuado de tratar este caso. Me pregunto cuál hubiera sido el resultado si hubiéramos invitado a un terapeuta del comportamiento para que sustituyera sus condicionamientos por otros nuevos... Me pregunto también cuál hubiera sido el resultado si un freudiano ortodoxo hubiera limitado su interpretación a la dinámica subyacente. Hubiera servido para esquivar el problema actual y reforzar el escapismo de la paciente.

El hecho es que la formación del analista, en su sentido convencional, no le proporciona lo que necesita para ayudar a pacientes como la señora Kotek. «Quienes deberían estar capacitados para asistir al enfermo —dice la profesora Travelbee— o bien no pueden o bien no saben cómo hacerlo. ¿Qué puede ser más desmoralizante para el enfermo que creer que su enfermedad y su sufrimiento no tienen sentido? La tragedia no es que los agentes de salud no siempre estén lo suficientemente preparados para ayudar. Lo trágico es que ni siquiera reconozcan el verdadero problema aquellos cuya responsabilidad es la de ayudar y reconfortar».⁷

Otra de mis pacientes, entrevistada por mí en una de mis conferencias, expresó su preocupación por la transitoriedad de la vida. «Tarde o temprano, todo se habrá ido —dijo ella— nada quedará.» Traté de que reconociera que la transitoriedad de la vida no le quitaba a esta su sentido. Como no tuve éxito, apelé al diálogo socrático. «¿Ha conocido a alguien —le pregunté— por cuyos éxitos y logros usted sienta respeto?» «Ciertamente —contestó—, nuestro médico de familia fue una persona única. Cómo cuidaba a sus pacientes, cómo se preocupaba por ellos...» «¿Ha muerto?», pregunté. «Sí», contestó. «Pero su vida ha sido absolutamente significativa, ¿o no?», pregunté. «Si alguien ha vivido una vida significativa, ese es él», dijo. «Bien, pero el sentido de esa vida, ¿se ha acabado con su muerte?» «De nin-

7. J. Travelbee, *Interpersonal aspects of nursing*, op. cit., p. 170.

guna manera —contestó—, nada puede alterar el hecho de que su vida ha sido plena de sentido.» Continué desafiándola: «¿Ni siquiera que ni un solo paciente recordara todo aquello que ese médico hizo, debido a una falta de gratitud?». «Ni aun así», murmuró. «¿Y debido a una falta de memoria?» «Ni aun así.» «¿Y cuando el último de sus pacientes muera?» «Ni aun así...»

El aspecto de la logoterapia que denomino «ministerio médico» no debe ser confundido con el ministerio pastoral. La diferencia esencial entre ambos será desarrollada en el próximo capítulo. De momento, preguntémosnos si el ministerio médico es en algún aspecto médico. ¿Corresponde, verdaderamente, a las responsabilidades de la profesión médica reconfortar al paciente? El emperador José II dedicó el Hospital General de Viena, que aún hoy congrega a la mayoría de las clínicas de la universidad, así: *Saluti et solatio aegrorum* [Para el cuidado y el consuelo de la enfermedad].

Por mi parte, creo que las palabras «Consolad, consolad a mi pueblo» (Is 40,1) son aún tan válidas como cuando fueron escritas, y están también dirigidas a los médicos en términos de «su pueblo». ⁸ Este es el modo en el que todos los médicos han entendido su responsabilidad por siempre. En el nivel inconsciente, hasta los psicoanalistas ofrecen consuelo. Consideren los casos en los que, tal como Arthur Burton⁹ señala, el miedo a la muerte es indiscriminadamente analizado o reducido a la angustia de castración.

Finalmente, esto lleva a confundir una depresión noógena con una psicógena. Así como es habitual confundir una depresión somatógena con una psicógena. En tales casos, al paciente no se le ofrece consuelo; sus autopuniciones y sentimientos de culpa son exacerbados, en tanto siente que es responsable de la miseria en la que se encuentra. En otras palabras, una depresión psicógena se suma a la somatógena.

Por el contrario, puede lograrse un notable alivio informando al paciente acerca del origen somático de su miseria. Schulte, director

8. «Mi pueblo» es el vocativo más que el objetivo. «Su pueblo», no es el objeto, sino más bien el sujeto de consolación.

9. A. Burton, «Death as a Countertransference», *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review* 49: 3, 1962-1963.

del Departamento de Psiquiatría de la Universidad de Tubinga, ha presentado material clínico al respecto en una de sus recientes publicaciones.

La técnica de la derreflexión ayuda al paciente a que no siga luchando contra su neurosis o su psicosis, lo libera del refuerzo de la neurosis o la psicosis y de un sufrimiento adicional. El siguiente extracto de una entrevista mantenida con una joven de 19 años, estudiante de la Academia de Artes de Viena, puede servir para ilustrar cómo cabe actuar al respecto.¹⁰ Ella había sido admitida en mi departamento del Hospital Policlínico de Viena porque presentaba severos síntomas de una esquizofrenia incipiente, tales como alucinaciones auditivas. Asimismo, presentaba el fenómeno ondulatorio que describí en 1935.¹¹ Está caracterizado por espasmos fibrilares de los músculos corrugadores y es un típico síntoma de una esquizofrenia incipiente.

Al principio, la paciente se quejaba de apatía, luego decía «estar confusa», y, finalmente, me pidió ayuda. Entonces, comencé a derreflexionar con ella:

FRANKL: Usted está en una crisis. No debe preocuparse por ningún diagnóstico específico. Permítame decir que esto es una crisis. Pensamientos y sensaciones extrañas la aquejan, lo sé; pero estamos intentando tranquilizar ese bravo mar de emociones. A través del efecto tranquilizante de los nuevos tratamientos con medicamentos, hemos tratado de lograr que lentamente vaya recuperando su equilibrio emocional. Ahora se encuentra en un momento en el que le espera la tarea de reconstruir su vida. Pero uno no puede reconstruir la propia vida si carece de un propósito, si no cuenta con algo que sirva de estímulo.

10. V. E. Frankl, «Fragments from a logotherapeutic treatment...», *op. cit.*, pp. 368 ss.

11. V. E. Frankl, «Ein häufiges Phänomen bei Schizophrenie», en *Zeitschrift für die gesame Neurologie und Psychiatrie* 152 (1935), p. 161.

PACIENTE: Comprendo lo que usted dice, doctor; pero lo que me inquieta es saber qué es lo que me está pasando.

F.: No cavile en usted misma. No se pregunte acerca del origen de su problema, deje eso para nosotros, los médicos. Nosotros la guiaremos para que salga de esta crisis. Pero ¿no hay nada que la motive, por ejemplo, un objetivo artístico? ¿No hay dentro suyo muchas cosas fermentando, como trabajos artísticos aún no concretados, dibujos no realizados que esperan ser creados, que esperan que usted los dibuje? Piense acerca de esto.

P.: Pero, esta agitación interior...

F.: No esté pendiente de su agitación interior, dirija su interés hacia lo que está esperando por usted. Lo que cuenta no es lo que se halla escondido en lo profundo, sino más bien lo que espera en el futuro, lo que la está esperando a usted. Yo sé que hay ciertas crisis nerviosas que lo complican todo; pero déjenos a nosotros movernos en las aguas agitadas. Ese es nuestro trabajo como doctores. Deje el problema a los psiquiatras. De ninguna manera esté pendiente de usted misma; no se pregunte qué es lo que le está pasando, sino más bien, qué es lo que está esperando ser realizado por usted. Por eso mismo, no discutamos acerca de cómo trataremos su caso: sea una neurosis de ansiedad u obsesiones neuróticas, en cualquier caso piense en el hecho de que usted es Anna, alguien para quien está reservado algo. No piense en usted, más bien ábrase al trabajo que aún no nació, aquel que aún debe crear. Y solo después de haberlo creado podrá reconocerse. Anna será identificada como la artista que logró ese trabajo. La identidad no resulta de concentrarse en uno mismo, sino más bien de la dedicación a una causa, de encontrarse a sí mismo a través de la realización del trabajo específico de cada uno. Si no estoy equivocado, ha sido Hölderlin quien escribió una vez: «No importa qué es lo que somos, lo que importa es hacia dónde nos dirigimos». Podríamos decir, entonces, que el sentido es más importante que el ser.

P.: Pero ¿cuál es el origen de mi problema?

F.: No se detenga en cuestiones de ese tipo. Cualquiera que sea el proceso patológico que subyace a su problema psicológico, nosotros lo curaremos. No se preocupe por los extraños sentimientos que la acosan.

Ignórelos hasta que podamos dominarlos. No les preste atención, no luche contra ellos.

(En vez de reforzar la tendencia esquizofrénica al autismo de la paciente a través de la inmersión en interpretaciones psicodinámicas, trato de estimular su voluntad de sentido.)

F: Imagine que existen alrededor de una docena de grandes cosas, trabajos que están esperando ser creados por Anna, y que no existe quien pueda hacerlos o producirlos si no lo hace Anna. Nadie puede reemplazarla en este esfuerzo. Serán sus creaciones, y si no las crea, permanecerán no creadas por siempre. Si las crea, por otro lado, ni el mismo diablo tendrá el poder suficiente para aniquilarlas. De tal modo, las habrá rescatado y puesto en la realidad. Aun si sus trabajos se rompieran en pedazos, en el museo del pasado, como a mí me gusta llamarlo, permanecerán por siempre. De este museo, nada puede ser robado, nada de lo que hemos hecho en el pasado puede ser deshecho.

P: Doctor, creo en lo que usted dice. Es un mensaje que me hace feliz. (*Y con una expresión radiante en su rostro, se levantó del sillón y abandonó mi oficina.*)

Con el transcurrir de unas pocas semanas, con psicoterapia y farmacoterapia, la paciente se liberó de la sintomatología esquizofrénica, hasta tal punto de poder continuar con su trabajo y con su estudio.

Otro paciente esquizofrénico era un joven judío de 17 años.¹² Su padre adoptivo concertó para él una consulta. El joven había sido rescatado por él durante la segunda guerra, cuando un grupo de judíos fue ejecutado por los nazis. Más tarde, el paciente tuvo que ser institucionalizado en Israel durante dos años y medio por una severa sintomatología esquizofrénica. Actualmente el joven consulta sus problemas conmigo; como, por ejemplo, el del desarraigo de su origen teológico judío, el mundo en el cual él había crecido.

12. V. E. Frankl, «Fragments from a logotherapeutic treatment...», *op. cit.*, pp. 370 ss.

FRANKL: ¿Cuándo comenzaron sus dudas?

PACIENTE: Comencé a dudar cuando estuve confinado, durante mi estancia en el hospital en Israel. Verá, doctor, la policía me cogió y me llevó a una institución. Yo culpé a Dios por haberme hecho diferente de la gente normal.

F.: ¿No es concebible, sin embargo, que algo así haya sido a propósito, en un sentido u otro? ¿Qué pasó con Jonás, el profeta que fue tragado por una ballena? ¿No fue él también «confinado»? ¿Por qué fue confinado?

P.: Porque Dios lo tenía arreglado así, por supuesto.

F.: Bien, ciertamente no habrá sido ningún placer para Jonás encontrarse atrapado en las entrañas de la ballena, pero solo entonces le fue posible reconocer su misión en la vida, aquella que, previamente, había rechazado. Actualmente creo que es imposible internar a las personas en una ballena, ¿no es cierto? De todos modos, usted no tuvo que estar en una ballena sino en una institución. ¿Es inconcebible pensar que, durante los dos años y medio de su confinamiento, Dios haya querido enfrentarlo, también, con una misión? Posiblemente su confinamiento ha sido la tarea que le fue asignada para un período específico de su vida. ¿Lo habrá enfrentado, eventualmente, de la manera apropiada?

P.: *(ahora, emocionalmente muy involucrado por primera vez)* Verá, doctor, por eso mismo es que aún creo en Dios.

F.: A ver, dígame más...

P.: Posiblemente Dios quería todo esto; posiblemente él quería que me recuperara...

F.: Diría que no solo que se recuperara. Recuperarse no es una conquista. Lo que se le demanda es algo más que recuperarse. Ahora su vida espiritual debe ser más elevada que antes de enfermar. ¿No ha estado durante dos años y medio en las entrañas de una ballena, como Jonás? Ahora usted ha sido liberado de lo que tuvo que soportar allí. Antes de su confinamiento, Jonás había rechazado ir a Nínive para proclamar a Dios; después lo hizo. En su caso, puede ser algo muy bueno que, de aquí en adelante, usted penetre más profundamente en la sabiduría del Talmud. No quiero decir que podría estudiar más de lo que ha estudiado, pero su estudio podrá ser más fructífero y

significativo. Por ahora, usted ha sido purificado, como el oro y la plata, como se dice en los Salmos —o en algún otro lugar—, son purificados en el horno.

