



**VIKTOR
FRANKL**

La voluntad de sentido
Conferencias escogidas sobre logoterapia

Herder

LA VOLUNTAD DE SENTIDO

VIKTOR E. FRANKL

LA VOLUNTAD DE SENTIDO

Conferencias escogidas sobre logoterapia

Con una colaboración de Elisabeth S. Lukas

Herder

Título original: Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie
Traducción: Fundación Arché

1ª edición, 5ª impresión

© 1982, *Verlag Hans Huber, Berna*

© 1988, 2002, *Herder Editorial S.L.. Barcelona*

ISBN: 978-84-254-1610-1

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: Servicepoint

Depósito legal: B-17.327-2012

Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Para Katja

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Prólogo a la primera edición..... | 9 |
| Prólogo a la tercera edición..... | 10 |
| <i>La voluntad de sentido</i> | 13 |
| <i>Tiempo y responsabilidad</i> | 41 |
| La pregunta sobre el sentido de la existencia | 43 |
| La transitoriedad de la existencia..... | 50 |
| ¿Es analizable la existencia? | 59 |
| Análisis existencial del <i>Homo religiosus</i> | 66 |
| Asistencia médica y sacerdotal del alma..... | 77 |
| | |
| <i>Logos y existencia</i> | 83 |
| Prefacio | 85 |
| El análisis existencial y los problemas de la época..... | 88 |
| Diez tesis sobre la persona..... | 106 |
| Sobre psicoterapia..... | 116 |
| | |
| <i>El pluralismo de las ciencias y la unidad del hombre</i> | 131 |
| | |
| <i>Determinismo y humanismo</i> | 145 |
| | |
| <i>Sobre logoterapia</i> | 165 |
| Intento de delimitar la orientación..... | 167 |
| La técnica logoterapéutica de la intención paradójica..... | 179 |
| La intención paradójica en la práctica | 189 |
| Paciente U | 189 |
| Paciente M..... | 192 |
| Paciente P | 195 |

Índice

| | |
|---|-----|
| <i>Extracto de los apuntes sobre el tratamiento logoterapéutico a un colega psicoanalista</i> | 197 |
| <i>Crítica al mero encuentro</i> | 207 |
| ¿En qué medida es humanista la psicología humanista? | 207 |
| <i>Apéndice a la segunda edición: El sufrimiento por la vida sin sentido</i> | 223 |
| <i>Apéndice a la tercera edición: La psicoterapia en vías de rehumanizarse</i> | 233 |
| <i>Para validar la logoterapia: Por Elisabeth S. Lukas</i> | 253 |
| Bibliografía de logoterapia y análisis existencial | 285 |
| Índice de autores | 293 |
| Índice temático | 297 |

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Cumplo con agrado el pedido de la Editorial poniendo a su disposición una serie de conferencias que pronuncié durante los últimos años. Sucede que, últimamente, no se publicaron libros míos en alemán. Mis últimas obras publicadas por editoriales norteamericanas se editaron en inglés y fueron escritas en ese mismo idioma, es decir, no fueron en realidad traducidas al inglés.

Ahora bien, algunas conferencias, pronunciadas en los primeros años después de la segunda guerra mundial, habían sido publicadas en forma de libro, pero ya estaban agotadas desde hacía tiempo. Por eso, se imponía su reedición en el presente volumen. Me refiero a la conferencia *El análisis existencial y los problemas de la época*, pronunciada en 1946, publicada como libro en 1947, a la conferencia *El enfermo psíquico ante el problema del sentido de la vida*, que apareció bajo el título *Zeit und Verantwortung* (Tiempo y responsabilidad); así mismo, a las conferencias *Diez tesis sobre la persona* y *Sobre psicoterapia* que se reunieron con la conferencia (ya agotada) *El análisis existencial y los problemas de la época*, aparecidas en el libro *Logos und Existenz* (Logos y existencia).

Como, en mayor o menor grado, cada una de estas conferencias está acabada en sí misma, no pueden evitarse las superposiciones. Desde el punto de vista didáctico, las repeticiones circunstanciales pueden resultar valiosas y deseables, pues facilitan la comprensión de la materia y, con tanta mayor facilidad, se graban en la memoria.

Si consideramos el hecho que la primera conferencia fue pro-

nunciada en 1946 y la última en 1971, se comprende que de vez en cuando aparezcan discrepancias que se deben a la mayor o menor acentuación de un concepto. En aquellas partes en las cuales las discrepancias se hubieran acentuado hasta llegar a ser contradicciones flagrantes, el texto se formuló nuevamente, diferente al de la primera publicación. Así es que, de la misma manera en que las repeticiones contribuyen a la didáctica de la forma, las contradicciones reflejan la dialéctica del contenido.

En su conjunto, cada conferencia constituye una variación sobre el mismo tema, y el tema es el que sigue: El hombre es un ser empeñado en la búsqueda de un sentido, del *logos*, y ayudar al hombre a encontrar ese sentido es *un deber* de la *psicoterapia* y es *el deber* de la *logoterapia*.

San Diego, California
Enero de 1972

Viktor E. Frankl

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Con respecto a la segunda edición, el texto que aquí se presenta no se ha modificado más que en algunos pocos detalles. En cambio, lo añadido se pone con las notas a pie de página y se señala como n. 3.^a ed. (Notas a la tercera edición).

Además, bajo el epígrafe *Apéndice a la tercera edición* se reproduce una conferencia que di en inglés por invitación del profesor Joseph Wolpe en marzo de 1980 en Filadelfia (Pennsylvania, EE.UU.) en el marco del simposio *Four Viewpoints of Psychotherapy*. Hablé como representante de la logoterapia junto con el profesor Peter E. Sifneos de la Universidad de Harvard como representante del psicoanálisis, Albert Ellis como representante de la psicoterapia racional y del mismo Wolpe como representante de la terapéutica de la conducta.

La reproducción de esta conferencia se hace en conformidad con los editores de International Forum for Logotherapy (Institute of Logotherapy, One Lawson Road, Berkeley, California 94707,

EE.UU.) y *Analecta Frankliana: The Proceedings of the First International World Congress of Logotherapy* (Strawberry Hill Press, Nueva York 1981) que ya publicaron la conferencia.

Viena, octubre de 1981

Viktor E. Frankl

LA VOLUNTAD DE SENTIDO*

*Traducción de la versión alemana de una conferencia pronunciada el 6 de enero de 1970 en la Loyola University de Chicago en ocasión del otorgamiento del doctorado honoris causa. La versión original en inglés del manuscrito de la conferencia apareció en la revista «American Journal of Psychoanalysis» XXXII, n.º 1 (1972) 85-89.

El título de mi conferencia, *Meaninglessness: A. Challenge to Psychiatry* (La falta de sentido: un desafío a la psiquiatría), debería decir, en realidad: *The Feeling of Meaninglessness* (El sentimiento de la falta de sentido). Efectivamente, hoy en día el psiquiatra se ve confrontado a enfermos –¿o debería decir «no enfermos»?– que se quejan de un sentimiento de falta de sentido. Ante mí hay una carta de la cual quisiera citar el siguiente párrafo: «Tengo 22 años, soy graduado universitario, poseo un automóvil lujoso, disfruto de una situación económica segura, y hallo a mi disposición más sexo y más poder del que puedo hacerme cargo. Solamente me pregunto, ¿qué sentido tiene todo eso?» Nuestro paciente no sólo se queja de un sentimiento de falta de sentido, sino también de una sensación de «vacío existencial» [1, 3].

Aparentemente, el vacío existencial se extiende cada vez más. Para elegir solamente un ejemplo: la investigación en 500 aprendices dio como resultado que el vacío existencial aumentó, en los últimos 2 ó 3 años, de un 30 hasta 40 % a un 70 hasta 80 % (Alois Habinger). Hasta en el África está acusando aumento y, precisamente, entre la juventud universitaria [4]. Y los seguidores de Freud admiten la presencia del vacío existencial lo mismo que los seguidores de Marx. Los primeros comprobaron durante un Congreso Internacional, que abundan los casos en los que los pacientes sufren, no tanto de síntomas clínicamente definibles, sino más bien de una falta de «contenido de vida». Hasta se afirmó que a esta circunstancia le cabía no poca responsabilidad en la prolongación de los análisis durante años pues, en dichos casos, el tratamiento

analítico avanzaba hasta constituir, en sí, el único contenido de vida. Y respecto a los marxistas, Christa Kohler, que está a cargo de la dirección de la sección de psicoterapia e investigación de las neurosis de la Universidad Karl Marx de Leipzig, pudo «comprobar a menudo este vacío existencial en sus propias investigaciones» [5]. Como observa con exactitud Osvald Vymetal, director de la Clínica Psiquiátrica Universitaria de Olmütz, este vacío existencial «traspasa, sin permiso, los límites del orden social, tanto capitalista como socialista» [6].

Cada vez que me preguntan cómo me explico que se pueda llegar a ese estado de vacío existencial, suelo señalar el siguiente hecho: contrariamente al animal, los instintos ya no le indican al hombre lo que tiene que hacer, y las tradiciones no le dicen lo que debe hacer y, a menudo, éste ni siquiera parece ya saber lo que quiere. Tanto más se inclina entonces, ya sea a querer lo que hacen los demás, o bien a hacer sólo aquello que los demás quieren. En el primer caso se trata de conformismo, en el último de totalitarismo¹.

Junto con el conformismo y el totalitarismo, hace su aparición, como tercera consecuencia del vacío existencial, un neuroticismo específico. Se presenta una neurosis novedosa, precisamente la que yo he designado como «neurosis noógena» [1, 2, 7] que puede distinguirse muy bien diagnósticamente de la neurosis común (que

1. (N. 3.^a ed.) En relación con la etiología del vacío existencial son notables las explicaciones de los psiquiatras Wolfgang G. Jilek y Louise Jilek-Aall (Universidad de Colombia Británica, Vancouver, Canadá) que pudieron escucharse en el primer congreso internacional de logoterapia (San Diego, del 6 al 8 de noviembre de 1980): «Para un número creciente de jóvenes indios norteamericanos entre trece y diecinueve años el suicidio es la única acción que se les presenta dotada de sentido en una vida que para ellos ha perdido todo significado. En cuatro años, el número de suicidios se ha duplicado entre los indios de Canadá (Department of National Health and Welfare, 1979). En una reserva de Ontario la tasa de suicidios se multiplicó por ocho en relación con cifras anteriores (Ward y Fox, 1976). Los conflictos subyacentes que nosotros descubrimos apenas tenían nada que ver con los complejos psicosexuales de la teoría psicoanalítica. Nos vimos obligados a reconocer la limitada validez de las teorías psicodinámicas extrapoladas de las asociaciones libres de una clientela integrada por pacientes de la clase media superior en la Europa anterior a la primera guerra mundial.» Según los resultados de la investigación de los científicos citados, la tendencia al suicidio entre los indios que fueron objeto de su estudio se basaba más bien en: «La estructura desintegrada de la mayor parte de las culturas autóctonas tradicionales.»

ex definitione, es psicógena). Esta posibilidad de ser diagnosticada se la debemos al PIL-Test desarrollado por Crumbaugh, director de investigaciones de un laboratorio psicológico en Mississippi, quien pudo verificarla y validarla en base a una muestra de 1.151 sujetos [8, 9]².

De acuerdo a los resultados coincidentes de investigaciones estadísticas en Europa y Norteamérica, se presume que un 20 % de las neurosis son noógenas. Finalmente Elisabeth S. Lukas pudo presentar idénticos resultados porcentuales [9]³.

De por sí, el sentimiento de falta de sentido no constituye una neurosis, por lo menos no en un sentido clínico estricto. Si ha de considerársela como neurosis, sería más bien como neurosis sociógena⁴. Pero sea como sea, existe una diferencia en lo que se

2. (N. 3.^a ed.) En la actualidad hay 10 tests logoterapéuticos: 1) PIL-Test (purpose in life) de James C. Crumbaugh y Leonard T. Maholick (*Eine experimentelle Untersuchung im Bereich der Existenzanalyse. Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der «noogenen Neurose»*, en: Nikolaus Petrilowitsch [dir.], *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972); 2) SONG-Test (seeking of noetic goals); 3) MILE-Tests (the meaning in life evaluation scale) de James C. Crumbaugh (*Seeking of Noetic Goals Test*, «Journal of Clinical Psychology», julio 1977, vol. 33, n.º 3, 900-907); 4) Attitudinal Values Scale Test de Bernard Dansart (*Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl*, tesis doctoral, Universidad de Illinois del Norte, De Kalb 1974); 5) Life Purpose Questionnaire-Test de R.R. Hutzell y Ruth Hablas (ponencia pronunciada en el primer congreso internacional de logoterapia, San Diego, California); 6) Logo-Test de Elisabeth S. Lukas; 7) S.E.E.-Test (Sinn-Einschätzung und -Erwartung) de Walter Böckmann (*Sinn-orientierte Leistungsmotivation und Mitarbeiterführung. Ein Beitrag der humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Sinn-Problem der Arbeit*, Enke, Stuttgart 1980); 8 y 9) dos tests, uno de Gerald Kovacic (Universidad de Viena) y otro de Bruno Giorgi (Universidad de Lublín) que se hallan todavía en fase de estudio; y 10) uno de Patricia L. Starck (Universidad de Texas).

3. (N. 3.^a ed.) Debemos estas investigaciones a Frank M. Buckley, Eric Klinger, Dietrich Langen, Elisabeth S. Lukas, Eva Niebauer-Kozdera, Kazimierz Popielski, Hans Joachim Prill, Nina Toll, Ruth Volhard y T.A. Werner (cf. Eric Klinger, *Meaning and Void*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1977).

4. (N. 3.^a ed.) Cuando el sentimiento de falta de sentido es sociógeno, entonces, en último término, también se trata de una neurosis noógena. ¿Qué quiere decir aquí «sociógeno»? Vivimos en una sociedad industrial y de consumo que trata de satisfacer todas las necesidades humanas y que hasta produce necesidades. Con una excepción: la más humana de todas las necesidades humanas, la necesidad de sentido, sólo se ve frustrada bajo las condiciones sociales actuales.

refiere a la expansión del sentimiento de falta de sentido que se observa entre los estudiantes norteamericanos, por un lado, y por el otro, entre los estudiantes europeos. Una prueba estadística dio los siguientes resultados: entre los estudiantes austríacos, alemanes y suizos de mis clases magistrales en la Universidad de Viena, un 25 % conocían el sentimiento de falta de sentido por propia experiencia; entre los estudiantes provenientes de U.S.A. lo conocían un 60 %.

¿A qué se debe esta diferencia? Al reduccionismo que en los países anglosajones domina la vida espiritual en mayor grado que en otros países. Por supuesto lo conocemos también aquí en este país y no desde hoy. Me acuerdo muy bien cómo mi profesor de enseñanza media decía que «la vida en último término no era más que una combustión, un proceso de oxidación», ante lo cual yo – tenía entonces sólo 13 años– me levanté de un salto y le arrojé en la cara la siguiente pregunta: «Si es así, entonces ¿qué sentido tiene la vida?» Por supuesto que en este caso antes de reduccionismo tendríamos que hablar de «oxidacionismo»⁵.

El reduccionismo es el nihilismo de hoy. Lo afirmo en contraposición a la ampliamente difundida opinión de que es el existencialismo quien ocupa este lugar. Por más que el título del libro de Sartre diga *El ser y la nada*, la verdad del existencialismo no es la nada (*nothingness*) sino la no-ser-cosa (*no-thingness*) del hombre. El hombre no es una cosa entre otras cosas.

Mientras el nihilismo de ayer se delataba por sus divagaciones sobre la nada, el nihilismo de hoy se delata por su expresión «nada más que». Ya sea que el amor de los padres se interprete como «nada más que narcisismo», sea que en la amistad se vea «nada más que una sublimación de tendencias homosexuales» [11]. El mismo Freud poseía la suficiente sabiduría como para acotar que un cigarro podría, para variar, interpretarse alguna vez como cigarro, en vez de adjudicarle siempre otro significado. Los seguidores

5. (N. 3.^a ed.) Parece que las expresiones «procesos de oxidación» y «procesos de combustión» han gustado mucho a los reduccionistas; así, por ejemplo, en un libro de estudio americano nos encontramos con una definición que dice: «El hombre no es otra cosa que un complejo mecanismo bioquímico movido por un sistema de combustión (*sic*) con asombrosas facilidades de almacenaje para retener información codificada.»

de Freud son menos precavidos. Uno de los psicoanalistas más prominentes es autor de una obra en 2 volúmenes sobre Goethe, y de una reseña sobre la misma quisiera citar lo siguiente: «En 1538 páginas, el autor nos retrata un genio con los síntomas de trastornos maniacodepresivos, paranoides y epileptoides, homosexualidad, incastos, voyerismo, exhibicionismo, fetichismo, impotencia, narcisismo, neurosis compulsiva, histeria, megalomanía, etc. El autor parece limitarse exclusivamente a señalar la dinámica instintiva sobre la que se basa la obra de arte. Nos quiere hacer creer que la obra de Goethe no es más que el resultado de fijaciones pregenitales. Su lucha no tiene por objeto un ideal, acaso la belleza o un valor cualquiera, sino, en realidad, el control de una eyaculación precoz. Ambos tomos nos demuestran una vez más», dice el comentarista, «que el enfoque del psicoanálisis (hacia los fenómenos artísticos y en general ante los fenómenos humanos) todavía no ha cambiado» [12].

La alarmante influencia que un adoctrinamiento, en el sentido del reduccionismo, tiene sobre la generación joven no debe subestimarse. A este respecto me limito a una cita que tomo de un trabajo de R.N. Gray [13]. Por 64 médicos, entre los cuales se hallaban 11 psiquiatras, se pudo comprobar que a lo largo de la carrera de medicina, la actitud humanitaria hacia la vida había cedido cada vez más ante una posición cínica. Más tarde se invirtió esa tendencia, pero, lamentablemente, no en todos los casos. A esta cita se remite, paradójicamente, otro trabajo en cuyo marco se define al hombre como «un sistema de control adaptable» y a los valores como «inhibiciones homeostáticas en un proceso de estímulo-respuesta» [14]. Una definición no menos reduccionista de los valores afirma que no se trata más que de formaciones reactivas y mecanismos de defensa. Ante esta interpretación yo mismo «reacciono» respondiendo que jamás estaré dispuesto a vivir para mis formaciones reactivas o de morir por mis mecanismos de defensa. Consideremos, sin embargo, en qué medida se presentan tales hipótesis para socavar el entusiasmo por el sentido y los valores. Conozco el caso de un joven matrimonio norteamericano llegado recientemente del África, donde ambos habían servido en el Peace Corps. Habían vuelto desilusionados y amargados. Se supo que durante meses habían sido obligados a participar de sesiones de grupo organizadas por un

psicólogo. Como introducción, tuvo lugar una especie de inquisición. El psicólogo: «¿Por qué se han enrolado en el Peace Corps?» El matrimonio: «Queríamos ayudar a la gente que tiene menos bienestar que nosotros.» Él: «Eso quiere decir que ustedes los deben aventajar.» Ellos: «De ninguna manera.» El: «Y eso significa que ustedes necesitan demostrar su superioridad. El verdadero motivo es, entonces, la necesidad inconsciente de demostrarse ustedes a sí mismos y a los demás cuan superiores son.» Ellos: «Nunca lo consideramos desde ese ángulo pero, de cualquier modo, Ud. es el psicólogo y Ud. lo tendrá que saber mejor.» Y en esta tónica prosiguieron las reuniones del grupo. Los miembros del grupo aprendieron a interpretar su entusiasmo por el Peace Corps, su entrega dispuesta al sacrificio a una causa pagada con renunciamientos y estrecheces, como un simple complejo, y a considerarlo un mero *Hang up*⁶. Pero lo peor era, tal como nos aseguró nuestro informante, que los jóvenes expuestos y entregados a semejante adoctrinamiento aprendieron a reprocharse recíprocamente sus «verdaderos» motivos, por no decir, a echárselos en cara. Comenzó un juego de psicoanálisis entre ellos. Yo diría que estamos ante un caso típico de «hiperinterpretación». Ningún motivo se toma en serio, nada se considera genuino, todo se interpreta como resultado y expresión de una psicodinámica inconsciente. A la denominada psicología profunda también se la designa preferentemente como psicología desenmascaradora. Desenmascarar es absolutamente legítimo, pero debe suspenderse allí donde el «psicólogo desenmascarante» da con algo genuino, algo verdaderamente humano en el hombre, algo que no puede desenmascarse porque ya no hay nada que desenmascarar. Si aún allí no se detiene, desenmascarará una sola cosa, es decir: su propia motivación inconsciente, su propia necesidad inconsciente de rebajar y denigrar lo humano en el hombre.

Investigaciones estadísticas realizadas por Edith Weisskopf-Joelson y sus colaboradores [15] dieron como resultado que entre los estudiantes norteamericanos se valora más que nada la autointerpretación. El clima cultural reinante en EE.UU. se presta a que la autointerpretación degenera en una especie de idea compulsiva, no solamente en casos aislados como el de los colaboradores del

6. (N. del t.) *Hang-up*: palabra de moda en EE.UU. para designar un complejo o debilidad.

Peace Corps, sino también a crear una neurosis compulsiva colectiva, desde la cual todos y cada uno se espían y se autoobservan mutuamente.

La tendencia exagerada a la autointerpretación puede a su vez interpretarse como una reacción al sentimiento de falta de sentido. Así como el bumerang vuelve únicamente al cazador que lo arroja cuando no alcanzó su objetivo, así el hombre se vuelca hacia sí mismo, se ocupa de su propia interpretación, cuando ha fracasado en su intento inicial, cuando se ha frustrado en su búsqueda del sentido. Nuevamente recordamos lo comprobado por los seguidores de Freud durante un Congreso Internacional, a saber: que en los casos en los cuales los pacientes sufren de una falta de contenido de vida, el tratamiento psicoanalítico llega a poner en primer término ese contenido.

Luego de la autointerpretación, es la autorrealización lo que encabeza la jerarquía de valores entre los estudiantes examinados por Weisskopf-Joelson. Pero, quien se fija tal autorrealización como meta, pasa por alto y olvida que el hombre en último término puede realizarse sólo en la medida en que logra la plenitud de un sentido fuera en el mundo no dentro de sí mismo. En otras palabras la autorrealización se escapa de la meta elegida en tanto se presenta como un efecto colateral, que yo defino como «autotrascendencia» de la existencia humana [16]. El hombre apunta por encima de sí mismo hacia algo que no es él mismo, hacia algo o alguien, hacia un sentido cuya plenitud hay que lograr o hacia un semejante con quien uno se encuentra. El imperativo de Píndaro según el cual el hombre debe llegar a ser lo que siempre ha sido, todavía tiene vigencia. En realidad tiene validez solamente si lo completamos en una frase de Karl Jaspers, que dice: «Lo que el hombre es, lo es debido a aquello que convierte en suyo.» Abraham Maslow, exponente representativo de la autorrealización confiesa compartir la misma opinión: «Según mi propia experiencia estoy de acuerdo con Frankl en que las personas que buscan la autorrealización directamente, separada de una misión en la vida, de hecho no la logran» [17]⁷.

7. También la lucha por la identidad comparte el mismo destino: recibimos la identidad como una gracia, si, olvidándonos de nosotros mismos, nos entregamos a una misión. Si perdemos de vista nuestra misión, también perdemos nuestra identidad. Mientras los judíos se entregaban devotamente a sus deberes religiosos,

A este aspecto de la autotranscendencia el hecho fundamental de que el hombre apunte más allá de sí mismo hacia un sentido que primeramente debe descubrir y cuya plenitud debe lograr, suelo describirlo con el concepto de la teoría de la motivación como una «voluntad de sentido» [18]. Mientras tanto, este concepto fue confirmado empíricamente por James C. Crumbaugh y Leonard T. Maholick [19]⁸.

poseían su identidad. Pero debieron luchar por mantener esta identidad, cuando se fueron secularizando, y, en vista de la pérdida de identidad religiosa, la identidad sólo pudo ser nacional.

8. Al respecto, James C. Crumbaugh, *The Validation of Logotherapy*, en: R.M. Jurjevich (dir.), *Direct Psychotherapy*, dice: «La voluntad de sentido postulada por Frankl puede ser entendida en términos de la ley de organización perceptual de la psicología de la *Gestalt*. De hecho Frankl la relaciona con la percepción: la voluntad de percibir, de adjuiciar sentido al ambiente, de interpretar, de organizar los estímulos para construir totalidades llenas de sentido. Los psicólogos de la *Gestalt* consideran que esta tendencia organizadora es una propiedad innata de la mente. Tiene valor de supervivencia, pues, cuanto más amplio es el espectro de los estímulos que pueden ser comprendidos e interrelacionados, tanto mayor es la oportunidad de manipulación adaptativa. Para Frankl la voluntad de sentido implica, sin embargo, una clase especial de percepción: el hombre no sólo trata de encontrar una interpretación que lo revelará como un individuo con un propósito que cumplir para completar su *Gestalt* total, él brega por encontrar una *apología pro vita sua*, una justificación para su existencia. Es por esto que los científicos aman la investigación: hay un nuevo elemento potencial para ser entendido e integrado a su depósito perceptual, el depósito del cual él construye su comprensión ulterior de todo lo que existe, y dentro del cual centra su propia existencia. Las leyes de organización de la *Gestalt*, reunidas bajo la ley de pregnancia o plenitud, representan una tendencia no aprendida a construir *Gestalten* con todos los elementos de la experiencia. La voluntad de sentido de Frankl puede ser considerada como otra manera de enfocar el mismo concepto; pero esto representa una ventaja en su pensamiento, porque es una idea particularmente humana que señala la habilidad característica del percibir o encontrar sentido no solamente en lo que es, sino también en lo que puede ser. Esta es la capacidad que Max Scheler ha llamado capacidad de libre contemplación de lo posible, la cual es considerada por él como el factor que separa al hombre de los animales inferiores. Se podrían encontrar evidencias favorables a los postulados de Frankl en las experiencias acumuladas por los representantes de la *Gestalt*, principalmente Kofka y Köhler para las leyes de organización de la *Gestalt*. La voluntad de sentido es primariamente un fenómeno perceptual. De ello se deduce que, si existen tendencias innatas hacia la organización perceptual, se puede pretender que éstas manifiesten una tendencia hacia la organización de los fenómenos en patrones ontológicamente significativos. Parece que la voluntad de sentido armoniza adecuadamente con los hechos básicos de la motivación humana, tratada por la mayoría de las teorías de la personalidad.

Pero también Rolf H. von Eckartsberg, de la Universidad de Duquesne, que también tiene una orientación enteramente empírica, llegó a la conclusión: «Una voluntad básica de sentido debe ser admitida como un importante valor-motivo. Los individuos aspiran a una realización de valores, al logro de una vida llena de sentido» [20]. Maslow subraya y acentúa que considera la voluntad de sentido como la inquietud primaria del hombre: «Estoy totalmente de acuerdo con Frankl en que la voluntad de sentido es lo que primariamente concierne al hombre» [17]. Pero no sólo los psicólogos, sino también los biólogos se expresan unánimemente al respecto. Para nombrar a uno solo, C.H. Waddington, biólogo de la Universidad de Edimburgo, opina que «una genuina aspiración a un sentido representa un aspecto esencial de la naturaleza humana» [21]. Casualmente, J. R. Smythies, psiquiatra de la misma Universidad, «puede confirmar la comprobación de Frankl, de que cada vez hay más pacientes que vivan un vacío de sentido» [21]. Y en Checoslovaquia, S. Kratochvil e I. Planova, de la Universidad de Brunn, pudieron comprobar en base a tests y estadísticas lo siguiente: «La voluntad de sentido es realmente una necesidad específica no reductible a otras necesidades, y está presente en todos los seres humanos en mayor o menor grado. La relevancia de su frustración fue documentada asimismo por material casuístico referente a pacientes neuróticos y depresivos. En algunos casos el vacío existencial tuvo valor relevante como factor etiológico en el origen de neurosis o de intentos de suicidio» [22]. Resultan coincidentes los datos computadorizados que Lukas [10] pudo obtener después de haber interrogado a 1.340 sujetos⁹.

Últimamente, los sociólogos coinciden con psicólogos y biólogos; los sociólogos de la Universidad John Hopkins han hecho una investigación estadística con la ayuda de 7.948 estudiantes norteamericanos, y dentro de ese marco descubrieron que no menos de

Abarca todas las variedades de conductas estudiadas por estas teorías; y los logoterapeutas consideran que conectan los motivos dentro de un patrón mas consistente y unificado, centrándolos alrededor de esta necesidad primaria humana.»

9. (N. 3.ª ed.) Si «el hombre en busca de sentido» halla, es feliz. Por otra parte, también se hace capaz para el sufrimiento. El sufrimiento no lleva de por sí al hombre a la desesperación, sino únicamente el sufrimiento que parece no tener sentido lleva a la desesperación. Entonces es válida la fórmula: desesperación = sufrimiento sin sentido.

un 78 % entre los estudiantes consideraba que lo más importante era encontrar un sentido a su vida (*finding a purpose and meaning to my life*) y un 67 % se había inclinado a elegir su profesión llevados por el deseo de ser útiles a sus semejantes, a la sociedad, mientras que no más de un 16 % tenía como meta ganar la mayor cantidad de dinero posible (*making a lot of money*) (*Study Reports Student views as Moderate*, «Los Angeles Times» del 12.2.1971).

Junto con la hermana Mary Raphael y Raymond R. Shrader, Crumbaugh [23] desarrolló un test para medir la intensidad de la voluntad de sentido. Esta era más decididamente marcada en los casos en que los sujetos examinados se dedicaban con fervor y tenían éxito en su trabajo. Con lo cual se comprobaba una hipótesis de Theodore A. Kotchen [24] que dice que la voluntad de sentido es un termómetro fiable de la normalidad psíquica. Opuestamente Lukas [10] observa que en la frustración de la voluntad de sentido hay un indicador de anormalidad psíquica en cuanto a la «frustración existencial» [25] y se halla asociada con agresión, represión, tendencia a la distracción y reacciones de huida. En conexión con los descubrimientos de Lukas, interesará saber que Annemarie von Forstmeyer [26] pudo comprobar que en un 90 % de los casos de alcoholismo agudo existía un sentimiento profundo de falta de sentido.

La voluntad de poder y la «búsqueda de placer» [27], es decir, el principio de placer, aparecen propiamente cuando se frustra la voluntad de sentido. ¿A quién tiene que asombrar que Freud y Adler, que se ocuparon de pacientes frustrados generalizaran sus descubrimientos y establecieran teorías motivacionales en cuyo marco el rol principal le pertenece a la búsqueda de placer y el deseo de prestigio?

En contraposición a ellos, nuestra propia hipótesis corroborada empíricamente es que la voluntad frustrada de sentido se compensa ya por la búsqueda de placer, ya por la voluntad de poder. Lukas [10] logró descubrir que los visitantes de los parques de atracciones populares de Viena están frustrados existencialmente en una proporción superior al término medio. Y la frustración existencial promedia se mantiene sorprendentemente constante más allá de los límites continentales [28].