P.: Doctor, entiendo lo que usted dice.

F.: ¿Ha llorado algunas veces durante su internación en el hospital?

P.: Oh... ¡cuánto lloré!

F.: Bien, a través de las lágrimas que han brotado de usted, se ha clarificado su mirada...

El impacto de esta única entrevista dio por resultado una considerable disminución del nivel de agresividad del paciente hacia su padre adoptivo y un incremento de su interés en el estudio del Talmud. Por un tiempo, el paciente tuvo una prescripción de fenotiazinas; más tarde, no necesitó sino unas dosis menores. Se mostró sociable y pudo retomar su trabajo como artesano. Más allá de una disminución de su iniciativa, su comportamiento y su conducta eran normales. Durante esa única entrevista, que transcribí anteriormente, pude lograr que el paciente revalorara su situación a la luz de un sentido y un propósito accesibles para él, no solo a pesar, sino, a partir de su psicosis. ¿Quién podría dudar de que era legítimo servirse de los recursos religiosos disponibles en este caso? De todos modos, deliberadamente me abstuve de analizar los muros que separaban al paciente del mundo. Para ello, no me ocupé de su origen, fuera somático o psíquico. Pero sí traté de desafiar al paciente desde fuera de esos muros. En otras palabras, traté de darle un lugar desde el cual sostenerse.

A veces, el paciente no solo se ahorra un sufrimiento añadido, sino que puede encontrar un sentido adicional a su sufrimiento. Puede, incluso, conseguir hacer del sufrimiento un triunfo. Nuevamente, el sentido reside en la actitud que el paciente adopta ante su sufrimiento. El siguiente caso puede ilustrar este punto:

Una hermana carmelita sufría de una depresión, diagnosticada correctamente como somatógena. Fue admitida en el Departamento de Neurología en el Hospital Policlínico. Antes de que un tratamiento específico con drogas lograra atenuar la depresión, esta fue incrementada por un trauma psíquico. Un sacerdote católico le dijo que si ella fuera una auténtica carmelita habría podido sobreponerse

a la depresión mucho antes. Por supuesto que este fue un comentario insignificante, pero bastó para agregar una depresión psicógena (o, más específicamente, una «neurosis eclesiógena», como la denomina Schaetzing) a su depresión somatógena. Pero yo fui capaz de liberar a la paciente de los efectos de la experiencia traumática y, de esta forma, aliviarla de su depresión sobreagregada. El sacerdote le había dicho que una hermana carmelita no podía estar deprimida. Yo le dije que, tal vez, solo una hermana carmelita podía sobrellevar una depresión de un modo tan admirable como ella lo estaba haciendo. De hecho, nunca olvidaré las palabras con que describió en su diario la posición que adoptó ante su depresión:

La depresión es mi continua compañía. Tira mi alma hacia abajo. ¿Dónde están mis ideales, dónde está la belleza, la grandeza y la bondad con las que me comprometí una vez? No hay nada, solamente aburrimiento, y he quedado presa de él. Estoy viviendo como si hubiera sido lanzada a un vacío. Hay momentos en los que ni siquiera puedo acceder a la experiencia de la pena. Y aun Dios está en silencio. Entonces, deseo morir. Tan pronto como sea posible. Y si no tuviera la creencia de que no soy dueña de mi vida, ya me la hubiera quitado. Pero por mi creencia, sin embargo, el sufrimiento se convierte en un don. Las personas que creen que la vida debe ser exitosa son como un hombre que, frente a una construcción, no entiende por qué los obreros cavan un pozo si pretenden construir una catedral. Dios construye una catedral en cada alma. En la mía, él está cavando las bases. Lo que debo hacer es permanecer tranquila mientras soy golpeada por su pala.

Considero que esto es algo más que un mero informe. Es un *document humain*.

De ningún modo está justificado suponer que una neurosis o una psicosis debe ir en detrimento de la vida religiosa del paciente. No ha de ser, necesariamente, una desventaja; perfectamente podría ser un desafío y un estímulo que suscite una respuesta religiosa. Aunque fuera una neurosis la que conduce a la persona a la religión, esta, finalmente, podría convertirse en una religiosidad genuina y ayudar a la persona a superar su neurosis. De igual manera, no se justifica excluir

a priori de la profesión teológica a personas con características neuróticas. La promesa bíblica de que la verdad nos hará libres no implica que una persona, por ser verdaderamente religiosa, quede liberada de una neurosis. Pero tampoco es cierto lo contrario. Es decir, liberarse de una neurosis no garantiza una vida religiosa. Esta libertad no es condición necesaria ni suficiente para la religiosidad.

Recientemente he tenido la ocasión de discutir acerca de este tema con el superior de un monasterio de monjes benedictinos que se hizo famoso porque solamente aceptaba a alguien como postulante si se sometía a dos condiciones: primero, que buscara a Dios, y, segundo, que hiciera psicoanálisis. Durante nuestra conversación, me dijo que, aunque le interesaban los trabajos de Freud, Adler y Jung, no había leído ni una sola línea de ellos. Había sido psicoanalizado durante cinco años. Yo dudo que pueda justificarse insistir ortodoxa y dogmáticamente en el adoctrinamiento según un enfoque particular de la psiquiatría, cuando esa insistencia se basa en la experiencia personal antes que en la práctica médica. La primera debe ser un suplemento de la segunda, pero no puede sustituirla. Lo que es más importante aún es la carencia de formación psiquiátrica; es decir, la carencia de oportunidades para comparar una escuela con otra explica gran parte del proselitismo propio del sectarismo en psiquiatría.

En una entrevista con una revista norteamericana, el superior dijo: «Entre 1962, el inicio de la era psicoanalítica, y 1965, 45 candidatos fueron incorporados. Se quedaron 11, un poco más que el 20 %».¹³ Ante esto me pregunto cómo unas pocas personas —si alguien, en definitiva— podrían llegar a ser psiquiatras, y continuar siéndolo, si también ellos tuvieran que superar un detector de rasgos neuróticos. Por mi parte, estoy convencido de que hasta que no encontremos algo neurótico en nosotros mismos no podremos llegar a ser psiquiatras, porque, para comenzar, carecemos de interés en nuestra ciencia. Y no podremos continuar siendo psiquiatras, porque no lograremos la empatía necesaria para ser buenos psiquiatras.

Un estudio reciente demuestra que «los doctores en medicina son más proclives al suicidio que las personas dedicadas a otras ocupacio-

13. R. Sermon, «Monks in analysis», *This Week* (3-7-1966), pp. 4-14.

nes», y lo que es aún más importante, los «psiquiatras se encuentran en la parte alta de la lista».¹⁴ Refiriéndose a la alta incidencia de suicidio entre los psiquiatras, un importante artículo, en una publicación británica, decía:¹⁵ «Entre las especialidades, la psiquiatría aparece con una desproporcionada cantidad de suicidios. La explicación podría radicar en la elección de la especialidad más que en sus demandas, para el caso de quienes han abordado la psiquiatría por razones mórbidas». Cabría suponer que esto habla en favor del psicoanálisis personal para prevenir que esos candidatos lleguen a ser psiquiatras, o asistirlos para que puedan sobreponerse a su trastorno. Sin embargo, por el contrario, «la ominosa incidencia del suicidio entre los psiquiatras podría deberse a la imperante idea de que el psicoanálisis personal es un requisito esencial».¹⁶ Como ha dicho Walter Freeman: «El énfasis con el que se sostiene que el psicoanálisis personal es una necesidad para que el joven psiquiatra pueda progresar en su carrera presenta riesgos que no han sido adecuadamente reconocidos. Se ha sugerido que la insistencia en el meticuloso *insight* de la propia personalidad podría no ser bien tolerada por todos los que lo practican».

No tengo una objeción a priori contra los planteamientos psicométricos en el terreno de la religiosidad en particular y de las vocaciones en general. Por ejemplo, James C. Crumbaugh, investigador jefe del Servicio de Psicología del Hospital de Veteranos en Gulfport, Misisipi, y la hermana Mary Raphael, OP, directora de asuntos académicos del St. Mary's Dominican College en Nueva Orleans, Luisiana, han desarrollado un proyecto de investigación basado en el supuesto de que la voluntad de sentido podría ser un elemento extremadamente importante entre los factores que

14. W. Freeman, «Psychiatrists who kill themselves: A study in suicide», *American Journal of Psychiatry* 124 (1967), p. 154. Este es un resumen del trabajo leído ante la 123.^a reunión anual de la American Psychiatric Association, Detroit, Michigan, del 8 al 12 de mayo de 1967.

15. «Suicide among doctors», *British Medical Journal* 1 (1964), p. 789.

16. R. Norden Lowe, «Suicide by psychiatrists», *American Journal of Psychotherapy* 21 (1967), p. 839.

influyen en los miembros de una orden religiosa. De modo que un grupo de hermanas de la Orden de las Dominicas, quienes, por la naturaleza de sus vocaciones, fueron consideradas entre las que más sensiblemente manifestaban la voluntad de sentido, será estudiado por medio del método de grupos de contraste. Se emplearán tests psicométricos de personalidad, de estructura de valores y motivación —tal como se miden en el Purpose-in-Life Test—¹⁷ para comparar dos grupos de religiosas en formación: uno superior y otro inadecuado. La predicción es que el grupo superior evidenciará un comportamiento más firme, que directamente podría interpretarse como expresión de la voluntad de sentido, mientras que en el otro grupo no se hallará tal evidencia. Se anticipa que esta medición de la voluntad de sentido diferenciará a los grupos más definitivamente que la división que se sigue de evaluar aspectos de la personalidad y que la inclusión de todo el grupo de novicias resultará en una correlación entre la medición de la voluntad de sentido y la de la eficiencia de las novicias mayor que la correlación entre los valores de personalidad y eficiencia. El Dr. Crumbaugh y la hermana Mary Raphael están convencidos de que la motivación de descubrir un sentido de la vida existe, y que, finalmente, es independiente de las variables de personalidad. Ellos creen que, cuando se complete el proyecto de investigación, será posible utilizar la medición de la voluntad de sentido tanto en diferentes procesos de selección como en tests de psicodiagnóstico.

En verdad, este enfoque orientado logoterapéuticamente también lo está psicométricamente, es decir, es un enfoque cuantitativo. En otras palabras, considera varios factores determinantes. En cierto modo, está basado en un concepto determinista del hombre. Pero un concepto determinista del hombre no es aún uno pandeterminista.

En el contexto de un concepto pandeterminista del hombre, se ha deducido que, en general, la vida religiosa de una persona está

17. J. C. Crumbaugh y L. T. Maholick, «An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis», *Journal of Clinical Psychology* 20 (1964), p. 200.

determinada por la imagen de su padre. Sin embargo, el no creer no puede adjudicarse siempre a una imagen de padre distorsionada. En uno de mis libros he sistematizado datos estadísticos referidos al tema recolectados por miembros de mi equipo.¹⁸ Nuestra evidencia sugiere que la religión no es solo una cuestión de educación, sino también de decisión.

La técnica que empleamos fue simple. Mis colaboradores monitorizaron durante un día a los pacientes que visitaron mi consultorio. La monitorización mostró que 23 pacientes tenían una imagen positiva de padre, y 13, una negativa. Pero solo 16 de los sujetos con una imagen positiva de padre, y solo 2 con una imagen negativa, aceptaron estar totalmente condicionados por esas imágenes en su religiosidad. La mitad de los encuestados desarrolló su religiosidad independientemente de las imágenes de sus padres. Sabemos que el hijo de un borracho no tiene que convertirse en borracho. Del mismo modo, una vida religiosa pobre no siempre puede atribuirse al impacto de una imagen negativa de padre. Ni siquiera la peor imagen de padre puede impedirnos establecer una maravillosa relación con Dios. Por lo tanto, la mitad de los sujetos reflejaba lo que la educación había hecho de ellos, y la otra mitad reflejaba lo que, por vía de su decisión, ellos habían hecho de sí mismos.¹⁹

18. V. E. Frankl, *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*, Nueva York, Washington Square Press, 1967 [trad. cast.: *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2011].

19. En este punto siempre estoy preparado para recibir una objeción de los teólogos, en la medida en que uno debería decir que el desarrollo de la propia creencia religiosa pese a las condiciones educativas desfavorables es inconcebible sin la intervención de la gracia divina. Si el hombre ha de creer en Dios, tiene que ser auxiliado por la gracia. Pero no deberíamos olvidar que mi investigación se inscribe dentro del ámbito de lo psicológico o lo antropológico: es decir, en el nivel humano. La gracia, sin embargo, reside en la dimensión suprahumana y en consecuencia aparece en el plano humano solo como una proyección. En otras palabras, lo que en el plano humano toma la apariencia de ser la decisión del hombre, perfectamente podría ser interpretado en el plano supranatural como la sostenida asistencia de Dios.

Los hechos no son el destino. Lo que importa es la posición que adoptamos ante ellos. Las personas no se convierten necesariamente en malos monjes o monjas por causa de una neurosis, pero pueden convertirse en buenos monjes y monjas a pesar de ella. En algunos casos, aun llegan a ser buenos monjes y monjas por causa de una neurosis. Y lo que es aplicable a monjes y monjas lo es también a los psiquiatras. De hecho, psiquiatras tan creativos como los fundadores de las escuelas pioneras han desarrollado, en definitiva, sistemas que ponen de manifiesto sus propias neurosis. Consideraría que esto es un logro, pues por este medio ellos no solo han superado sus neurosis, sino que, además, han enseñado a otros colegas cómo ayudar a sus pacientes a superarlas. La miseria de un hombre es transformada en un sacrificio para el bien de la humanidad. La única pregunta es hasta qué punto la neurosis de un determinado psiquiatra es representativa de la neurosis de su época. Si es así, su propio sufrimiento simboliza el sufrimiento de la humanidad. Uno debe atravesar su propia desesperación existencial para aprender cómo inmunizar a sus pacientes ante ella.

Permítanme volver sobre mi afirmación de que un neurótico es religioso o no lo es independientemente de que sea neurótico. La neurosis no redundo, necesariamente, en detrimento de la religión. El neurótico puede ser religioso, tanto a pesar de, como a causa de ser neurótico. Este hecho refleja la verdadera independencia y la autenticidad de la religión. Aparentemente, la religión es indestructible e indeleble. Ni siquiera la psicosis puede destruirla.

Un hombre de alrededor de 60 años llegó a mi consultorio porque presentaba alucinaciones auditivas desde hacía décadas. Me encontraba delante de una personalidad en ruinas. Todos en su entorno lo consideraban un idiota. A pesar de esto, ¡qué extraño encanto irradiaba ese hombre! Cuando niño, había querido ser cura. Sin embargo, debió contentarse con la única alegría que había podido experimentar, y esta era la de cantar en el coro de la iglesia los domingos por la mañana. Su hermana, que lo acompañaba, informó que, a pesar de que era muy nervioso, finalmente siempre lograba recuperar el autocontrol perdido. Me interesé en la psicodinamia subyacente, pensando que el paciente tenía una fuerte fijación con su hermana; entonces, le

pregunté cómo hacía para recuperar el autocontrol: «¿Por quién lo hace?». En ese momento, hubo una pausa de algunos segundos, y luego el paciente contestó: «Lo hago por Dios».

«Lo hago por Dios», dijo. En otras palabras, «para agradar a Dios». En este contexto, quisiera citar a Kierkegaard, quien una vez dijo: «Aun si la insania me hace perder la razón, puedo salvar mi alma si deseo agradar a Dios». Es decir, aun afectado por una psicosis puedo elegir mi actitud ante esa situación, y, al hacerlo la convierto en un logro.

Permítanme hablar ahora de un caso de psicosis maníaco-depresiva. Nunca me olvidaré de una de las muchachas más bonitas que he visto en mi vida. Era judía, pero permaneció en Viena por mucho tiempo, aun bajo el poder de Hitler, porque su padre era un oficial empleado por la comunidad judía. Durante un período maníaco, su padre me consultó en virtud de su promiscuidad. Le señalé que existen dos principales peligros en estos períodos: contraer enfermedades venéreas y quedar embarazada. En este caso, existía un tercer peligro: peligraba su vida. Ella frecuentaba clubes nocturnos acompañada por oficiales de las ss. Bailaba y se acostaba con ellos, poniendo en peligro tanto a los hombres como a sí misma. Finalmente, fue enviada a un campo de concentración. Allí volví a verla. Nunca olvidaré la escena. Podía compararse con la última escena del último acto de la primera parte del *Fausto* de Goethe. Como Gretchen, estaba arrodillada sobre la paja en una bodega subterránea en medio de una multitud de psicóticos, revolcándose en heces. Tenía sus manos recogidas, miraba hacia arriba y murmuraba plegarias: «Shemá Israel...». Cuando me vio, se aferró a mí implorando perdón. Traté de calmarla. Cuando la dejé, seguía murmurando plegarias. En hebreo. Excepto por este detalle, igual que Gretchen. Alrededor de una hora más tarde, falleció. Estaba físicamente exhausta, mentalmente perturbada y severamente desorientada. Nunca supo dónde estaba ni por qué se encontraba allí. Solo supo cómo orar.

En casos como el del anciano esquizofrénico o la muchacha maníaco-depresiva, uno siente la tentación de reinterpretar un verso de los Salmos que dice: «El Señor está cerca de los que tienen roto el corazón; y salva a los que tienen un espíritu arrepentido». ¿No es una característica de la curva del desarrollo de los pacientes esquizofrénico-

cos el estar «roto»? ¿No se trata de una característica propia de los pacientes maniaco-depresivos el estar «arrepentidos»? ¿No están los pacientes esquizofrénicos y los maniaco-depresivos, muchas veces, más cerca de la religión que el resto?

También un niño retrasado conserva la humanidad del ser humano. Carl J. Rote, capellán de una institución estatal de alrededor de 4 300 pacientes mentalmente retrasados, reconoce: «Los retrasados me han enseñado más de lo que puedo decir. El de ellos es un mundo en el que la hipocresía se ha desvanecido; es un reino en el que una sonrisa es el pasaporte hacia tu afecto y la luz en sus ojos puede estremecer el corazón más frío. Tal vez es la forma a través de la cual Dios nos recuerda que ¡el mundo debe redescubrir los atributos que las personas mentalmente retrasadas no han perdido!». ²⁰

No podemos sino suscribir lo que ha afirmado W. M. Millar, profesor de Salud Mental de la Universidad de Aberdeen, Escocia: «Ciertamente hay algo equivocado en la idea de que la integridad debe equipararse con la salud mental, que un individuo, ante los ojos de Dios, no es completo si no tiene un certificado de salud de un psiquiatra. ¿Qué ocurre con el niño idiota, o el esquizofrénico, o el paciente con demencia senil? ¿Qué consuelo podemos ofrecerles si suscribimos esta idea de la integridad física y mental? Seguramente, en algún sentido, estas criaturas de Dios pueden hacer un todo, aun cuando no haya para ellas esperanzas de recuperación médica». ²¹

A la luz de la logoterapia, esto no implica tomar partido en la discusión entre teísmo y humanismo. Para la logoterapia, la religión es un fenómeno humano y, como tal, debe ser considerada seriamente. Debe concebirse en su propio valor y no ha de ser confundida reduciéndola a la categoría de fenómeno subhumano, de acuerdo con los principios reduccionistas.

Considerar seriamente la religión nos permite aprovechar los recursos espirituales del paciente. En este contexto, *espiritual* significa

20. C. J. Rote, «Mental retardation: The cry of why?», *Association of Mental Hospital Chaplains Newsletter* 2 (1965), p. 41.

21. W. M. Millar, «Mental health and spiritual wholeness», *Journal of Societal Issues* 1 (1964), p. 7.

lo propia y verdaderamente humano. Y en este sentido, el ministerio médico es una legítima tarea del médico.

Ciertamente podemos desempeñar nuestra tarea sin adoptar el ministerio médico y aún seguir siendo médicos. Pero —para decirlo con Paul Dubois— nos daríamos cuenta de que la única diferencia que habría entre nosotros y los veterinarios sería, entonces, la clientela.

CONCLUSIÓN

DIMENSIONES DEL SENTIDO

Debe admitirse que no todo lo que presentaré en el marco de este capítulo son principios de la logoterapia. Por la propia naturaleza del problema en cuestión no puedo dejar de incluir la confesión de varias convicciones personales que se encuentran en el límite entre lo teológico y lo psiquiátrico.

Muchos psiquiatras incursionan en el terreno de la teología y muchos teólogos lo hacen en el de la psiquiatría. E. Frederick Proells, capellán de la penitenciaría de la ciudad de Nueva York, se refiere a los «ministros-psicólogos-a-medio-cocer que abandonan sus armas religiosas». Ellos «deberían sentirse avergonzados —continúa diciendo— por algunos médicos que están realizando un considerable trabajo, precisamente usando el significado de lo religioso, recuperando y recogiendo lo que los teólogos confundidos han abandonado».¹ Debo decir que, sin embargo, los psiquiatras tienen que resistir la tentación de incursionar en el terreno de la teología. Una y otra vez se me ha preguntado «¿dónde hay espacio para la gracia en la logoterapia?». Contesto que un médico, al escribir una prescripción o al realizar una operación, debe hacerlo poniendo la máxima atención posible,

1. E. Frederick Proells, «Reflections of the social, moral, cultural and spiritual aspects of the prison chaplain's ministry», *Journal of Pastoral Care* 12 (1958), p. 69.

no debe coquetear con la gracia. Cuanto más atención preste a lo que está haciendo y cuanto menos se preocupe por la gracia, será un mejor vehículo para la gracia. Cuanto más humano uno sea, tanto más podrá ser un instrumento de los propósitos divinos.

La logoterapia no cruza el límite entre la psicoterapia y la religión. Pero deja abierta la puerta a la religión, permitiendo que el paciente decida pasar o no a través de ella. Es el paciente quien habrá de decidir de qué modo interpreta la responsabilidad, en términos de ser responsable ante la humanidad, la sociedad, la conciencia o Dios. A él le corresponde decidir ante qué, quién y para qué es responsable.

Muchos autores, en el terreno de la logoterapia, han señalado su compatibilidad con la religión. Sin embargo, la logoterapia no es una psicoterapia protestante, católica ni judía.² Una psicoterapia religiosa es, en el sentido estricto, inconcebible en función de la diferencia esencial entre psicoterapia y religión, que es una diferencia dimensional. En principio, los objetivos de ambas son distintos. La psicoterapia procura la salud mental. La religión procura la salvación. Ciertamente, como ha escrito Howard Chandler Robbins, «el culto tranquiliza la mente. Pero no puede practicarse con ese propósito, sin anular ese mismo propósito. No cantamos nuestro *Te Deum*, nuestro *Gloria*, con la esperanza de curar el insomnio o liberarnos de una indigestión crónica. Cantamos nuestro *Te Deum*, nuestro *Gloria*, por la gloria de Dios».

Más aún, la logoterapia debe estar disponible para todo paciente y debe ser útil en las manos de cualquier médico, tanto si su *Weltanschauung* es teísta como si es agnóstica. Aunque más no sea porque esta disponibilidad es esencial en el juramento hipocrático.

Además, aunque un psicoterapeuta no está involucrado en la vida religiosa de su paciente, ni debe estarlo, podrá ofrecer una contribución a esta en términos de un efecto colateral no intencional. En mi obra *Psicoterapia y existencialismo*³ incluyo material pertinente sobre el caso.

2. La afirmación de Leo Baeck según la cual la logoterapia es «la» psicoterapia judía se comprende en vista del hecho de que él una vez tradujo la palabra «Torah» como «misión en la vida».

3. V. E. Frankl, *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logother-*

Un efecto secundario análogo resulta de la inestimable contribución de la religión en favor de la salud mental. Después de todo, la religión le proporciona al hombre un ancla espiritual, un sentimiento de seguridad que no podría encontrar en ningún otro sitio.⁴

La fusión de la psicoterapia con la religión acaba necesariamente en confusión, porque tal fusión confunde dos dimensiones diferentes, la antropología y la teología. Comparada con la dimensión antropológica, la teológica es la mayor y la más abarcadora.

¿Cómo es posible, entonces, ante las diferencias dimensionales existentes entre el mundo humano y el mundo divino, reconocer esa diferencia? Para entender esta diferencia solo necesitamos considerar la relación entre el hombre y el animal. El mundo humano incluye al mundo de los animales. En cierto sentido, el hombre puede comprender al animal, pero el animal no puede comprender al hombre. Así, sostengo que la relación entre el hombre y el animal es, de alguna manera, similar a la relación entre Dios y el hombre.