La búsqueda de placer como fin no se opone solamente a la autotranscendencia sino que obstruye el camino a la propia consecu-

ción del placer. Cuanto más busca el hombre el placer tanto más se le diluye. Cuanto más persigue la felicidad, la echa de su lado. Para comprender esto, sólo debemos superar el prejuicio de que el hombre busca fundamentalmente la felicidad; lo que quiere, en realidad, es encontrar una *razón* para ello. Y cuando encuentra esa razón, el sentimiento de felicidad se presenta por sí solo. En cambio, en la medida en que la busca *directamente* pierde de vista el fundamento en que se basaba y el sentimiento de dicha se desmorona. En otras palabras, la dicha debe ser una consecuencia y no se puede lograr a voluntad. Para nosotros los clínicos son demasiado numerosos los casos en los cuales el intento de vivir la sexualidad por parte de la mujer, y en el hombre de probar su potencia sexual no como una consecuencia de la espontánea capacidad de entrega en ese terreno, sino considerándola como finalidad, lleva a trastornos del orgasmo y de la potencia sexual respectivamente. En vez de que el goce quede en lo que debe ser, si es que realmente se presenta, es decir como un efecto (el efecto lateral de la autotrascendencia, del sentido colmado y de «ser» en el encuentro mutuo) se convierte en meta de una «hiperintención» [3]. Pero a la hiperintención la acompaña la «hiperreflexión» [3]. El goce se convierte en el único contenido y objeto de la atención.

Se puede observar a ambas en proyección colectiva. En lo que respecta a la hiperreflexión es posible asociarla con la neurosis compulsiva colectiva, que incita al norteamericano educado a sospechar continuamente motivaciones inconscientes tras los actos conscientes. Y respecto a la hiperintención digamos que surge de la industria de divulgación sexual una compulsión de consumo sexual que lleva a una labilidad aumentada en cuanto a trastornos de la potencia y de otras formas de claudicaciones sexuales. La mayoría de los casos de alteración de la potencia y frigidez proviene de que el paciente se siente obligado a la potencia sexual y al goce sexual. El intento de refugiarse en un perfeccionamiento técnico del acto sexual sólo empeora la situación, en cuanto nos roba el resto de espontaneidad y de despreocupación que son condición de la sexualidad normal.

En este vacío existencial, en esta falta de sentido, cunde la libido sexual. Esto permite comprender la inflación sexual. Como la inflación en el mercado financiero, así la inflación sexual corre pareja con la depreciación. Y esta depreciación es posible solamente

a partir de una deshumanización, ya que la verdadera sexualidad humana siempre es algo más que mera sexualidad¹⁰, por lo mismo que es expresión del ansia de amor. Si no lo es, entonces no se llega a un goce sexual completo. Maslow dijo: «La gente que no sabe amar, no obtiene del sexo la misma calidad de emoción, que la gente que puede amar» [29]. Aun, si no lo apoyaran otras razones, tendríamos que abogar porque se ejerciera plenamente el potencial humano que reside en la sexualidad, es decir, la posibilidad de encarnar el amor, la más íntima y personal relación entre los hombres, aunque fuera en el interés del mayor goce.

Cuánta razón asiste a Maslow cuando aboga por el amor aun con argumentos hedonistas. Esto surge del resumen de 20.000 respuestas a 101 preguntas que fueron formuladas por la reconocida y ampliamente difundida revista «Psychology Today». Se llegó a la conclusión de que entre los factores que cooperan para lograr la máxima elevación de la potencia y el orgasmo el más importante era el «romanticismo» (que va desde el enamoramiento al amor).

La sexualidad no puede ser humana desde el comienzo puesto que es algo que el hombre comparte con otros seres. Antes bien, podría decirse que la sexualidad humana se ha *vuelto* más o menos humana, se ha humanizado más o menos. De hecho, el desarrollo y la maduración sexual avanzan escalonados, destacándose tres etapas de cristalización.

Es sabido que Freud introdujo la diferenciación entre meta motivadora y objeto motivador. En la etapa inmadura de la sexualidad humana sólo se persigue la meta, que es la descarga del aumento de tensión sin reparar el modo por el cual se llega a la misma. La masturbación también lo logra. Si seguimos a Freud, se llega a la etapa de la madurez cuando el móvil final es el comercio sexual, con lo cual el objeto motivador está incluido. A esto respondemos que un ser humano que utiliza a otro sólo con el fin

10. A veces la sexualidad no es solamente más, sino menos que sexualidad. William Simon y John Henry Gagnon creen que Freud vio la sexualidad infantil con ojos adultos: «Es peligroso asumir que, porque algunas actitudes infantiles parecen sexuales a los adultos, sean sexuales.» Más bien Simón y Gagnon creen que los padres que descubren a un niño jugando con los genitales malinterpretan esto como un acto de masturbación, cuando en realidad se trata de otra cosa: «Una experiencia no sexual de descubrimiento del propio cuerpo» («Time magazine», 28 de marzo 1969).

de descargar la excitación y la tensión, realmente transforma el comercio sexual en un acto de masturbación. Nuestros pacientes suelen hablar de esto en términos de: «onanismo con la mujer». Y en nuestra opinión, se llega a la etapa de la madurez sólo cuando la relación no significa un medio para un fin, es decir, cuando el otro ya no se considera como objeto sino como sujeto. En la etapa de la madurez, la relación se ha llevado al nivel humano: es un encuentro en cuyo marco cada uno de los miembros de la pareja es comprendido en toda su humanidad por el otro. Pero se lo vivencia no sólo en toda su humanidad, sino también en su individualidad y unicidad. Entonces el encuentro se convierte en relación de amor. El que no llega a la etapa madura de sexualidad humana sino que se halla fijado a la inmadura, no podrá contemplar en su pareja un sujeto individual y único. En una palabra, una persona. Más bien, se trata en este caso de una elección de objeto «sin considerar la persona». El comercio sexual es entonces sin selección, ya que el objeto no tendrá que ser único e incomparable sino intercambiable y canjeable. Debe ser útil para el comercio sexual.

De acuerdo con esto, resulta que la promiscuidad es el resultado de una regresión. En casos en que la regresión progresa y alguien permanece estacionario en una etapa en la que ni siquiera llega a la selección del objeto, no se le satisface con promiscuidad sino con pornografía. El primer tipo representa al consumidor de la prostitución. Al segundo tipo lo esperan los productores de pornografía y comienza la danza alrededor del «cerdo» de oro. Me refiero a la industria de la divulgación sexual, a la que, en verdad, no le interesa la información sino el aprovechamiento: es decir, la explotación de la inflación sexual de hoy. Que nadie piense que me opongo a la educación sexual. Ya desde el año 1923 y hasta 1930 pronuncié cientos de conferencias sobre problemas sexuales ante la juventud obrera socialista de Viena. Y en siete ciudades he fundado servicios de consulta juvenil. Así que de ningún modo apoyo la hipocresía en el campo sexual. Pero me opongo a *toda clase* de hipocresía y por eso también a la hipocresía de aquellos que claman por la libertad, pero se refieren sólo a la libertad de hacer negocios con el sexo y gastar dinero en él. Libertad, ¿para qué? Educación, ¿para quién? La televisión austríaca hace tiempo registró un diálogo con el dueño de un cine de Viena, que sólo muestra películas sobre sexo. El reportero

le preguntó qué edad tenían los espectadores que iban al cine para dejarse ilustrar en temas de sexualidad. Respuesta: de 50 a 80. Acepto más a una prostituta que abiertamente admite que quiere ganar dinero satisfaciendo las necesidades sexuales de sus clientes.

De cualquier modo es corrupto tratar con ligereza a través de los medios de comunicación social las modalidades deficientes de la sexualidad, como son la promiscuidad y la pornografía. Quien exalta la conducta regresiva, no prueba con ello que es progresista.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt, discípulo de Konrad Lorenz, ha señalado que «mucho de lo que Freud y sus seguidores interpretan como sexual (caricias, besos, etc.) primariamente no es sexual, sino que proviene de la conducta del cuidado de la cría. Acusar a un hijo que abraza y besa a su madre de avidez sexual es completamente falso. A pesar de todos los méritos reconocidos del psicoanálisis, a algunos representantes se les debe reprochar un proceder poco científico. Una interpretación posible, la aceptan con demasiada ligereza como explicación causal. Y se aferran al complejo de Edipo, al temor a la castración y a la envidia del pene de las niñas, como si fueran hechos comprobados. Pero nada está probado». «Sigmund Freud deriva todas las relaciones sociales entre los hombres de las relaciones sexuales», y se sabe con seguridad que no es cierto. Sin embargo es cierto que, justamente en el hombre, la atracción de pareja por medio de la sexualidad juega un rol extraordinario y en el reino animal un rol único. «El hecho de que la sexualidad se halle al servicio de la unión de la pareja, presupone que contiene una relación favorable a ella, es decir, amor como atadura individualizada. El amor es relación de pareja individualizada, y un cambio constante de pareja niega al amor. En este sentido, estamos predispuestos, desde que nacemos, a uniones de pareja matrimoniales duraderas» [30].

La teoría enunciada por nosotros, según la cual la sexualidad humana es siempre más que pura sexualidad, es confirmada por las investigaciones sobre este tipo de conductas. Pero en lo que se refiere a la práctica se impone señalar la importancia de la «píldora». Esta le permite y facilita al hombre colocar la sexualidad plenamente al servicio del amor. La sexualidad se halla entonces emancipada desde el momento en que ya no está automáticamente asociada a la procreación.

Hemos discutido el sentimiento de falta de sentido como una patología del espíritu de la época, sin entrar en los problemas de la terapia. Hasta qué punto sería imperativa una terapia, surge de un trabajo de Z.J. Lipowski, del cual cito las frases siguientes: «Fairbairn y Guntrip han destacado la ubicuidad del sentimiento de la falta de sentido. Los pacientes respectivos se quejan de vacío y tedio. A menudo no saben quiénes son o qué deberían hacer. La teoría psicodinámica y la terapia correspondiente no nos brindan ayuda, pues son modelos con los cuales no entendemos a la generación joven y mucho menos logramos establecer contacto con ella. Más bien, lo que hace falta es que el terapeuta le procure a su paciente la posibilidad de elegir valores y metas» [31]. Acaso sería suficiente que el psiquiatra se limitara a un proceder como el que una paciente me refirió textualmente: yo tenía estados depresivos recurrentes hasta que hace dos días un psiquiatra de la Universidad de Harvard (donde estudio) me dijo sin ambages: «Su vida no tiene sentido, no tiene nada que esperar; estoy sorprendido de que aún no se haya suicidado.» Por otro lado hemos partido del concepto de que el vacío existencial tiene un origen parcial en la pérdida de la tradición, entonces, ¿no desaparecería junto con la tradición el sentido que ella trasmite? No, por la sencilla razón de que la pérdida de las tradiciones no afecta al sentido sino sólo a los valores. El sentido en sí está a salvo del derrumbe de las tradiciones. El sentido siempre es algo único e inigualable, algo que siempre habría que descubrir, mientras que los valores son universales del sentido, ya que no pertenecen a situaciones únicas e inigualables, sino a situaciones típicas que se repiten, es decir, que corresponden a la condición humana. De cualquier modo, la vida puede permanecer plena de sentido aunque las tradiciones del mundo desaparecieran y no quedara ni un solo valor válido para todos.

En la vida, empero, no se trata de dar sentido, sino de encontrar sentido. A una lámina de Rorschach se le dará un sentido, un sentido en base a cuya subjetividad se «revela» el sujeto del test (proyectivo); pero la vida no es un test de Rorschach, sino un jeroglífico. En otras palabras, el sentido es algo objetivo, y esto no es sólo la expresión de mi visión particular y personal del mundo, sino el resultado de la investigación experimental psicológica. Precisamente Max Wertheimer, uno de los fundadores de la psicología gestáltica, ha señalado con énfasis que en cada situación particular

existe una exigencia, precisamente, el sentido que debe cumplir la persona que se enfrenta con esta situación, y que «las demandas de la situación» se deben considerar como «cualidades objetivas» [32]. Lo que llamo la voluntad de sentido deriva, aparentemente, de una comprensión gestáltica. James C. Crumbaugh y Leonard T. Maholick califican la voluntad de sentido como la capacidad humana real de descubrir *Gestalten* cargadas de sentido, no solamente en lo real sino también en lo posible [19].

La gente joven se halla frustrada en su originaria voluntad de sentido. Ahora consumen LSD y repentinamente el mundo, aparentemente sin sentido, cobra para ellos una plenitud de sentido. Pero no es sentido sino *sensaciones* de sentido. Los jóvenes se conforman solamente con eso, y eso trae aparejados graves peligros.

En California se ensayó la inserción de electrodos en el hipotálamo de cerebros de ratas: y en cuanto se apretaba una tecla para cerrar el circuito, las ratas experimentaban ya sea un orgasmo o bien una satisfacción de su necesidad de alimentarse. Luego, las ratas aprendieron a apretar la tecla por su cuenta y a cerrar el circuito. Al final se volvieron tan adictas que se satisfacían hasta cincuenta mil veces por día de esta manera. Lo interesante de esto es que las ratas dejaban de lado la comida *verdadera* que se les ofrecía y no les importaban sus parejas sexuales *reales*, las hembras.

Así puede suceder que también los jóvenes que toman LSD se conformen con escaparse de la vacuidad de sentido, procurándose sensaciones subjetivas de sentido, pero soslayando y sin vivir las verdaderas cuestiones del mundo¹¹.

En la búsqueda de sentido el hombre es guiado por su conciencia. En una palabra: la conciencia es un órgano del sentido. Se

11. (N. 3.^a ed.) John A. Howard es miembro de la National Commission on Marihuana and Drug Abuse, seguramente una de las autoridades más competentes en los EE.UU. Howard resume sus experiencias con estas palabras: «He llegado a la convicción de que *gran parte* de los millones de jóvenes que han caído en la trampa de la droga lo han hecho al tratar de mitigar el sufrimiento que les deparaba su vida sin metas» (comunicación personal). De qué orden puede ser esta «gran parte», se deduce de la afirmación del conocido psiquiatra de Nueva York, Stanley Krippner, que, basándose en tests y estadísticas, llegó al resultado de que *en un 100% de casos* de drogadicción «todo parecía absurdo».

podría definir como la capacidad de percibir totalidades llenas de sentido en situaciones concretas de la vida.

Pero la conciencia puede también extraviar al hombre. Más aún, hasta el último momento, hasta su último respiro, el hombre no sabe si ha cumplido el sentido de su vida o si, quizás, se ha confundido: *ignoramus et ignorabimus*. Que ni siquiera en nuestro lecho de muerte sabremos si el órgano del sentido, nuestra conciencia no ha sido víctima de un espejismo; significa también que no se puede saber si la conciencia del otro puede haber tenido razón. Eso no quiere decir que no existe la verdad. Sólo puede haber una verdad, pero nadie puede saber si es él y no otro su dueño.

Vivimos en una época de sentimiento de falta de sentido que se difunde rápidamente. Y en nuestra época, la educación debería ocuparse no solamente de transmitir conocimientos, sino también de refinar la conciencia para que el hombre sea capaz de escuchar en cada situación la exigencia que contiene. En una época en que los diez mandamientos parecen perder su vigencia para tanta gente, el hombre debe ser preparado para percibir los 10.000 mandamientos que están encerrados en las 10.000 situaciones con que lo enfrenta la vida. Entonces no sólo parecería esta vida llena de sentido, sino que él mismo estaría inmunizado contra el conformismo y el totalitarismo –ambos consecuencias del vacío existencial– pues una conciencia alerta lo hace capaz de «resistir» de manera que no se entregue fácilmente al conformismo ni se doblegue tampoco al totalitarismo.

Así es que, más que nunca, la educación es educación para la responsabilidad. Vivimos en una sociedad de la abundancia, pero esta superabundancia no lo es sólo de bienes materiales, lo es también de información, una explosión de información. Cada vez más libros y revistas se amontonan sobre nuestros escritorios. Nos inundan toda clase de estimulantes y no solamente en lo sexual. Si el hombre quiere salir airoso en medio de estos estímulos que lo inundan a través de los medios de comunicación social, debe saber qué es importante y qué no lo es; en una palabra, lo que tiene sentido y lo que no lo tiene.

El advenimiento de un nuevo sentido de responsabilidad ya se va perfilando. Se anuncia por una eclosión de protestas. Lo que no debería engañarnos es que muchas de las llamadas protestas

degeneran en «antitést» puesto que se hacen contra algo y no en favor de algo, no saben brindar una alternativa constructiva.

El sentido no se puede dar sino que se debe encontrar: dar el sentido equivaldría a moralizar. Tampoco en el marco de la logoterapia es el médico quien da un sentido a la vida, sino que es el paciente mismo quien debe encontrarlo. Se podría probar que, antes que la logoterapia, son otras orientaciones de la psicoterapia las que moralizan. Leemos en el «International Journal of Psychoanalysis»: «El psicoanalista es un moralista antes que nada: influye en la gente con referencia a su conducta moral y ética» [33]; E. Mansell Pattison afirma contundentemente en la «Psychoanalytic Review»: «El psicoanálisis como terapia es una tarea de moral cuya preocupación esencial es la moralidad» [34]. Y Freud mismo fue quien finalmente describió la acción del psicoterapeuta como «la acción de un maestro, un civilizador, un profeta de un nuevo y mejor concepto del mundo» [35]. Hasta la terapia conductista, que en mi opinión representa una tendencia muy sobria que por suerte contribuyó a desmitologizar la neurosis (como llamo a este proceso) no está libre de aspiraciones moralistas; así, por ejemplo, cuando L. Krasner escribe: «Es el terapeuta quien decide qué conducta es buena o mala» [36].

Esto no debe hacerlo ni el educador ni el psiquiatra. La moral en el sentido tradicional pronto no tendrá vigencia en absoluto. Dentro de algún tiempo ya no moralizaremos más sino que ontologizaremos la moral. Lo bueno o lo malo ya no serán definidos en el sentido de algo que debemos o no debemos hacer, sino que nos parecerá bueno aquello que fomenta el cumplimiento del sentido que exige e impone la existencia y consideraremos malo todo lo que no permita colmar el sentido [37].

La moral no debe solamente ontologizarse sino existencializarse. No podemos enseñar valores, debemos vivir valores. No podemos dar un sentido a la vida de los demás: lo que podemos brindarles en su camino por la vida es, más bien y únicamente, un ejemplo: el ejemplo de lo que somos. Pues la respuesta al problema del sentido final del sufrimiento humano, de la vida humana, no puede ser intelectual, sino sólo existencial: no contestamos con palabras, sino que toda nuestra existencia es nuestra respuesta.

Ésa es, entonces, una respuesta existencial. Por supuesto que también existe una respuesta autoritaria cuando alguien le impone

a otro sentido y valores. Pero la condición humana podrá recuperarse sólo en la medida en que se la entienda como responsabilidad frente a un deber, frente al cumplimiento del sentido. Si promovemos este sentido de responsabilidad por un sentido en el hombre, por *su sentido*, entonces hemos dado un paso decisivo hacia la superación del vacío existencial.

Hace pocos días me escribía el psicólogo Strunk, Profesor de la Universidad de Boston, que había acabado de leer una tesis sobre «neurosis colectiva y responsabilidad». El trabajo contenía un nuevo tipo de test por el cual se trataba de medir la neurosis colectiva, el vacío existencial, como yo lo denominé. «La investigación demuestra que entre neurosis colectiva y responsabilidad parece existir una correlación negativa.» Cuanto más vivo es el sentimiento de responsabilidad de un hombre, tanto más fuertemente está inmunizado contra la neurosis colectiva, la neurosis masiva, el vacío existencial.

Pero la moral deberá ser ontologizada, existencializada y *fenomenologizada*. Un análisis fenomenológico de la vivencia inmediata, genuina, no tergiversada —como la podemos llegar a conocer a través del hombre sencillo, «de la calle», y que solamente tenemos que traducir a la terminología científica—, nos revelaría que el hombre por la fuerza de su voluntad de sentido no sólo busca un sentido, sino que también lo encuentra por tres caminos. Ante todo, encuentra un sentido en hacer y producir algo. Más allá, encuentra un sentido en vivenciar algo, amar a alguien. Pero aun en una situación sin salida, a la que se enfrenta inerme, puede, bajo ciertas circunstancias, encontrar un sentido; lo que importa es la actitud y la firmeza con la cual se enfrenta al destino inevitable y fatal. La firmeza y la actitud le permiten dar testimonio de algo de lo que solamente el hombre es capaz: convertir un sufrimiento en un logro. Todo esto lo sabe el hombre de la calle aunque no sea capaz de expresarlo en palabras. El hombre de la calle, debido a una autocomprensión natural que le viene de origen, no se considera como un campo de batalla para la guerra civil entre el yo, el super yo y el ello; sino que para él la vida es un encadenamiento de situaciones en las que se halla ubicado y que debe manejar según sea y como sea, porque siempre tiene algún sentido bien determinado que únicamente a él le importa y lo reclama. Y esa

autocomprensión que le viene de origen le dice que debe emplear todos sus recursos para descubrir ese sentido. La fenomenología traduce esta autocomprensión a la terminología científica; no juzga valores referentes a los hechos sino que comprueba hechos sobre la vivencia de valores del hombre de la calle¹².

La logoterapia traduce luego el conocimiento logrado por la fenomenología acerca de las posibilidades de encontrar un sentido en la vida, devolviéndolo al lenguaje del hombre simple y sencillo para prepararlo también a él para encontrar un sentido a la vida¹³. Como ya se sugirió y anticipó se podría extraer del análisis fenomenológico de la vivencia de valores del hombre de la calle una axiología que se caracteriza por una tricotomía. Existen tres categorías

12. «¿Qué sentido tiene la vida humana en definitiva? Escuchamos esta pregunta una y otra vez en nuestras sesiones de psicoterapia. ¿Quién puede contarle nada a nadie? Todo lo que podemos hacer es estudiar la vida de las personas que parecen haber encontrado sus respuestas y compararlas con las de los que no las han encontrado todavía. Y en el estudio de estas vidas, que me parece un método fundamental para el psicólogo humanista, encontramos a veces respuestas individuales precisas sobre lo que la vida significa esencialmente» (Charlotte Bühler, *Basic Theoretical Concepts of Humanistic Psychology*, «American Psychologist» 26, abril 1971, 378). La pregunta por el sentido de la vida de hecho es una pregunta mal formulada, mientras sea dirigida a un médico. Bien formulada y ajustada debería decir: ¿quién hace esta pregunta, quién la contesta y cómo? Así se trata la pregunta fenomenológicamente. O bien se responde ontológicamente de esta manera: Yo considero que esto o aquello representa el sentido de la vida o de mi vida, justamente porque no soy solamente quien formula la pregunta, sino que soy también la respuesta. También puedo darle a la pregunta un giro existencial y a la respuesta un giro trascendental. Entonces existencialmente vuelvo la pregunta al que pregunta y, trascendentalmente, pregunto más allá de toda pregunta. Y así, por fin, llego a la razón, no a la razón (lógica) por la que se ha hecho la pregunta, sino a la razón (ontológica) sobre la que está basada: sobre la razón en que se sitúa el que hace la pregunta.

13. (N. 3.^a ed.) El hecho de que la logoterapia en determinadas circunstancias pueda incluso ayudar a los moribundos a hallar un sentido en la vida (por no decir en la muerte), se deduce de las investigaciones estrictamente empíricas llevadas a cabo por Terry E. Zuehlke y John T. Watkins con ayuda del Purpose in Life-Test de James C. Crumbaugh y Leonard T. Maholick y que luego publicaron bajo el título: *The use of psychotherapy with dying patients (An exploratory study)*, en el «Journal of Clinical Psychology» 31 [1975] 729-732) y bajo el título: *Psychotherapy with terminally ill patients*, en la revista «Psychotherapy: Theory, Research and Practice» 14 [1977] 403-410). «La eficacia de la logoterapia con pacientes gravemente enfermos» pudo incluso cuantificarse: «Los pacientes experimentaron un significativo aumento en su percepción de los fines y sentido de sus vidas tal como los mide el test Purpose in Life.»

de valores que son: «valores creativos», «valores vivenciales» y «valores de actitud» [3]. Es interesante destacar que dicha tricotomía pudo ser comprobada con un material proveniente de una muestra de 1.340 sujetos donde se confirmó la jerarquía establecida entre las tres categorías de valores, de acuerdo a lo cual, los valores de actitud son más elevados que los creativos y los vivenciales [10].

En cuanto consideramos que la actitud con que enfrentamos el dolor, nos permite «transformar el sufrimiento en logro», podemos comprender también, que existen personas que sólo ante una catástrofe toman impulso para elevarse al máximo en este sentido. Ellos se realizan a sí mismos en la necesidad y la muerte. Ante mí tengo una carta del preso n.º 020640 que me escribe desde la cárcel de Florida: «A la edad de 54 años, con mis finanzas totalmente arruinadas y preso, se ha obrado en mí una profunda transformación. Sucedió en la quietud de mi celda una noche, y ahora estoy en paz con el mundo y conmigo mismo. Encontré el verdadero sentido de mi vida, y el tiempo sólo puede retrasar su cumplimiento, pero no detenerme. Qué hermosa es la vida, yo la abrazo, no puedo esperar el mañana.»

Y ante mí tengo un reportaje que se ocupa del Hospital Billings, la Clínica Universitaria de Chicago. Allí se organizan seminarios en cuyo marco, estudiantes, asistentes sociales, enfermeras y enfermeros, médicos y sacerdotes, observan a través de cristales unidireccionales, a pacientes que padecen enfermedades imposibles de curar, y que saben que van hacia la muerte¹⁴. Transmiten a los miembros

14. En conexión con esto, quisiera referirme a una conversación con una paciente cuyo registro magnetofónico se reproduce en el capítulo sobre «ayuda póstuma» de mi libro *Ärztliche Seelsorge* (Franz Deuticke, Viena ⁸1971; vers. castellana: *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires ⁷1978). La paciente tenía 80 años y sufría de un cáncer no operable. A pesar de ello, le pude hacer comprender que su vida estaba plena de sentido; sí, que aun su sufrimiento tenía un sentido más profundo. También podría citar el caso de una enferma que me presentaron durante un seminario que tenía que dirigir para el departamento de psiquiatría de la Universidad Stanford: también esta paciente sufría de un cáncer no operable y lo sabía. Entró llorando en la habitación en que estaban reunidos los psiquiatras de Stanford y con voz ahogada habló de su vida, de la inteligencia y éxito de sus hijos y de lo difícil que le resultaba despedirse de todo esto. Francamente, hasta este momento no había encontrado ningún punto de partida para introducir reflexiones logoterapéuticas en la discusión. Pero desde este momento se pudo transformar lo que a sus ojos era lo más negativo —el hecho de

del seminario cómo enfrentan la muerte, cómo dialogan con ella y le arrancan un sentido. De cualquier modo, psiquiatras, psicólogos y teólogos aprenden de los llamados «casos perdidos» lo que

tener que despedirse de lo más valioso para ella en este mundo— en algo positivo, y entender e interpretarlo como algo lleno de sentido. Bastó que le preguntara, qué diría entonces una mujer que no tuviera hijos. Yo estaba convencido de que, también la vida de una mujer sin hijos, no tenía por qué carecer de sentido. Pero podía imaginarme que una mujer en esta situación se desesperaría, porque no tendría a nadie a «quien dejar en el mundo», cuando llegara el momento de partir. En este momento se iluminó la expresión de la paciente. Repentinamente descubrió que no era importante el hecho de tener que despedirse, pues tarde o temprano todos tenemos que hacerlo. Pero sí es importante que exista algo de lo cual nos debemos despedir, algo que podemos legarle al mundo, algo en lo que encontramos un sentido y que nos llena el día en que nuestro tiempo se ha cumplido. Es difícil describir cuán aliviada estaba la paciente, después que nuestra conversación socrática tomó un giro copernicano. Ahora quisiera oponer el estilo logoterapéutico a una intervención psicoanalítica extraída de un trabajo de Edith Weisskopf-Joelson (una psicoanalista norteamericana que actualmente profesa la logoterapia): «El efecto desmoralizador de la negación de un sentido de la vida, sobre todo del sentido profundo que potencialmente mora en el sufrimiento, puede ilustrarse por medio de una psicoterapia que un freudiano aplicó a una señora que sufría de un cáncer inoperable» (Edith Weisskopf-Joelson, en: «Psychotherapy: Theory, Research and Practice» 8 [1971] 2). Weisskopf-Joelson cita unas palabras de K. Eissler: «Ella estaba comparando la plenitud de su vida anterior con la falta de sentido de la última fase. Aun cuando ya no podía trabajar en su profesión y tenía que recostarse por muchas horas al día, su vida, sin embargo, tenía sentido, porque su presencia era importante para sus hijos y de este modo cumplía una función. Pero, una vez internada en el hospital, sabiendo que no podría regresar a casa y que no pudiendo levantarse estaba reducida a un montón de carne inútil y gangrenosa: entonces su vida no tenía sentido. A pesar de que la paciente estaba preparada para soportar estoicamente cualquier dolor mientras su vida tuviera sentido, ¿por qué tenía yo que condenarla a sufrir en un momento en que ya no había sentido y su vida se convertía en pura futilidad? En respuesta le dije que ella había cometido un grave error. Su vida, en general, había sido fútil y sin sentido hasta el comienzo de su enfermedad. Desde el principio los filósofos han tratado en vano de encontrar un sentido en la vida. La única diferencia entre las dos fases que ella tenía en la mente era que en una era capaz de atribuirle un sentido a la vida y, en cambio, no podía hacerlo con la otra. En realidad, le dije, ninguna de las dos tenía sentido alguno. La paciente se puso confusa, aseguró que no me entendía y echó a llorar» (K. Eissler, *The Psychiatrist and the Dying Patient*, International Universities Press, Nueva York 1955). Eissler no le hizo creer a la paciente que incluso el dolor puede tener sentido, sino que le quitó la fe en que la vida puede tener siquiera restos de sentido. Pero no nos preguntemos sólo como lo hace un psicoanalista, sino también cómo un conductista trata casos de tragedia humana, por ejemplo, al enfrentarse con la muerte propia o ajena. Uno de los representantes más destacados

realmente significa la vida y su sentido¹⁵. Siempre que los psiquiatras no hubieran sido expuestos a un adoctrinamiento reduccionista pues entonces ellos se hallarían vacíos desde el punto de vista existencial, por no decir vaciados por el análisis. Nunca olvidaré cómo un psicoanalista prominente se sometió a un tratamiento para superar su sensación de falta de sentido y cuán emocionante fue cuando hacia el final del tratamiento, me invitó a pronunciar una conferencia (era profesor de una Universidad en EE.UU.) para inmunizar a los estudiantes contra el nihilismo con el cual los había infectado.

«Quien siente su vida vacía de sentido, no solamente es desgraciado sino apenas capaz de sobrevivir», dijo una vez Albert Einstein [37]. Es un hecho: el hombre sólo puede sobrevivir cuando da una orientación a su vida, y en mi opinión esto es válido, no sólo respecto a la supervivencia del individuo sino respecto a la supervivencia de la humanidad entera.

Está claro que todo esto se reduce finalmente a una cuestión de valores. ¿Existen valores que son reconocidos por grupos enteros? ¿Hay denominadores comunes referidos a lo que hace la vida digna de ser vivida para estos grupos?

Si hay algo que es seguro respecto a esto, sería lo siguiente: solamente sobrevivir no puede constituir el máximo valor. Ser hombre significa estar preparado y orientado hacia algo que no es él mismo. En cuanto una vida humana ya no trasciende más allá de sí mismo, no tiene sentido permanecer con vida; más aún, sería imposible. Ésta es la lección que aprendí en tres años durante los cuales tuve que permanecer en Theresienstadt, Auschwitz y Dachau. Y mientras tanto, psiquiatras militares en todo el mundo pudieron confirmar que aquellos prisioneros que lograban sobrevivir eran los que estaban orientados hacia un futuro, hacia una meta en el porvenir, hacia un

del neoconductismo, basado en la teoría del aprendizaje, nos lo hace saber: en tales casos «el paciente tendría que atender a llamadas telefónicas, cortar hierba o lavar la vajilla, y estas tareas deberían ser ponderadas o recompensadas por el terapeuta» (J. Wolpe, «Am. J. Psychotherapy» 25 [1971] 362).

15. (N. 3.ª ed.) Cuando todo el malestar de hoy ha de atribuirse al sentimiento de falta de sentido o sentimiento de vacío, es justo combatir este «vacío de sentido» (*Sinn-Leere*) con una «enseñanza de sentido» (*Sinn-Lehre*). Pero siempre tenemos que confesar que todo lo que un médico puede enseñar, primero él mismo ha tenido que aprenderlo, y que lo ha aprendido de sus pacientes (cf. pág. 63 y la nota 10).

sentido que pudiera cumplirse en el futuro. ¿Acaso no es esto también válido cuando se trata de la humanidad y su supervivencia?¹⁶

Si deben ser descubiertos los valores y el sentido que valga para todos, entonces la humanidad, después que hace miles de años formuló el monoteísmo, la creencia en un solo Dios, debe dar un paso más allá y conocer que hay una sola humanidad. Más que nunca necesitamos hoy un «monantropismo».

BIBLIOGRAFÍA

- [1] V.E. Frankl, *Pathologie des Zeitgeistes*, Deuticke, Viena 1955; 3.^a ed., bajo el título: *Psychotherapie für den Laien*, Herder, Friburgo 1972; vers. cast.: *La psicoterapia al alcance de todos*, Herder, Barcelona ⁵1992.
- [2] V.E. Frankl, *Logos und Existenz*, Amandus, Viena 1951.
- [3] V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke, Viena ⁸1971; vers. cast.: *Psicoanálisis y existencialismo*, F.C.E., México-Buenos Aires ⁷1978.
- [4] L.L. Klitzke, *Students in Emerging Africa-Logotherapy in Tanzania*, «American Journal of Humanistic Psychology» 9 (1969) 105.
- [5] Ch. Kohler, en: L. Pickenhain y A. Thorn (dirs.), *Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der Psychiatrie*, Jena 1968.
- [6] O. Vymetal, «Acta Universitatis Palackianae Olomucensis» 43 (1966) 265.
- [7] V.E. Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992.
- [8] J.C. Crumbaugh, *The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis*, «Journal of Clinical Psychology» 20 (1964) 200.
- [9] J.C. Crumbaugh, *Cross Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts*, «Journal of Individual Psychology» 24 (1968) 74.
- [10] E.S. Lukas, *Logotherapie als Persönlichkeitstheorie*, tesis doctoral, Viena 1971.
- [11] Citado según J.B. Fabry, *The Pursuit of Meaning-Logotherapy Applied to Life*, Beacon Press, Boston ²1969.

16. Cf. Robert Jay Lifton [39]: «Los hombres son muy capaces de matar o desear matar, cuando se sienten dominados por imágenes de paralización, falta de sentido y alejamiento de las corrientes más importantes de la vida.»

- [12] J. Heuscher, «Journal of Existentialism» 5 (1964) 229.
- [13] R.N. Gray, «J. Med. Educat.» 40 (1955) 760.
- [14] J. Wilder, «American Journal of Psychotherapy» 23 (1969) 405.
- [15] E. Weisskopf-Joelson, «Psychological Reports» 24 (1969) 299.
- [16] V.E. Frankl, en: *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, vol. 3, Urban & Schwarzenberg, Munich 1959.
- [17] A.H. Maslow, *Comments on Dr. Frankl's Paper*, en: A.J. Sutich y M.A. Vieh (dirs.), *Readings in Humanistic Psychology*, Free Press, Nueva York 1969.
- [18] V.E. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, Deuticke, Viena 1949; vers. cast.: *El hombre incondicionado*, en: *El hombre doliente*, Herder, Barcelona ³1994, pág. 81-195.
- [19] J.C. Craumbaugh y L.T. Maholick, *The Case for Frankl's Will to Meaning*, «Journal of Existential Psychiatry» 4 (1963) 43.
- [20] R. von Eckartsberg, *Introduction to Experimental Social Psychology*, vol. 1, 1969.
- [21] C.H. Waddington y J.R. Smythies, en: A. Koestler y J.R. Smythies (dirs.), *Das neue Menschenbild*, Molden, Viena 1970.
- [22] S. Kratochvil y I. Planova, manuscrito inédito.
- [23] J.C. Crumbaugh, *Frankl's Will to Meaning in a Religious Order*, «Journal of Clinical Psychology» 26 (1970) 206.
- [24] Th.A. Kotchen, «Journal of Individual Psychology» 16 (1960) 174.
- [25] V.E. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Hippokrates, Stuttgart 1959.
- [26] A. von Forstmeyer, tesis doctoral, United States International University 1970.
- [27] V.E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Deuticke, Viena ²1961; vers. cast.: *La psicoterapia en la práctica médica*, Editorial Escuela, Buenos Aires ²1966.
- [28] V.E. Frankl, *The Will to Meaning*, New American Library, Nueva York 1970.
- [29] A.H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, Ohio State University Press, Columbus 1964.
- [30] I. Eibl-Eibesfeldt, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 28 de febrero 1970.
- [31] Z.J. Lipowski, «The American Journal of Psychiatry» 127 (1970) 49.
- [32] M. Wertheimer, en: M. Henle (dir.), *Documents of Gestalt Psychology*, University of California Press, Berkeley 1961.

- [33] F.G. Pleune, «International Journal of Psycho-Analysis» 46 (1965) 358.
- [34] E.M. Pattison, «Psychoanal. Rev.» 55 (1968) 187.
- [35] Citado según A. Görres, «Praxis der Psychotherapie» 14 (1969) 184.
- [36] Citado según D. Grossmann, «Psychotherapy» 5 (1968) 53.
- [37] V.E. Frankl, en: N. Petrilowitsch (dir.), *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
- [38] A. Einstein, *Mein Weltbild*, ed. por C. Seeling, Ullstein, Berlin 1970; vers. cast.: *Mi visión del mundo*, Tusquets, Barcelona 1984.
- [39] R.J. Lifton, *History and Human Survival*, Random House, Nueva York 1970.

TIEMPO Y RESPONSABILIDAD*

Al hermano muerto

* Conferencia pronunciada en Innsbruck el 19 de febrero de 1947.

LA PREGUNTA SOBRE EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA

Al preguntarme si el título¹ ha sido elegido con acierto, tendría que decir que no. En realidad, el enfermo mental se enfrenta con menor frecuencia con el problema del sentido de la existencia que el médico que trata a este tipo de pacientes. Y si seguimos preguntándonos cómo ha respondido este médico, así como los neurólogos en general, a esta pregunta por un sentido de la existencia, tendremos que responder: de ninguna manera. Porque usualmente han evadido simplemente la pregunta; evadido y desviado hacia el psicologismo.

Si debiera definir rápidamente, para una mejor comprensión y posteriores reflexiones el término psicologismo, propondría la siguiente aclaración provisoria: el psicologismo trata de extraer del origen anímico de un acto el significado de su contenido espiritual. Esto aparenta ser, para usar un ejemplo burdo y caricaturizar conscientemente el hecho psicológico por razones didácticas, como si uno explicase que la idea de la Divinidad surge del miedo ancestral del hombre primitivo ante los fenómenos de la naturaleza. El hombre de hoy, que ya domina la naturaleza, no tiene por qué temer y, en consecuencia, no hay Dios.

Esta precaria deducción, extraída de la historia de los orígenes y relativa a los contenidos de la psicogénesis, ha florecido dentro de la psicoterapia a pesar de su falta de solidez y su dudosa metodología. Sí, hasta se podría afirmar que el psicologismo ha triunfado

1. Esta conferencia fue pronunciada bajo el título: «El enfermo mental ante la pregunta sobre el sentido de la existencia.»

precisamente como psicopatologismo. Bajo esta forma particular de presentarse y con la comprobación de rasgos patológicos comunes se estipuló seguidamente un antivalor. Pero aquí también se revela la debilidad que caracteriza a todo psicologismo. Porque, en último término, su principio se basa en que proyecta los fenómenos del ámbito espiritual al campo de lo psicológico. Con esto se escapa a su método de observación no solamente una dimensión entera, la de lo espiritual, sino aún más: los fenómenos, al instante, se tornan polivalentes. Le sucede al psicologista lo que a aquel que trata de proyectar desde el espacio tridimensional una figura circular plana. O bien, proyectar un cuerpo tridimensional como ser, en forma de cilindro, cono o esfera, sobre una superficie plana bidimensional: en esta proyección, o sea en el «plano», no aparecería otra cosa que el contorno y jamás podría descubrirse lo que fue en su origen.

Al psicopatologista le sucede algo análogo: también para él, que proyecta todas las formaciones aun las espirituales sobre la superficie de lo psicopatológico, aquéllas pierden su claro significado. Pues en cuanto el observador renuncia al contenido espiritual y capta sólo la acción psicológica, es decir el acto, pero se niega a considerar el aspecto trascendente al que este acto responde, reiteramos, en cuanto proceda de ese modo, no descubrirá jamás si se trata concretamente de un logro cultural o bien de un síntoma neurótico.

Demos un ejemplo: supongamos que estamos tratando con una persona desesperada, que duda que la vida tenga sentido y no cree que pueda encontrar una respuesta, o sea, con un enfermo del alma que nos enfrenta con «la pregunta del sentido de su existencia». Sea éste el hecho idéntico. Mientras nos aferremos a la posición psicopatológica, no distinguiremos entre hechos idénticos cuál es el diagnóstico final: si es la tendencia depresiva desesperada de un melancólico, o sea, de un psicótico, o el estado depresivo de un neurótico (como es la tendencia al pesimismo en caso de una neurosis de pubertad) o simplemente la pregunta de un hombre completamente normal. En cada uno de estos casos posibles se verá, desde la posición puramente psicológica, el mismo estado de cosas, o sea una depresión, aun cuando, en el primer caso, formula la pregunta un alienado mental, en el segundo un neurótico y en el tercero un hombre en su condición de tal (pues sólo un hombre

podrá preguntarse acerca del sentido de su existencia; no podemos imaginarnos que un animal averigüe sobre su propio sentido). Ahora nuestra acción terapéutica depende justamente de nuestra apreciación del hecho ambiguo, que, dentro de los términos exclusivamente psicológicos, se ofrece a distintas interpretaciones. Pues, si se trata de un síntoma psicótico, procederé directamente como psiquiatra, es decir, no hablaré mucho sino que actuaré. Internaré al enfermo melancólico en prevención de intentos de suicidio para protegerlo de sí mismo y, más aún, le recetaré psicofármacos para paliar las angustias de origen físico, de las cuales han brotado las ideas desesperadas y el cansancio de vivir, con medicamentos de carácter igualmente fisiológicos. Demasiado sé que es inútil tratar de razonar con un enfermo psicótico. Mientras el paciente se encuentre inmerso en su psicosis, en este caso su melancolía, no hay esperanza de corregir sus ideas. Para ilustrar esto, permítanme referirme a un episodio que viene al caso y que me ha quedado grabado. Se trata de una mujer que ya había pasado por varias fases melancólicas de las cuales se había recuperado totalmente, como sucede siempre en caso de melancolía. Esta mujer mostraba también, en cada período de su enfermedad, cansancio de vida y tendencia al suicidio. Justificaba esto último con la idea (enfermiza y justificable debido a su estado) de que su vida carecía completamente de sentido ya que no tenía cura y todo tratamiento sería inútil. Ante mi argumento de que, según figuraba en su ficha, había creído lo mismo todas las veces, y sin embargo, se había recuperado siempre, y las pruebas de 34 historiales clínicos que estaban sobre mi escritorio y a los que me remití y me daban la razón, ella respondía invariablemente: «Es que esta vez es distinto, esta vez no me curaré.» Con esto se puede ver cómo nunca puede abordarse un hecho psicótico con argumentos lógicos.

Por lo tanto, en caso de una psicosis actuaré decididamente como psiquiatra, es decir, orientado más que nada hacia el proceso patológico orgánico. En el caso de una neurosis tendré que proceder de manera diferente, aunque el hecho exterior de una depresión sea idéntico: someteré al enfermo a una psicoterapia (en el sentido más estricto). Quiero decir que hablaré con él y, a lo largo de nuestras conversaciones descubriré los orígenes psíquicos (ya no como en la psicosis, físico-orgánicos) del desorden anímico, del trastorno emocional y por medio de las conversaciones intentaré su

recuperación. Actuaré no como psiquiatra sino más precisamente como psicoterapeuta.

¿Qué sucede ahora respecto al correcto proceder del médico cuando la depresión no tiene una causa psicótica ni neurótica? ¿Qué sucede, si un hombre ante mí me dirige la pregunta más genuinamente humana entre todas las preguntas: la pregunta sobre el sentido de su existencia? ¿Si se ha esforzado por encontrar una respuesta que le ayude a salir de esa depresión, que ya no es causa sino resultado de sus reflexiones desesperadas? Bien, en tal situación estoy obligado a colocarme en posición de hombre, más allá de todo lo que significa tradicionalmente la medicina, allende toda evaluación psicopatológica (como enfermo, o como sano o, en general, como síntoma) y entrar en una discusión objetiva de esos argumentos que el «paciente» propone. Sin embargo, este proceder ya no puedo calificarlo como psicoterapia, es decir como psicoterapia en el sentido tradicional. Y, por esa razón, porque este procedimiento apunta a una superación del psico(pat)ologismo, vamos a llamarlo: logoterapia, porque este procedimiento penetra en el pensamiento peculiar del paciente y lo hace con una contraargumentación lógica. La logoterapia trata no con medicamentos atentos a funciones orgánicas, no con la ayuda de transferencias afectivas atentas a la dinámica emocional del paciente, sino con armas espirituales sobre la lucha espiritual que ocurre dentro del paciente.

Cuando dijimos que el médico estaría obligado a responder a un problema simplemente humano no como neurólogo sino meramente como hombre, surge la duda de cómo y hasta qué punto puede, desde su investidura médica, estar autorizado a hacerlo. Porque aquí se presenta una amenaza que es fácilmente discernible: la imposición de la cosmovisión personal del médico, o sea de su opinión particular sobre el paciente. Y el paciente seguramente no acudió para ello a la consulta. Sin embargo, en esta situación, ¿no consiste el deber del médico en llevar al paciente hasta tal punto que pueda encontrar su propia cosmovisión y su particular concepto de la vida, es decir, que con una responsabilidad propia encuentre un nuevo camino espiritual que lo guíe por la vida? Y aquí, precisamente, se perfila la solución de nuestra aporía, la salida de aquel dilema médico que se da desde el momento en que, por un lado, debe intervenir en la lucha espiritual del

paciente, pero por el otro, debe renunciar a ello. La salida de este dilema consiste, pues, en educar al paciente hasta lograr su autorresponsabilidad. Y ahora podemos apreciar también cómo, en este caso, el problema esencial de la logoterapia conduce a un cambio positivo o, en otras palabras, cómo una aparente debilidad de esta terapia se convierte en su fuerza. De ahí que inmediatamente se haga evidente aquel punto límite hasta el cual le está permitido penetrar a la logoterapia, como justamente el punto de enganche correspondiente. Nada necesita el hombre, especialmente el neurótico, más urgentemente que la más alta conciencia de su propia responsabilidad. Por eso toda psicoterapia, y muy especialmente la logoterapia, debe acentuar al máximo la importancia de la responsabilidad humana respecto de su libertad.

Ciertamente, es común que el hombre, y no sólo el neurótico, se empeñe constantemente en eludir su responsabilidad y en vez de asumirla (ante quien sea: la comunidad, la propia conciencia o Dios) se desentienda. Reprime la conciencia de su responsabilidad, niega su libertad y precisamente la pierde porque de continuo juega la carta del destino que es antagónica a su libertad. Por este motivo se disculpa aduciendo variados argumentos: esconde su libertad tras supuestos determinismos del medio ambiente, del mundo interior o de la convivencia con los otros seres humanos.

Frente al medio ambiente escamotea su libertad trayendo a colación circunstancias atenuantes. Corresponde al medio ambiente, antes que nada, todo lo material, y no solamente en el sentido más craso, sino «material» en el sentido usado por el materialismo histórico, es decir en el sentido de la situación económica. Esto y además hasta qué punto el hombre conserva frente a este aparente destino por lo menos cierto espacio de libertad, no lo vamos a tratar ahora con mayor detenimiento, es suficiente afirmar que tal proporción de libertad está admitida, si no abiertamente por lo menos tácitamente, por cualquier socialismo bien entendido. En lo que respecta al mundo interior, acerca del cual el hombre suele justificarse con pretendidos momentos de fatalidad, no se trata de las circunstancias sino de ciertos estados anímicos, inclinaciones o bien tendencias de origen biológico a los que el hombre, especialmente el enfermo psíquico, recurre con frecuencia.

Nos hemos referido al hecho de que el neurótico presenta una tendencia específica a eludir su responsabilidad y su libertad,

refugiándose en pretendidas circunstancias fatales. Obra así, podría decirse, con un sentido de fatalismo neurótico. Y este fatalismo se manifiesta ante todo bajo la forma de un conformismo demostrado por el neurótico en todas sus tendencias internas, su estado anímico, su «ser así». Pero, preguntémosnos si las disposiciones, es decir, las diversas tendencias psicológicas y biológicas que el hombre puede detectar en sí, existen sólo para que él las acepte. Preguntémosnos entonces si también la libertad, que es parte del ser humano en su mayor profundidad no tiene que intervenir. En fin, realmente es así: las disposiciones están disponibles. Eso quiere decir que están «a disposición». Y ¿de quién? Precisamente de nuestra libertad. La libertad humana justamente consiste en que puede disponer, que goza del derecho de disponer. Y todo estado de libertad humana consiste finalmente en un poder disponer. Las llamadas disposiciones del hombre no son en absoluto algo que puede ser, desde un principio, determinante de su destino (psicológico o biológico); tienen más bien un aspecto determinadamente positivo, y éste se hace evidente cuando las consideramos como «algo disponible» para nuestra libertad.

Pero esta libertad, asimismo, posee también un doble aspecto: positivo y negativo. Desde el punto de vista negativo se halla «libre de...»; en el sentido positivo es «libre para...» Es decir, es la libertad de ser así y la libertad para la existencia. Esta existencia del hombre equivale en último término a ser responsable. Y así como la libertad real del hombre significa –en contraposición con la fatalidad del «ser así»– las disposiciones internas, una capacidad de poder disponer del destino, así también significa –igualmente enfocado desde una posición más elevada– lo positivo, un poseer responsabilidad.

Ya hemos oído hasta qué punto es necesaria la acentuación de la responsabilidad justamente frente a la modalidad del ser neurótico. Ahora podríamos preguntarnos si es posible lograrlo y cómo. Bien, podría ser posible con un método (de observación psicológica como también de tratamiento psicoterapéutico) que haga surgir la autonomía de la existencia espiritual, en lugar del automatismo del «aparato psíquico». Este enfoque lo llamamos: análisis existencial. Entonces tomamos conciencia de que aquel giro positivo de la logoterapia que mencionamos, y del cual afirmamos que transformaba una aparente debilidad en una fuerza, permite que esta fuerza

surja del eje central de la responsabilidad del hombre y signifique al mismo tiempo la transformación de la logoterapia en el análisis existencial. Pues ¿qué otra cosa es un análisis existencial sino un análisis de la existencia humana referido a su responsabilidad central?

Con esto se prueba también la importancia del análisis existencial en conexión con el tema de hoy: el interrogante sobre el sentido de la existencia. Para esbozar en pocas palabras cuál es el camino que lo llevará a su meta, destacaremos las etapas más importantes de este camino: primeramente, el análisis existencial da un giro dialéctico al problema de la existencia; explica que no es el hombre quien debería buscar la respuesta, sino que paradójicamente es la vida que presenta los interrogantes al hombre. Luego, nos señala que el interrogante que la vida nos presenta puede ser contestado únicamente, si asumimos nuestra vida con responsabilidad. Nuestra respuesta, pues, es activa. Pero, más aún, sólo puede concretarse, puede lograrse únicamente si asumimos nuestra vida, nuestra existencia, nuestra existencia de aquí y ahora. Esta responsabilidad existencial, en su extrema condición concreta y en su relación concreta a la persona que sea, como también a cualquier situación dada, equivale, entonces, al problema de la existencia en cuestión: el asumir nuestra responsabilidad es el sentido de nuestra existencia humana.

Ahora se presenta un grave interrogante: todo el tiempo hablamos de existir y olvidamos aparentemente el devenir, el evolucionar y el perecer. Olvidamos que muy poco de aquello que existe permanece. Olvidamos la notoria transitoriedad de toda existencia. ¿Cómo entonces –debemos preguntarnos– puede la responsabilidad constituir la base de nuestra existencia si toda nuestra existencia es precedera?

LA TRANSITORIEDAD DE LA EXISTENCIA

Si nos entregamos plenamente al impacto –en toda su profundidad– que la transitoriedad de toda existencia nos produce, llegamos a un punto en que sólo podremos decir: el futuro no es (todavía), el pasado tampoco es (ya no es); lo que realmente *es*, es sólo el presente. O también podríamos decir: el futuro no es nada y el pasado igualmente no es nada. Y el hombre está allí como un ser que viene de la nada y va hacia la nada, nacido de la nada, arrojado a la existencia, amenazado por la nada. Ciertamente, el hombre en este aspecto es un ser noble: un «de y hacia», *de* la nada *hacia* la nada². Y esto no pasaría de ser un mero juego de palabras si la filosofía contemporánea no le hubiera dado su importancia; ya que considera que la nobleza y grandeza de la persona reside en lo que llama «trágico heroísmo», o sea el hecho de que viene de la nada y vuelve a la nada y que a pesar de eso dice «sí» a su existencia.

Lo que tenemos ante nosotros es, como habrán notado, la posición inicial de la filosofía existencial. A su tesis básica de la verdad genuina y significación única del presente podemos yuxtaponer el concepto de aquel quietismo que, partiendo de Platón y San Agustín, considera, en vez del presente, la eternidad como única verdad. Y, precisamente, la eternidad en el sentido de una realidad fija, permanente, siempre prevista y siempre determinada. Aquí no se ha escamoteado la realidad del futuro y la del pasado, sino la del tiempo en general. El tiempo es, de acuerdo a esta concepción,

2. (N. del t.) «De» y «hacia», en alemán «von» y «zu», son prefijos de nobleza usados con los apellidos; de ahí el juego de palabras.

sólo una apariencia; el transcurrir y la muerte, la división en futuro, presente y pasado es sólo un espejismo de nuestra conciencia. Y esta conciencia se desliza, de manera que le parece un ir y venir consecutivo lo que en realidad existe simultáneamente.

Está claro que este quietismo lleva como consecuencia inmediata a un fatalismo: el hombre creerá que puede dejarse estar ya que todo está determinado. Pero este fatalismo, que resulta de la visión quietista del Eterno Ser, encuentra su contrapartida en aquel pesimismo, que es la necesaria consecuencia de la visión de la filosofía existencialista sobre el constante devenir, sobre la inestabilidad de la existencia, el evolucionar y perecer.

Para comprender la posición del análisis existencial, por un lado en contraposición con la filosofía existencial y por el otro con el quietismo, sería útil que les aclarara otra vez escuetamente, por medio de un ejemplo, las dos concepciones distintas y contrarias a las que nos referimos aquí. Imagínense como representación simbólica del tiempo a un reloj de arena: en la parte superior tendríamos ante nosotros el futuro, lo que ha de venir: la arena que va a deslizarse a través de la angosta garganta del reloj; y en la parte inferior, el pasado, aquello que ya ha sido: la arena que ya ha pasado la garganta; pero esta garganta representa el presente. ¿Qué hace entonces la filosofía existencial? Ve solamente la parte estrecha de la garganta del reloj de arena, el paso estrecho del presente, mientras niega los receptáculos superior e inferior: futuro y pasado. El quietismo, en cambio, ve el reloj de arena en toda su integridad, pero a la arena en sí la considera como una masa estática que, en realidad, no se «desliza» en absoluto. Más bien desde el punto de vista quietista, sucede que la conciencia, la «estrechez de la conciencia» (!), se desliza sobre la realidad, fija, tetradimensional, simultánea, o sea, atemporal y eterna: desde este enfoque, la arena no solamente se deslizaría por la angostura del reloj sino, igualmente, la misma angostura lo haría a través de la arena.

El análisis existencial afirma que la verdad se encuentra realmente, incidentalmente, en el medio. Dice: el futuro ciertamente no es nada; pero el pasado es la pura verdad. ¿Cómo puede llegar el análisis existencial a este concepto? Esto se aclarará también con el símil del reloj de arena.

La comparación con el reloj de arena, como toda comparación, falla en algo. Pero precisamente por eso mismo puede probarse lo

que el tiempo significa en profundidad. Bien, cuando se usa un reloj de arena, es necesario darle la vuelta en cuanto se ha vaciado el receptáculo superior. Sin embargo, el tiempo, y esto es propio de su naturaleza no puede retroceder: es irreversible. Pero aún más: si agitamos el reloj de arena, los granitos de arena giran en torbellino. Es distinto respecto al tiempo, aunque lo sea parcialmente. Sin duda el futuro es fluctuante, mejor dicho: es disponible para nosotros, podemos disponer de él, podemos cambiarlo y respectivamente cambiar nosotros mismos. Pero el pasado está fijo. En el vaso inferior del reloj de arena «tiempo», para volver a la comparación, la arena que ya ha pasado la garganta del «presente» ha sido fijada. Sucede como si hubiera en este receptáculo algo así como un fijador, o un medio conservador. Pues, ciertamente, en el pasado todo lo que ha ocurrido se encuentra «guardado» en el doble sentido hegeliano: no solamente ha sido «liquidado», sino también guardado, conservado; la arena en el vaso inferior, entonces, no se halla «disuelta» por medio de un disolvente.

El análisis existencial en vista de la indudable transitoriedad de toda existencia afirma entonces lo siguiente: transitorias son solamente las posibilidades, las oportunidades de realizar valores, las ocasiones que tenemos de obrar, o vivenciar, o sufrir (nos referimos al verdadero dolor, al dolor sobrellevado sin doblegarse, el dolor de lo realmente inamovible, genuinamente fatal). En cuanto hemos concretado estas posibilidades³ ya no son transitorias, mas bien han pasado, *son* pasadas y eso quiere decir, justamente, por estar pasadas «están» conservadas. Entonces, precisamente, en su pasado se hallan conservadas y nada las puede afectar, nada absolutamente puede eliminar algo que ya ha sucedido: una vez pasado, permanece en el pasado por «toda la eternidad»⁴.

3. Conforme a esta triple posibilidad de realizar valores, hablamos de valores de creación, vivenciales y de actitud.

4. Lo que ha terminado, ha terminado definitivamente, pero también se queda definitivamente válido: permanece válido en su estado de haber terminado y por esto también persiste. ¿Qué sucede entonces —debemos preguntarnos— con cuestiones como el arrepentimiento y la expiación? En vista de la irreversibilidad de lo realizado, ¿no se encuentran en contradicción con ella? No, porque el arrepentimiento y la expiación, de por sí, también se realizan cada vez. También la superación del destino, tal como ocurre en la realización de valores de actitud, o sea, la redención de la historia sucedida, se ha vuelto entre tanto historia realizada.

Pero ahora vemos qué y cómo el *análisis* existencial confronta al pesimismo del aspecto exclusivamente presente de la *filosofía* existencial un optimismo del pasado. Yo intenté aclarar el interrogante sobre cómo un «optimista del pasado» se diferencia del pesimista: el pesimista se parece al hombre, que, parado ante el calendario de pared, observa melancólico cómo el calendario al que diariamente arranca una hoja se achica cada vez más. El optimista, en cambio, se parece a alguien que junta las hojas del calendario con toda prolijidad, hace anotaciones al dorso sobre lo que hizo o lo que le ocurrió diariamente y con orgullo mira hacia atrás abarcando todo lo que ha sido fijado en estas hojas, todo lo que en esta vida ha sido «fijado como vivencia».

Consideren solamente, lo que puede significar semejante punto de vista sobre el pasado en la práctica, en la vida del hombre, un punto de vista en el que se coloca el acento siempre sobre el «ser». Imagínense a una viuda de guerra, desesperada por la muerte de su marido, que considera su vida sin sentido porque gozó sólo un año de la felicidad de su matrimonio. Cuánto le significará a ella escuchar y saber que, al menos, tuvo este año de pura dicha que salvó al pasado donde se halla guardado para siempre, que nadie le puede quitar, el hecho de haberlo vivido.

Alguien podría preguntar: ¿Quién conservará vivo después de la muerte de esta mujer el recuerdo de su marido y su felicidad?

Con otras palabras: tanto el arrepentimiento como la culpa no pueden erradicarse. Aun en el caso de que en la «acción» (*Tat*) —en realidad debería hablarse de «crimen» (*Untat*)— se hubiera *perdido* (*verwirkt*) un valor creativo, en el arrepentimiento puede todavía realizarse (*verwirklichen*) un *valor de actitud*. Al final es evidente que los valores de actitud manifestados en la correcta actitud hacia el pasado de culpa como hecho signado por el destino, por su parte pueden constituir la plataforma para la realización de nuevos valores creativos; de los errores del pasado aprendemos para el futuro, para expresarlo en forma trivial; o para decirlo en forma menos trivial con Schopenhauer: no hay dinero mejor colocado que aquel por el que nos hemos dejado estafar, ya que inmediatamente adquirimos prudencia en trueque. Los valores de actitud, empero, son los únicos cuya realización es posible literalmente hasta el último momento, pues hasta el último momento es posible para el hombre adaptar y cambiar su actitud hacia el destino, hacia todo destino y así también hacia la totalidad de la vida que se ha tornado fatal (por haber terminado). Solamente así puede comprenderse que algunas personas hayan llegado a la conclusión de que la vida entera puede redimirse retrospectivamente por un solo acto final de profunda contrición en un único corto momento, precisamente, en el «último momento», redimiéndola, consagrándola, dándole sentido.