En uno de mis libros⁵ propuse esta analogía: un simio que es utilizado para desarrollar el suero de la poliomielitis y que por esa razón es inyectado una y otra vez, no es capaz de cuestionarse por el sentido de su sufrimiento; su limitada inteligencia no puede entrar en el mundo del hombre, el único mundo en el que su sufrimiento podría comprenderse. ¿No sería concebible la existencia de otra posible dimensión, un mundo más allá del mundo del hombre, un mundo en el que la cuestión del sentido último del sufrimiento humano encontrará una respuesta?

Tomemos otro ejemplo, un perro. Si señalo algo con mi dedo, el perro no dirigirá su atención hacia la dirección en la cual señalo; prestará atención a mi dedo y, a veces, lo olfateará. No puede com-

rapy, Nueva York, Washington Square Press, 1967 [trad. cast.: *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2011].

4. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*, 2.ª ed. ampliada, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1965.

5. V. E. Frankl, *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy*, Nueva York, Washington Square Press, 1963, p. 187 [trad. cast.: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2004 (8.ª reimpr.)].

prender la función semántica de señalar algo. ¿Qué ocurre con el hombre? ¿No es él también incapaz de entender, a veces, el sentido de algo, digamos, el sentido del sufrimiento?, ¿no lucha también él con su destino y olfatea su dedo?

El hombre es incapaz de entender el sentido último del sufrimiento humano porque «el mero pensamiento no puede revelarnos el propósito superior», tal como ha dicho Albert Einstein. Podría decir que el sentido último o, como prefiero llamarlo, el suprasentido, no es un asunto de pensamiento, sino más bien una cuestión de creencia. No podemos apoderarnos de él en el terreno de lo intelectual, sino solo en el de lo existencial, más allá de nuestro ser, por ejemplo, a través de la fe.

Pero creo que la fe en el sentido último se encuentra precedida por la creencia en un ser último, la creencia en Dios. Imaginemos un perro —otro perro—, uno enfermo. Lo llevamos al veterinario, que le causará dolor. Él mira, lo mira a uno, y deja al veterinario que lo examine y lo trate. A pesar de su dolor, el perro permanece quieto. No puede entender el sentido de su dolor, el propósito de una inyección o de un vendaje, pero la forma en que nos mira revela una ilimitada confianza en nosotros, gracias a la cual siente que el doctor no lo perjudicará.

El hombre no puede traspasar la diferencia dimensional existente entre el mundo humano y el divino, pero puede alcanzar el sentido último a través de la fe, que es mediada por la creencia en el ser último. Pero Dios «está por encima de todas las ruegos e himnos, plegarias y consuelos pronunciados en el mundo», como reza la famosa plegaria hebrea para la muerte, el *Kadish*. Es decir, otra vez encontramos una diferencia dimensional, comparable con lo que Martin Heidegger llama la diferencia ontológica, la diferencia esencial entre las cosas y el ser. Heidegger sostiene que el ser no es una cosa entre cosas. Hace unos años, un pequeño le dijo a mi esposa que sabía qué sería cuando fuera grande. Ella le preguntó qué sería, y él contestó: «O seré un acróbata en un trapecio, en un circo, o seré Dios». Trataba a Dios como si ser Dios fuera una vocación más entre otras.

La diferencia ontológica entre el ser y las cosas, o la diferencia dimensional entre el ser último y los seres humanos, le impiden al hombre hablar realmente de Dios. Hablar de Dios supone hacer del ser una cosa. Implica una cosificación. La personificación podría

justificarse. En otras palabras, el hombre no puede hablar de Dios pero sí puede hablar con él. Puede orar.

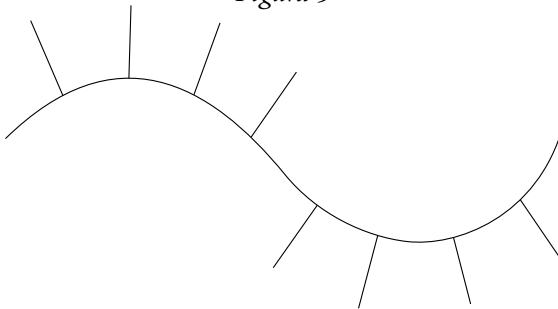
La conocida proposición con la que Ludwig Wittgenstein concluye su famoso libro dice: «De lo que no se puede hablar hay que callar». Fue traducida a distintos idiomas. Permítanme traducirla del lenguaje agnóstico al teísta. Podría leerse así: «A Él, de quien uno no puede hablar, a Él debemos orar».

Sin embargo, el reconocimiento de la diferencia dimensional entre el mundo humano y el mundo divino no solo resta valor al conocimiento, sino que también lo favorece y lo lleva a la sabiduría. Si un problema no puede ser resuelto, debemos entender, finalmente, por qué no puede resolverse. Consideremos el dicho según el cual Dios escribe derecho en renglones torcidos. Esto es inconcebible en el plano de una página en la cual imaginamos a Dios escribiendo. Escribir derecho significa poner letras paralelas de forma perpendicular a los renglones. En renglones torcidos, las letras no pueden ser paralelas. Pero si consideramos un espacio tridimensional, en lugar del plano bidimensional de la página, es perfectamente posible escribir en paralelo sobre renglones torcidos.



Escribir derecho sobre líneas rectas

Figura 9



Escribir en líneas curvas

Figura 10

En otras palabras, en el terreno de la diferencia dimensional entre el mundo humano y el divino, podemos dar un paso más allá del que dio Sócrates, quien dijo que solo sabía que nada sabía. Ahora sabemos la razón por la cual no podemos saberlo todo. Entendemos por qué no podemos entenderlo todo. Lo que es aún más importante, entendemos que *algo que parece ser imposible en una dimensión inferior, es perfectamente posible en una superior.*

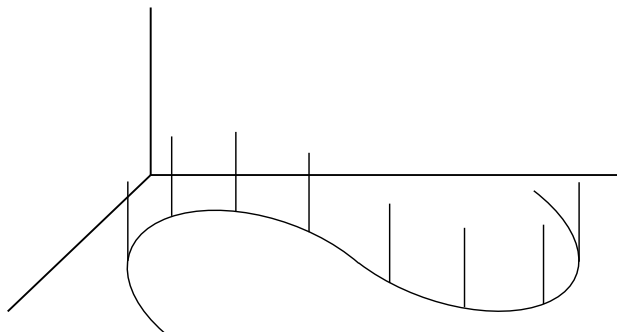


Figura 11

La barrera dimensional entre el mundo humano y el divino no puede ser discutida a partir de la revelación. La revelación no puede inducir a creer en Dios, porque el reconocimiento de la revelación como una fuente de información presupone la creencia en Dios. Un no creyente nunca reconocerá la revelación como hecho histórico.

La argumentación en el terreno lógico no es más válida que la argumentación en el terreno histórico. A partir de huellas petrificadas de pisadas podemos inferir que existieron los dinosaurios. Pero, a partir de las cosas de la naturaleza no podemos inferir que un ser sobrenatural existe. Dios no es una petrificación. La teleología no es un puente confiable entre la antropología y la teología.

Para el no creyente, tanto la forma histórica de argumentación como la forma lógica son dos obstáculos. Pero existe aun un tercer obstáculo, el antropomorfismo. Podría definir el antropomorfismo como una teología en términos antropológicos. O, para decirlo de forma más simple, Dios como imagen de abuelo. El siguiente chiste puede ilustrar este concepto:

Un día, una catequista les contó a sus alumnos la historia de un pobre hombre cuya esposa había fallecido al dar a luz. Él no podía afrontar el gasto de contratar a una nodriza, pero Dios obró un milagro haciendo que crecieran mamas en el pecho del pobre hombre, de modo tal que el recién nacido pudiera ser amamantado. Uno de los niños, sin embargo, objetó que no había necesidad de que Dios obrara ese milagro. ¿Por qué Dios, simplemente, no arregló que el pobre hombre encontrara un sobre con mil dólares para pagar a la nodriza? La catequista contestó: «Eres un tonto. Si Dios puede obrar un milagro, ciertamente no derrochará dinero en efectivo». ¿Por qué nos reímos? Porque una determinada categoría humana, llamémosla «no derrochar el dinero», ha sido aplicada a las motivaciones de Dios.

Estos tres obstáculos, autoritarismo, racionalismo y antropomorfismo, tienen mucho que ver con la represión en el terreno de la religión. Puedo citar un caso en el que los sentimientos religiosos reprimidos fueron revelados por rayos x. Lo conozco gracias al informe de H. E. Blumenthal, de la Universidad Hebrea en Jerusalén.

Se trata de una mujer de mediana edad que fue admitida en el hospital a causa de una severa colitis. Ella insistía al doctor, en el departamento de rayos x, en que no era una persona religiosa, pero que había sufrido el ataque de colitis especialmente después de haber comido cerdo. La primera placa, después de tomar el bario, mostró un colon normal. Al tomar la segunda placa se le informó de que el bario contenía cerdo; como resultado sufrió severos ataques de colitis con posterioridad a los rayos x. Para realizar la tercera placa, una porción de cerdo fue efectivamente mezclada con el bario, pero no se le dijo nada a la paciente al respecto. En esta ocasión, los rayos x mostraron nuevamente un colon perfectamente normal, y la mujer no tuvo ataques posteriores.⁶

6. H. E. Blumenthal, «Jewish challenge to Freud», *Here and Now* 1/24 (1955), p. 12.

En uno de mis libros, aún no traducido al inglés,⁷ he incluido sueños de religiosidad inconsciente de pacientes conscientemente ateos. He visto en su lecho de muerte a pacientes agnósticos que sabían que morirían, con una sensación de protección que no podía explicarse a partir de sus filosofías de vida antirreligiosas.⁸ Esto bien podría ser explicado por lo que cabría llamar una confianza básica en un sentido último. Albert Einstein dijo que encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta «¿cuál es el sentido de la vida?» significa ser religioso. Si suscribimos a su definición de religión, nos sentimos justificados en declarar que el hombre es fundamentalmente religioso.

En el estricto sentido del trascendentalismo de Immanuel Kant,⁹ la creencia del hombre en un sentido, podría considerarse trascendental. Si se me permite, por razones didácticas, simplificar el asunto, el hombre, realmente, no puede percibir cosas, sin percibirlas en el tiempo y el espacio, y aplicando sobre ellas la categoría de causa y efecto. Hasta aquí, Kant. Por mi parte, sostengo que el hombre realmente no podría mover ni un brazo a menos que desde lo más profundo de los fundamentos de su existencia y desde las profundidades del ser

7. V. E. Frankl, *Der unbewusste Gott*, Viena, Amandus, 1948 [trad. cast: *La presencia ignorada de Dios: psicoterapia y religión*, Barcelona, Herder, 2011].

8. Habitualmente se compara la muerte con el dormir. De hecho, sin embargo, morir debería compararse con ser despertado. Al menos esta comparación nos permite comprender que la muerte está más allá de cualquier comprensión. Consideremos a un padre amoroso que despierta tiernamente a su hijo con una caricia. El niño se despertará sobresaltado, con temor, porque en su mundo de ensueño, en el que se inmiscuye la caricia, el verdadero significado de esta no puede concebirse. El hombre, del mismo modo, se despierta de la vida a la muerte con temor. Si, después de haber estado clínicamente muerto, su vida es salvada, se comprende que no recuerde nada. El que se despierta recuerda su sueño, pero el que sueña no sabe que está durmiendo.

9. En mi opinión, con su trascendentalismo, Kant ha convertido una *quaestio iuris* en una *quaestio facti*, en la que la cuestión sobre si estamos o no justificados en usar ciertas categorías es contestada mostrando que no podríamos prescindir de ellas, y que las hemos estado usando desde siempre. No tiene sentido cuestionarse qué debemos hacer.

esté imbuido de una confianza básica en el sentido último. Sin ella habría dejado de respirar. Aun una persona que comete suicidio debe estar convencida de que el suicidio tiene sentido.