A lo que se podría responder: el hecho de que ella o cualquiera se acuerde y piense en ello o no, carece de importancia; como tampoco importa si pensamos o no, contemplamos o no, algo que permanece a nuestro lado: permanece *independientemente* de nuestro estar consciente de ello y de su atención y del mismo *modo permanece* todo independientemente de nuestra atención subjetiva y *sigue* permaneciendo así⁵. Por supuesto «no nos llevamos nada a la tumba»: pero, ¿no es la totalidad de la vida que hemos vivido y terminado al morir, la totalidad de algo que queda *fuera* de la tumba y así *permanece*? ¿Y que permanece no solamente a despecho de la transitoriedad sino justamente *conservada* en el hecho de haber pasado?⁶

Bien, todo es pasajero. Que nadie albergue la ilusión de que un ser viviente, el propio hijo que hemos echado al mundo, sea menos transitorio que tal vez un gran pensamiento o el gran amor, que tal vez haya dado origen a aquel hijo. Todo es igualmente pasajero. «Nuestra vida es setenta años, ochenta años la vida de los fuertes: la gloria de los mismos, afanes y miseria.» Un «gran pensamiento» quizás dura siete segundos en el tiempo; y si fue un buen pensamiento, contuvo también la verdad. Pero el gran pensamiento es tan pasajero y no *más* que el hijo pequeño o el gran amor. Todo es pasajero.

Pero también todo es eterno. Y no solamente eso; sino que se eterniza por sí solo. Por eso no tenemos que preocuparnos por eternizarlo nosotros, en cuanto lo hemos «temporalizado», en cuanto fue «temporalizado» por nuestra vida, ya se eterniza solo. De manera que no tenemos que preocuparnos de *que* algo sea

5. (N. 3.^a ed.) El solo pensar en algo no puede hacer que lo pensado se produzca, igualmente el ya no pensar más en uno mismo no puede destruir a uno.

6. No va en detrimento de esta conservación en el pasado, si lo pasado se esfuma de la conciencia (de la memoria): aunque ya no permanezca en la conciencia, ya no se le puede eliminar del mundo, sino que está y queda «puesto» en el mundo; esto es así, aun en el caso de que el pasado no haya entrado nunca en nuestra conciencia, ha irrumpido en el mundo. Identificar lo pasado con el recuerdo significaría cambiar la interpretación de nuestra concepción sobre el carácter de existir del pasado en algo completamente subjetivo o psicológico. (N. 3.^a ed.) La pregunta sobre dónde se encuentra lo pasado, tiene por cierto su respuesta; basta que reflexionemos sobre el continuo espacio-tiempo cuatridimensional: un concepto que, como se sabe, introdujeron los teóricos de la relatividad y que sin duda puede servir para hacer plausible nuestra teoría ontológica del tiempo.

eternizado; pero tanto más somos responsables, responsables de todo *lo que* se eterniza al temporalizarlo nosotros.

Toda nuestra vida, todo lo que obramos, amamos y sufrimos se registra en el protocolo del Mundo. Se registra y se «conserva» en este protocolo. De manera que no es tal como lo ve un gran filósofo existencialista: que el mundo es como un manuscrito –un manuscrito que además está en caracteres «cifrados». No, el mundo no es un manuscrito que debemos descifrar (y no podemos), el mundo es más bien un protocolo que debemos dictar.

Y este protocolo es dramático. Martin Buber nos enseñó que la vida del espíritu no es monológica sino dialógica. ¿No hemos descubierto nosotros mismos que la vida es la que nos presenta interrogantes constantemente? ¿Y comprendemos ahora, por fin, por qué el protocolo del mundo es dramático? Porque es el registro de nuestra vida y nuestra vida es finalmente un interrogatorio: constantemente la vida nos interroga, constantemente respondemos a la vida –ciertamente, la vida es un «preguntar y responder» muy serio.

Y el protocolo del mundo no puede perderse; esto constituye nuestro consuelo y nuestra esperanza. No puede perderse, pero tampoco puede corregirse, y eso es para nosotros un aviso y una advertencia. Porque cuando decíamos que nada de lo que ha ocurrido puede eliminarse del mundo, ¿no significa eso una advertencia acerca de lo que ponemos en el mundo? Y ahora se demuestra que podemos oponer un *optimismo del pasado* no solamente al pesimismo existencial (del presente) sino también, al mismo tiempo, al fatalismo quietista de la atemporalidad, al que le podemos oponer un *activismo del futuro*. Pues, justamente, en vista de la eterna conservación del existir en el estado del pasado, depende todo de lo que en el momento, en el presente, «obremos para» ese estado de pasado.

Pero, ¿qué es, en realidad, este obrar para la permanencia, para el pasado? Es fundamentalmente, un extraer de la nada, de la nada del futuro.

Y ahora también comprendemos por qué todo lo que existe es tan transitorio, por qué todas las cosas son tan fugaces: todo es fugaz porque está fugándose de la nada del futuro al existir en el pasado y a su existir. Pero ante la «garganta» estrecha del presente, allí se acumula y se amontona, «todo espera la salvación»..., la salvación

que se le otorga, cuando de hecho entra en el pasado como vivencia y decisión nuestra, introducido por nosotros en la eternidad.

La garganta del presente, esta parte estrecha que lleva a la nada del futuro hacia el existir eterno del pasado es, entonces, como un espacio limítrofe entre la nada y la existencia, al mismo tiempo, espacio limítrofe de la eternidad. De ahí se deduce que la eternidad, al estar limitada, en realidad es una eternidad finita. Ella llega solamente hasta el presente. Hasta ese presente en el que decidimos qué es lo que pasará a la eternidad, el espacio limítrofe entre la nada del futuro y el existir del pasado es, en resumen, aquel lugar en el cual nos cabe la decisión acerca de qué, entre lo temporalizado por nosotros, se eternizará por sí mismo.

Y ahora vemos algo más: cuando en la vida cotidiana se habla de ganar tiempo, se piensa siempre en una ganancia de tiempo debido a un postergamiento del futuro. Pero ahora sabemos: nosotros «ganamos tiempo», ganamos «en» tiempo o bien ganamos el tiempo «para nosotros», en cuanto salvamos algo empujándolo al pasado en vez de postergarlo al futuro.

¿Qué pasa ahora cuando el reloj de arena, que durante todo este tiempo nos sirvió de símil, ha cumplido su ciclo? ¿Qué sucede cuando el tiempo ha terminado de correr, cuando la existencia ha «terminado de correr», cuando ha concluido definitivamente? Éste es el caso de la muerte.

En la muerte todo se ha vuelto inmóvil, no hay nada disponible, ya nada está a disposición del hombre, ningún cuerpo y ningún alma está ya a su servicio: llegamos a la pérdida total del yo psicofísico. Lo que queda es solamente el «sí mismo», el «sí mismo» espiritual. Después de la muerte el hombre ya no posee su yo, no «posee» más nada, solamente «es»: es su «sí mismo».

Y si se afirma que en la muerte el hombre, acaso el alpinista que se despeña por la montaña, contempla su vida entera como una ráfaga de secuencias fílmicas con terrible rapidez ante sí, entonces podríamos decir: en la muerte el hombre se ha transformado en la película misma. Él *es* ahora su vida, su vida vivida; él *es* su propia historia, tanto la que él mismo forjó como aquella que le sucedió, y así también sucede que él *es* su propio cielo y su propio infierno, según sea.

Así también llegamos a la paradoja de que el pasado del hombre

constituye propiamente el futuro que debe actualizar⁷. En la muerte, el hombre no tiene vida pero en cambio *es* vida. Y la vida que fue y que «es» ahora ya no nos puede molestar; pues sabemos que el haber existido es la forma más segura de ser.

Este haber sido, sin embargo, es más bien un «haber sido» en el sentido del tiempo perfecto del verbo, no del imperfecto. Puesto que la vida entonces ya se ha consumido y, sólo como acabada, «es». Mientras que en el correr del tiempo, durante el curso de la vida, semejante al deslizamiento de los granos de arena por la garganta del reloj, pasan siempre de nuevo solamente hechos consumados, individuales al pasado, así ahora, después de la muerte, la vida toda, la totalidad de la vida entra en el pasado como un hecho *par-fait accompli*.

Pero esto nos lleva al mismo tiempo a una segunda y doble paradoja: pues cuando decíamos que obrando introducíamos algo en el mundo al incorporarlo a la existencia en el pasado, es el hombre quien, ante todo, se ubica a «sí mismo» en el mundo y, por lo tanto, no es introducido en el mundo en ocasión de su nacimiento, sino que no se ubica en el mundo hasta que muere.

Pero si pensamos que es el «sí mismo» lo que con la muerte coloca el hombre en el mundo, ya no nos sorprendemos de esta paradoja. Pues el «sí mismo» realmente no «es», sino que «deviene». De manera que no podrá «ser» hasta que haya devenido, o sea, cuando esté perfectamente *acabado*. Y no estará acabado hasta el momento de la muerte.

Por supuesto, el hombre común no comprende bien la muerte. Cuando suena el despertador y nos arranca del sueño, vivimos, todavía en sueños, la «irritación del despertador» como una tremenda irrupción en el mundo del sueño, y no comprendemos que el despertador nos despierta al mundo cotidiano, a nuestra verdadera existencia. ¿No le sucede algo parecido al moribundo? ¿No nos asustamos también nosotros, los mortales, ante la muerte? ¿No malentendemos nosotros de qué modo la muerte nos despierta a la genuina, verdadera realidad dentro de nosotros?

Y la mano llena de ternura que nos despierta del sueño, por más suave que sea su gesto, tampoco es vivenciada por nosotros

7. El hombre viviente tiene pasado y futuro; el moribundo ya no tiene futuro, sólo le queda el pasado. El muerto es su propio pasado.

en toda su ternura: la sentimos como una irrupción espantosa en nuestra realidad soñada, cuando pretende ahuyentar nuestro dormir. También a la muerte, que nos quita la vida, la sentimos como algo terrible que nos sucede, y apenas sospechamos cuan buena es su intención para con nosotros...

Decíamos que la muerte era mal interpretada por el hombre común. Es más: el tiempo es malentendido. Pues, ¿en qué relación se encuentra el hombre común con el tiempo? Él ve solamente el «campo de rastrojos» del pasado, pero pasa por alto los graneros llenos del pasado. Pretende que el tiempo se detenga para que no todo sea transitorio. Pero en eso se parece a un individuo que pretendiera que una máquina segadora y una trilladora se detuvieran en un lugar, en vez de hacer su trabajo mientras se desplazan. Mientras la máquina rueda sobre el campo, el hombre ve con horror una superficie cada vez mayor llena de rastrojos, pero no distingue el montón de cereal amontonándose simultáneamente en el interior de la máquina. De tal manera el hombre se inclina a ver en las cosas pasadas únicamente las que ya no están a su lado; pero no ve los depósitos en los que están acumuladas. Él dice entonces: han pasado porque son transitorias, pero debería decir, *son* pasado, pues, «una vez» temporalizadas, quedan para siempre eternizadas.

Acá nos detenemos y resumimos lo que se ha comprobado hasta ahora: la responsabilidad, como la base más profunda del ser humano, no pierde su cabal significado en vista de la transitoriedad de toda existencia, se funda precisamente en el pasado. Se funda así como hemos visto, en aquel «activismo del futuro», que surgió del «optimismo del pasado»: del saber que el pasado existe.

¿ES ANALIZABLE LA EXISTENCIA?

Ahora, después de haber sometido inicialmente el psicologismo y el biologismo, como negadores de la libertad humana, a un examen crítico y haber constatado que el fatalismo y, más que nada, el fatalismo neurótico, no tiene consistencia, pasamos a una crítica no menos necesaria del sociologismo. Pues también él, análogamente al psicologismo y al biologismo, pretende oscurecer la libertad y con eso la responsabilidad del hombre. También el sociologismo (pero de ninguna manera la sociología como tal) permite que el hombre, en vez de asumir su responsabilidad, se justifique, precisamente, remitiéndose ya no al medio ambiente o al mundo interior, a circunstancias materiales o estados psicofísicos, sino apoyándose en la convivencia con los otros seres humanos, en lo colectivo. Aquí no se justifica el hombre, como en el psicologismo con el «ello» en el sentido freudiano, sino con el «se» en el sentido que le da Heidegger. Y otra vez se sirve del aparente destino, que debe pretendidamente sufrir como supuesto mero objeto de las leyes y obligaciones sociológicas, contra su libertad. Pero no existen disculpas colectivas. Siempre posee el hombre un cierto espacio libre para moverse aun frente a las influencias y ataduras de lo colectivo. Puede dejarse influir, pero no necesita hacerlo. Siempre tiene libertad de moverse. Y cuando cree o pretende no poder hacerlo, cuando aparentemente ya no tiene libertad, entonces ha renunciado libremente a la misma.

Por supuesto: si no admitimos algo así como una excusa colectiva, debemos dar un paso más y extraer una consecuencia: entonces no podemos reconocer sin más una culpa colectiva.

Al comienzo de nuestra investigación, nos hemos esforzado por comprobar que un análisis existencial, como análisis de la existencia humana, tendrá que estar basado en la responsabilidad, con más razón en el sentido de un método psicoterapéutico. Además, nos hemos propuesto comprobar que el análisis existencial también es posible; posible en el sentido de llevar al hombre a tomar conciencia de tener responsabilidad y de ser responsable y de la libertad del hombre aun frente a aquellos condicionamientos psicológicos, biológicos y sociológicos que se le presentan primariamente bajo la faz del destino. Respecto al problema acerca de la posibilidad de un análisis existencial surge ahora otro interrogante: nos preguntamos, ¿puede acaso realmente analizarse la existencia?

Estamos obligados, otra vez por medio de una comparación a aclarar el hecho que puede y debe dar la respuesta. Es sabido que aquel punto en el centro de la retina que registra con la mayor exactitud las impresiones sensoriales, el que precisamente por eso se designa como «punto en que se ve mejor», de ningún modo es idéntico con el punto en el que se percibe la mayor claridad. Pues cualquiera puede comprobar fácilmente que en la penumbra o en la oscuridad pueden distinguirse diferencias de claridad, y con ellas los últimos contornos visibles de las cosas pueden ser mejor percibidos mirados de reajo que directamente. Del mismo modo le sucede al científico que quiere enfocar la existencia del hombre en su modo de ser típicamente humano: mientras hace de la vida humana un objeto en el sentido de las ciencias naturales, no le será dado llegar a él; en todo caso, verá sólo el «ser así» junto al hombre, el «ser así» que el hombre posee, pero nunca vislumbrará su existencia: ese existir en que el hombre (y sólo él) «es» como tal. Y sólo entonces, cuando enfocamos el existir humano, por decir así, excéntricamente, fuera del foco de la exacta ciencia natural, sólo entonces captaremos, no solamente el «ser así» humano, sino también el existir humano, es decir, la esencia del hombre.

Pero he aquí una última pregunta: admitido que el análisis existencial en este sentido sea necesario y aún posible, ¿es el hombre de hoy y, en especial, el médico de hoy en día capaz de semejante visión? No olvidemos aquella senda evolutiva que se halla marcada por las siguientes etapas: nacimiento del naturalismo y, como aplicación de las ciencias naturales, el tecnicismo en el inicio de la época moderna; madurez del naturalismo y tecnicismo en el

siglo XIX. Ambos necesariamente debieron colorear la medicina y la postura médica. Y así sucedió que la medicina, todavía en el comienzo de la época moderna (recordemos a Paracelso), era enteramente *arte* de curar, y en el siglo XIX se degradó a la condición de *conocimiento* para curar, para convertirse en nuestro siglo en una mera *técnica* de curación. Justamente, es en la medicina donde el antiguo y centenario naturalismo y el tecnicismo se amalgaman más profundamente y en la que se han fundido dando origen a lo que se llama la biotécnica.

Es obvio que toda esta objetividad con la cual el médico se acerca a su objeto —es decir, al sujeto humano— trajo consigo una total objetivación de la persona humana, y ello se distingue con la mayor claridad en un fenómeno científico como es el conductismo: él consiguió reducir totalmente a la persona humana —intrínsecamente constituida por una actitud libre (espiritual)— a una condición corporal o psíquica, a una mera condición de objeto⁸.

Pero la persona humana posee sus armas y se prepara a defenderse del intento de una completa concreción, cosificación, objetivación, como también contra la desvalorización que se le acarrearía con ello, contra la degradación humana. Y esta arma es la vergüenza. Con ella, el hombre se defiende de ser convertido en objeto, de la total exposición o abandono de su interioridad más profunda a la visión objetivante de la ciencia natural. Que nadie crea que al mencionar la interioridad más profunda, esta intimidad

8. (N. 3.^a ed.) ¿De dónde viene que «la pérdida de humanidad en medicina se dramatice en un momento en que por primera vez en la historia se ha difundido y popularizado un exceso de psicología en todos los niveles?», pregunta Helmut Schoeck, catedrático de psicología en Maguncia («Epoche» IV, 1 1/80, pág. 70s); le responde Walter von Baeyer, que fue catedrático de psiquiatría en Heidelberg: «La psicología tiene que contrarrestar la tendencia hacia la objetivación en la medicina moderna. ¿Es capaz de hacerlo? Ciertamente sólo en parte. En sí la psicología no es más que una manera contrapuesta a la fisiología de objetivación de la esencia del hombre. Y en su esencia de hombre el paciente se siente menospreciado, no sólo cuando uno se interesa exclusivamente por su función corporal, sino también cuando se entiende como objeto de estudios y manipulaciones psicológicos. Quizás la humillación es más profunda en el último caso que en el de un simple tratamiento corporal, porque entonces se toca y sacude lo más íntimo. No sólo hay un objetivismo frío de la medicina científiconatural, sino también un objetivismo frío de la psicología y de una medicina impregnada de psicología» («Gesundheitsfürsorge -Gesundheitspolitik» 7 [1958] 197).

que la persona humana le niega a la visión fría y materialista, nos referimos solamente a intimidades en el sentido corriente, sexual, que debe sustraerse en especial al alcance psicoanalítico; de ningún modo: también la vivencia religiosa profunda se opone a ser descubierta y puesta en evidencia. Yo conozco a una paciente que durante la terapia detallaba desinhibida cada una de sus aventuras sexuales mientras que mostraba las mayores inhibiciones —y yo, como médico, las mayores dificultades— cuando se trataba de moverla a aplayarse sobre sus vivencias religiosas más profundas.

Es que el médico no debe olvidar jamás lo que dijo Nietzsche una vez: «lo más humanitario consiste en evitar la vergüenza a los demás.» Sólo puede permitirse ignorar esto, a lo sumo, el médico del cuerpo— es decir el médico en el sentido más ceñido: el cirujano podrá permitirse hacer del hombre puramente un objeto, sí, hasta debe hacerlo. Pues demasiado bien sabe hasta qué grado resulta un impedimento, durante una intervención quirúrgica, cuando siente al paciente como un hombre, acaso si lo oye quejarse.

El cirujano, dijimos, puede permitirse hacer totalmente del hombre un objeto, un objeto de la operación. Amortigua la realidad del hombre como sujeto, como persona. Y este amortiguar se realiza literalmente: todo lo que no corresponde al «campo operatorio», al campo de la acción sobre el paciente, efectivamente se tapa (con paños esterilizados).

Pero el análisis existencial, si hace del hombre un «objeto» acaso de una psicoterapia, de ningún modo puede ignorar su carácter de sujeto. Al contrario, ella consiste en una co-«operación» con el sujeto. Debe aprehender al hombre —ya por definición— como un ser «existencial», y, por su carácter de sujeto, debe permitirle a su ser la libertad y la responsabilidad; sí, mucho más que eso: debe comenzar por procurarle la libertad y la responsabilidad. Pues entonces, y no antes, podrá apelar a su responsabilidad. Para esto, pues, está.

El médico, entonces, tendrá que retraerse siempre de nuevo a aquella actitud humanitaria, desde la cual contempla lo humano en su objeto, lo humano del hombre. Para poder hacer esto no tendrá más que preguntarse cada vez: «¿Qué haría yo en el lugar de esta persona?» Con eso ya se habrá colocado en la existencia del otro. Esta trasposición lo lleva mucho más allá de la meta simplemente médica, acaso quirúrgica. Significa la metamorfosis del cuidado

exclusivamente médico a la cura médica del alma. Y ésta comienza exactamente donde termina la acción quirúrgica. Cuando el cirujano se saca los guantes de cirugía, después de haber comprobado, por ejemplo durante una laparotomía de exploración, la inoperabilidad de un carcinoma, o ha procedido a la amputación, cuando el cirujano, entonces, se ha quitado los guantes de cirugía y ha terminado su cometido, entonces comienza el problema de una cura médica del alma: ¿qué hará el enfermo, qué debe hacer ahora, como tendrá que adaptarse al hecho de su incurabilidad o de su invalidez? Y, en este sentido, es el análisis existencial, como asistencia médica del alma, ya no una terapia del organismo sino una terapia de la persona, de lo espiritual que, de por sí, nunca (ni siquiera en las llamadas enfermedades mentales⁹) llega a enfermarse, pero que, más bien, se conforma con la enfermedad, tanto corporal como psíquica.

Aquí se impone una cosa: primero aprender, luego enseñar. Pues, cuántas veces nosotros, los médicos, ante cuadros de sufrimiento y resistencia por parte de sus pacientes cruelmente golpeados por el destino, nos invaden sentimientos de veneración más que las ganas de querer adoctrinar.

Y ¿qué es aquello que podemos aprender de muchos de nuestros enfermos? Es la realización de lo que denomino «valores de actitud», de aquellos valores que se manifiestan cuando, frente a un golpe del destino, nos sabemos conformar: de aquellos valores que se imponen según nos comportemos ante un hecho del destino, según sepamos asumir nuestro dolor, cargar con nuestra cruz.¹⁰

9. (N. del t.) El autor contrasta irónicamente los términos «mente» y «espíritu» que en alemán se expresan con la misma palabra (*Geist*).

10. (N. 3.^a ed.) Escribe «Texarkana Gazette» del 6 de abril de 1980 que Jerry Long tenía 17 años cuando sufrió un accidente de submarinismo en Houston (Texas). Quedó paralizado en sus cuatro extremidades y sólo puede escribir a máquina con una varilla que aguanta con la boca, y con su hombro izquierdo puede poner en funcionamiento un aparato que le permite tomar parte acústica y ópticamente en un seminario que tiene lugar a un par de millas de distancia, en una universidad en la que sigue estudiando para llegar un día a ser psicólogo. ¿Razones?: «Me gusta la gente y quiero ayudarla», me escribe, y para justificar su resolución (espontánea) de escribirme, dice: «He leído con gran interés *El hombre en busca de sentido*. Aunque mis problemas parecen mínimos, si los comparamos con las penalidades sufridas por usted y sus compañeros de campo, al avanzar en la lectura del libro he encontrado innumerables semejanzas entre unos y otras.

Está claro que un valor de actitud en este sentido se concreta solamente si aquello a lo que el hombre se adapta, realmente constituye una fatalidad, y eso significa que sea realmente irreversible. Ya que sería una contradicción en sí mismo, si uno se resignara a sufrir, a llevar una carga, a soportar lo que no constituyera un sufrimiento necesario y, a pesar de ello lo considerara un mérito. (Éste sería el caso si yo negara mi consentimiento a ser operado de un carcinoma absolutamente operable «para cargar mi cruz», o bien,

Incluso después de cuatro lecturas, el libro sigue enriqueciéndome con nuevas ideas y sugerencias. Sólo el que lo ha experimentado por dentro lo comprende. Su libro produce tan gran impacto, porque usted ha vivido lo que narra... Yo he sufrido, pero sé que sin ese sufrimiento no habría alcanzado el desarrollo personal que hoy poseo.» Y en otra carta me escribe: «Veo mi vida llena de sentido y de razón de ser. La actitud adoptada por mí aquel día fatídico se ha convertido en mi razón personal de por vida: rompí mi cuello, pero esto no me rompió a mí.»

La presidenta del instituto «Alfred Adler» de Tel Aviv con ocasión de una conferencia pública citó el caso de un joven soldado israelí que perdió ambas piernas en la guerra del Yom Kippur. No hubo forma de sacarlo de su depresión —él mismo llegó a pensar en el suicidio—. Hasta que un día ella lo encontró como transformado, francamente alegre. «¿Qué te ha sucedido?», le preguntó sorprendida y asombrada. El le dio riendo un ejemplar de la traducción hebrea de *El hombre en busca de sentido* y le dijo: «Este libro ha ocurrido en mí.» Al parecer hay algo así como una auto-«biblioterapia», y al parecer la logoterapia es especialmente apropiada para esto.

El hecho de que «en el dolor mora la posibilidad de sentido, precisamente allí donde la situación es irreversible, allí donde se nos exige que cambiemos, es decir, que maduremos, que crezcamos, que nos trascendamos» (pág. 231), lo confirman en la práctica nuestros pacientes que arrancan un sentido a la vida incluso *in extremis e in ultimis*. Esto se confirma no sólo en la práctica, sino también empíricamente. Así, por ejemplo, William H. Sledge, James A. Boydston y Alton J. Rabe (Facultad de Medicina de la Yale University) pudieron demostrar que hasta un 61,1% de 230 soldados americanos que habían sido prisioneros de guerra en Vietnam declararon que: «Aunque su cautividad había constituido un extraordinario factor de estrés —en ella había habido torturas, enfermedades, desnutrición y aislamiento—, los soldados en cuestión habían sabido sacar provecho de esa experiencia, viendo en ella algo que les había hecho crecer. A menudo afirman sentirse más sabios, más fuertes y más maduros» (*Self-concept and War Captivity*, «Arch. Gen. Psychiatry» 37 [1980] 430-443).

También puede confirmarse empíricamente que es posible hallar sentido no sólo en el dolor, sino también ante la muerte, por no decir en el mismo trance de morir. J. Thomas y E. Weiner llegaron al resultado de que: «Los pacientes gravemente enfermos obtuvieron puntuaciones más altas en el test PIL que los enfermos menos graves o que los sanos» («Journal of Consulting and Clinical Psychology» 42 [1974] 274-279).

si rechazara el esfuerzo posible por lograr un mejoramiento social, de mi persona o de mi clase bajo el pretexto de que el dolor purifica.) Con toda seguridad, la manifestación de valores de actitud contiene su momento de libertad, un momento de libre ejercicio de voluntad pero el hecho de que libremente aceptemos sufrir y por eso tengamos mérito no debe interpretarse equivocadamente al punto de asumir voluntariamente un dolor, un sufrimiento que se podría haber evitado, lo que equivaldría a un dolor provocado adrede.

Hemos oído que la responsabilidad significa una responsabilidad para llevar a la realización las posibilidades en sí transitorias de realizar valores y, con ello, depositar algo de valor en el pasado, es decir en el verdadero existir. También hemos sugerido ya que esta realización puede efectuarse, igualmente, a través de una obra o de una vivencia de un sufrimiento (por supuesto sólo un dolor genuino, deparado por el destino). Con ello ya se señala el hecho de que, junto a los valores de actitud de los cuales hemos hablado también sean posibles valores creativos y vivenciales. De la diferencia entre las tres categorías de valores designados y el constante desgranarse en la vida de las posibilidades de su realización se deduce igualmente que la vida, como responsabilidad, siempre y en toda circunstancia, bajo cualquier condición, significa para nosotros un deber, y con ello también se demuestra que nuestra existencia, la de todos nosotros, en cualquier momento, siempre tiene sentido, un sentido distinto, siempre cambiante. Se deduce también algo más: las dificultades, cuanto más grandes sean, se han agregado para acentuar el carácter de deber que tiene nuestra existencia y con ello darle más sentido a la vida.

Ahora también existen, como siempre los hubo, hombres que no viven su existencia como un mero deber sino como una misión. Como una misión que Dios les ha encomendado. En otras palabras, vivencian a quien les ha encomendado el deber. Son éstas las personas religiosas. Y es, sin duda, asunto correspondiente al análisis existencial, ocuparse de la vivencia de esta clase de hombres, de su modo religioso de vivenciar. Así llegamos al capítulo que podría denominarse: análisis existencial del hombre religioso.

ANÁLISIS EXISTENCIAL DEL *HOMO RELIGIOSUS*

La investigación analítica existencial debería comprobar, primero, que aquel que encomienda la misión al hombre religioso y es vivenciado por éste junto con el «deber de su vida», ha de ser vivenciado como «persona», como persona divina, y de ningún modo como instancia con carácter de «cosa». Por supuesto, de un análisis existencial, aunque sea de vivencialidad religiosa, no podrá exigirse que presente pruebas de la existencia de Dios. Pero aparte de que esto no corresponde a un análisis existencial como tal, es mi opinión personal, o mejor dicho, mi manera particular de sentir que, en general, las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son quizás otra cosa que blasfemias, profanaciones de Dios. Porque, preguntémosnos: ¿qué es lo que se puede probar? Solamente algo óntico, es decir: perteneciente al mundo; cosas de algún modo pertenecientes al seno de la naturaleza. Así puede probarse que ha existido algún animal antediluviano; pues por las marcas petrificadas de sus patas podemos deducir su existencia prehistórica. Pero Dios no es nada petrificado. Y acerca de Él nada puede deducirse, como se hace acerca de algo óntico, como sobre un ser natural, un ser perteneciente a la naturaleza. A un ser de la esencia de Dios no conduce camino óntico alguno sino ontológico. Este camino podría ser transitado, si yo me interpretara a mí mismo y a toda mi existencia –interior en su sentido cabal y no en el sentido de cualquier existir en el mundo al que me enfrento porque simplemente estoy allí– si interpretara, repito, mi existencia como algo sostenido, algo que aguanta un fundamento primero. Comprender mi existencia como algo «creado», no constituiría una genuina autocomprensión

ontológica, pues llevaría una categoría válida sólo en lo óntico –o sea, la de la causalidad– del campo natural al sobrenatural, a lo ontológico.

Solamente el entendimiento puede sacar conclusiones. El entendimiento, sin embargo, y sus conclusiones necesariamente fracasan ante todo lo que no sea de este mundo. Pero no sólo fracasan frente a lo metafísico, sino también ante lo microfísico. Es sabido que las categorías que manejamos cotidianamente, se nos «escapan», si penetramos el ámbito atómico, el campo de la física nuclear. El entendimiento entonces tiene validez, solamente, en un campo intermedio¹¹. Más allá y penetrando en lo metafísico, como también traspasándolo hacia lo microfísico, todo aquello que podemos definir con los medios de nuestro entendimiento solamente tiene validez entre comillas. De manera que todas nuestras interpretaciones metafísicas no son más que indicios. También las últimas nociones básicas de la física se pueden expresar con las palabras sumamente condicionadas del vocabulario de nuestro lenguaje corriente. Si, por eso, se le quiere reprochar a la religión que sus conceptos de Dios son demasiado antropomorfos y se señala que no pueden afirmarse rasgos antropomórficos acerca de Dios como ser que ame, se enoje y castigue como un hombre, reitero, cuando se le reprocha tal cosa a la religión, también puede respondersele con el mismo derecho: los conceptos de «fuerza» y «materia» no son menos antropomorfos y sin embargo se les conserva en el lenguaje de la física. Del mismo modo ocurre con las referencias al «Dios intencional de la oración» (Max Scheler), por supuesto, sólo condicional y figurativamente, y sin embargo, comparativamente, de alguna manera válidas al fin¹². Si estas referencias, tanto en lo metafísico como en lo microfísico,

11. También en este campo, el entendimiento tiene validez únicamente mientras atiende a lo concreto: cuanto más se aleja de ello, cuanto más se acerca a la abstracción y generalización, tanto más llega –dentro del límite de lo concreto, dentro de la «esfera del concepto»– a una «aberración esférica»... de la verdad.

12. (N. 3.^a ed.) Cf. Konrad Lorenz: «Si usted considera el contenido de verdad de una cosmovisión, el contenido de verdad de una campesina de un caserío remoto y el contenido de verdad de la cosmovisión de B.F. Skinner, llegará al resultado de que está más cerca de la verdad la campesina que cree en la concepción inmaculada de María y en Dios y todos los santos que el bahaviorista» (Konrad Lorenz y Franz Kreuzer, *Leben ist Lernen*, Piper, Munich 1981).

son demasiado humanas y concretas, entonces otras declaraciones, igualmente fuera del campo intermedio de nuestro entendimiento, resultan demasiado abstractas. Pero aquí también se demuestra que las afirmaciones sobre Dios abstractas, «no figurativas», que se le reprochan y critican al concepto llamado metafísico de Dios (en oposición al «Dios intencional de la oración»), que estos giros tan poco figurativos como de un «absoluto», un «ens realissimum, a se», etc., todos en conjunto no son más abstractos y «no figurativos» que aquellas fórmulas matemáticas a las que nuestros físicos modernos están obligados a recurrir cuando deben informar acerca de los últimos descubrimientos.

De manera que exigir pruebas lógicas para la existencia de Dios es más que impropio, si las fuéramos a pedir al análisis existencial, a un análisis existencial del hombre religioso. Otra cosa es, por supuesto, la posibilidad de lo que podríamos llamar una demostración fenomenológica (en este contexto prescindimos de otra posibilidad, es decir, de la posibilidad de señalar, la posibilidad de ser remitidos desde la naturaleza inmanente a lo trascendente; allí, acaso, donde hechos como la conciencia —en cuanto la entendemos como una especie de instinto moral— nos envía del mundo óntico al existir ontológico, y sobre el cual ya, de ningún modo, podremos sacar *conclusiones lógicas*). ¿Cómo podríamos imaginarnos una demostración fenomenológica tal?

El ejemplo clásico acerca de cuál dirección tendría que tomar tal procedimiento, lo constituye quizás la famosa frase de Pascal: «Yo no te buscaría si no te hubiera ya encontrado.» Se define entonces la realidad metafísica como una realidad trascendente que surge de la intencionalidad del acto que lleva la intención: se vuelve en cierto modo a la «necesidad metafísica». Yo creo que ni siquiera sería necesario considerar esta necesidad metafísica del hombre como teóricamente importante. Del mismo modo podemos imaginarnos fácilmente que encontramos el sendero que pasa por lo inmanente hacia lo trascendente, no por una necesidad teórica sino más bien a través de nuestra emocionalidad. También cabría pensar que, sin llegar a «concluir» o «demostrar», algo puede lograrse de la manera siguiente:

Aquello que se ama es anterior a la acción de amar; nuestro amar, sin embargo, no se colma con todo lo que encuentra en el mundo; aquello en que nuestra capacidad de amar podría colmarse

a eso lo llamamos Dios, y por lo tanto *es* Dios. O bien: lo que se venera existe antes de nuestra veneración. Nosotros veneramos muchas cosas que finalmente nos desilusionan, pero aquello que no nos *podría* defraudar jamás, *también* lo llamamos Dios y asimismo debe ser anterior; por lo tanto Dios también debe *ser*.

Ni mayor ni menor poder de convicción que la tesis: *Cogito ergo sum* tendría, por lo pronto, otra tesis: *Amo (Deum) ergo (Deus) est*. Pues del mismo modo que esta tesis deduce del acto de pensar la realidad del yo como sujeto, también la otra tesis deduce la existencia de Dios del acto de amor sin límites hacia el objeto (infinito)¹³.

Por supuesto: cualquier intento semejante de demostración fenomenológica, no resultaría fácil frente al hombre que «reprime» su necesidad metafísica, que se cierra, que no quiere vivirla. Y, sin embargo, el religioso convencido debe apoyarse en una fe que podría formularse del siguiente modo: ¿Podría existir una verdadera fe que no estuviera ya dentro del hombre? No es una afirmación desatinada; pues, ¿quién, por ejemplo, no cree en el tú, el tú del prójimo, y el tú, como el portador espiritual de su totalidad psicofísica, no es acaso invisible? ¿Acaso no es la persona del otro como ese núcleo que se esconde tras la apariencia y expresión psicofísica, ese algo espiritual que no «posee» (como posee lo físico y lo psíquico) sino que «es», acaso no es totalmente inaprehensible y solamente se lo puede captar de algún modo «tras» lo perceptible?

Ahora bien, Dios —el Dios personal de la intención humana— finalmente no es otra cosa que el tú original, primigenio. Lo es, en tal medida y tan concretamente, que no puede hablarse *de* Él en tercera persona sino siempre *a* Él en segunda persona. Y no sé si habrá un hombre que acaso haya estado en un campo de concentración, o en la trinchera y allí le haya hablado a Dios, si a ese hombre le sería posible desde la cátedra, digamos en este mismo

13. Por supuesto, en lugar de la relación refleja del acto del sujeto aparece la relación intencional del acto (intencional) hacia el objeto trascendente o, mejor dicho, hacia lo trascendente como objeto. Con lo cual simultáneamente se derrumba la barrera subjetivista y hasta solipsista que separa del mundo, del fundamento del mundo, del mundo espiritual. Entonces vemos que cuando se afirma que la angustia (no el miedo) franquea ontológicamente (no ónticamente) la nada a la existencia, con el mismo derecho puede afirmarse que el amor franquea el ser al hombre .

auditorio, hablar *de* Dios como del mismo *a* quien le había hablado desde la trinchera...

Ahora, si el análisis existencial de la modalidad vivencial religiosa —a la que ha tenido que volverse como posibilidad, más aún, como realidad entre las formas de existencia humana—, si el análisis existencial, entonces, lleva a la interpretación de Dios como un tú primigenio y original, se trata de una suerte de imagen o fenómeno original o primigenio. Sin embargo, este fenómeno original no se da. ¿Cómo es posible? No es necesario que esto nos sorprenda. Consideremos las condiciones pertenecientes a una experiencia cotidiana: en una imagen en perspectiva son totalmente análogas, pues en una imagen en perspectiva la dirección de las llamadas líneas de divergencia que convergen en un solo punto están totalmente gobernadas por ese punto; se le llama «punto de fuga». Sin embargo, dicho punto es «virtual», no «está» en el cuadro, en la imagen que domina; no ha sido dibujado concretamente en ese cuadro. No aparece en la imagen, no está «dado» en el cuadro y, sin embargo, es esencial y constitutivo para el cuadro.

No sucede, de otro modo, con lo que denominamos valores: también ellos parece que convergen hacia el punto único. Y cuando seguimos estas líneas a lo largo de la existencia, consecuentemente, entonces debería darse también aquel punto, ese punto trascendente y sin embargo esencial y constitutivo, donde se juntan las líneas de valores. Este punto sería aquel que unifica todos los valores. Y quizás podría interpretarse así la oración principal judía, que consta de seis palabras hebreas y que dice que Dios, el único, es el uno. Quizás podría comprenderse así esa oración en su sentido más profundo y recóndito. De cualquier modo, es una posibilidad imaginarse todo lo valioso de tal manera que converja en un valor supremo, en una «persona de valor» (Max Scheler), de modo que quizás, toda verdad pensada hasta sus últimas consecuencias signifique a Dios; y toda belleza amada hasta el final, contemple a Dios y todo saludo bien entendido, salude a Dios.

Que el valor supremo no sea «dado», y, sin embargo, de alguna manera se dé, en sí no sería novedad. Pues conocemos, dentro de la fisiología de los sentidos, un hecho análogo: se comprobó experimentalmente (Rudolf Allers) que al comparar distintas intensidades de tono de un mismo color, digamos rojo, la base, el punto de partida, desde el cual se comparaban las distintas intensidades no

era al mismo tiempo el punto cero de la escala de intensidad, sino más bien el rojo en una saturación de 100/100 o sea el *summum rubrum*. Este rojo no aparece nunca como fenómeno, no se da como manifestación. Y, sin embargo, está previsto, es la premisa de toda comparación de intensidad de color. Por eso, no tenemos por qué sorprendernos, cuando encontramos algo análogo al dispensar valores. Pues el adjudicar valores, como sabemos desde Max Scheler, consiste en preferir ciertas cualidades en detrimento de otras, es decir, efectuando una especie de comparación. Pero también esta comparación surge, aparentemente, de un *summum bonum* (mejor dicho, de: *una summa persona bono*) que tampoco fue «dada» sino «anticipada».

Lo absoluto permanece en la trascendencia. Allí está y sigue siendo inalcanzable para todos los pseudoargumentos positivistas que puedan esgrimirse en su contra. El religioso convencido que, justamente por su convicción, renuncia directamente a elaborar conclusiones sobre lo absoluto, tampoco deduce, partiendo desde el mundo inmanente el absoluto trascendente, así como deduce en este mundo de unas cosas existentes a otras. El religioso convencido, por eso, no se sorprenderá si no encuentra argumentos comprobantes sino, en todo caso, algunas señales que le dicen bien poco a su intelecto, pero tanto más a su corazón y a la necesidad metafísica de su corazón. Y ésta es también la situación respecto a «sus» razones sobre el sentido de su existencia y acerca de aquellas razones que le mueven a creer en un sentido de la vida. Su interrogante sobre el sentido de la vida lleva una intención muy distinta como para esperar una respuesta que pertenezca al mundo inmanente o surja de él. Él no es un espiritista: pues sólo los espiritistas creen en espíritus que les contestan con palabras a sus preguntas, o irrumpen en lo cotidiano con «milagros» arrojando floreros en la habitación y cometiendo toda clase de fechorías. Ésos son «espíritus». Pero el «espíritu» no contesta. Pues todo depende de la pregunta.

Y el religioso convencido, en realidad, no podría comprender a aquel metafísico que, en el antiguo sentido de las pruebas y conclusiones ónticas, trata de comprender profundamente al ser. Que este intento metafísico con medios ónticos de antemano está condenado a fracasar, resulta claro en la comparación que sigue:

Si se quiere determinar la profundidad del fondo del mar en

un lugar determinado del océano, se procede a lo que se llama una medición de profundidad por medio del eco. No es otra cosa que la forma primitiva del principio del radar. Se envían ondas de sonido al fondo del mar y se mide el tiempo que pasa hasta que vuelve el eco. Bien, los metafísicos, como hemos dicho, quieren llegar «al fondo» de la existencia. Pero la existencia no tiene fondo. Y todos nuestros interrogantes sobre el último confín del ser, y precisamente sobre él, no encuentran eco en el infinito océano del ser. Pero todo depende de la correcta interpretación de este medio y de preguntarse: ¿qué clase de absoluto sería ese que, sin más, contesta a nuestras preguntas? ¿Y qué infinito tan extraño sería aquel contra cuyos muros finitos se quebrara la voz con la que mandamos nuestras últimas preguntas al espacio infinito del ser? Sabemos: desde el infinitamente lejano, infinitamente profundo fundamento del ser no nos será dada respuesta alguna, si es que hemos dirigido nuestras preguntas a la dirección acertada. Pues justo entonces nos quedamos sin respuesta, porque nuestros interrogantes alcanzaron lo infinito.

Lo absoluto, pues, permanece en la trascendencia. No es algo dado, por lo menos no como algo que se encuentra. Pero se da como algo buscado, nunca como algo dado. Según esto no se da nunca en su condición de «lo que es» (*Weisheit*), pero sí en su condición de «que es» (*Dassheit*). Por eso nunca se podrá siquiera considerar que encontremos lo absoluto como una realidad óptica a través de la lógica. Pero aunque aquí no se trate de encontrar una verdad, ¿no existe acaso algo así como la sinceridad de la búsqueda? En ese sentido casi se podría afirmar: existe sólo una única verdad, la gran «verdad de la fe»: la sinceridad de la fe, la sinceridad con que se profesa una fe, con la que la fe se vive.

Hasta ahora hemos investigado el modo vivencial religioso desde el punto de vista del análisis existencial. De pronto surge el interrogante: si se puede exponer algo más sobre lo religioso en sí, partiendo del análisis existencial, sobre aquello que con una cierta contraposición denominamos más bien confesión. Pues, a menudo, se oye decir a la gente: soy religioso, creo en Dios, pero no me considero atado a una confesión. Bien, sería ir demasiado lejos y significaría «arrojar el bebé al vaciar la bañera», si se exhibiera la naturaleza de un fenómeno por sus síntomas de decadencia y señales de caducidad, si se quisiera interpretar las confesiones

incluyendo sus instituciones algo así como una suerte de oportunismo trascendental. Pues, por cierto, a menudo el hombre *puramente* confesional —que en realidad no es en absoluto religioso— quiere asegurarse para el caso de que efectivamente haya un Dios y un más allá. Pero quien piensa que con esta intención ha encontrado al verdadero hombre religioso y la genuina religiosidad, se equivoca. Sin embargo, generalizando, me parece lo más acertado interpretar la relación de cada una de las confesiones positivas con la pura religiosidad de la misma manera como se da en la relación de las distintas lenguas naturales con la «pura verdad». El hombre alcanza la verdad sólo cuando piensa y, al pensar, solamente en su idioma. «Su» idioma es su lengua materna, la lengua en cuyo mundo nació y en cuya riqueza tradicional se crió. Aunque, sin duda, una lengua pueda aventajar a otra en abundancia de matices, con todo, será en su lengua materna que el hombre se acercará más rápidamente y más estrechamente a la idéntica realidad que todos los que hablan tienen ante sí y que todos los idiomas pretenden enunciar.

Quien cree que podría o debería ser extraconfesional, justamente por su religiosidad, y quien supone que esto de no pertenecer a ninguna confesión equivale a una suerte de neutralidad o superación partidaria, se equivoca; en el sentido de nuestra comparación, quien no pertenece a una confesión sería nada menos que sin habla; pues el idioma religioso *en términos generales para el hombre común*, es sólo idioma ligado a la tradición confesional o no es nada.

Pero algo más se deduce de nuestra comparación idiomática: así como no puede pensarse seriamente en sustituir los idiomas naturales resueltamente por un idioma artificial, un «idioma mundial», del mismo modo, la idea de una religión universal sería un disparate. Pues también ella sería necesariamente una «religión artificial», una religiosidad artificial, o sea, ninguna.

De la comparación de los idiomas habríamos aprendido entonces que las confesiones significan, de algún modo, un idéntico estado primitivo de cosas. A pesar de eso, su variedad es para el hombre una necesidad. (Con seguridad existen maestros en la traducción de un idioma a otro; pero, seguramente, son la excepción. Y así existirán conversiones genuinas y fructíferas desde el punto de vista religioso, pero exigir las de otros, de todos los demás desde el

punto de vista de una confesión determinada –que es la nuestra–, no solamente es injusto e inicuo, sino nada pragmático.)

Otra cosa es ciertamente, cuando nos preguntamos cómo es que cada una de las confesiones, las monoteístas, se mantienen en su fe, una vecina a la otra, en el sentido de poder convivir en paz sin ser infieles a sus principios. Y así sería imaginable que las confesiones, en mutua comprensión y tolerancia y en la conciencia de un último ecumenismo en lo últimamente común, se asocien de alguna manera tomando conciencia de lo que tienen en común conscientes del «monismo de los monoteísmos». Entonces la oración principal judía: «Escucha, Israel, nuestro (de cada uno) Dios (personal) es uno», tendría que ampliarse en: Escuchad todos los pueblos (todas las confesiones monoteístas): nuestro (de cada uno) Dios (confesional) *es uno y único*.

Se preguntará ahora por qué razón el análisis existencial se ocupa del análisis del modo vivencial y del hombre religioso. A esta pregunta debe responderse doblemente: primero, el análisis existencial como una interpretación del hombre, es decir, como antropología que es, no ha procedido a eliminar el biologismo, el psicologismo y el sociologismo para caer, por su lado, en un antropologismo. Sin embargo, caería en un antropologismo desde el momento en que colocara al hombre, por su lado, en lo absoluto después de haber relativizado todos los condicionamientos aparentemente fatales de su naturaleza biológica, psicológica, sociológica. Considerar absoluto al hombre en sí, significaría interpretarlo *sicut Deus*. Si así lo hiciera un análisis existencial interesado en antropología, o bien una antropología orientada al análisis existencial, se le podría reprochar teomorfismo –después de que se le ha reprochado, bien a menudo, el antropomorfismo a la teología–.

Ahora comprendemos también para qué, finalmente, el análisis existencial llevó al debate «lo absoluto»: dentro del análisis existencial lo absoluto se admite solamente para que lo relativo permanezca relativizado.

Hemos aprendido que las condiciones humanas (el «ser así» de los hombres) deben ser comprendidas como disponibilidades: disponibilidades para su libertad. Pero nosotros hemos aprendido, además, que esta libertad del hombre tiene dos aspectos: uno hacia abajo y otro hacia arriba, uno negativo y otro positivo; pues hemos aprendido a comprenderla no sólo como la «libertad de» sino

también como la «libertad para». Y como «libertad para», hemos señalado el asumir de Ta responsabilidad. El existencialismo contemporáneo ve generalmente sólo la «libertad de algo», ve al hombre desde el punto de vista de su existir, y este existir como posible contraposición al destino. Pero ha pasado por alto que el existir es, en su último y más profundo significado, ser responsable. Pero, al asumir una responsabilidad, el hombre se somete –libremente– a una ley. Responsabilidad significa siempre una ligazón de la libertad, un estar ligado a un orden (superior) en el sentido de ley. Un estar ligado, en este sentido, significa ni más ni menos en traducción literal: *re-ligio*.

Cuando Jean Paul Sartre afirma que el hombre debería inventar al hombre, nos preguntamos si podría realizar y cómo este invento de sí mismo dentro de la nada y el vacío. O, para ese caso, si no debería haber algo ya «dado anticipadamente» y qué. De ese modo tendríamos que preguntarnos aún si no aceptaríamos las palabras de Pascal que dice que el hombre sólo puede ser entendido a partir de Dios, cómo podría, en el sentido de Sartre, inventarse el hombre a sí mismo, si no hubiera descubierto a Dios hace tiempo y quizá sólo después olvidado.

Hemos dado, pues, como primera razón de la inclusión de la vivencia religiosa en el análisis existencial la relativización de lo relativo. Ahora, la segunda razón es una razón terapéutica, o bien profiláctica. Pues, si profundizamos un poco en la vivencia religiosa, notamos enseguida que se trata simplemente de la vivencia de la propia fragmentariedad, de la propia relatividad sobre un fondo absoluto. En su autocomprensión religiosa, el hombre vivencia, por tanto, la propia relatividad frente a lo absoluto, es decir, en realidad algo que es «no relacionable». Esta paradoja no necesita alarmarnos. Pues, ¿en qué consiste esta relatividad a algo no relacionable sino en un estar refugiado? Refugiado en lo escondido, en lo trascendente. De esa manera, podemos dar a la paradoja, si no una solución, al menos un giro positivo. En esta positividad yace simultáneamente, desde el punto de vista psicoterapéutico o bien psicosigiénico, un *positivum* increíble. Si ya se ha demostrado que vivenciar la vida como simplemente un deber –podría decirse: como una misión personal–, logra aumentar el sentido de responsabilidad en un grado sumamente significativo desde el punto de vista psicoterapéutico, entonces se revela que la vivencia religiosa,

la vivencia de sentirse refugiado, en el sentido más propio de la palabra, seguramente posee un tanto mayor grado esta relevancia terapéutica. Y, por lo menos, en momentos decisivos de la existencia personal, siempre volverá a probarse que no existe actitud alguna frente a situaciones límites del destino que, en igual medida que la actitud religiosa ayude al hombre a superar esa situación.

Entonces, en una situación semejante, toda psicoterapia debería canalizarse, aparentemente, en una cura de almas. Pero eso no es así¹⁴. Pues ni el médico como tal está autorizado ni llamado a dar respuesta religiosa a las dudas de los pacientes sobre el sentido de la vida. No está autorizado porque no es su tarea arrogarse la misión del sacerdote, y no está llamado a ello porque el paciente, sea o no religioso, no ha acudido a él para recibir una respuesta religiosa. Para el médico como tal, el paciente religioso así como el que no lo es deben estar equiparados. Y, precisamente, no por razones de principio ni tampoco por razones coyunturales que podrían considerarse en vista del hecho que Victor E. von Gebattel una vez describió como «el abandono que la humanidad occidental hace del cura de almas en favor del médico neurólogo». Como hecho es indiscutible; desde el punto de vista médico no tenemos el derecho de investigar el origen de este hecho, ni el derecho de ignorar sus consecuencias. Tenemos más bien el deber de preguntarnos: ¿qué podrá suceder con estos hombres no creyentes que han venido *de facto* a la consulta para que les prescribamos?

14. Hace mucho tiempo que ya no se espera que la filosofía pura se considere –por sí misma– como *ancilla theologiae*; con más razón sería injusto exigirlo precisamente de la psicoterapia médica.

ASISTENCIA MÉDICA Y SACERDOTAL DEL ALMA

De aquello que mencionamos, al comienzo de nuestras reflexiones, sobre el peligro que implica una transgresión de límites y competencia cuando se brinda una visión del mundo, resulta, sin duda alguna que para el médico se impone mantener una estricta neutralidad. El análisis existencial solamente comprueba que el hombre se halla en la búsqueda. Pero de por sí, no podrá nunca decidir si es en la búsqueda de un Dios que el hombre inventa, o en la búsqueda de aquel Dios que no encuentra, o del Dios que encuentra, o en la búsqueda de sí mismo. Este interrogante no podrá ser contestado desde la posición del análisis existencial simplemente porque Dios se encuentra en una dimensión inalcanzable para él; quizá no se encuentre en dimensión alguna, sino que constituye el propio sistema de coordenadas.

El análisis existencial debe proponerse la tarea de preparar la habitación de la inmanencia, pero prepararla sin obstruir la puerta por la cual puede penetrar el espíritu de la religiosidad o salir el hombre religioso con toda la espontaneidad propia de toda religión genuina. El análisis existencial, entonces, no presenta una estación final para el descubrimiento del último sentido del hombre, porque no da respuestas finales, por lo menos relativas a la religión. Pero desde esta estación hasta aquella otra hacia la cual puede guiar al hombre —no importa si religioso o no—, desde allí, el hombre puede, sin más, encontrar el «contacto directo» con su última estación, ya que la meta final del camino del análisis existencial, yace exactamente «sobre la línea» conducente a lo religioso.

Pero una transgresión de los límites de la psicoterapia,

especialmente de una logoterapia analítica existencial, es decir, de la «cura de almas médica» al dominio de la cura sacerdotal de almas, no es solamente tan impropia como innecesaria desde el punto de vista terapéutico, sino innecesaria también desde el punto de vista de la religión. Pues siempre se comprueba que el efecto de una respuesta final, es decir, religiosa, a las últimas preguntas del paciente sobre el sentido de la existencia, resulta incomparablemente más profundo cuando esta última respuesta —que sólo puede ser sacerdotal— no es dada y casi dictada por el médico, sino cuando el paciente se la puede formular a sí mismo. Y así vemos nuevamente cómo de una aparente debilidad del análisis existencial resulta una fuerza: sus límites, realmente, constituyen toda su dignidad.

Como ejemplo citemos el caso de una paciente que exclusivamente por su imposibilidad de trabajar se puso en tratamiento de análisis existencial, el cual se ocupó, también exclusivamente, de la recuperación para el trabajo y sólo incidentalmente, es decir, sin ninguna intención, este tratamiento tuvo efecto sobre el que la enferma se explayó más tarde y espontáneamente: la completa recuperación de su capacidad de vivenciar la religión.

Por supuesto, en cuanto entró en el debate, su vivencia religiosa, ésta tuvo que ingresar en la terapia de análisis existencial, porque representaba genuinamente el camino propio de la enferma hacia su personal manera de dar sentido, su manera de encontrar el sentido desde su propia responsabilidad. De ese modo, en este caso concreto, fue tarea que correspondió al análisis existencial cuando —por expreso deseo de la paciente— se trató de averiguar, entre otras cosas, por qué rechazaba su cristianismo. Su pregunta era: ¿por qué siento aversión por el cristianismo? ¿Qué es lo que me ha desalentado? y (combinación consciente del análisis existencial originario con una psicoterapia que se realizó utilizando sugestión) la paciente recibió la orden: esta noche soñaré la respuesta a esta pregunta y despertaré enseguida y anotaré el sueño. Y lo que la enferma soñó en esa ocasión se encuentra aquí registrado junto con la interpretación analítica existencial:

«Yo me encuentro en W., donde pasé mi niñez; espero el tren que va a Viena.» La enferma recapitula con esto, en su sueño, el camino de su pasado al presente. «El Dr. K.N. vive aquí; quisiera ir a verlo.» El Dr. K.N. es un conocido psicoterapeuta con el cual la familia de la enferma tiene amistad; esta parte del sueño significa

entonces: una psicoterapia es necesaria. «No sé dónde vive el Dr. K.N.; pregunto a una mujer y me contesta: junto a la iglesia.» Esta parte del sueño se interpreta así: la enferma tiene conciencia de que su curación psíquica sólo se completará en lo religioso (quién no recordaría aquí ese giro idiomático, lleno de verdad, que Fritz Künkel usó alguna vez: el giro desde la «medicina del alma» a la ciencia de la «salvación del alma»). «Yo me imagino en el sueño: encontraré la iglesia.» Interpretación: la enferma es optimista. «La Iglesia» significa aquí algo más que el edificio. Esta sección del sueño significa que la enferma encontrará su camino de vuelta a la fe. «Pero todo es distinto que antes.» Significa: volver a la fe no es muy fácil para el adulto que ha sido perseguido a través de todos los infiernos de la vida y de las dudas. «¿Qué calle he de tomar?, me pregunto.» La enferma se interroga, entonces, en el sueño: ¿Cómo, por qué caminos volveré a recuperar mi fe? «Ya caminé largo rato; dudo...» En el sueño, esta duda se refiere al camino correcto hacia el Dr. K.N. pero en la realidad, es la duda acerca de Dios. «De repente tengo ante mí una niñita que me indica el camino.» Durante el análisis del sueño la enferma espontáneamente admite que esta niñita es ella misma, en su infancia. A continuación se le pregunta a la paciente si conoce el versículo bíblico: «Sed como los niños» y si alguna vez la impresionó. A lo que respondió que sí. ¿Cuál es la indicación de la niñita en el sueño?: «Junto a la iglesia, pero se ha perdido, debe volver atrás.» Es decir, junto a la iglesia está su curación, pero la enferma primero debe volver a sus fuentes, tiene que encontrar el camino de retorno a la fe ingenua que es como la fe de los niños. «Tengo sed.» Durante el trabajo de interpretación, se descubre que la enferma conoce muy bien el salmo: «Como el ciervo por el agua fresca así mi alma clama por ti...» «La niña saca agua clara de un manantial y ahora, decididamente, vuelve sobre sus pasos por el camino», así sigue el sueño. El regreso por el camino se refiere al análisis psicoterapéutico, el análisis existencial realizado, como si incidentalmente fuera válido de él lo que un filósofo escolástico afirmaba de la metafísica: que mal comprendida, aleja de Dios pero, bien comprendida lleva a su encuentro. «De repente la calle está cruzada por unos álamos.» El sueño significa dificultades y retrocesos que ocurrieron durante el tratamiento. «Pero luego el camino está otra vez libre y, a lo lejos, se yergue la iglesia, una hermosa catedral como la de la ciudad

de Caen: blanca como la leche.» Entonces la enferma despertó. Durante el intento de interpretación, ella admitió que durante una excursión en auto por Francia se hallaba en la feliz expectativa de poder conocer la catedral local de aquella ciudad de Caen, que conocía por fotografías y le atraía mucho. Pero ella había llegado a la ciudad en medio de la oscuridad y la niebla y por eso nunca había conocido la catedral. No nos equivocaremos si intentamos la transformación de la nunca vista pero tan cara catedral, visualizada en el sueño, como la transformación que, durante el tratamiento, ocurrió en las vivencias de nuestra paciente: la transformación de su vivencia de Dios, desde el *Deus absconditus* al *Deus revelatus*.

Por supuesto que esta interpretación analítica existencial ya no tiene mucho en común con la psicoanalítica habitual. Pero no sólo poco en común con aquella ortodoxa interpretación psicoanalítica, sino tampoco con aquella orientación de Jung que recurre al arcaico inconsciente colectivo. No comprendemos por qué nosotros, como en dicha orientación, deberíamos introducir siempre de nuevo en los sueños de nuestros pacientes motivos de los cultos primitivos de algunos habitantes de Mares del Sur; más bien somos de opinión que, con el mismo derecho, podemos extraer también motivos del círculo cultural actual y local.

De todo ello, de la estricta neutralidad estipulada por el análisis existencial, es decir, la neutralidad médica, como, por el otro lado, de la experiencia del efecto de un espontáneo brote de religiosidad justamente en un paciente no influido en este aspecto por su médico, puede darse, frente a la posición sacerdotal, una única conclusión para el análisis existencial como para la psicoterapia: la cooperación. Y resultará tanto más efectiva cuanto más limpia y puramente se hayan delimitado las competencias, en vez de que uno intente transgredir en el campo del otro. La genuina posibilidad de tal cooperación nos parece fundada en que, de acuerdo con nuestra convicción y por lo menos en la práctica, no existe en realidad verdadera contraposición entre el concepto fundamental religioso y el no religioso. Esta relación no es contraria sino complementaria.

Esto se nos reveló con mayor claridad allí donde la vivencia de la vida como misión, tal como se la descubre en el análisis del hombre religioso, resultó ser ni más ni menos como un paso más allá de la simple vivencia de la misión, que el análisis existencial presenta

como meta psicoterapéutica. Pero «un paso más allá» es siempre sólo un paso más.

El hombre que ha dado este paso nunca debería sentirse superior y ostentar esa superioridad ante aquellas personas que no han llegado todavía al final del sendero. Pues así como se da una sola consecuencia entre médico y sacerdote –la de la cooperación–, así existe también entre el religioso y el que no lo es, y con mayor razón entre los religiosos de distintas confesiones entre sí, una sola consecuencia: la tolerancia¹⁵.