De esta manera, la creencia en el sentido y la fe en el ser, no importa cuán latentes pudieran hallarse, son trascendentales y, por lo tanto, indispensables. No podemos librarnos de ellas. Hemos estudiado casos en los que estaban reprimidas, porque la persona sentía vergüenza de sus sentimientos religiosos. Esas personas han sido confrontadas con una imagen de la religión que no hace justicia a la diferencia dimensional entre el mundo humano y el divino. Pero también hay personas que no son realmente conscientes de esa diferencia y no se dan cuenta de ello. Me refiero a esas personas que insisten en que nada puede ser real si no es tangible. Estas personas ni siquiera son conscientes de la diferencia dimensional que existe entre los fenómenos somáticos y los psíquicos. Pero toman como referencia algo que han estado presuponiendo todo el tiempo. Ilustremos la idea con lo siguiente:

En medio de una discusión, un joven preguntó en qué medida se justifica hablar de un alma, si esta no se puede ver. Aun si analizamos el tejido cerebral con un microscopio, dijo, nunca encontraremos algo como un alma. El moderador me pidió que tome la palabra. Comencé preguntando al joven qué lo motivaba a plantear la cuestión. «Mi honestidad intelectual», contestó. «Bien —continué preguntando—, ¿esa honestidad es material, es tangible? ¿Podría verse a través del microscopio?» «Por supuesto que no —admitió—, porque es mental.» «Ajá —dije—, en otras palabras, lo que usted está buscando, vanamente, en el microscopio, es una condición de su propia búsqueda, y algo presupuesto por usted todo el tiempo, ¿no?»

Cuando Martin Heidegger visitó Viena por primera vez en su vida, ofreció un seminario *privatissimum* para una docena de alumnos. La noche de ese mismo día, con el profesor G., del Departamento de Filosofía de la Universidad de Viena, invitamos a Heidegger a un *Heuriger* vienes (un lugar típico en el que el propietario de un viñedo vende su propio vino). Nuestras esposas nos acompañaron. Como la esposa del profesor G. no era filósofa sino una estrella de la ópera, me pidió que le explicara en palabras sencillas cuál había sido el conte-

nido del seminario de Heidegger. Yo improvisé la siguiente historia: «Había una vez un hombre que, apostado detrás de un telescopio, estaba desesperado porque, según decía, había buscado por todo el firmamento un planeta del sistema solar y no había podido encontrarlo. Específicamente, se trataba de un planeta llamado Tierra. Un amigo lo puso en contacto con un sabio, cuyo nombre era Martin Heidegger. “¿Qué es lo que estás buscando?”, preguntó Heidegger al astrónomo. “La Tierra —se lamentó el hombre— y no he podido encontrarla en ningún lugar en todo el firmamento.” “¿Puedo preguntarte dónde has puesto el trípode?”, inquirió Heidegger. “En la tierra, por supuesto”, fue la inmediata respuesta. “Pues muy bien —contestó Heidegger—, allí la tienes.”».

Lo que uno ha estado buscando, nuevamente, ha sido presupuesto todo el tiempo. Literalmente pre-su-puesto, es decir, colocado (puesto), por debajo (sub), antes de iniciar la búsqueda (pre).

Martin Heidegger me pidió permiso para usar esta imagen en sus conferencias. Si él se permite guiarse a partir de las etimologías, ¿por qué no podría permitirme guiarme a partir de analogías?

Las personas que limitan la realidad a lo que es tangible y visible y, por esa razón, tienden a negar a priori la existencia de un ser último, también reprimen sentimientos religiosos. Junto a las personas que son demasiado sofisticadas como para aceptar conceptos tan ingenuos como la religión, existen otras que son demasiado inmaduras como para superar una epistemología primitiva. Insisten en que Dios debe ser visible. Pero si hubiesen estado alguna vez sobre un escenario, podrían aprender una lección. Encandilado por los reflectores y las luces, un hombre desde el escenario no puede ver a la audiencia. En lugar de una audiencia, existe un profundo vacío oscuro. No puede ver a la gente que lo está observando. Un hombre, de pie en el escenario de la vida y desempeñando un papel en la vida, no puede ver para quién está interpretando ese papel. No puede ver ante quién es responsable de actuar de la mejor manera posible. Encandilado por las luces de lo que ocurre en la vida de todos los días, a menudo olvida que es observado, que, escondido en la oscuridad, alguien sentado en el palco lo observa, alguien que, como dice un Salmo: «Ha hecho de la oscuridad su escondite». Nosotros sentimos el impulso

de recordarle que el telón está abierto, y que todo lo que hace está siendo observado.

En los campos de prisioneros de guerra de Corea del Norte se les advirtió a los prisioneros que si no aceptaban el lavado de cerebro, morirían sin que nadie supiera sobre ellos y su acto heroico. Para alguien que no es religioso, el heroísmo podría parecer un verdadero sinsentido si nadie lo aprovecha, si ni siquiera una sola persona lo conoce.¹⁰

El negro y profundo vacío es llenado con símbolos. El hombre es el ser capaz de crear símbolos y necesita de ellos. Sus lenguas son sistemas de símbolos. También lo son sus religiones. Lo que vale para la lengua también vale para las religiones. Es decir, nadie puede reclamar, a menos que lo haga desde un complejo de superioridad, que una lengua es superior a otra. Porque es posible, a través de cualquier lengua, acceder a la verdad —a la misma verdad—, tanto como es posible, a través de cualquier lengua, equivocarse y mentir.

No creo que esto sea a lo que tiende la religión per se. Sí creo que es a lo que tienden esas religiones, o mejor dicho confesiones, cuyos representantes están preocupados en atacarse y pelearse entre sí. Esta fue la respuesta que le di a un reportero de la revista *Time* que me llamó por teléfono y me hizo la siguiente pregunta: «¿Está muerto Dios?». Como me dijo que esta pregunta iba a ser nota de tapa, primero pregunté si el editor culminaría el artículo eligiendo a Dios como el «Hombre del año».

Después de haber señalado que esta tendencia no es propia de la religión, sino del énfasis puesto en las diferencias entre las confesiones individuales, el reportero de *Time* me preguntó si terminar con esta tendencia de las confesiones redundaría en favor de una suerte de religión universal. Esto, sin embargo, lo negué categóricamente. Más bien lo contrario es verdadero. Debe tenderse a una religión profundamente personalizada, de modo tal que cada persona pueda lograr su propio lenguaje, encontrar las propias palabras cuando se vincula con el ser último.

10. J. A. M. Meerloo, «Pavlovian strategy as a weapon of menticide», *American Journal of Psychiatry* 110 (1954), p. 809.

Pero ¿qué pasa con la cuestión original?, ¿está muerto Dios? Podría decir que Dios no está muerto, está en silencio. Sin embargo, ha estado en silencio desde siempre. El Dios «vivo» ha sido un Dios «escondido» desde siempre. No debemos esperar que conteste nuestra llamada. Para explorar la profundidad del mar enviamos ondas de sonido y esperamos, desde la superficie, el eco. Si Dios existe, sin embargo, es infinito, de modo tal que es en vano esperar el eco. El hecho de que la respuesta no vuelva es prueba de que la llamada ha llegado a destino: el infinito.

Si miran al cielo, no podrán verlo, porque lo que vean allí no es el cielo en sí mismo; pero, por el contrario, algo puede esconderlo, por ejemplo, una nube. Desde la altura infinita que llamamos cielo —se dice que los caminos de Dios están tanto más allá de los caminos del hombre, como lo está el cielo respecto de la tierra—, desde esa altura infinita, la luz no es reflejada, así como, desde la profundidad infinita, el sonido no es devuelto.

Gordon W. Allport, en su conocido libro *The individual and his religion*, considera que religión hindú es una religión profundamente personalizada.

[Existen] varias concepciones de deidad sostenidas por diferentes individuos y por el mismo individuo en diferentes períodos de tiempo. Cuando necesitamos afecto, Dios es amor; cuando se trata del conocimiento, él es omnisciente; cuando se necesita consuelo, él otorga paz. Cuando hemos pecado, es el Redentor; cuando necesitamos guía, es el Espíritu Santo. Un interesante rito hindú me viene a la mente. Alrededor de los 16 o 18 años de edad, el joven hindú recibe de su maestro un nombre de Dios, que le servirá para toda la vida como un instrumento privado, cuando este joven quiera rezar o dirigirse a la Divinidad. En este sentido, el hinduismo reconoce que el temperamento, las necesidades y las capacidades del iniciado determinarán en gran medida su acercamiento a la verdad religiosa. En esta práctica vemos un raro ejemplo de una religión que institucionalmente reconoce la primordial individualidad del sentimiento religioso. En la India no basta con que cada individuo tenga un nombre adecuado a sus propias necesidades para la divinidad; se le advierte estrictamente que ese nombre debe permanecer en secreto

aun ante los más íntimos amigos y el cónyuge. En última instancia, cada persona se presenta ante su divinidad en soledad, y estuvo bien pensado el simbolizar este hecho, especialmente en hogares y comunidades superpobladas, con el sello de la confidencialidad.¹¹

¿Implica esto que las confesiones individuales o las organizaciones e instituciones del ámbito religioso desaparecerán? De ninguna manera. Aunque el hombre se expresa y se vincula con el ser último según estilos personales, existen símbolos que serán compartidos, un conjunto de símbolos comunes que permanecerán. ¿No existen diversas lenguas que, más allá de las diferencias, utilizan el mismo alfabeto?

Al concluir, permítanme recordar que, en primer lugar, soy un médico. Día a día me encuentro con personas con enfermedades incurables, hombres que se han vuelto seniles y mujeres que permanecen estériles. Soy asediado por su clamor, por su necesidad de una respuesta a la pregunta del sentido último del sufrimiento.

Yo mismo pasé por ese purgatorio cuando me encontré en un campo de concentración y perdí el manuscrito de mi primer libro. Más tarde, cuando mi propia muerte parecía inminente, me pregunté para qué había vivido. Nada quedaba que pudiera sobrevivirme. No tenía hijos. Ni siquiera un hijo espiritual, como pudo ser el manuscrito. Pero después de luchar contra mi desesperación durante horas, temblando por la fiebre tifoidea, finalmente me pregunté qué clase de sentido sería uno que dependiera de que mi manuscrito fuera publicado o no. No daría nada por él. Pero si existe un sentido, este sentido es incondicional, ni el sufrimiento ni la muerte podrán derrumbarlo.

Lo que nuestros pacientes necesitan es una fe incondicional en un incondicional sentido. Recuerden lo que he dicho acerca de la transitoriedad de la vida. En el pasado, nada está irrecuperablemente perdido, todo se encuentra irrevocablemente almacenado. Las personas solo ven la tierra yerma de la transitoriedad, pero pierden de vista los graneros llenos de pasado, en los que han depositado y salvado sus cosechas.

11. G W. Allport, *The individual and his religion*, Nueva York, Macmillan, 1956, pp. 10 ss.

Pero ¿qué ocurre con esas criaturas cuyos graneros están vacíos, por así decirlo, qué ocurre con esos hombres seniles, esas mujeres estériles y esos artistas y científicos cuyos escritorios y mesas de trabajo están vacías y no repletas de trabajo? ¿Qué ocurre con ellos? La confianza incondicional en un incondicional sentido puede transformar un completo fracaso en un heroico triunfo. Que eso es posible no solo lo demuestran los pacientes en nuestros días, sino también el campesino que vivió en los tiempos bíblicos, en algún lugar en Palestina. Sus graneros eran tales en sentido literal. Y ellos estaban literalmente vacíos. Y sin embargo, en razón de una confianza incondicional en un incondicional sentido, y una fe incondicional en un ser último, Habacuc cantaba su himno triunfal: «Aunque la higuera no florezca, ni haya fruta en las viñas; aunque el trabajo en los olivos pueda fracasar, y los campos no rindan la cosecha; aunque el rebaño se escape del redil y no quede ningún animal en el establo, aun así me regocijaré en el Señor, me alegraré en el Dios de mi salvación».

Sea esta la lección para aprender de mi libro.

EPÍLOGO

LA DEGURIFICACIÓN DE LA LOGOTERAPIA

Con ocasión del Primer Congreso Mundial de Logoterapia, realizado en San Diego en 1980, fui invitado a dar la conferencia inaugural. Los organizadores del evento me indicaron específicamente el tema. Debía presentar —y lo cito literalmente— «cómo imaginaba a la logoterapia, cuando yo ya no estuviera». En otras palabras, debía dejar un mensaje, un legado. Pero yo no soy un profeta que pueda prever el futuro de la logoterapia, y, mucho menos, un gurú que pueda decretar cómo debe ser su futuro. El título que escogí para mi disertación fue «La logoterapia en camino de su degurificación», porque el futuro de la logoterapia depende de todos los logoterapeutas.

Soy descendiente del Maharal de Praga, el legendario rabí que se hizo famoso por la novela *El Golem* y por todas las piezas que se basaron en esa novela. El rabí era amigo íntimo del emperador de Austria, y el Golem fue un robot que el rabí había creado con barro. Una docena de generaciones me separan de mi reverenciado ancestro, y, en el ínterin, cualquier interés en fabricar robots se ha evaporado y disipado. No he tenido ningún interés en crear robots ni en criar loros que repitan la voz del amo. Pero sí deseo para el futuro que la causa de la logoterapia sea llevada adelante por espíritus creativos, independientes, inventivos e innovadores. La logoterapia considera al hombre como un ser en búsqueda de sentido y responsable de su realización. La logoterapia considera que su misión consiste en hacer que el hombre tome conciencia de su «ser responsable» y de su «res-

ponsabilidad». Esto mismo vale para el propio logoterapeuta, puesto que él también debe hacerse cargo de su propia responsabilidad. En otras palabras, debe caracterizarse por un espíritu independiente.

Es mérito de Reuven P. Bulka¹ haber defendido a la logoterapia de las acusaciones de ser «autoritaria». Y en un libro reciente de Elisabeth S. Lukas,² ella afirma que, a lo largo de toda la historia de la psicoterapia, nunca ha habido una escuela tan abierta y para nada dogmática como la logoterapia. De hecho, la logoterapia perfectamente podría considerarse un sistema abierto. No solo hablamos de su apertura, sino también de su *ser un sistema*. Después de todo, como dijo Ortega y Gasset: «El sistema es la honradez del pensador». J. B. Torello³ no ha dudado en afirmar que, en la historia de la psicoterapia, la logoterapia es la última escuela, cuyo cuerpo conceptual ha sido desarrollado en términos de una estructura sistemáticamente organizada.

Esto no habla ni a favor ni en contra de que yo sea «el padre de la logoterapia», como me ha denominado la publicación *Existential Psychiatry*. La sentencia latina respecto de que la paternidad es siempre incierta (*pater semper incertus*), no es aplicable en lo que a la logoterapia respecta. Pero que yo sea el padre o, digamos simplemente, el fundador de la logoterapia solo significa que he puesto la base de su fundación; y una fundación, por cierto, no significa más que extender una invitación a otros para continuar construyendo el edificio sobre sus fundamentos. Leer y releer mis libros los libera de tener que reinventar la logoterapia, y esto les permite disponer de más tiempo para sus futuros desarrollos.

La logoterapia es un sistema abierto en un doble sentido, está abierta a su propia evolución y se encuentra dispuesta a cooperar con otras escuelas. Esta doble apertura ha redituado en frutos, y esto se hace evidente en que no menos de 40 autores (sin incluirme) ya han

1. R. P. Bulka, «Is logotherapy authoritarian?», *Journal of Humanistic Psychology* 18/4 (1978), pp. 45-54.

2. E. S. Lukas, *Auch dein Leben hat Sinn: Logotherapeutisch Wege zur Gesundheit*, Herder, Friburgo, 1980.

3. J. B. Torello, «Viktor E. Frankl, l'homme», en V. E. Frankl, *La psychothérapie et son image de l'homme*, París, Resma, 1970.

escrito 57 libros sobre logoterapia, publicados en 15 idiomas, sin mencionar las 112 disertaciones sobre el mismo tema. Y todos los autores se han movido en distintos niveles de sofisticación —cubriendo todo el espectro desde la literatura de divulgación, que no equivale a la vulgarización, hasta la orientada empíricamente y aun publicaciones basadas en lo experimental— y en diversas direcciones. Como las diferencias de punto de vista a veces resultan en desviaciones, podemos preguntarnos «¿qué sigue siendo, y qué deja de ser, la logoterapia?». Podría contestar esta cuestión, simple y llanamente, afirmando que la logoterapia propia y pura es aquella que puede encontrarse en mis libros. Pero admito que la comunidad de logoterapeutas no necesita suscribirse a todo lo que el Dr. Frankl ha dicho o escrito.

Un lector solo puede aceptar aquello que considera convincente. No se puede persuadir de algo a otros ¡si uno mismo no está convencido de ello! Esto se puede aplicar particularmente a la convicción de los logoterapeutas de que la vida tiene un sentido y que lo tiene incondicionalmente aun hasta el último instante, hasta el último suspiro, y que la misma muerte puede estar dotada de sentido. Si un lector *sí* comparte esta creencia, podrá encontrar en mis escritos todos los argumentos necesarios para fortalecer esa convicción. Si no inclinamos por esta postura, a saber, que la vida tiene incondicionalmente sentido, debemos redefinir las llamadas profesiones de ayuda, de manera más específica, para ayudar a nuestros pacientes en la básica y primordial aspiración humana de encontrar un sentido en sus vidas. Al hacerlo, quienes ejercen profesiones de ayuda encuentran retroactivamente una vocación y una misión en sus propias vidas. Cuando fui entrevistado por el editor de *Who's Who in America*, para sintetizar mi vida en pocas líneas, lo hice utilizando unas pocas palabras que ustedes seguramente podrán adivinar: «He descubierto el sentido de mi vida al ayudar a otros a descubrirlo en las suyas».

La evolución de la logoterapia no solo implica preocuparse por su aplicación en distintos campos, sino también por sus fundamentos. Muchos trabajos fueron realizados por un gran número de autores para consolidar, corroborar y validar los descubrimientos que, durante mucho tiempo, se habían basado solo en intuiciones, más específicamente, en las intuiciones de un joven llamado Viktor E. Frankl.

Actualmente, la logoterapia ha logrado establecerse científicamente sobre la base de investigaciones referidas a 1) tests, 2) estadísticas y 3) experiencias.

- 1) Hasta hoy contamos con los diez tests logoterapéuticos de Walter Brockman, James C. Crumbaugh, Bernard Dansart, Bruno Giorgi, Ruth Hablas, R. R. Hutzell, Gerald Kovacic, Elisabeth S. Lukas, Leonard T. Maholick y Patricia L. Starck.
- 2) En cuanto a las estadísticas, podemos referirnos a los resultados de investigaciones conducidas por Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlak, Kratochvil, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell y Young. Sus trabajos constituyen la evidencia empírica de que las personas pueden ciertamente encontrar y realizar un sentido en sus vidas, sin restricciones de edad, sexo, coeficiente intelectual o educación, contexto o estructura de carácter y, finalmente, independientemente de si son o no religiosas, y, de serlo, independientemente de la confesión religiosa a la que pertenezcan. Los autores han contabilizado cientos de miles de datos, obtenidos de miles de sujetos, para establecer evidencias empíricas del potencial e incondicional sentido de la vida.

Asimismo, respecto de su opuesto, el sentimiento de sinsentido o, por decirlo mejor, la neurosis noógena que se deriva de él, mucho se ha realizado a través de las estadísticas. Me refiero a los proyectos de investigación que, a pesar de haber sido realizados independientemente entre sí, arribaron a la consistente conclusión de que alrededor del 20 % de las neurosis son noógenas, por naturaleza u origen: el trabajo de Frank M. Buckley, Eric Klininger, Dietrich Langen, Elisabeth S. Lukas, Eva Niebauer-Kozdera, Kazimierz Popielski, Hans Joachim Prill, Nina Toll, Ruth Volhard y T. A. Werner.

- 3) En lo tocante a las experiencias, L. Solyom, F. Garza-Pérez, B. L. Ledwidge y C. Solyom⁴ fueron los primeros en ofrecer eviden-

4. L. Solyom, J. Garza-Pérez, B. L. Ledwidge y C. Solyom, «Paradoxical intention in the treatment of obsessive thoughts: A pilot study», *Comprehensive*

cias de que la técnica logoterapéutica de la intención paradójica es efectiva. Más recientemente, L. Michael Ascher y Ralph M. Turner⁵ han conseguido una validación experimentalmente controlada sobre la eficiencia de la intención paradójica, en comparación con otras estrategias conductuales.

Cuanto más descubrimos el fundamento científico de la logoterapia, más reconocemos su costo. Creo que la logoterapia se ha vuelto demasiado científica como para ser popular, en el sentido propio de la palabra. Irónicamente, es demasiado revolucionaria como para ser totalmente aceptada en los círculos científicos. El concepto de una voluntad de sentido como motivación fundamental del hombre es una bofetada en la cara de todas las actuales teorías motivacionales, que aún se basan en el principio de la homeostasis y que perciben al hombre como un ser dispuesto a satisfacer sus pulsiones e instintos y a gratificar sus necesidades, y todo esto para mantener o restablecer un equilibrio interior, un estado carente de tensiones. Y todos aquellos a quienes parece amar y todas las causas a las que parece servir son vistos como meros instrumentos al servicio de liberarse de las tensiones derivadas de las pulsiones, los instintos y las necesidades que, tarde o temprano, no son ni satisfechos ni gratificados. En otras palabras, la autotrascendencia, que la logoterapia considera como la esencia de la existencia humana, ha sido totalmente apartada de la imagen de hombre que subyace a las teorías motivacionales corrientes. El hombre no es ni un ser que solo abreaccúa sus instintos, ni un ser que reacciona ante estímulos, sino un ser que actúa en un mundo, un «ser-en-el-mundo», si me permiten utilizar la (a menudo mal interpretada) fraseología heideggeriana; y el mundo en el que se encuentra es un mundo repleto de otros seres y de aquellos sentidos hacia los cuales

Psychiatry 13/3 (1972), pp. 291-297.

5. R. M. Turner y L. M. Ascher, «Controlled comparison of progressive relaxation, stimulus control and paradoxical intention therapies for insomnia», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 47/3 (1979), pp. 500-508; *id.*, «A comparison of two methods for the administration of paradoxical intention», *Behav. Res. and Therapy* 18 (1980), pp. 121-126.

se autotrasciende. Pero ¿cómo podemos luchar contra los males y pesares de nuestro tiempo, asentados en la frustración de la voluntad de sentido, si no adoptamos una visión de hombre que se centre en esta voluntad de sentido como su motivación?

La voluntad de sentido no es lo único revolucionario de la logoterapia, también lo es su concepto de sentido de la vida. De hecho, los logoterapeutas han roto un tabú: en una novela de Nicholas Mosley, el autor escribe: «En nuestros días hay un tabú, al modo como lo fuera alguna vez la sexualidad: hablar acerca de la vida como si tuviera un sentido».⁶ Los logoterapeutas se atreven a hablar de la vida como de algo que siempre tiene sentido. Por no decir que ello es obligatorio en casos de neurosis noógenas o frustración existencial. En tales casos, la logoterapia se presenta como la terapia específica o, para decirlo en términos profesionales, como el método que corresponde.

Entonces, la cuestión es determinar el tratamiento en cada caso en particular. No me canso de afirmar que el método que corresponde en cada caso resulta de una ecuación con dos incógnitas:

$$\psi = X + Y$$

«X» significa la personalidad única del paciente, e «Y», la igualmente única personalidad del terapeuta. En otras palabras, no todo método es aplicable a todo paciente con el mismo éxito, ni todo terapeuta es capaz de emplear todos y cada uno de los métodos con igual eficacia. En cuanto a adaptar el método al paciente, el gran psiquiatra Beard dijo una vez: «Si ha tratado dos casos de neurastenia del mismo modo, ha tratado mal a, por lo menos, uno de ellos». En cuanto a adaptar el método al terapeuta, otro clásico dijo en una oportunidad, al hablar del método que había introducido en psiquiatría: «Esta técnica ha probado ser el único método adecuado a mi individualidad; no me atrevo a negar que un médico diferente pueda sentirse impelido a adoptar una actitud distinta con sus pacientes y una práctica

6. N. Mosley, *Natalie Natalia*, Nueva York, Coward, McCann & Geoghegan, 1971.

consecuentemente distinta con ellos». El hombre que dijo esto fue Sigmund Freud.⁷

La logoterapia siempre puede individualizarse más y más. El método debe ser adaptado a cada persona y a cada situación. Los logoterapeutas no solo deben personalizar el método, sino también improvisar. Esto puede ser aprendido, preferentemente por medio del estudio de casos en reuniones académicas, pero también a través de las publicaciones. Créanme, entre los mejores logoterapeutas del mundo, a muchos de ellos no los he conocido jamás, ni siquiera hemos mantenido correspondencia; y ellos han publicado trabajos acerca de la exitosa aplicación de la logoterapia, habiendo utilizado, para ello, exclusivamente mis libros! Existe un gran número de personas que ha aplicado la logoterapia en sí mismos satisfactoriamente, y lo han logrado después de haber leído un libro sobre el tema. Merecen ser reconocidos en su logro, que podría llamarse auto-biblio-logoterapia.