La tolerancia bien entendida no tiene nada que ver con la indiferencia. Y si nos interrogamos, finalmente, ¿cómo puedo yo, si estoy totalmente convencido de mi fe, respetar la convicción de otro hombre, con eso no cometo acaso infidelidad hacia mi fe y mis convicciones? Debemos dar a esta pregunta una respuesta negativa. Pues no respeto la creencia ajena porque la comparto sino porque debo respetar al prójimo.

15. La tolerancia no consiste en que se comparta la opinión del otro, sino solamente en que se le reconozca al otro el derecho de pensar de otro modo. También se malentende la tolerancia en el caso extremo de concederle al otro el derecho de ser intolerante.

LOGOS Y EXISTENCIA

Dedicado a Paul Polak

PREFACIO

Las tres conferencias que siguen intentan ilustrar someramente y brindar una visión general sobre un tema para cuya descripción se eligió el título de *Logos y existencia*, antes que nada porque gira alrededor de dos polos principales de atracción: el método de tratamiento psicoterapéutico denominado «logoterapia» y la orientación investigadora antropológica designada como «análisis existencial». En relación con esto, el orden en que se presentan estas conferencias determina la posición respectiva alcanzada por el desarrollo de las ideas, aquí abreviadas en lo posible, en la época en que se pronunció dicha conferencia: la primera conferencia data del año 1946, en el que apareció *Ärztliche Seelsorge*; la segunda resume la tesis del libro *Der unbedingte Mensch (Metaklinische Vorlesungen)*; y la tercera presenta algunos extractos de la obra *Homo patiens (Versuch einer Pathodizee)*, aparecida el año siguiente¹.

Pero no se trata sólo de eso, como si el título *Logos y existencia* se refiriera a los dos puntos focales de una elipse, como los que el tema descrito impone; más bien los dos: logos y existencia poseen también una conexión interna: ellos se exigen mutuamente, y quizás sea esta mutua exigencia lo que a menudo echamos de menos en la filosofía existencialista.

1. (N. 3.^a ed.) *Der unbedingte Mensch*, Franz Deuticke, Viena 1949 y *Homo patiens*, Franz Deuticke, Viena 1950, se han publicado de nuevo en: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Hans Huber, Berna ²1984; versión castellana: *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona ³1994.

De la filosofía existencial, sobre todo en el existencialismo, se afirma que se trata de un subjetivismo. Ciertamente, se ubica en primer lugar, más aún, en el centro de todo este filosofema, la decisión, sin preguntar el para qué y el hacia dónde; se habla sólo de libertad y más allá de ella, en todo caso, de qué es libre el hombre, pero no para qué lo es, o sea, de su libertad para sumir su responsabilidad². El hombre es responsable de cumplir y realizar el sentido y los valores, y en esto ya contemplamos el correlato objetivo de toda decisión y libertad: un mundo espiritual objetivo del sentido y los valores: el logos.

Donde no se trata de una decisión sino de revelación, no de algo volitivo sino cognoscitivo, no de responsabilidad y libertad sino de verdad, allí Heidegger menciona que el ser es manifiesto y no oculto, pero sin averiguar de quién no se halla oculto. Bien, según Jaspers «es la tarea del espíritu dejar que la verdad se manifieste»³. Si, tal como hemos visto, falta el correlato objetivo en relación a lo volitivo, el correlato subjetivo acusa deficiencia como ya veremos, respecto a lo cognitivo⁴; pues se necesita siempre para encontrar la verdad un esfuerzo subjetivo espiritual. El ser es evidente y no oculto sólo cuando yo me vuelvo hacia él y me entrego, y esta entrega tiene que ver con el amor: no por casualidad en hebreo

2. Hegel habla del «abstracto de un libre albedrío que quiere el libre albedrío», Sartre de una «libertad por la libertad» y Helmut Kuhn, en *Begegnung mit dem Nichts*, Tubinga 1950, de la «determinación a resolverse» (pág. 28) y de una «decisión de decidirse» (pág. 160), para finalmente explicar que: «El existencialismo corre a las barricadas, aunque el opresor aún no se haya identificado» (pág. 165).

3. *Über die Gefahren und Grenzen der Freiheit*, «Der Monat» 2 (1950) 405.

4. El análisis existencial de L. Binswanger es subjetivista no sólo en lo volitivo, sino también en lo cognitivo; según Binswanger (*Die Bedeutung der Daseinsanalytik M. Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie*, en: *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaft*, Berna 1949, pág. 64), «la existencia en sus proyectos mundanos no es libre»; «su falta de libertad» corresponde a que la existencia haya sido «arrojada» al mundo (pág. 70); por ejemplo, «la enfermedad psíquica llamada melancolía afecta la existencia como totalidad» (pág. 70), es decir, seguramente también lo espiritual en el hombre. Según Binswanger, «el ser proyectado del mundo» se corresponde con «el ser arrojado a la existencia». Nosotros pensamos que el proyecto del mundo en realidad no es un proyecto subjetivo de un mundo subjetivo, sino un sector subjetivo, pero el sector de un mundo objetivo. (Cf. J. Zutt, en «W. Z. Nervenhk.» 10 [1955] 285. «Una alegría, una pena, una ira, un fastidio... Tales estados de ánimo no son solamente matices de una vida anímica solipsista, sino también medios que manifiestan en el mundo una realidad determinada.»)

se usa la misma palabra para conocimiento y copulación. (Por lo demás, en Scheler también el acto de conocimiento sigue a un acto de amor.) Quisiera afirmar: las cosas esperan como novias al que existe en espíritu, cuya total espiritualidad consiste precisamente en poder «estar junto» a las cosas⁵, y este «estar junto», o sea el conocimiento, también depende del logos en cuanto este último le revela las cosas al que está en el espíritu.

De todo esto se deduciría que la filosofía existencial tiene deficiencias, por un lado, en referencia al logos y, por el otro, al amor. Finalmente, ambos –logos y amor– no son en realidad nada más que dos aspectos de una unidad, es decir, del ser mismo.

Ahora bien, la filosofía existencial alega haber superado la división sujeto-objeto, pero no la ha superado en absoluto, más bien ha escamoteado algo⁶ y precisamente, respecto a lo volitivo, el objeto, y respecto a lo cognitivo, el sujeto.

En tanto el análisis existencial, proyectado por nosotros, trata de considerar conjuntamente el correlato objetivo de la decisión y el correlato subjetivo del conocimiento, quizás logre ofrecer una corrección del existencialismo.

5. Cf. Frankl, *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*, pág. 25-32; vers. cast.: *El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas*, en: *El hombre doliente*, Herder, Barcelona ³1994 .

6. M. Thiel habla de «autoengaño»: «De hecho el existencialista se queda también en el marco de la división sujeto-objeto, al menos cuando piensa.»

EL ANÁLISIS EXISTENCIAL Y LOS PROBLEMAS DE LA ÉPOCA*

El comienzo de la era moderna trajo consigo el nacimiento de las ciencias naturales así como su aplicación en la técnica. En el siglo XIX éstas llegaron a la madurez. Nosotros debimos hacernos cargo de la herencia del siglo XIX: las ciencias naturales maduras habían llevado al naturalismo, y la técnica a una posición utilitarista. Ambas se habían encarnado en el hombre por educación y disciplina y se habían vuelto algo natural en él, algo tan natural que no podía sino dificultar la autocomprensión del hombre y su comprensión del mundo.

El hombre ya no se comprende sino como un ser de la naturaleza, según la actitud naturalista y entiende el mundo nada más que como un medio para un fin, de acuerdo a la posición técnico-utilitarista. Así somete el mundo por la técnica. Al mismo tiempo, sin embargo, mientras el mundo se convierte para él en objeto de sometimiento, se torna él mismo, el hombre en su propio «opuesto»: en objeto. Así llegamos a la paradoja de que el hombre, al «naturalizarse» se desnaturaliza, mientras se considera un ser natural puro, en realidad soslaya su genuina naturaleza, su propio ser, mientras que por el otro lado, debido a la degradación del mundo al nivel de medio exclusivamente técnico, el hombre pasa por alto, finalmente, el objetivo final posible y necesario. No es, pues, de extrañar, si en nuestro siglo se opera un gran giro hacia

*Dedicado al amigo Hubert Gsur, ajusticiado en 5 de diciembre de 1944. Conferencia pronunciada el 28 de diciembre de 1946 en el encuentro franco-austríaco de escuelas superiores en St. Christoph (Arlberg).

una reflexión sobre lo inmediato. Y esto sucede necesariamente en un doble sentido: volver en sí para tomar conciencia del propio ser (la reacción a la pérdida de conciencia de su ser), así como vuelta a encontrar el verdadero sentido (la reacción a la pérdida de conciencia de la razón final de toda técnica). ¿Qué son éstos sino interrogantes existenciales? Pues lo que quiere saberse ahora es la existencia y su sentido.

El problema existencial en su forma «moderna», es decir, *el* «problema del hombre moderno»⁷, lo formuló por primera vez Kierkegaard. Lo que él reclamó en el siglo XIX, fue posible en el siglo XX y entonces se llevó a la realidad: la filosofía de la vida de Bergson y la fenomenología de Husserl y su discípulo Scheler, realizaron la tarea preliminar y posibilitaron así la filosofía existencial contemporánea. Después de la primera guerra mundial la concretaron Heidegger y Jaspers. A la segunda guerra mundial le correspondió fomentar su difusión, actualizar sus interrogantes y, más allá, radicalizarlos en forma extrema. Pero si nos preguntamos por las razones que explican esto, debemos admitir que esta segunda guerra mundial de entrada significó más que un mero asunto de un frente de guerra, trajo para la «zona de retaguardia» (que ya no lo era) la experiencia de los refugios antiaéreos, la experiencia de los campos de concentración. Hacía rato que ya nos habíamos olvidado de permanecer fieles a la exigencia de Kant: que cada cosa tiene un valor y sólo el hombre su dignidad. Es que estaba en la naturaleza del sistema económico capitalista degradar al ser humano, al obrero, haciendo de él parte de una máquina dentro de un proceso de producción. Y eso no era aún, ni de lejos, el triunfo de aquel utilitarismo técnico, que se mencionó antes. Pues, por el momento sólo el trabajo del hombre se había convertido en medio. La guerra, sin embargo, convirtió toda su vida en ese medio; la guerra degradó algo más al hombre: lo convirtió en carne de cañón. El campo de concentración finalmente logró escalar la cima de este proceso de degradación en constante avance, pues aquí ya no se trataba solamente del esfuerzo laboral o de la misma vida, aquí hasta la muerte se convirtió en medio, ya que en los campos de concentración el hombre fue un cobayo. En este proceso de

7. Se trata de la reproducción de una conferencia para la que se me propuso el tema: «El análisis existencial y los problemas del hombre moderno.»

degradación se revela, inmediatamente, el progreso; precisamente un progreso técnico. Es dudoso que exista algún otro progreso. ¿No será todo progreso exclusivamente técnico y sólo por eso nos impresiona desde que vivimos en la era de las técnicas?

¿Qué significa el interrogante existencial? Con el interrogante existencial el que pregunta se convierte a sí mismo en objeto de su pregunta. El interrogante existencial es el «hombre puesto en duda». ¿Hasta qué punto podemos afirmar que, en el último tiempo, se ha hecho más candente que nunca? Bueno, en esa época, absolutamente todo se había vuelto dudoso: dinero, poder, fama, suerte, todo esto se había desvanecido para el hombre. Pero junto con ello, el hombre mismo había desaparecido, abrasado por el dolor y ardiendo en sufrimientos dejando sólo su ser. Todo lo desvanecido era lo que *tenía*: se tiene dinero, fama, poder, suerte; pero el hombre *es* hombre. Lo que quedaba, pues, era el hombre mismo, lo humano en él. De manera que esa época llevó a un descubrimiento de lo humano. En el horrible entrevero de las batallas, acorralado en los refugios antiaéreos y en los campos de concentración, al hombre se le reveló la verdad: lo decisivo en todo y cada uno es el hombre. Pero, ¿qué es el hombre? Él es el ser que siempre decide. Y él decide siempre de nuevo lo que es, lo que será el próximo momento. En él existen las posibilidades de ser ángel y de ser diablo. Pues el hombre, tal como lo hemos conocido –y lo hemos conocido como en ninguna otra generación anterior–, es el ser que inventó las cámaras de gas, pero al mismo tiempo es aquel que penetró en ellas, erguido con la Marsellesa o con una oración en los labios.

Pero si admitimos que el hombre es un ser que decide sobre sí mismo, entonces el hombre comienza allí donde el naturalista dice que termina. Tomemos al biologismo como una de las formas del naturalismo: aprendemos, por lo que nos dice, que el hombre es un «típico» pícnico o bien un «típico» asténico o atlético; en cada caso debe ser como es y no puede variar. Tomemos el sociologismo: según él, el hombre es un típico capitalista o típico proletario o típico pequeño burgués; y en cada caso debe poseer, según su ser sociológico, tal o cual actitud mental. Se le ha clasificado sin ambigüedades y parece imposible que se escape de lo que le adjudique el «tipo» al que pertenece. O tomemos, finalmente, aquella amalgama de biologismo y sociologismo, ese «biologismo colectivo», por decir

así, que aparece en el racismo: según él soy un «tipo nórdico eficiente» o un «tipo mediterráneo histriónico» o un «tipo supersticioso de las tierras desérticas». En cada caso estoy encerrado y encadenado a este tipo y en cada caso estoy condenado fatalmente por este tipo en todas mis decisiones, hasta en mi visión del mundo.

Pero no es cierto que el hombre no puede ser sino como lo define su tipo. Conocí en un campo de concentración al jefe del campo, un hombre de la SS y sin embargo no era un típico hombre SS, sino que a escondidas compraba de su dinero medicamentos para los reclusos. Y por el otro lado, en el mismo campo, conocí al más antiguo del campamento, que era también recluso, el cual golpeaba a sus compañeros, aun a los enfermos. Y finalmente conocí a un alto funcionario de la Gestapo que de noche, en su casa, contó a su familia, profundamente conmovido, acerca de las deportaciones, mientras que su mujer se echaba a llorar. El les pidió a unos judíos con los que tuvo que tratar, que protestaran bien amargamente contra él pues si dejaban de quejarse, las autoridades sospecharían y lo relevarían de su puesto y con ello impedirían que pudiera seguir ayudando aquí y allá, para aliviar el sufrimiento. Todos estos hombres hubieran tenido la posibilidad de ser representantes típicos de su raza o de su función social y sin embargo no lo fueron: ellos decidieron ser «atípicos». Así podemos decir: no existen los tipos que determinan al hombre a comportarse de cierto modo. En este sentido tampoco existen razas; o solamente dos: la de los hombres decentes y la de los indecentes; y esta división separa a todos los tipos: los biológicos, los psicológicos, los sociológicos. Y sería deseable que la humanidad alcanzara esta conciencia de mundo y mutua correspondencia de todas las personas de buena voluntad, por encima de todas las razas o tipos, y que, así como en un tiempo el judaísmo legó el monoteísmo al mundo, como la doctrina del Dios único, algún día se le dé al mundo el monantropismo como la doctrina de la humanidad.

Pero la gente de buena voluntad, lo sabemos mejor que nunca, está en minoría. Quizás en eterna minoría, en una minoría que siempre fracasa. Sin embargo, este pesimismo no necesita hacernos poco menos que fatalistas. Antes, el activismo se hallaba unido a un optimismo, a la fe en el progreso. Hoy es así que, justamente la fe en un progreso automático en una evolución automática,

paralizaría nuestra actividad y adormecería nuestra conciencia. Hace mucho que estamos alejados de semejante fe en el progreso, nos hemos vuelto pesimistas, pues sabemos de qué es capaz el hombre. Pero si decíamos que hemos visto y comprobado que todo depende del hombre, debemos agregar: depende de cada individuo. Justamente porque se trata de una minoría, cuando nos referimos a los hombres humanitarios, es importante cada individuo. Y depende de su decisión de lucha, de su voluntad personal de sacrificio, si no quiere verse convertido en cómplice de la repetición del sacrificio de grandes masas humanas. De esa manera no temerá el sacrificio de su propia vida, pues ¿qué vida sería ésta, si significara un valor en sí y ese valor justamente no consistiera en que puede ser ofrendado por otra cosa? Justamente en el campo de concentración surgió esta trascendencia esencial de la vida, su «intencional» trascenderse a sí mismo. Pues, aunque la pregunta de la mayoría fuera: ¿sobreviviré? —si no todo este sufrimiento no tendría sentido—, así también hubo otros cuya pregunta era: ¿tiene sentido este sufrir, este morir? —si no tampoco tendría sentido sobrevivir, ya que una vida que está a merced del azar, de la casualidad, o sea, si con suerte nos salvamos o no, una vida tal no podría ser plena de sentido ni digna de ser vivida, aun si la salváramos—. De esta manera, en los campos de concentración se reveló una plenitud de sentido tan cabal que incluyó además el sentido de sufrir el sacrificio y la muerte.

Aludíamos al individuo de quien todo depende. Como tal, escapa a toda organización. Y sin embargo angostos puentes llevan de uno a otro y estos puentes llevan una carga: sobre ellos se desplaza el espíritu de la época, que es el espíritu del futuro. Y estos puentes son también los que nos han reunido aquí a quienes provenimos de distintos países. Así se encuentran los hombres humanos de todo el mundo atravesando las fronteras. Y sólo nos falta desear, que el hombre, en tanto sea cierto que hoy se halla «politizado» que esto no ocurra en el sentido de la política de partido y que más bien sea cosmopolítico. Esto sería tanto más importante por cuanto se puede comprobar universalmente que la humanidad se está retirando de la vida pública política a su vida privada. Los hombres decentes se asquean de la política y, por otro lado, esconden con pudor su decencia en círculos limitados. En una época en que «idealista» equivale a insulto, el

hombre se inclina a esconder su bondad entre cuatro paredes. Y no nos sorprenderá entonces, cuando nos encontramos con el tipo del joven contrabandista, que sin escrúpulos sociales se dedica al mercado negro para lograr para los suyos, con seguridad no para sí solamente, una existencia más fácil. El asco ante la política, empero, está fundado principalmente en que la actual política de partido, por su aferramiento al programa partidario y la táctica de lucha, ha sucumbido completamente al utilitarismo, es decir, al punto de vista de que el fin justifica los medios. Un punto de vista que se manifiesta, igualmente, en el oportunismo de los dirigentes partidarios como en el coyunturismo de los miembros. Más que nada, el asco de mucha gente honorable, se funda ante el manejo de la política partidaria, en un gran cansancio de la propaganda. Toda propaganda se ha desacreditado en los últimos años y lo que queda puede ser sólo una cosa: la propaganda del ejemplo que está en las manos del educador. Además de eso está la propaganda del diálogo –del diálogo de hombre a hombre, *in camera caritatis*– ya sea entre el sacerdote y el creyente, ya sea, en vista del «abandono que hace del sacerdote la humanidad occidental en favor del psicoterapeuta» (Victor E. von Gebattel), en el diálogo entre el neurólogo y su enfermo.

Al comienzo hemos mencionado que la toma de conciencia existencial del hombre de sí mismo, de su ser genuino y, justamente, en el sentido de una libertad en oposición a la total determinación del hombre estipulada por el naturalismo de las leyes biológicas, sociológicas y psicológicas inherentes al tipo que le corresponde. Si seguimos hablando de esta libertad natural humana, vamos a confrontarla con su opuesto dialéctico: lo signado por el destino. Signado por el destino es aquello que se opone a mi libertad, en el sentido tanto interno como externo. Este último se refiere antes que nada a lo material, incluso a «lo material» en el sentido más amplio, o sea, «lo económico». Aquí se trata entonces de la situación económica del hombre. Finalmente, se entiende su destino externo en el sentido de su situación social, tal como la entiende el sociologismo, como exclusiva determinación del ser humano. Nos encontramos, pues, ante el problema del materialismo histórico que determina, inequívocamente y sin ambigüedad, la conciencia que el hombre tiene de la situación social y de su puesto dentro de la sociedad. Preguntémonos si es cierto que el entorno social tiene poder para

marcar el carácter, de manera que el hombre dependa enteramente de él y se encuentre psíquicamente no sólo influido, sino dominado. Consideremos, por ejemplo, aquellas modificaciones de carácter que el caracterólogo Utitz creyó observar en los reclusos que han permanecido largos años en campos de concentración. Se trataba, tal como él lo explicó, de un desplazamiento de la estructura caracterológica hacia la esquizoidia (Krestschmer): los reclusos se volvían cada vez más irritables o bien apáticos. Lo que tenemos que sostener es que cada uno de estos reclusos (comprobadamente) todavía tenían la libertad interior como para resistir a estas aparentemente inevitables deformaciones de carácter por causas externas: se demostraba reiteradamente que también había reclusos que reprimían su irritación y podían superar su apatía. Esta libertad interior, aún enfrentada con esta aparente influencia dominante por parte del ambiente, la posee el hombre hasta su último suspiro, y los reclusos, aun cuando se les podía quitar todo, conservaban esta libertad. Sea cual sea el destino que alcanza al hombre, la libertad de actitud que adopta frente al destino no puede perderse, y ella existía aun en el campo de concentración. Si otros, que también estaban en el campo, interpretaron las reacciones anímicas ante la reclusión de otro modo y justo en el sentido del psicoanálisis de Freud, sosteniendo que la reclusión y la vida en el campo de concentración acarrearán una «regresión», o sea, un volver a formas más primitivas de lo instintivo, entonces puedo explicar que siempre hubo casos individuales que mostraron que el hombre era capaz de sustraerse a este aparentemente ineludible cambio del carácter. Existen suficientes ejemplos que demuestran que la experiencia de idéntica situación en el campo de concentración en otros no llevaba a una regresión sino todo lo contrario: llevaba a un progreso, a un avanzar, y elevarse interior, quizá bien de acuerdo con el sentido de aquella frase de Hölderlin: «Si me sobrepongo a mi desgracia, estoy más alto.»

Pero no quiero ser injusto con el marxismo y afirmar que él asegura que las condiciones exteriores, económicas y sociales condicionan total e inequívocamente al hombre y su conciencia. Quien afirme esto no es un simple marxista, sino sólo un marxista vulgarizado. Pues ya el marxismo doctrinario admite que la relación de dependencia entre lo que se es socialmente y la conciencia del hombre no son unánimes, y que más bien existe una influencia

de la conciencia sobre el ser social. Que la situación de clase determina inequívocamente la conciencia de clase, es pues sólo la verdad marxista a medias. Todavía estamos dentro de este pensamiento cuando agregamos que también, opuestamente, la conciencia de clase es capaz de influir en la situación social o en el desarrollo político. Pero, si desde el campo marxista se nos asevera que el hombre ciertamente depende unívoca e inequívocamente de las estructuras socioeconómicas, tendríamos que preguntarle a este marxista con qué derecho habla entonces, de una «educación para la conciencia de clase». Pues educación presupone siempre libertad, es decir la libertad de cambiar y «tomar nuestro destino en nuestras manos», aun el destino social o histórico⁸. De esta manera se ve que la libertad está prevista en el socialismo y también en el marxismo y precisamente en el sentido de un medio para la lucha política. Preguntémosnos ahora si no está implícitamente prevista en el fin político del socialismo. Pronto descubriremos que la libertad está contenida en aquel estado ideal de una comunidad cuyo establecimiento constituye el sentido de toda política socialista.

Por supuesto que tal concepto de comunidad está muy alejado de aquella concepción que podría calificarse poco menos que «zoología política». Tomemos la palabra literalmente y enseguida comprenderán lo que significa: la imagen del hombre como puro *zoon politikon*. La idea del hombre como alguien cuya sociedad fuera a la manera de los animales. Pero no es así; más bien toda verdadera comunidad contiene una libre adhesión a ella, el hombre no está sometido ni preso por su comunidad, como el animal, sino que el hombre se decide siempre por la comunidad. Pero en esta decisión yace justamente el momento de libertad y así vemos que entre la libertad del hombre y la comunidad humana existe una relación consolidante.

Mucho más se aleja de tal versión conceptual de comunidad humana basada en la libertad aquella comunidad totalitaria que no es una verdadera comunidad sino solamente algo colectivo. El antiguo interrogante sobre si el individuo es más importante

8. De ningún modo nos olvidamos del factor social. Ni siquiera en relación al desarrollo de las neurosis pasamos por alto los componentes sociales. El psicoterapeuta como tal no puede hacer una revolución, lo que puede es influenciar en la actitud del enfermo hacia su destino social: un cambio seguramente activará al paciente, no sólo en su vida personal, sino también en su posición política.

que la sociedad o viceversa es una pregunta bien inmadura que quizá todavía se reitera sólo porque la humanidad es aún púber. Nosotros, sin embargo, opinamos que, fuera de la relación fundante entre libertad y comunidad, existe una verdadera relación dialéctica entre individuo y comunidad. De manera que podemos formular: sólo la comunidad brinda el sentido de individualidad de los individuos pero también, opuestamente, sólo la reconocida individualidad de los individuos brinda el sentido de comunidad. Y es únicamente esto lo que distingue una comunidad de algo simplemente colectivo o aun de masa. Pues, en lo colectivo el hombre no deja solamente de ser individuo sino que ya no es humano: como ser humano se pierde en lo colectivo, ya que para lo colectivo sólo tiene «sentido» por cuanto es uno de los muchos elementos productivos. Hacia dónde lleva esto ya lo hemos podido apreciar ante la eutanasia llevada a cabo en el Estado nacionalsocialista, en el cual la vida que había dejado de ser productiva se consideraba directamente «sin valor» y como tal debía ser destruida, mientras que todos los valores realmente humanos, todo aquello que trasciende su productividad y que le hace aparecer valioso y le da dignidad humana a su existencia, ya no se apreciaba.

Hemos comprobado durante el desarrollo de esta sección que la libertad humana, aun para el marxismo bien entendido, en el sentido de un medio o de un fin, siempre está prevista; o, con otras palabras, el socialismo nunca puede pasarse sin la libertad ni como *socialismus militans* ni como *socialismus triumphans*. Y con esto, a lo largo de la investigación del problema del materialismo histórico, habríamos realizado por el descubrimiento del momento de libertad su giro hacia el socialismo personal.

Ahora llegamos al punto siguiente en el que no podemos ya confrontar la libertad humana sólo con el destino «que nos rodea», sino con el aparente destino dentro de nosotros mismos. El destino interno, sin embargo, se halla representado, ante todo, por aquello que comúnmente denominamos tendencia. Con ello nos internamos en una crítica al biologismo, después de haber abordado críticamente el sociologismo, ya que las tendencias del hombre representan sus disposiciones biológicas, tanto en el sentido de aquello que el hombre recibe a título de disposiciones familiares, como también en sentido de las disposiciones nacionales o inclinaciones caracterológicas. Acerca de esto tendríamos que subrayar lo

siguiente: toda tendencia en el hombre es del destino y eso escapa directamente a su libertad y a su responsabilidad, pero en sí son todavía ambivalentes o neutrales en cuanto a los valores. Son puramente posibilidades cuya materialización se lleva a cabo sólo después de una decisión personal. Y esta realización de las posibilidades internas dentro y a través del individuo hace de las disposiciones, originariamente neutrales en cuanto a valores, un cabal valor o todo lo contrario, una virtud o un vicio, y así nos encontramos en medio del problema de las culpas colectivas. Aquí debemos distinguir claramente tres tipos diferentes: la culpa colectiva puede serlo en tres sentidos distintos –sólo que en la acepción corriente del término, culpa colectiva rara vez se usa en alguno de estos tres sentidos–. Estas tres formas únicas en las cuales verdaderamente la culpa y la responsabilidad son colectivas, son:

1. *Compromiso* colectivo. La llamada culpa colectiva puede interpretarse –y tener sentido en este significado– cuando puede comprometerse a los miembros de una cierta colectividad, en su totalidad, es decir, como ente colectivo, por las consecuencias de algo cometido por dicho ente colectivo como tal. Que tenga sentido hablar de tal responsabilidad aun cuando al individuo no le quepa responsabilidad personal, se puede ilustrar como sigue: si me debo someter a una operación de apendicitis de cuya necesidad no se me puede hacer responsable, pues no tengo la culpa de haber contraído una apendicitis, sin embargo, le deberé honorarios al médico que me operó y estaré comprometido a pagar. Del mismo modo está comprometido un pueblo en su totalidad y así mismo cada uno de sus pobladores de haber sido liberado de una tiranía y un terror por otras naciones y de que otros pueblos, amantes de la libertad, tuvieran que sacrificar su juventud en los campos de batalla para liberar a todos estos inocentes de su gobierno, ya que ellos no fueron capaces de hacerlo, como siempre aseguran de nuevo. Así, yo también, aunque personalmente soy inocente de lo que la nación a la que pertenezco ha cometido dentro del orden mundial, soy responsable por las consecuencias de estos crímenes.

2. *Culpa* por ingreso en un ente colectivo. Si me asocio a un ente colectivo, por ejemplo, un partido, hasta cierto grado puedo ser personalmente corresponsable, corresponsable de algún crimen cometido como programa de este partido. Pero, primeramente, uno no se asocia a una nación, así que de ningún modo

se me puede hacer responsable de pertenecer por casualidad a una nación que, por ejemplo, declaró alguna vez una guerra criminal. Segundo, pero aun cuando me hubiera incorporado a un partido y por lo tanto fuera cómplice de lo que ha cometido ese partido, todavía está en pie la duda sobre si he sido presionado comprobablemente, y si esta incorporación al partido por el cual se me responsabiliza no fue más o menos obligada, involuntaria, y por lo tanto, algo que excedía a mi responsabilidad y mi libertad. Decidir sobre este caso particular, tan candente, con seguridad no es fácil. De cualquier modo, solamente tiene derecho a condenar y reprocharle a una persona que debería haber resistido esas presiones y esa coacción aquel que pueda demostrar haber obrado así. *Solamente quien hubiera preferido ir al campo de concentración antes que ceder a la coacción, solamente él tiene derecho a condenar a quien haya decidido.* Quien jamás estuvo en la situación del inculpatado, por ejemplo, porque permanecía seguro en el extranjero, le resultará muy fácil exigir heroísmo y martirio de los demás y reprocharles debilidad o cobardía.

3. *Responsabilidad* colectiva. Finalmente, y dando lugar a malentendidos, podría interpretarse como culpa colectiva también aquella responsabilidad de acuerdo con la cual cada individuo es en cierta manera responsable del prójimo; «uno para todos», suele decirse. Pero entonces debemos completar «y todos para uno». Pues, si realmente todos son responsables del prójimo, entonces, por favor, también *cada uno* para todos y cada uno. Y aquí el fariseísmo con el que una nación quiera medirse con las otras está fuera de lugar. Admitámoslo: todo hombre y cada individuo, del mismo modo que cada nación por sí, están lamentablemente «en compañía de lo malo». Y esta compañía es ciertamente –para expresarlo musicalmente– un acompañamiento «obligado»: lo malo es ubicuo. Ya hemos podido ver en los últimos años de cuántas cosas es capaz el hombre en general, y también hemos aprendido que cada individuo es capaz de ello. Por supuesto, el mal no cobra realidad en todos, pero en todos existe por lo menos como posibilidad. El mal como posibilidad no solamente estaba en cada uno, como posibilidad está y permanece en todos. No vayamos a pensar esto: que el diablo ha arrendado una nación o que ha monopolizado un partido. También se equivoca quien cree que el nacionalsocialismo es el inventor de lo malo. Eso equivaldría

a sobrevalorar el nazismo, pues no fue creativo, ni siquiera en lo malo. El nazismo no creó lo malo,– sólo lo fomentó, como quizá ningún otro sistema anterior: lo fomentó por medio de una selección negativa que llevó a cabo gracias al poder que posee el mal ejemplo de «continuar generando lo malo».