De todo lo hasta aquí dicho se sigue que la logoterapia no es una panacea. Y de esto, a su vez, se sigue que la logoterapia no solamente está «abierta a la cooperación con otras escuelas», sino que su combinación con otras técnicas podría ser alentada y bienvenida. De tal modo, su efectividad podría extenderse y expandirse. Posiblemente, Anatole Broyard⁸ estaba en lo cierto cuando dijo, al comentar uno de mis libros, que «si *reducir* es el término habitual para el analista freudiano, al logoterapeuta le correspondería el de *extender*». Extendamos entonces el alcance de la logoterapia. Mejor dicho, continuemos haciéndolo.

Pero los métodos no son todo. La psicoterapia es siempre algo más que una mera técnica, y tanto es así que necesariamente debemos incluir un toque de sabiduría. Arte y sabiduría constituyen un todo, una unidad en la que las dicotomías, tales como la existente entre técnica y encuentro, desaparecen y se disuelven. Mantener la posición extrema de tales dicotomías solo es operativo para la intervención psicoterapéutica en casos excepcionales. Usualmente, el tratamiento

7. S. Freud, citado del *Sandoz Psychiatric Spectator* 2/1.

8. A. Broyard, *The New York Times*, 26-11-1975.

psicoterapéutico contiene ambos ingredientes, estrategias, por un lado, y, por el otro, el encuentro yo-tú.

Una joven norteamericana,⁹ estudiante de música, fue a Viena a verme para iniciar un análisis. Como hablaba en un lenguaje terriblemente coloquial que yo no entendía, traté de derivarla a un colega norteamericano para que me ayudara a aclarar cuál era el motivo real de su pedido de ayuda. Ella no lo consultó, y cuando nos encontramos un día en la calle, me explicó: «Vea, doctor, tan pronto como hablé con usted acerca de mi problema, me sentí tan aliviada, que no necesité de más ayuda». De tal modo que, hasta ahora, nunca supe por qué había venido a verme.

En el otro extremo tenemos la siguiente historia.¹⁰ En 1941 fui llamado una mañana por la Gestapo y se me ordenó que me presentara en el cuartel general. Fui allí con la expectativa de ser inmediatamente conducido a un campo de concentración. Un hombre de la Gestapo estaba esperándome en una de las oficinas. Comenzó a comprometerme en un interrogatorio. Pero pronto cambió el tema y empezó a preguntarme acerca de tópicos tales como ¿qué es psicoterapia?, ¿qué es una neurosis?, ¿cómo puede tratarse un caso de fobia? Luego, empezó a hablarme de un caso concreto, el caso de «un amigo». Inmediatamente me di cuenta de que era su propio caso el que quería discutir conmigo. Inicié una estrategia de corto plazo (más específicamente, apliqué la técnica de la intención paradójica); le recomendé que le dijera a «su amigo» que podría utilizar esa técnica cuando la ansiedad apareciera. Esta sesión terapéutica no estuvo basada en la relación yo-tú, sino, más bien, en una del tipo yo-él. El hombre de la Gestapo me retuvo por horas, y continué tratándolo a través de esta manera indirecta. Por supuesto, nunca pude saber qué efecto había tenido este procedimiento de corto plazo. Pero para mí y para mi familia sirvió para salvar nuestras vidas en ese momento, porque nos fue permitido permanecer en Viena durante un año más, antes de ser enviados al campo de concentración.

9. V. E. Frankl, *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*, Nueva York, Touchstone, 1978 [trad. cast.: *Psicoterapia y existencialismo*, Barcelona, Herder, 2011].

10. *Ibid.*

Lo que quiero transmitir es que las técnicas no deben ser despreciadas. En el caso de la técnica de la intención paradójica, L. Michael Ascher está en lo cierto al referirse a ella como algo único: «La mayoría de los enfoques terapéuticos tienen técnicas específicas, las cuales no son especialmente útiles o relevantes para sistemas terapéuticos alternativos. Pero existe una notable excepción en esta observación, la intención paradójica. Es una excepción, porque muchos profesionales, representantes de una amplia variedad de enfoques psicoterapéuticos distintos, han incorporado esta intervención dentro de sus sistemas, práctica y teóricamente».¹¹

No objeto tales «incorporaciones». Después de todo, los logoterapeutas no tratan pacientes *ad maiorem gloriam logotherapiae*, buscando mejorar la reputación de la logoterapia, sino por el beneficio de los pacientes.

Pero ahora, en vez de mirar hacia el futuro de la logoterapia, observemos su pasado. Sucede que la ley biogenética de Ernst Haeckel, de acuerdo con la cual la ontogénesis repite en forma abreviada la filogénesis, también tiene validez en el caso de la logoterapia, la «tercera escuela de psicoterapia de Viena», como algunos autores la llaman. Yo estuve afiliado, de una u otra manera, a las escuelas freudianas y adlerianas. De joven mantuve correspondencia con Sigmund Freud y, siendo estudiante de medicina, pude encontrarme con él. En 1924, él publicó un trabajo mío en su *International Journal of Psychoanalysis*, y solo un año más tarde, en 1925, publiqué un trabajo en el *International Journal of Individual Psychology*, de Alfred Adler. Por cierto, dos años más tarde, él mismo insistió en que fuera expulsado de la escuela adleriana; había sido demasiado poco ortodoxo.

Pero ¿qué hay de cierto en el hecho de que cada individuo fundador de una nueva escuela de psicoterapia, finalmente, describe en su sistema su propia neurosis y escribe en sus libros su propio caso? Por supuesto, no es mi intención hablar, en este contexto, de Freud o de Adler, pues es la logoterapia lo que nos ocupa. Por eso, confieso que, siendo joven, tuve que pasar a través del infierno de la desesperación

11. L. M. Ascher, «Paradoxical intention», en A. Goldstein y E. B. Foa (eds.), *Handbook of behavioral interventions*, Nueva York, Wiley, 1980.

por el aparente sinsentido de la vida, a través del total y definitivo nihilismo, hasta que pude lograr desarrollar una inmunidad respecto de ese nihilismo. Desarrollé la logoterapia. Es una pena que otros autores, en lugar de inmunizar a sus lectores respecto del nihilismo, inoculen en ellos su propio cinismo, que es un mecanismo de defensa o una formación reactiva que ellos mismos han levantado contra el propio nihilismo.¹²

Es una pena porque hoy más que nunca la desesperación por el aparente sinsentido de la vida se ha convertido en un tema urgente a nivel mundial. Nuestra sociedad industrial está lejos de satisfacer todas y cada una de las necesidades, y nuestra sociedad de consumo crea cada vez más necesidades a fin de satisfacerlas. La necesidad más importante, sin embargo, la esencial necesidad de sentido, permanece —más que nunca— ignorada y desatendida. Y es tan «importante» porque una vez que la voluntad de sentido del hombre es realizada, él se vuelve capaz de sufrir, de enfrentar frustraciones y tensiones, y —si es necesario— está preparado hasta para entregar su vida. Veamos los diferentes movimientos de resistencia política a lo largo de la historia y en nuestro tiempo presente. Por otro lado, si la voluntad de sentido del hombre es frustrada, él debe igualmente resolver su vida, y lo hace en medio, y a pesar, de todo el «progreso» y el «bienestar» que lo rodea. Veamos las alarmantes estadísticas de suicidios en típicas sociedades desarrolladas, tales como Suecia y Austria.

Hace una década, cuando *The American Journal of Psychiatry* comentó uno de mis libros, caracterizó el mensaje de la logoterapia como la «fe incondicional en un sentido incondicional», y se preguntó lo siguiente: «¿Qué puede ser más apropiado que esto, al iniciar 1970?». Al inicio de los ochenta, Arthur G. Wirth¹³ expresó su convencimiento de que la «logoterapia tiene una relevancia especial en estos tiempos de transición», refiriéndose a la transición a una «sociedad pospetróleo».

12. V. E. Frankl, *The unheard cry for meaning: Psychotherapy and humanism*, Nueva York, Touchstone, 1979 [trad. cast.: *Psicoterapia y humanismo: ¿tiene sentido la vida?*, México, FCE, ²1984].

13. A. G. Wirth, «Logotherapy and education in a post-petroleum society», *The International Forum for Logotherapy*, 2/3 (1980), pp. 29-32.

De hecho, creo que las crisis, tales como la de escasez de energía, no solo presentan riesgos, sino también oportunidades. Pueden suponer un incentivo para cambiar el acento y el énfasis puesto en los malos medios y dirigirlo hacia los sentidos, desde los bienes materiales hacia las necesidades existenciales. Hay escasez de energía. Pero la vida nunca puede volverse escasa de sentido. Si existe, como algunos autores lo llaman, algo así como un «movimiento logoterapéutico», ciertamente pertenece al grupo de los movimientos por los derechos humanos. Se centra en el derecho humano a tener una vida tan plena de sentido como sea posible.

Concluí mi primer libro diciendo que la logoterapia «es tierra de nadie. Y, sin embargo, ¡qué tierra prometida!». Esto fue hace unos años. Mientras tanto, esa «tierra de nadie» se ha ido habitando. Y los trabajos de sus pobladores prueban, además, que la «promesa» está en camino de realización.

APÉNDICE

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA¹

A) EN CASTELLANO

1. Viktor E. Frankl: libros

Un psicólogo en el campo de concentración, Buenos Aires, Plantin, 1955.

El hombre en busca de sentido, Barcelona, Herder, ^{1/3}2010.

Psicoanálisis y existencialismo, México-Buenos Aires, FCE, 2010.

La psicoterapia en la práctica médica, Buenos Aires, Escuela, 1955.

El Dios inconsciente, Buenos Aires, Escuela, 1955.

La presencia ignorada de Dios, Barcelona, Herder, ^{1/12}2006.

Homo Patiens. Intento de una patodicea, Buenos Aires, Plantin, 1955.

El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia, Barcelona, Herder, ^{1/7}2009.

El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas, Buenos Aires, Plantin, 1955.

Teoría y terapia de las neurosis. Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial. Barcelona, Herder, ^{1/3}2008.

La idea psicológica del hombre, Madrid, Rialp, ^{1/2}2003.

Ante el vacío existencial, Barcelona, Herder, ^{1/10}2003.

Psicoterapia y humanismo, México, FCE, 1983.

1. Recopilada y actualizada por el Dr. Guillermo Pareja Herrera. Un listado completo de todas las obras de Viktor Frankl se encuentra disponible en la página web del Viktor Frankl Institut, de Viena: www.viktorfrankl.org.

La psicoterapia al alcance de todos, Barcelona, Herder, ^{1/9}2010.

La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia, Barcelona, Herder, ^{1/4}2008.

2. Viktor E. Frankl: capítulos de libros

«Análisis existencial y logoterapia», en *IV Congreso Internacional de Psicoterapia*, Barcelona, Scientia, 1958.

«Logoterapia y religión», en *Psicoterapia y experiencia religiosa*, Salamanca, Sígueme, 1967.

3. Viktor E. Frankl: artículos

«Dimensiones del existir humano», *Diálogo* 1 (1954), p. 53.

«Logos y existencia en psicoterapia», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina* 2 (1955), p. 153.

«Análisis existencial y logoterapia», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina* 4 (1959), p. 42.

«Reintegración de la psicoterapia a la medicina», *Panorama Médico* (enero, 1963), p. 6.

«Problemas de actualidad en psicoterapia», *Psicología Industrial* 5 (1965), p. 13.

«Dar un sentido a la vida», *La Actualidad Española*, 21-11-1968.

«La logoterapia y su uso clínico», *Servicio Bibliográfico Roche* 30 (1970), p. 53.

«Psiquiatría y voluntad de significado», *Itsmo. Revista Cultural* 82 (sept.-oct., 1972), p. 5.

«El sentimiento de la falta de sentido: un desafío a la psicoterapia», *Sociedad Argentina Asesora en Salud Mental* (1974), p. 22.

«Neurosis y sentido de la vida», *Itsmo. Revista Cultural* 107 (nov.-dic., 1976), p. 5.

«Determinismo y humanismo», *Psychologica. Revista Argentina de Psicología Realista* 2 (ene.-jun., 1979), pp. 25-35.

Entrevista: «Viktor Frankl, una autoridad mundial en psicología: La vida tiene un sentido», *La Nación*, Buenos Aires, 11-4-1985.

4. Libros sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

BAZZI, Tullio y FIZZOTTI, Eugenio, *Guía de la logoterapia*, Barcelona, Herder, 1989.

- FABRY, Joseph B., *La búsqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida*, prólogo de Viktor E. Frankl, México, LAG, 2008.
- FIZZOTTI, Eugenio, *De Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial*, Pamplona, EUNSA, 1981.
- PAREJA HERRERA, Guillermo, *Viktor E. Frankl. Comunicación y resistencia*, México, Premiá, 1987.

5. Disertaciones sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

- PAREJA HERRERA, Guillermo, «El fenómeno religioso: una comprensión fenomenológica y existencial-logoterapéutica para el desarrollo humano», disertación en la Universidad Iberoamericana (México, 1986).
- SERRANO REHUES, María Luisa, *El pensamiento antropológico de Viktor Frankl*, tesis de licenciatura, Valencia.

6. Capítulos de libros sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

- BAZZI, Tulio, «Consideraciones acerca de las limitaciones y contraindicaciones de la logoterapia», en el *IV Congreso Internacional de Psicoterapia*, Barcelona, Scientia, 1958.
- BOECKMANN, Johannes, «Análisis existencial y logoterapia», en *La psicología moral*, Barcelona, Herder, 1968.
- BRACHFELD, Oliver, «Rudolf Allers, la “tercera escuela vienesa” y la pedagogía sexual», en *Pedagogía sexual y relaciones humanas. Fundamentos y líneas principales analítico existenciales*, Barcelona, Luis Miracle, 1958.
- DIENELT, Karl, «El análisis existencial de V. E. Frankl, como explicación de la existencialidad personal», en *Antropología médica*, Madrid, Aguilar, 1979.
- MIRA Y LÓPEZ, Emilio, «La psicoterapia existencial de Frankl», en *Psiquiatría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1955.
- , «La logoterapia de V. Frankl», en *Doctrinas psicoanalíticas*, Buenos Aires, Kapelusz, 1963.
- SÁNCHEZ PELÁEZ, Abel, «Frankl y el sentido del sufrimiento», en *La gente y la mente*, Caracas, Pensamiento Vivo, 1959.
- PRADA, Rafael, «Frankl y la logoterapia», en *Sea usted terapeuta. Escuelas sicológicas y sicoterapéuticas*, Bogotá, Paulinas, 1984, pp. 138-143.

7. Artículos sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín, «Viktor E. Frankl y la idea psicológica del hombre», *Anuario Humanitas*, Centro de Estudios Humanísticos, Universidad de Nuevo León, 1968, pp. 611-617.
- BROGGI I GUERRA, Francesc, «El análisis existencial y la logoterapia de Frankl. La tercera escuela vienesa de psicología», *El Correo Catalán* 14, 20-10-1979.
- CAPONNETTO, Mario, «La voluntad de sentido en la logoterapia de V. Frankl. Estudio crítico», Instituto de Ciencias Sociales, Buenos Aires 1985.
- FERNÁNDEZ BAUZO, Edwin B., «La psicoterapia paradójica», *Revista Homines*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, 3 (nov. 1985), pp. 293-301.
- IDOATE, Florentino, «El análisis existencial de Viktor E. Frankl», *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, 2 (1960), p. 263.
- BAGGIO, Antonio María, «Viktor Frankl: una razón para sobrevivir», *Ciudad Nueva* (junio, 1983), pp. 10-11.
- BECHET, Suelly, «En busca del sentido perdido», *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 21-3-1985.
- GIANNI, Alfio A., «Los aportes de la logoterapia a la dirección espiritual», monografía para la licenciatura, Universidad Católica Argentina «Santa María de los Buenos Aires», 1983.
- KOTLIK, Reyna de, «¿Qué es la logoterapia?», *Mendoza*, 20-6-1982.
- LAZARTE, Ornar, «La doctrina de la neurosis», en la XIV Conferencia Argentina de Asistencia Psiquiátrica y Salud Mental de Buenos Aires, 1970, (Mendoza 1971).
- López Vanegas, José Hernán, «La terapia en Viktor E. Frankl», disertación, Universidad Javeriana, Bogotá, 1965.
- Meseguer, Pedro, «El análisis existencial y la logoterapia de Viktor Frankl», *Razón y Fe* (1952), p. 582.
- MOTA MARTÍNEZ, Fernando, «La logoterapia, cura para la depresión», *Excelsior*, México DF, (3 partes: 21, 22, 23-8-1985).
- ORO, Óscar, «¿Por qué surge y en qué consiste la propuesta de la logoterapia?», *Logoterapia*, publicación de la Fundación de Estudios Franklianos y de la Sociedad Argentina de Logoterapia, Buenos Aires, nov. 1985.
- PAREJA HERRERA, Guillermo, «Logotherapy and social change», *The International Forum of Logotherapy. Journal of Search for a Meaning* 3 (primavera, 1980), pp. 38-39.

- PAREJA HERRERA, Guillermo, «Niveles de conciencia y logoterapia», *DIDAC*, revista del Centro de Didáctica, Universidad Iberoamericana, México DF, 1984, pp. 37-42.
- , «Humanistic-existential approach in Latin América on the 80's», *Proceedings of the First International Forum on Person Cotered Approach*, Alberto Segrera (ed.), México DF, Universidad Iberoamericana, 1984.
- , «Logoterapia para el siglo xx», *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 21-3-1985.
- , «Logoterapia y derechos humanos», *La Familia Cristiana* 520 (1985).
- , «Educación y sentido», *DIDAC*, revista del Centro de Didáctica, Universidad Iberoamericana, México DF, otoño, 1985.
- , «Logoterapia entre escombros», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México), 20-10-1985; también en *Logoterapia*, publicación de la Fundación de Estudios Franklianos y de la Sociedad Argentina de Logoterapia, Buenos Aires, nov. 1985, pp. 15-19; con el título «Clamor popular por el sentido de la vida», en *La cultura al día. Excelsior*, México DF, 31-10-1985; con el título «Tengo sed», en *DIDAC*, revista del Centro de Didáctica, México, Universidad Iberoamericana, 8 (1986), pp. 30-33.
- , «La búsqueda del sentido de la vida en la adolescencia», en *Actas del IX Congreso de Psicología (22 nov.)*, Gómez Palacio, Instituto Superior de Ciencia y Tecnología, 1985.
- , «La agonía y la muerte. Una visión logoterapéutica», *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 28-11-1985.
- , «Amor y temor. El ser humano y la naturaleza. Una visión logoterapéutica», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México), 8-12-1985.
- , «Homo sapiens, homo patiens, homo humanas. Una visión logoterapéutica», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México), 15-12-1985; también en *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 27-3-1986.
- , «La desesperanza clama por la esperanza. Una visión logoterapéutica», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México), 29-12-1985; también en *Convivir. Órgano de la Fundación Convivir* 1, Buenos Aires, oct. 1986.
- , «Terror y terrorismo. Una visión logoterapéutica», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México), 12-1-1986; también en *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 20-3-1986.
- , «La tercera edad de la humanidad. Sin sentido y esperanza», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México), 2-3-1986; también en *La Cultura al*

- Día. Excelsior*, México DF, 13-3-1986; *Convivir. Órgano de la Fundación Convivir* 1, Buenos Aires, oct. 1986.
- , «Inversiones e inversionistas. Homenaje a Viktor E. Frankl en su LXXXI aniversario», *Ágora. Novedades*, Chihuahua (México) 16-3-1986; también en *Convivir. Órgano de la Fundación Convivir* 1, Buenos Aires, oct. 1986.
- , «Desolatio Mundi: Una visión logoterapéutica», *Opinión y Análisis*, Chihuahua (México), «Novedades», 21-4-1986; también en *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 27, 28-3-1986.
- , «Números y personas. Una visión logoterapéutica», *Panorama*, Chihuahua (México), «Novedades», 11-5-1986; también, con el título «Números en el avance científico y tecnológico. Una visión logoterapéutica», en *La Cultura al Día. Excelsior*, México DF, 19-6-1986.
- , «Peter Fechtner. Una visión logoterapéutica», *Panorama*, Chihuahua (México), «Novedades», 21-8-1986.
- , «Presencia y huella de la agresividad en la cultura contemporánea. Una comprensión logoterapéutica», en *Actas del X Congreso de Psicología. 26 de oct. de 1987*, Gómez Palacio, Instituto Superior de Ciencia y Tecnología, 1986.
- , «Un lugar para la agresividad en la educación contemporánea. Una comprensión logoterapéutica», en *Actas del X Congreso de Psicología. 28 de oct.*, Gómez Palacio, Instituto Superior de Ciencia y Tecnología, 1986.
- y Alberto S. SEGRERA, «From logotherapy to logocounseling», en *Analecta Frankliana. The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy, 1980*, Sandra A. Wawrytko (dir.), Berkeley, Institute of Logotherapy Press, 1982, pp. 187-193.
- PAVÍA, María Teresa, «La amistad. Comparación entre Aristóteles y Frankl», *Revista del Pensamiento Actual* 107 (nov.-dic. 1976), p. 58.
- PELEGRINA, Héctor, «Viktor Frankl en la Universidad de Navarra», *Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría* 27 (1968), p. 76.
- PRINCOT, Elizabeth, «Vigencia y continuidad del pensamiento de Viktor E. Frankl», disertación, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1984.
- SARDI, Ricardo Joaquín, «Viktor Frankl. Una vida dedicada a la búsqueda de sentido», *Mendoza*, 19-3-1980, p. 6.
- VACA, C, «Acerca del análisis existencial», *Revista de Espiritualidad* 18 (1959), p. 229.

YAZLLI, Juan Carlos, «Viktor Frankl y la logoterapia», *Sene Científica* v/25 (feb.-mar., 1982), pp. 11-12.

8. Material de audio y audiovisual

FRANKL, Viktor E., *El hombre en busca de sentido*. Audiolibro, 3 CD. Barcelona, Herder, 2010.

PAREJA HERRERA, Guillermo, *El hombre en busca de un sentido: Viktor E. Frankl*, guión audiovisual y videocinta. Beta 15, México, 1985.

B) EN PORTUGUÉS

1. Viktor E. Frankl: libros

Um psicólogo no campo de concentração, Lisboa, Aster, s. f.

O homen incondicionado, Coimbra, Armenio Amado, 1968.

Psicoterapia e sentidos da vida. Fundamentos da logoterapia e análise existencial, São Paulo, Quadrante, 1973-2003.

Fundamentos antropológicos da psicoterapia, Río de Janeiro, Zahar, 1978.

A psicoterapia na prática, São Paulo, Editora Pedagógica e Universitaria, 1976.

A presença ignorada de Deus, Porto Alegre, Sulina; Río de Janeiro, Imago; 1993; São Leopoldo, Sinodal, ¹²2010.

2. Viktor E. Frankl: capítulos de libros

«O homen à procura do significado último», en *No caminho do autoconhecimento*, Jacob Needleman y Dennis Lewis (eds.), São Paulo Livraria Pioneira, 1982.

3. Viktor E. Frankl: artículos

«Labirintos do pensamento psicoterapêutico», *Humboldt. Revista para o Mundo Luso-Brasileiro* 6 (1966) 81.

«A logoterapia e o seu emprego clínico», *Servicio Bibliográfico Roche* 38 (1970), p. 53.

«O vazio existencial», *Servicio Bibliográfico Roche* 48 (1970), pp. 9 y 13.

4. Libros y disertaciones sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

MORAES XAUSA, Izar Aparecida de, «Logoterapia: una psicología humanista e espiritual», disertación, PUC, Porto Alegre, 1985.

MORAES XAUSA, Izar Aparecida de, *A psicologia do sentido da vida*, Petrópolis, Vozes, 1986.

5. Artículos sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

BEM DAVID, Lilian, «Viktor Frankl», *Manchete* (abril-mayo, 1984), pp. 24-26.

CRUVINEL, Maria Tereza, «Vazio existencial, a doença do século», *Jornal de Brasilia*, 3-10-1982, p. 2.

MORAES XAUSA, Izar Aparecida de, «Viktor Frankl: Um psicólogo no campo de concentração», *Psico*, revista semestral del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidade do Rio Grande do Sul (Brasil), 6 (1983), p. 95.

MUSSO, Vanné, «Terceira escola vienesa», *Folha de Tarde*, 1-3-1974, p. 4.

WYLER, Vivia, «Viktor Frankl: Criador da logoterapia», *Jornal do Brasil*, 25-4-1984, p. 8.

C) EN CATALÁN

BROGGI I GUERRA, Francesc, «El concepte de naturalesa humana segons l'anàlisi existencial de Frankl», *Annals de Medicina* 65 (1979), p. 641.