¿Y si ahora volviéramos la acusación contra nosotros? ¿Volveríamos a hacer lo mismo con algunas variantes? ¿Tendremos que hacer siempre lo mismo cambiando sólo los signos? Conozco a un joven a quien le preguntaron si no quería servirse bebidas alcohólicas y, en su torpe lenguaje, contestó: «No gracias, yo soy un antisemita del alcohol.» Exactamente igual se nos antojan algunos de los «ismos» de hoy: ya no se es antisemita en el sentido original, prístino: ya no se es antisemita respecto a los «semitas» pero se es «antisemita» de cualquier otra cosa. Con los mismos medios de un sistema que se pretende combatir, se combate el mismo sistema. De ahí surge una contradicción interna, no muy distinta de la que resultaría de fundar una «asociación de enemigos de las asociaciones». Y si anteriormente decíamos que sólo los signos eran distintos, podemos afirmar con igual derecho: el prefijo es el mismo, es decir el «anti». Y con eso sólo se da nacimiento a una consigna. Pero de consignas ya estamos saturados. Pues ya hemos visto no sólo lo que se ha visto siempre: un hombre abatido por un golpe del destino; hemos visto más: hemos visto caer todo un pueblo alcanzado por el golpe de una consigna.

De lo que se trata ahora es de romper la cadena del mal, de no seguir pagando con la misma moneda, mal por mal, sino de aprovechar la oportunidad única, que ahora se nos ofrece, de vencer el mal justamente no perpetuándolo ni haciéndolo perenne, no ateniéndonos a aquello de «ojo por ojo, diente por diente». Pues a quien quiera entrar en el debate con estas palabras al Antiguo Testamento le podemos con igual derecho responder con otra cita del mismo libro que apoya nuestra opinión: la historia de Caín. Es cierto que la mayoría de las personas, si se les pregunta para qué sirvió el estigma de Caín, creen que Dios quiso imponerle el estigma para que todos se fijaran en él, el primer asesino. Pero eso es completamente errado: si se lee cuidadosamente el relato, se comprenderá que Caín, después que Dios le hubo impuesto el castigo, objetó, que, expulsado a tierras lejanas, se le mataría. Para evitar esto se le marcó la frente con la marca de Caín, es decir,

justamente para que las personas no le hicieran daño, para que no mataran otra vez, o sea para que no respondieran al asesino con otra muerte más. Y como dice el texto claramente, si alguien asesinaba a Caín, tenía que ser castigado con más dureza que Caín por haber matado a Abel. Sólo ése era el significado y solamente de esa manera era posible no perpetuar el asesinato entre hermanos.

Volviendo a la pregunta inicial, si realmente y hasta qué punto existe una responsabilidad colectiva, ya que no podemos hablar de «culpa», entonces, resumiendo lo dicho, podríamos formular lo siguiente: si existe una responsabilidad colectiva, puede ser únicamente planetaria.

Una de las manos no debe envanecerse de no ser ella, sino la otra, la que presenta un tumor, pues siempre es todo el organismo el que se halla enfermo. De modo que no se alegren demasiado las naciones de no haber sido ellas, sino la alemana, la que cayó en el nacionalsocialismo: pues fue toda la humanidad la que estaba enferma.

Vemos cómo un juicio crítico del ciclo de problemas relativo a la culpa colectiva lleva desde ella a una responsabilidad planetaria. Pero no solamente lo biológico en mí, las tendencias, constituyen mi destino interior, o sea, algo con lo cual mi libertad debe ponerse de acuerdo, sino que corresponde al destino, junto a lo sociológico y lo biológico, también lo psicológico. El destino psicológico en mí lo constituye el «ello» (Freud). Pues «ello» es aquello que se opone realmente al «yo» y a su libertad; «impulsa» —y ¿a quién impulsa? Preguntamos, pues, por el objeto en el sentido gramatical. Y la respuesta del psicoanálisis es: el «ello» impulsa al «yo». El «yo» se vuelve objeto en el sentido psicológico. Y lo es hasta tal punto, que en la perspectiva psicoanalítica su carácter de «sujeto» parece en último término completamente escamoteado; efectivamente se interpreta al «yo» como construido, por su parte, por instintos (instintos del yo). A la concepción psicoanalítica del ser humano, como naturaleza impulsada, le oponemos aquello que quiso decir Jaspers cuando habló del ser humano como un «ser que decide», un ser que no sólo *es* sino que también «decide *lo que es*». Nosotros hablamos del ser humano como responsable precisamente en razón de la libertad natural del hombre. Y la relación entre la libertad y la responsabilidad manifiesta que la libertad no es solamente «libertad de», sino también «libertad para» y que

asumir la responsabilidad significa aquello para lo cual el hombre es libre. De manera que podemos oponer al psicoanálisis de Freud un análisis que es el análisis del ser humano y su responsabilidad. A esta manera de ser del hombre, que tiene su razón final en el fenómeno de la responsabilidad, se le llama existencia. Así se da que al análisis psicoanalítico debe seguir un análisis existencial, como análisis de la existencia del hombre más allá de su mera impulsividad. Se podrá argumentar que la existencia no puede analizarse, sino, a lo sumo, «iluminarse». Pero hace rato que ya no entendemos el término análisis en el sentido atomístico de Freud, sino que utilizamos esa palabra en el sentido de poner en evidencia aquello que ya implícitamente está contenido en la naturaleza de la existencia.

La libertad, que como base de la responsabilidad natural humana siempre es vista y destacada por el análisis existencial, es libertad integral aun en las maneras de existir neuróticas: aun allí donde soy «impulsado», también allí todavía, de alguna manera, está presente; pues, soy yo el que se *deja* arrastrar. Renunciar a la libertad y a su uso es también un acto libre. Es libremente que el «yo» abdica ante el «ello». De ahí se deduce que la libertad puede oponerse a los pretendidos «poderes demoníacos» de lo instintivo inconsciente; que todo lo instintivo, por eso, ya es inicialmente algo formado por el yo. Si alguien, pues, pregunta cómo es posible que el yo siempre se pueda mantener firme oponiéndose a los demonios, es que no comprende la naturaleza del yo como una naturaleza existencial⁹. Pero el psicologismo se caracteriza por proyectar los fenómenos espirituales de su «dimensión» espiritual hacia abajo, a la llanura de lo solamente psicológico. Durante tal proyección, sin embargo, adoptan múltiples sentidos, sin relación al contenido espiritual, sólo referidos al acto psíquico, y así ya no se puede establecer, si responden a una realización cultural o a un síntoma patológico. Del mismo modo como un círculo sobre un plano es polivalente, ya que puede ser la proyección de una circunferencia bidimensional, como también de un cilindro tridimensional o de una esfera o de un cono tridimensional del espacio,

9. Lo existencial –y en este sentido, lo espiritual– no debe identificarse con la conciencia de vigilia, ya que en la mayoría de los casos la decisión existencial –piénsese en la conciencia moral– es justamente un puro acto reflexivo.

así dentro del nivel psicológico no puede constatarse diferencia alguna entre un Dostoievski y cualquier otro epiléptico. La proyección psicológica nos resta toda una dimensión en nuestro examen, nos roba la dimensión espiritual. Pero ya la sola objetivación de la existencia humana nos hace perder de vista la dimensión en la que «es». Pues, en el momento en que transformamos el yo en un objeto, se nos escapa su verdadero carácter. Ésta es también la contradicción interna del conductismo que condensa la conducta libre del hombre convirtiéndola en un estado de cosas, al hombre mismo en un estado de cosas.

Toda objetivación del ser humano, y esto no hay que olvidarlo, toca sólo el «ser así», nunca el «ser ahí». El «ser ahí», la existencia, nunca coincide con el «ser-así», no es el «ser-así», sino siempre una posibilidad de «transformarse en algo distinto». La existencia humana no se resuelve totalmente en su propia facticidad: ser hombre no significa ser fáctico, sino facultativo. El psicoanálisis, sin embargo, desde su posición psicologista y objetivamente, pierde de vista la existencia humana, pues el psicoanálisis siempre enfoca solamente lo psicológico como un hecho, y se le escapa la visión de la existencia en su posibilidad. Nosotros, empero, hemos tratado en nuestra breve investigación de señalar el camino necesario para captar en nuestra imagen del hombre su existencia como la genuina manera de existir. En otras palabras: el camino del psicoanálisis al análisis existencial¹⁰.

Por definición, el análisis existencial apunta a una toma de conciencia de asumir responsabilidades. Pero la responsabilidad la tiene el hombre frente a su finitud. La finitud del hombre, sin embargo, está dada, ante todo, en lo temporal de su existencia

10. El análisis existencial no es el sustituto de la psicoterapia tradicional, sino su complementación necesaria. En muchos sentidos los descubrimientos de Freud mantienen su validez. Por ejemplo, su interpretación de los sueños conserva toda su vigencia. Por supuesto: no soy yo el que sueña, sino que el «ello» sueña en mí. Y dentro de la dinámica del «ello» la teoría psicoanalítica sigue siendo vigente. Por lo demás hay que anotar que el efecto terapéutico en la psicoterapia, sobre todo dentro de la psiquiatría, todavía no ha demostrado, ni de lejos, que sus conclusiones sean acertadas. Con seguridad el psicoanálisis es efectivo, pero quizás porque contiene después de todo una llamada silenciosa al yo libre y responsable, que también presupone. También el tratamiento de *shock* insulínico en la esquizofrenia partió de suposiciones teóricas insostenibles y, sin embargo, demostró ser eficaz.

y nos enfrenta en primera línea como mortalidad. Pero de ella sabemos que es justamente la que da valor a la responsabilidad del hombre ya que si éste fuera inmortal, con todo el derecho podría dejar pasar las oportunidades de realizar valores; no importaría que hiciera algo en el presente, dado que lo podría hacer en cualquier otro momento. Sólo frente a la finitud temporal de nuestra existencia es posible apelar a la responsabilidad humana en toda su plenitud con una especie de imperativo categórico como el que sigue: *obra así, como si vivieras por segunda vez y la primera vez lo hubieras hecho tan mal como estás a punto de hacerlo otra vez.*

Pero se trata menos de la muerte y, en general, de lo que el hombre tiene ante sí, que de lo que el hombre arrastra tras de sí, se trata de la responsabilidad en vista de la transitoriedad. Pues, tampoco esta transitoriedad es algo que pueda frenar el gozo de la responsabilidad. Al contrario, lo que es transitorio son las oportunidades de realizar valores; pero al realizarlos, los salvamos para la realidad, en la realidad del pasado. Puesto que en el pasado están guardados, en el doble sentido que Hegel da a la palabra *aufheben*, que significa a la vez «quitar» y «conservar». Pues el pasado es quizá la forma más segura del existir, ya que lo pasado no se puede quitar del mundo y ¿no le cabe acaso a nuestra responsabilidad depositarlo en el mundo?

Hemos señalado a la responsabilidad como la razón de la libertad, ahora se presenta un último interrogante: el interrogante por el «ante qué» de la responsabilidad. Y a esta pregunta el análisis existencial no puede contestar: el interrogante queda abierto. Se la mantiene abierta en el análisis existencial del mismo modo que la puerta que da a la trascendencia. Pues sólo puede ser asunto de un análisis existencial, de un método ante todo psicoterapéutico, preparar la habitación de lo inmanente, por supuesto, sin obstruir la puerta hacia lo trascendente. En lo trascendente, sin embargo, mora lo absoluto. Y lo absoluto permanece en lo trascendente. De ningún modo puede ubicarse lo trascendente en una dimensión en la que pudiera aventurarse el análisis existencial. Quizá lo absoluto no esté en dimensión alguna, sino es en sí el mismísimo sistema de coordenadas... Sin embargo, a un análisis existencial, que no puede acercarse a lo absoluto porque no le corresponde, le incumbe hacer, por lo menos, algo en favor de ello, y es ocuparse de que lo relativo permanezca relativizado. Pues es probable que una perspectiva

puramente inmanente, que no tiene conciencia de su frontera con lo trascendente, sea desde el principio una perspectiva *deformadora*. Y si alguna vez se le reprochó antropomorfismo a la teología, no permitiremos que se le reproche teomorfismo a la antropología; y que en nuestra ciencia de la naturaleza del hombre, después de haber relativizado todo lo que es destino en un sentido biológico, psicológico y sociológico, opongamos luego su libertad, como algo absoluto a todo este destino. Vemos, por lo tanto, que aun cuando hemos conjurado el peligro del biologismo, del psicologismo y del sociologismo, todavía estamos amenazados por otro último peligro: el peligro de un antropologismo.

De manera que el análisis existencial no contesta aquella última pregunta a la que puede llevar al hombre; no es una «estación terminal». Pero desde esta estación puede, sin embargo, conseguir «conexión directa» en la dirección de lo trascendente, pues esta estación está sobre el «camino» hacia lo absoluto, aquel absoluto que se capta sólo en la experiencia religiosa.

Lo que aquí únicamente importa es la comprobación de que no puede haber contradicciones entre la experiencia y la acción responsable del hombre religioso y del no religioso; la experiencia religiosa, la dimensión religiosa sólo puede estar en una relación adicional¹¹. Lo comprobamos con exactitud por la manera como ambos, el hombre no religioso y el religioso, viven su existencia: uno de ellos solamente como un deber y por lo tanto como un reto a su responsabilidad: el otro, viviendo como agregada aquella instancia que nos impone el deber, el deber que se vive como algo impuesto por Dios.

De todos modos, también existe en el «ámbito de la inmanencia», lo único con que tiene que ver el análisis existencial, algo así como un límite de un «ante qué» de la responsabilidad: la conciencia. La conciencia reprende desde el más allá y desde la inmanencia; lo vemos claramente en cuanto la consideramos como una suerte de instinto moral:

11. Sería importante hacer más fácil la relación entre el hombre religioso y el no religioso, acentuando el hecho de que la relación tiene el carácter de algo agregado (en vez del carácter de algo opuesto). En las consecuencias prácticas tiene que haber un denominador y una plataforma común. En el ámbito de lo inmanente se encuentran religiosos y no religiosos para una obra común.

Si me impongo el deber de fabricar bolsas de papel para envolver mercadería, necesito una cierta inteligencia, pero tan poca que puedo confiar este trabajo a un idiota en una institución de insanos como terapia ocupacional. En cambio si me propongo como tarea construir una máquina que pueda fabricar estas bolsas por sí misma necesitaré, sin duda, mucha más inteligencia para abordar esta construcción. Lo mismo sucede con la pretendida sabiduría de los instintos: existe una clase de coleópteros cuyas hembras recogen hojas y las cortan de una manera especial (según una curva «irracional» complicadísima para los mismos matemáticos), sacan trozos y los enrollan en forma de cucurucho en el que depositan sus huevos para que estén seguros. ¿No debemos preguntarnos aquí, si los logros de tan «sabio» instinto son tan notables, cuan incomparablemente más alto nivel debe tener aquella sabiduría que ha otorgado este instinto?... Vemos entonces que el instinto, aun el moral, o sea la conciencia, sobrepasándose, y desde la inmanencia, nos envía hacia una trascendencia.

Si antes mencionamos al hombre religioso como uno que, en similares situaciones vivencia más, ve más que el no religioso —puesto que vivencia también a aquél que nos impone el deber— no debe deducirse de esa «ventaja» de lo vivenciado religiosamente frente al no religioso un sentido de superioridad. Más bien, la actitud del religioso hacia el no religioso puede ser, con justicia, una sola: tolerancia. Pues, finalmente, la actitud natural del vidente hacia el ciego no es de desprecio sino de compasión y espíritu de solidaridad.

Pero hablamos del religioso como si frente al no religioso fuera el vidente y esto es un error. Cuan erróneo es, se podría aclarar por la siguiente comparación: si es cierto que los hombres, en la vida, están ubicados como actores en un escenario, nos acordaremos de que el actor, cegado por las candilejas, no ve otra cosa que un gran agujero negro en lugar de los espectadores de la sala. Nunca ve «ante quiénes» representa. Y ¿no le sucede de igual manera al hombre? También él, cegado por el «brillo» de lo cotidiano, no ve «ante quién» lleva la responsabilidad de su existencia (así como el actor «lleva» su papel), no ve ante quién actúa. Y con todo siempre hay gente que cree: justo allí donde no vemos «nada», justo allí está el gran observador y nos vigila sin cesar. Estos hombres son los que nos dicen: ¡Cuidado, estáis ante el telón corrido!

DIEZ TESIS SOBRE LA PERSONA*

(Versión modificada)

Siempre que nos referimos a la persona, la asociamos, involuntariamente, a otro concepto, que se entrecruza con el concepto de persona: el concepto de «individuo». Y ésta es ya la primera tesis que presentamos aquí:

1. La persona es un individuo: la persona es algo que no admite partición, no se puede subdividir, escindir, porque es una unidad. Ni siquiera en la llamada esquizofrenia, la locura disociativa, se llega realmente a una división de la persona. Aun con relación a otros estados patológicos nunca se habla en clínica psiquiátrica de división de la personalidad. Hoy en día ni siquiera se habla de «doble conciencia», sino más bien de conciencia alternante. Sin embargo, ya durante la época en que Bleuler acuñó el término esquizofrenia, no tenía ante sí la imagen de una persona dividida, sino más bien de una disociación de ciertos complejos asociativos, una posibilidad en la que se creía en ese tiempo.

2. La persona no es sólo un *in-dividuum*, sino también *in-sum-mabile*: quiero decir que no solamente no se puede partir sino tampoco se puede agregar, y esto porque no es sólo unidad sino que es también una totalidad. Como tal, tampoco puede incorporarse del todo en clasificaciones incluyentes, como son, en la masa, en la clase o en la raza: todas estas «unidades» o «totalidades», que representan jerarquías en que se engloba al hombre, no son entidades

*Ponencia introductoria a un debate entre los profesores Dr. P. Ildefons Betschart (Salzburgo), Dr. Alois Dempf (Munich) y Dr. Leo Gabriel (Viena) en el marco de las Jornadas de Escuelas Superiores de Salzburgo.

personales, sino a lo sumo pseudopersonales. El hombre que cree asimilarse a ellas, en realidad, solamente se hunde en ellas; si se asimila a ellas en cuanto persona, se abandona a sí mismo.

En cambio lo orgánico, en contraposición a la persona, puede partirse y amalgamarse. Por lo menos, es lo que comprobamos y nos enseñaron los conocidos experimentos de von Driesch que usó para ellos huevos de erizo de mar. Sí, más que eso: la partición y la capacidad de amalgamarse hasta son condiciones y supuestos de algo así como la propagación. De ello se deduce, ni más ni menos, que la persona, como tal, no puede propagarse por sí misma; sólo el organismo se propaga a partir del organismo de los padres; la persona, la mente personal, la existencia espiritual, no puede ser propagada por el hombre.

3. Cada persona es absolutamente un ser nuevo. Reflexionemos: el padre después del coito pesa unos gramos menos y la madre después del parto pesa unos kilogramos menos, en cambio el espíritu demuestra aquí ser un verdadero imponderable. ¿Acaso, cuando su hijo nace, un nuevo espíritu, se vuelven más pobres de espíritu los padres? ¿Acaso ellos, cuando en su hijo aparece un nuevo «tú», un nuevo ser que puede llamarse a sí mismo: «yo», pueden ellos entonces llamarse un poco menos «yo» a sí mismos? Ya vemos: con cada persona que viene al mundo, se inserta en la existencia un nuevo ser, se le trae a la realidad; pues la existencia espiritual no puede propagarse, no puede pasarse de padres a hijos. Lo único propagable son los ladrillos, pero no el constructor.

4. La persona es espiritual. Por su carácter la persona espiritual se halla en contraposición heurística y facultativa con el organismo psicofísico. Este, el organismo, es la totalidad de los órganos, es decir de los instrumentos. La función del organismo –la misión que debe llenar para la persona que lo lleva (y a la que lleva)– es, por lo pronto, instrumental, y, más allá, expresiva: la persona necesita de su organismo para actuar y expresarse. Como instrumento que es en este sentido, constituye un medio para un fin y, como tal, tiene valor utilitario. El concepto opuesto al de valor utilitario es el concepto de dignidad; pero la dignidad pertenece sólo a la persona, le corresponde naturalmente, independientemente de toda utilidad social o vital¹².

12. (N. 3.^a ed.) La dignidad corresponde al hombre no por razón de los valores

Sólo quien pasa por alto esto y quien lo olvida puede considerar la eutanasia justificable. Quien sabe de la dignidad incondicional de cada persona, también tiene absoluto respeto ante la persona humana, aun ante el enfermo, también ante el incurable y ante el insano irreversible. Realmente no existen enfermos «del espíritu», pues el espíritu, la persona espiritual misma, no puede enfermarse, y permanece allí, detrás de la psicosis, aún cuando la mirada del psiquiatra apenas la puede distinguir. Yo he calificado esto, alguna vez, como el credo *psiquiátrico*: esta fe en la continuidad de la persona espiritual aun detrás de los síntomas de la enfermedad psicótica; pues si no fuera así, decía yo, no tendría sentido para el médico curar el organismo psicofísico, «repararlo». Por supuesto quien solamente ve este organismo y pierde de vista la persona que se halla detrás, deberá estar pronto a destruir el organismo irreparable, ya que no tiene utilidad: de la dignidad de la persona que no tiene relación con este organismo no sabe nada. La modalidad médica representada por un médico que piensa así es la de un «técnico médico»; pero este tipo de médico, el puramente técnico y con tal pensamiento muestra que para él el hombre enfermo es meramente un «hombre máquina».

No sólo la enfermedad afecta únicamente al organismo psicofísico pero no a la persona espiritual, sino también el tratamiento. Sea dicho esto respecto al problema de la leucotomía. Tampoco el bisturí del neurocirujano, o como se le dice hoy, psicocirujano, logra tocar la persona espiritual. Lo que la leucotomía puede lograr (o causar) es influir sobre las condiciones psicofísicas bajo las que permanece la persona espiritual, y, siempre que sea indicada la operación en cuestión, las condiciones a la larga mejorarán. Así la indicación de esta intervención depende del cálculo que se haga entre el mal mayor y el menor; hay que considerar si el *handicap* que provocaría la operación es menor que el causado por

que posee, sino por razón de los valores que ya ha realizado. Naturalmente, entonces no puede perder *la* dignidad. Y es la dignidad lo que nos exige respeto ante los ancianos, esto es, ante el *haber* realizado valores. Esta dignidad no se concede a todos nosotros. No se concede a una juventud que desconoce el respeto a los ancianos, quizás porque los ancianos tienden a mostrarse lo más jóvenes posible, haciendo así el ridículo. Por desgracia una juventud sin respeto a los ancianos, cuando ella misma llegue a serlo, desconocerá también la autoestima y le atormentará un sentimiento de inferioridad condicionado por la edad.

la enfermedad. Solamente entonces se justifica la intervención. Finalmente incumbe a toda actividad médica la necesidad inevitable de sacrificar, es decir, pagar con un mal menor, para «comprar» las condiciones bajo las cuales la persona pueda realizarse y lograr plenitud sin estar limitada y encerrada por la psicosis.

Uno de nuestros propios enfermos había sufrido de una grave enfermedad compulsiva y había sido tratado durante muchos años, no sólo con psicoanálisis y con psicología individual sino también con shocks insulínicos, de cardiazol y con electroshocks sin resultado¹³. Entonces, después de mis propios ensayos inútiles en psicoterapia, indicamos la leucotomía que resultó un éxito sorprendente. Pero dejemos que hable la enferma: «Me va mucho mejor, puedo volver a trabajar como en el tiempo cuando estaba sana: las ideas obsesivas están, pero me puedo defender de ellas. Antes, por ejemplo, no podía leer de tanta compulsión; tenía que leer todo como diez veces; ahora ya no necesito repetir nada.» ¿Qué pasaba con sus intereses estéticos? —acerca de los cuales varios autores afirman que desaparecen—: «Para la música vuelvo a tener, por fin, un gran interés.» ¿Qué sucedía con su interés ético? La enferma mostró gran compasión e inspirada por ese sentimiento expresó el deseo de que se ayude a otros enfermos de la misma manera que a ella. Y luego le preguntamos si se sentía distinta de alguna manera: «Yo vivo ahora en otro mundo, no puede expresarse con palabras; antes no era mundo para mí, era sólo un vegetal, pero no una vida, estaba demasiado atormentada; todo eso se ha ido; lo poco que surge todavía, lo puedo superar rápidamente.» (¿Usted considera que sigue siendo usted misma?) «Yo soy distinta ahora.» (¿Cómo?, ¿en qué sentido?) «Ahora vale la pena vivir.» (¿Cuándo volvió a ser usted misma?) «Ahora, después de la operación; todo es mucho más natural que entonces; antes todo era compulsión; todo lo que existía para mí era obsesión; ahora todo es más bien como debe ser; encuentro el camino de vuelta; antes de la operación no era un ser humano, sino una calamidad para la humanidad y para mí misma; ahora ya me lo dicen los demás, que estoy completamente distinta.» A la pregunta directa sobre si había perdido su yo contesta lo siguiente: «El yo lo había perdido; debido a la operación volví a mí

13. «Después de los *shocks* me olvidé de todo, hasta de mi dirección, pero no me olvidé de mi obsesión.»

misma, a mi persona.» (Esta expresión había sido cuidadosamente evitada durante el interrogatorio.) Por lo tanto, esta persona había alcanzado el estado humano, había logrado ser «ella misma»¹⁴.

No es solamente la fisiología la que no llega hasta la persona, sino que tampoco la psicología lo logra –por lo menos cuando ha caído en el psicologismo. Para lograr divisar a la persona o por lo menos ubicarla en su categoría, se necesitará más bien una noología.

Es sabido que hubo una vez una «psicología sin alma». Ya está superada hace tiempo; pero a la psicología de hoy no puede evitársele reproche de que la mayoría de las veces es una psicología sin espíritu. Esta psicología sin espíritu es, como tal, no sólo ciega para la dignidad de la persona, como lo es para la persona misma, sino también ciega para los valores, ciega para aquellos valores que son el correlato mundano del ser personal: para el mundo de los sentidos y los valores como cosmos; ciega para el logos.

El psicologismo proyecta los valores del ámbito espiritual hacia el plano del alma, donde se vuelven plurivalentes; sobre este plano, ya sea el de la psicología, ya el de la patología, no se pueden distinguir entre las visiones de una Bernadette y las alucinaciones de cualquier histérica. Suelo hacérselo comprender a los estudiantes de la facultad cuando les señalo el hecho de que la proyección bidimensional circular de una esfera, un cilindro y un cono no permite distinguir de qué se trata. En la proyección psicológica, la conciencia se transforma en un super yo o en la «introyección» de la imagen paterna, y Dios se transforma en la «proyección» de esta imagen, cuando, en realidad, esta interpretación psicoanalítica es, en sí misma, una proyección, a saber: una proyección psicológica.

14. Cf. Beringer: «Bajo ciertas circunstancias puede presentarse un nuevo despliegue de facetas originales de la persona, después de haber logrado disipar el efecto de los síntomas patológicos o por lo menos disminuirlos. Entonces pueden aparecer otra vez responsabilidades y conciencia que estaban anuladas bajo el dominio de la psicosis. Según mi experiencia, es posible que después de la leucotomía la decisión personal no sea menor, sino mayor... La instancia del yo autoafirmativa y dominante que estaba maniatada e inutilizada bajo el efecto de la psicosis o de los continuos anancasmos, parece liberarse por la disminución de los síntomas patológicos... El resto sano del hombre vuelve a una realización que bajo el conjuro de la enfermedad no era posible» («Medizinische Klinik» 44 [1949] 854 y 856).

5. La persona es existencial: con esto se significa que no es fáctica ni pertenece a la facticidad. El hombre, como persona, no es un ser fáctico sino un ser facultativo; él existe de acuerdo a su propia posibilidad para la cual o contra la cual puede decidirse. Ser hombre es ante todo, y como siempre vuelvo a decir, ser profunda y finalmente responsable. Con eso también se significa que es más que meramente libre: en la responsabilidad se incluye el para qué de la libertad humana –aquello para lo que el hombre es libre–, en favor de qué o contra qué se decide.

En contraposición al psicoanálisis, la persona está, desde el punto de vista de un análisis existencial y tal como he tratado de bosquejarla, no determinada por sus instintos sino orientada hacia el sentido. En oposición a la óptica psicoanalítica, la analítica existencial, no aspira al placer sino a los valores. En la concepción psicoanalítica de que el hombre está impulsado por el sexo (libido) y en la concepción de la psicología individual según la cual está condicionado socialmente (a través de un sentido de comunidad), no vemos otra cosa que una modalidad deficiente de un fenómeno más primigenio: el del amor. El amor es siempre la relación entre un yo y un tú, de cuya relación, desde el punto de vista psicoanalítico, no queda más que el «ello» de la sexualidad, mientras que en la visión de la psicología individual queda una socialidad ubicada, yo diría, en el «se».

Si el psicoanálisis ve a la existencia humana como dominada por una voluntad de placer, y la psicología individual la ve como determinada por la voluntad de poder, el análisis existencial, en cambio, la ve como gobernada por una voluntad de sentido. Ella conoce no sólo la «lucha por la vida» y, trascendiéndola, la «ayuda mutua» (Peter Kropotkin), sino el esfuerzo por encontrar el sentido de la existencia –y ayuda mutua en esta lucha–. Concretamente, la ayuda en esa lucha es aquello que llamamos psicoterapia: es esencialmente una medicina de la persona (Paul Tournier). De allí resulta que en la psicoterapia no se trata, finalmente, de un cambio en la dinámica afectiva o en la energía instintiva, sino de un cambio de actitud existencial.

6. La persona es yoica, o sea, no responde al «ello», no se halla bajo la dictadura del «ello», una dictadura en que Freud pudo haber pensado cuando afirmó que el «yo» no era amo en su propia casa. La persona, el «yo» no se puede derivar del «ello» por

lo instintivo, ni dinámica ni genéticamente; el concepto del «yo» instintivo hay que rechazarlo por ser completamente contradictorio. Con todo, la persona –también ella– es asimismo inconsciente y precisamente, es allí donde tiene sus raíces lo espiritual. En su fuente, es no sólo facultativa sino obligadamente inconsciente. En el origen, fundamentalmente el espíritu es irreflejo y por eso, ejecución puramente inconsciente. Así que debemos distinguir muy cuidadosamente entre el inconsciente instintivo, el mismo con que el psicoanálisis tiene que ver, y el inconsciente espiritual. Al inconsciente espiritual le concierne la fe inconsciente, la religiosidad inconsciente, como innata relación inconsciente, y a menudo reprimida, del hombre con la trascendencia. Es mérito de C.G. Jung haberla aclarado; sin embargo, el error que cometió consistió en localizar esta religiosidad inconsciente donde se localiza la sexualidad inconsciente: es decir en el inconsciente instintivo, en el «ello». Pero a la fe en Dios y a Dios mismo no se me arrastra, sino que yo debo decidirme por El o contra Él; la religiosidad es del «yo», o no existe en absoluto.

7. La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma (ver las tesis 1 y 2), sino que la persona brinda unidad y totalidad: ella presenta la unidad físico-psíquico-espiritual y la totalidad representada por la criatura «hombre». Esta unidad y esta totalidad sólo será brindada, fundada y dispensada por la persona; se constituye, se funda y garantiza solamente por la persona. Nosotros, los hombres, conocemos a la persona espiritual sólo en coexistencia con su organismo psicofísico. El hombre, entonces, representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia¹⁵: lo físico, lo psíquico, y lo espiritual, pues es unidad o totalidad, pero dentro de esta unidad y totalidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y lo psíquico. Precisamente en esto consiste lo que una vez llamé antagonismo noo-psíquico. Mientras que el paralelismo psicofísico es obligado, el antagonismo noo-psíquico

15. Así como se habla de niveles, también podría hablarse de dimensiones. Por cuanto la dimensión espiritual pertenece sólo al hombre, es la verdadera dimensión de la existencia humana. Si se proyecta al hombre desde el ámbito espiritual, que les corresponde naturalmente, al plano de lo meramente psíquico o físico, se sacrifica no sólo una dimensión, sino justamente la dimensión humana. Cf. Paracelso: «Sólo lo elevado del hombre es el hombre.»

es facultativo: es siempre sólo una posibilidad, simple poder; por supuesto un poder al que siempre hay que volver a apelar, y es el médico quien debe apelar: siempre de nuevo se trata de apelar al «poder de resistencia del espíritu», como lo he designado, contra la –sólo aparentemente– poderosa psicofisis. Justamente, la psicoterapia no debe desoír esta llamada, lo he denominado el segundo credo, el credo *psicoterapéutico*: la fe en esta capacidad del espíritu del hombre, bajo cualquier circunstancia y condiciones, de desapegarse de lo psicofísico y ubicarse a una distancia fecunda. Si no valiera la pena –de acuerdo con el primer credo, el psiquiátrico– «reparar» el organismo psicofísico, por no ser una persona íntegramente espiritual la que, a pesar de su enfermedad, espera recuperarse, entonces nosotros –de acuerdo con el segundo credo– no estaríamos en condiciones de apelar a lo espiritual en el hombre para que ofrezca su poder de resistencia a lo psicofísico, pues no se daría el antagonismo noo-psíquico.

8. La persona es dinámica: justamente por su capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico es que se manifiesta lo espiritual. Por ser dinámica no debemos hipostasiar a la persona espiritual, y por eso no podemos calificarla de substancia, por lo menos no en el sentido corriente. Ex-sistir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo, y eso lo hace la persona espiritual en cuanto se enfrente como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico. Sólo este autodistanciamiento de sí mismo como organismo psicofísico constituye a la persona espiritual como tal, como espíritu. Únicamente cuando el hombre entabla un diálogo consigo mismo, se desglosa lo espiritual de lo psicofísico.

9. El animal no es persona puesto que no es capaz de trascenderse y de enfrentarse a sí mismo. Por eso el animal no posee el correlato para ser persona, no tiene un mundo sino sólo un medio ambiente. Si tratamos de extrapolar la relación «animal-hombre», respectivamente medio ambiente-mundo, llegamos al mundo superior. Si queremos determinar la relación del medio ambiente (estrecho) del animal al mundo (más amplio) del hombre y de éste, otra vez a un mundo superior (omniabarcante), se nos ofrece como una comparación la sección áurea. De acuerdo a ella la parte menor es a la parte mayor como la parte mayor al todo. Tomemos el ejemplo de un mono a quien se le aplican

inyecciones dolorosas para obtener un suero. ¿Podría comprender el mono por qué debe sufrir? Dentro de su medio ambiente no es capaz de seguir las reflexiones del hombre que lo incluye en sus experimentos; pues no es admitido al mundo humano, un mundo de sentidos y valores. No puede llegar a él, no alcanza su dimensión: pero, ¿no debemos considerar que el mundo humano es trascendido por un mundo cuyo sentido, un sentido superior, le puede ser dado solamente por el dolor? Del mismo modo que un animal desde su entorno no puede entender el mundo humano, el hombre tampoco puede aprehender el mundo superior, excepto por un intento de alcanzarlo, de presentirlo por la fe. Un animal domesticado no sabe las razones por las que el hombre lo usa. ¿Cómo puede saber el hombre qué sentido trascendente tiene el mundo como totalidad?

10. La persona no se comprende a sí misma sino desde el punto de vista de la trascendencia. Más que eso: el hombre es tal, sólo en la medida en que se comprende desde la trascendencia, también es sólo persona en la medida en que la trascendencia lo hace persona: resuena y reverbera en él la llamada de la trascendencia. Esta llamada de la trascendencia lo recibe en la conciencia.

Para la logoterapia, la religión es y no puede ser otra cosa que un tema, nunca una posición básica. La logoterapia debe manejarse más acá de la fe en la revelación y responder al interrogante por el sentido desde más acá de la bifurcación que divide la visión del mundo en teísta y ateísta. Si de este modo no interpreta el fenómeno de la fe no como una fe en Dios, sino en el sentido más amplio de una fe en el sentido, entonces es absolutamente legítimo que se ocupe del fenómeno de la fe. Se atiene entonces al parecer de Albert Einstein que dice que «preguntar por el sentido de la vida significa ser religioso»¹⁶.

El sentido es una pared detrás de la cual no podemos retroceder y que, simplemente, tenemos que aceptar; este sentido último debemos aceptarlo, porque ya no podemos averiguar nada más allá de él dado que, al intentar responder al interrogante por el

16. (N. 3.^a ed.) Después de todo lo dicho, podría afirmarse que la religión, como también la fe en el sentido, es una radicalización de la «voluntad de sentido», pues se trata de una «voluntad de un sentido último», esto es, de una «voluntad de un super-sentido».

sentido de la existencia, la existencia del sentido ya se presupone. En resumen, la fe del hombre en un sentido, es a la manera kantiana, una categoría trascendental. Del mismo modo que sabemos desde Kant que de alguna manera no tiene sentido interrogarse sobre categorías más allá del espacio y tiempo, simplemente porque no podemos pensar, y por eso, tampoco podemos preguntar sin presuponer el espacio y el tiempo, del mismo modo, la existencia del hombre es desde siempre un existir de acuerdo a un sentido aunque sea desconocido. Existe algo como una premonición del sentido, y un presentimiento del sentido también subyace en la base de la llamada «voluntad de sentido» de la logoterapia. Si lo quiere o no, si lo sabe o no, el hombre cree en un sentido mientras respira. Hasta el suicida cree en un sentido, aunque no sea en el de la vida o del seguir viviendo, es al menos en el del morir. Si no creyera en ningún sentido, no podría mover un dedo y por eso no podría proceder al suicidio.

SOBRE PSICOTERAPIA*

Un diálogo sobre psicoterapia necesariamente debe orientarse por los dos pilares de nuestra ciencia: por los pilares principales del psicoanálisis y de la psicología del individuo. Lo que una vez dijo Scheler acerca de los valores culturales de la vieja Europa, puede transferirse también a nuestra situación: «Y aunque ya no se les puede llamar ejemplos absolutos, sin embargo constituyen en conjunto torres orientadoras necesarias, faros a los cuales debemos mirar, no como si fueran metas delante nuestro, sino hacia los cuales siempre debemos volver la mirada. Bajo esta imagen de un faro en la espalda¹⁷, como dice Scheler, debe interpretarse la siguiente controversia sobre las psicoterapias históricas y clásicas. Pues aunque mantengan una posición culminante, como una torre respecto a lo que se logró más adelante en el mismo terreno, y tenemos el deber de volver la mirada hacia ellas, también tenemos el derecho de alejarnos de ellas. Y si existe algo que me ha permitido legítimamente aceptar la presentación de esta ponencia, es la circunstancia de provenir de ambos faros: yo comencé con Freud y Adler. En mis años juveniles, tuve la suerte de conocer a ambos y mantener correspondencia con ellos, y también colaborar en sus publicaciones. En 1924 apareció por deseo de Freud un pequeño trabajo mío en su «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse». Yo lo cito porque no debemos simplificar tanto como hacen

*Conferencia pronunciada el 31 de mayo de 1950 en el Primer Congreso de Neurólogos y Psiquiatras austríacos en Gmunden.

17. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlín 1933, 246.

muchos que simplemente acusan de «resistencias» al oponente del psicoanálisis; no pienso aceptar que me digan que hace 25 años yo *no* tenía esas resistencias y ahora sí.

Pero este procedimiento, este presuponer inhibiciones afectivas y obstáculos emocionales, es un ejemplo típico de psicologismo. Es característica del psicologismo despachar algo lógico derivándolo de lo psicológico. Para emplear los términos del psicoanalista Wälder: el psicologista escapa de la esfera del contenido para refugiarse en la esfera de la expresión. Para él sólo existe lo psíquico pero nada espiritual: por lo menos, no reconoce lo espiritual como un ámbito independiente, propio y que tiene sus propias leyes.

Todo lo que se ha hablado sobre la unidad y totalidad «psicosomática» del hombre contribuyó a eso. En realidad, el hombre es una unidad fisicopsíquica pero esta unidad no constituye el hombre total pues, a la verdadera totalidad pertenece, esencialmente, lo espiritual; precisamente lo espiritual es aquello que instituye, funda y garantiza la totalidad del hombre. Sobre todo es válido aquello que Matussek les reprocha a los psicólogos: «Lo no corpóreo del hombre no es absorbido por lo psíquico»¹⁸, para comprobar, finalmente, que «nos hemos visto obligados en medicina a integrar en sus consideraciones al espíritu como algo que trasciende lo psíquico».

En lo que respecta a la psicología profunda, ella es también abiertamente psicológica porque ve en el ser humano sólo el afán de placer y la determinación instintiva¹⁹, pero no el afán de valores

18. Paul Matussek, *Metaphysische Probleme der Medizin*, Springer, Berlín 1948.

19. En una imagen de radiografía que sólo muestra las sombras opacas del calcio, el hombre aparece como si estuviera hecho puramente de huesos. Pero no sólo sabemos que el hombre no está hecho de huesos exclusivamente, también es sabido que siempre que los huesos quedan al descubierto, como es por una fractura abierta, el hombre ya no está sano. Lo mismo sucede con la imagen humana de la psicología de los instintos: también esta imagen es sólo una silueta del hombre. En cuanto se descubre un instinto aislado, en cuanto lo instintivo sale de su nivel y se muestra abiertamente, el hombre ya no está sano, y precisamente no está sano en lo que se refiere a su espiritualidad. Pues los instintos humanos, a diferencia de los instintos de los animales, ya están regidos y controlados por lo espiritual. Lo espiritual pone diques a los instintos del hombre: ya sea allí donde se hallan inhibidos como también allí donde se liberan, el espíritu ha estado trabajando, ha intervenido, o bien, permaneció callado.

y la orientación hacia el sentido. En cuanto dejamos de lado, durante nuestro análisis algo como el sentido y los valores, todos los fenómenos se tornan ambiguos de alguna manera. Con razón dice von Gebattel: «La media luz de lo solamente psicológico hace que todos los gatos sean pardos»²⁰. En cuanto a esto, nosotros aconsejamos elegir, por razones didácticas, una comparación que se refiere a la proyección de cuerpos tridimensionales —una esfera, un cono, un cilindro— sobre un plano en el que aparecerá siempre la misma figura circular; del mismo modo, en cuanto proyectamos las cosas desde el ámbito espiritual hacia abajo, al plano de lo exclusivamente psíquico, ya no se puede distinguir si algo —para usar la contraposición de Oswald Schwarz— es «logro» o simplemente «síntoma».

Se han ocupado de la crítica de los fundamentos del psicoanálisis, junto a los investigadores nombrados, en primer lugar: Rudolf Allers, Arthur Kronfeld y Erwin Straus. Fue este último, quien trató especialmente de comprobar la contradicción interna que contienen conceptos como: «represión, sublimación, censura» con ayuda de los cuales se supone que el yo, hecho de instintos yoicos, debe superar la dominación de los instintos. Sobre este problema podríamos preguntar si se ha oído alguna vez de un río que hubiera autoconstruido su propia presa. Hasta para un autor tan profundamente comprometido con el psicoanálisis como Peter R. Hofstätter, le parece «necesario abandonar el ya superado modelo de la libidohidráulica»²¹. Asimismo Scheler habló en términos críticos del psicoanálisis como de una «alquimia» por arte de la cual sería posible hacer brotar cosas como bondad, amor, etc., de los instintos.

En vista de que se han dejado de lado las categorías de los valores y del sentido, es muy comprensible que la psicoterapia nueva se haya inclinado decisivamente a ellos y que el estudio de las neurosis no pueda dejar de considerarlas. Así dice von Gebattel de los neuróticos: «Casi todos los enfermos sufren porque han perdido el sentido de la vida y en especial de la suya»²². Y Matussek llama a la neurosis nada menos que «la forma en la cual la existencia renuncia

20. Victor E. v. Gebattel, *Christentum und Humanismus*, Stuttgart 1947.

21. *Das Ende einer Illusion*, en «Wissenschaft und Weltbild» 2, 88.

22. Victor E. v. Gebattel, *Not und Hilfe*, pág. 37.

a una vida plena de sentido», y prosigue: «Para comprender esa clase de neurosis no alcanza la teoría freudiana. Esto no quiere decir que toda manifestación patológica deba considerarse solamente desde el punto de vista ético, pero sí que lo moral se considere realmente como algo moral.»

Este punto de vista ni siquiera es tan nuevo, y el mismo Freud, a diferencia de sus epígonos, quizás lo haya sospechado, si no anticipado, cuando señala que «el hombre normal no es sólo mucho más inmoral de lo que cree, sino también mucho más moral de lo que sabe». En otra ocasión, dio el consejo de «influir sobre la moral del hombre con medios morales»²³. Bien, nosotros mismos pensamos que los psicoanalistas han hecho esto desde siempre –aun cuando inconscientemente– pues consideramos que todo psicoanálisis, si es que resulta efectivo, no es por un cambio dinámico-afectivo ni energético instintivo, sino por una mutación existencial. Matussek parece ser de la misma opinión cuando explica: «Justamente para la transferencia tienen que hacerse responsables no sólo las leyes del instinto, establecido por Freud, sino también hechos en el nivel personal-espiritual del hombre» (l.c.).

¿Qué pasa ahora, en lo que respecta al psicologismo, acerca de las demás escuelas y orientaciones de la psicoterapia? Matussek, por ejemplo, no vacila en afirmar que «ninguna de las orientaciones que siguieron a Freud ha trascendido los límites de lo psicológico... aun los muy fecundos y valiosos enriquecimientos del psicoanálisis por obra de Adler y Jung no representan en último término ningún correctivo del psicoanálisis, pues no se salen de las categorías en lo psíquico» (l.c.).

Así, pues, estaba plenamente justificado el esfuerzo por oponer al psicoanálisis, a la psicoterapia psicologística que ignora lo espiritual, una psicoterapia que justamente se orienta hacia lo espiritual²⁴. Y digo hacia lo espiritual en un doble sentido: en cuanto a

23. *Über Psychotherapie* en *Gesammelte Schriften*, vol. 6; vers. cast.: *Sobre psicoterapia*, en *Obras Completas*, vol. 3, Biblioteca Nueva, Madrid ²1983, pág. 1007-1013.

24. Cf. Matussek: «En el presente, el análisis de la existencia (*Daseinsanalyse*) de L. Binswanger y el análisis existencial (*Existenzanalyse*) de V.E. Frankl son los ensayos más importantes y más amplios para desatarse de la posición básica de Freud y efectuar una terapia desde otro plano. Uno de los puntos decisivos de ambos autores es que no tratan de explicar lo específicamente humano por

que por un lado quiere ser una psicoterapia que «parte de lo espiritual» o, si se quiere formular con las palabras de Hegel, del «espíritu objetivo», del logos, y por el otro lado, psicoterapia «orientada a lo espiritual», es decir, «al espíritu subjetivo», a la existencia. En un caso se presenta tal psicoterapia como aquello que nosotros hemos llamado logoterapia, en otro caso como análisis existencial²⁵.

Mientras que el psicoanálisis ve al neurótico sólo de un lado, como dominado por el principio del placer, o sea, la voluntad orientada al placer, y la psicología individual como determinado por el afán de prestigio, o sea, la voluntad de poder, la nueva psicoterapia ve también la voluntad orientada al sentido.

Se hace evidente aquí que las doctrinas de Freud y Adler se complementan y hasta qué punto lo logran. Por supuesto que no alcanzan la totalidad (pues a ella, como hemos dicho, correspondería, esencialmente, lo espiritual); de todos modos no nos parece justo cuando Speer cree poder terminar con la doctrina de Adler por ser «refugio para maestros de escuelas primarias»²⁶.

También en otros aspectos se pueden contraponer el psicoanálisis y la psicología individual, siendo que la primera destaca dentro de la existencia humana particularmente el móvil del instinto sexual y la segunda, antes que nada, las ataduras sociales (sentimiento de comunidad); sólo se ha pasado por alto que ambas instancias son en realidad un modo deficiente de otro más, primitivo correspondiente al fenómeno total humano del amor, de aquel amor que, no disminuido, fue colocado por Ludwig Binswanger en el primer plano y centro de su «análisis existencial», y con eso, en contraposición con la interpretación de Heidegger de que la existencia humana no es más que mera preocupación.

medio de estructuras biológicas y psicológicas, sino que tratan de captar lo esencial de lo que es humano, tratando de hacerlo fecundo para la terapia» (*Metaphysische Probleme der Medizin*, 2.^a ed. aumentada, Springer, Berlín 1950).

25. Cf. Frankl: *Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*, «Zentralblatt für Psychotherapie» 1938, donde por primera vez se expuso y esbozó *expressis verbis* el análisis existencial; cf. asimismo Frankl: *Zur Grundlegung einer Existenzanalyse*, «Schweizerische Medizinische Wochenschrift» 1939. Pero la necesidad y fundamentos de una logoterapia ya se remontan a la publicación de Frankl: *Psychotherapie und Weltanschauung. Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehungen*, «Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie» 1925.

26. E. Speer, *Der Arzt der Persönlichkeit*, Stuttgart 1949, pág. 21.

Si anteriormente se habló de una relación complementadora de las orientaciones de psicoterapia, no sólo esto es válido, también lo es mucho más propiamente, en todo el sentido de la palabra, cuando se habla de la orientación investigadora del análisis existencial: ella quiere completar, completar hasta lograr la imagen verdadera del hombre «total», del hombre como existencia esencialmente espiritual. Lo que no quiere es suplantar las psicoterapias anteriores: sólo quiere llegar más alto, agregarles algo, y con eso, le quitamos fuerza al reparo y reproche de que tratamos de edificar una casa empezando por el techo: en realidad lo que pretendemos es no parar la construcción en los cimientos o en cualquier piso, sino poner la «totalidad» bajo «techo».

Del carácter complementario de las doctrinas psicoterapéuticas arriba esbozado se puede entender que se empieza a delinear algo así como una convergencia cada vez más notable de las distintas escuelas: los «rumbos» que parten de los distintos «faros», parecen converger con el tiempo. En cuanto se posibilite tal convergencia, se hará necesaria una cooperación entre los representantes de las distintas orientaciones, ya que no sólo el alma es, como la llamaba Arthur Schnitzler, un «campo vasto», sino también la ciencia del alma, la medicina del alma, la psicoterapia, es una vasta región, que exige se la recorra en todas direcciones, «direcciones» en doble sentido. De manera que para la investigación vale el mandato de la cooperación; pero, para la práctica vale algo más: vale el mandato del procedimiento consciente ecléctico. Por supuesto, no debería llegarse al punto de afirmar que este eclecticismo es una nueva escuela, una nueva orientación, ni siquiera si se la llamara «universalista».

Desde sus comienzos o desde su reactivación digna de elogio por obra de Ernst Kretschmer, la Sociedad Médica General para Psicoterapia, favorece dichas tendencias hacia la convergencia y los esfuerzos necesarios de cooperación. A dicha sociedad alemana hemos dado una filial austríaca. En el marco de estas sociedades, la palabrita «general» quiere señalar un trabajo de equipo de las distintas tendencias y la superación de todo sectarismo, mientras que la palabra «médica» responde a la convicción que se abre camino cada vez más, de que la psicoterapia es un asunto esencialmente médico y debe quedar así. Al final fue Speer quien se expresó con énfasis sobre esto mismo, diciendo: «Se acerca a la psicoterapia demasiada

gente de todas clases, que no tiene nada que ver con ella. Como todo diletante ignorante creen saberlo todo cuando sólo saben un poco. La psicoterapia no es un picadero para curiosos bohemios y descontentos que provienen de otras carreras» (l.c).

Por supuesto, a mi modo de ver, el título de médico no es garantía alguna para que quien lo ostente sea por lo mismo un psicoterapeuta capaz. Primero se presenta el problema de la aptitud. En este sentido, quisiera proponerle a Erwin Stransky una ampliación de su fórmula «psychotherapeuticus non fit sed nascitur» y formularla de la siguiente manera: «psychotherapeuticus non est sed fit», lo que quiere decir que, para la psicoterapia, se necesita aptitud pero a eso debe agregarse una buena formación. La instancia de la aptitud involucra también el hecho de que no todo psicoterapeuta es capaz de tratar según cualquier método. Por otro lado estoy convencido que cualquier método no se puede aplicar a todo caso y todo tipo de paciente. Por esta razón, en vista del problema de la posibilidad (sólo condicionada) de formación y aprendizaje de la psicoterapia, suelo decir: la psicoterapia es una igualdad con dos incógnitas ($\psi = x + y$) en la cual, una de las incógnitas es el momento irracional no calculable del médico y la otra la individualidad del enfermo. Aparte de la aptitud psicoterapéutica y de la formación profesional, es indispensable, para el psicoterapeuta, que tenga preparación clínica general y, en especial, neurológico-psiquiátrica.

El camino transitado por la psicoterapia desde Freud, se muestra marcado por dos etapas: el primer paso la guió desde el automatismo a la existencia; el segundo, de la autonomía a la trascendencia. Porque, por un lado, el ser humano no se resuelve en una imagen de un manojo de instintos o de un autómatas de reflejos; por el otro, la imagen del hombre derriba el marco de la inmanencia. Por suerte, hoy en día, no significa necesariamente una ofensa, si en la interpretación del existir humano, también su existir en la enfermedad, se incluye la trascendencia. A los espíritus temerosos les queremos hacer presente que lo dicho tiene validez para la ciencia y que fue el mismo Einstein, cuya profesionalidad científica no puede ponerse en duda, quien afirmó hace poco: «Ciencia sin religión está tullida, religión sin ciencia es ciega»²⁷.

27. *Out of My Later Years*, Philosophical Library, Nueva York .

La psicoterapia como tal no tiene, naturalmente, que ocuparse de la trascendencia en sí, sino más bien de la trascendentalidad del ser humano, es decir, de su disposición para la trascendencia. Nosotros mismos hemos tratado de demostrar que esta inclinación inmanente hacia la trascendencia puede ser inconsciente y hasta reprimida de manera que no existe solamente la sexualidad inconsciente y reprimida, sino también religiosidad en esas condiciones.

Por supuesto, debemos, en estricta contraposición a C.G. Jung, acentuar enérgicamente que esta religiosidad inconsciente no es del «ello» sino del «yo», no es psíquica sino espiritual, no orgánica sino personal, en una palabra, existencial.

Si nos preguntamos por las raíces de los tan convulsionados como infructuosos ensayos de interpretar al ser humano, sin involucrar la trascendencia y haciéndolo sólo su inmanencia, y de acuerdo con ello, ver en el hombre, si no ya un autómatas, por lo menos una criatura absolutamente autónoma, esta pregunta nos lleva a una expresión de Freud según la cual el «narcisismo» de la humanidad habría sufrido tres veces un *shock* terrible: La primera vez, por la teoría de Copérnico, la segunda por la de Darwin y la tercera por la de él mismo. Ahora bien, en lo que se refiere al primer *shock*, personalmente nunca pude entender bien por qué nuestra autovaloración debería derrumbarse al escuchar que no estamos en el centro cósmico; ya que este hecho no puede disminuir la dignidad humana. Estremecerse por enterarse de este hecho significaría lo mismo que si uno se sintiera defraudado porque Goethe no hubiera nacido en el centro de la tierra o Freud no hubiera pasado la mayor parte de su vida en el centro de Viena, sino en el distrito noveno del municipio vienes...

Es interesante, empero, que el momento de la transformación del concepto geocéntrico del mundo astronómico en heliocéntrico coincidiera con el momento del cambio, del concepto teocéntrico de la filosofía en antropocéntrico. De ese modo, la concepción copernicana, de acuerdo con el sentido que Freud le da, tuvo que provocar una cierta conmoción en la conciencia humana, y precisamente una conmoción –yo diría un complejo de inferioridad planetario– que sin duda, según el mecanismo demostrado por Adler, exigía su sobrecompensación: el hombre, que se sintió despedido del centro del cosmos, se ubicó entonces, por lo menos

en sentido espiritual, tanto más en el centro del ser, en el lugar de Dios.

Esta autoidolatría puede ser una de las fuentes del moderno nihilismo, europeo²⁸, ya que toda idolatría lleva, finalmente, a la desesperación, con lo cual, según las palabras de Allers, se venga justamente allí donde se pecó contra la jerarquía de valores. Para elegir un ejemplo: el pueblo alemán ha idolatrado «sangre y suelo», hizo absolutos los valores que surgen de esta frase hecha y los transformó en guía de sus actos. Y ¿qué sucedió? Perdió, precisamente, «sangre y suelo»: gran parte de su territorio y la mejor parte de su sangre, lo mejor de su más joven generación masculina. Prueba una estadística que de 100 jóvenes nacidos en 1924 solamente quedan con vida y sanos 37 (comparado con Suiza la proporción es de 87).

Con el nihilismo, con la desesperación del hombre de hoy, también se enfrenta la psicoterapia. Esto significa una enorme expansión de sus metas. Cuando en el año 1945, en las calles de Viena todavía yacían la chatarra de los autos y los cascos de acero —en esa época de destrucción interna y externa— Otto Kauders se dedicó a dispensarnos a nosotros, los neurólogos más jóvenes, un curso privatísimo sobre psicoterapia. No tenía el tiempo para prolongarlo más que unas pocas horas; pero una vez, en el marco de este curso, pronunció Kauders una palabra tan atrevida como reavivante que me quedó en la memoria: dijo que debíamos ver claramente que la psicoterapia, en esta época, no podría limitarse a procurarle mayor o menor alivio a nuestros neuróticos, sino que, más allá de eso, tendría que enfrentarse a la miseria espiritual masiva que hoy y aquí nos rodea.

Sin embargo, antes de que entremos a considerar esta extensión del ámbito de los objetivos y la misión de la psicoterapia, detengámonos ante una delimitación no menos necesaria: me refiero a la neurosis como objeto de la psicoterapia y respectivamente, el tratamiento de la neurosis como tarea. Las neurosis son patologías

28. El nihilismo en modo alguno afirma que la realidad no exista, más bien asegura que la realidad no es nada más que esto o aquello, a lo que atribuye realidad según la concretización propia de cada caso. Ahora bien, mientras que el «nada más que» caracteriza al nihilismo por su forma, por su contenido lo distingue el hastío del espíritu. Si el «nada más que» está en boca de todos los nihilistas, el cansancio está en su corazón.

exquisitamente psicógenas²⁹, pero psicógeno no es equivalente a funcional. Así sabemos que hoy, más que antes, existen los más variados trastornos funcionales vegetativos y endocrinos que se manifiestan en cuadros de estados funcionales, sin que se trate de patologías psicógenas en el sentido estricto de la palabra. Así he tratado yo mismo de demostrar que detrás de más de una agorafobia se esconde un hipertiroidismo. Igualmente típico es como detrás de algunas despersonalizaciones (en algunos casos amalgamados con trastornos de la capacidad de observación e incapacidad de concentración) existe una insuficiencia latente de la corteza suprarrenal. Como aquí no se trata de verdaderos estados psicógenos, sino solamente trastornos funcionales, quisiera denominarlas pseudoneurosis.

Por lo demás, habría que mencionar aquellos cuadros no verdaderamente neuróticos, para los que tampoco existe realmente una causa psíquica, sino más bien un simple detonante. A esto corresponden, más que nada, los casos en que el mecanismo de angustia de expectación brota de un estado patológico originariamente no psicógeno y en el cual la angustia de expectación no pocas veces se ha incubado por vía yatrógena. Que también tales casos, aunque no real y originariamente de naturaleza psicogénica, son abordables desde la psicoterapia, está claro. Sabemos, hace tiempo, que el alcance de la indicación psicoterapéutica no se limita exclusivamente al ámbito psicogénico. Un asma bronquial y una angina pectoris no necesitan ser estrictamente psicógenas y, sin embargo, pueden ser ampliamente accesibles a la psicoterapia. Finalmente, tampoco las verrugas, cuya curación por medio de una exquisita psicoterapia es conocida desde Bloch, no tienen por eso origen psicógeno.

Fuera de estas neurosis secundarias, como quisiera llamarlas, y aquellas pseudoneurosis funcionales, hay pseudoneurosis que no

29. ¿Es posible imaginarse la influencia de lo psíquico sobre lo físico? En la dimensión de lo fisiológico, el sistema nervioso es un sistema cerrado en sí que no deja ver la posibilidad de que lo psíquico intervenga; pero en la dimensión superior más próxima, en la de la psicología, se comprueba que el sistema nervioso no está cerrado en sí. También un círculo cerrado, no observado sobre un plano pero sí en el espacio, puede resultar un vaso abierto. El cerramiento de un sistema en una dimensión determinada es muy compatible con una apertura en la dimensión inmediata superior y con la influencia que fluye desde esta dimensión.

son psicógenas, porque son, por decirlo así, noógenas. Yo pienso aquí en personas que no sufren un estado patológico, sino un estado de necesidad espiritual; en personas en quienes quizás una crisis de maduración existencial toma el curso «aparente de un cuadro clínico de neurosis», sin que tengamos el derecho de hablar de una patología en el sentido más estricto de la palabra: «¡Cuan enfermo parece todo aquello que se halla en proceso de devenir!» (Georg Trakl). ¿Por qué no puede un hombre que se encuentre bajo los efectos de un problema espiritual, o un conflicto de conciencia, dormir tan mal, transpirar tanto y temblar como un neurótico sin serlo estrictamente hablando?

En todos estos casos, aplicar la psicoterapia en el sentido más ceñido y tradicional de la palabra, es decir, en el sentido psicológico, significaría, circunstancialmente, desalojar la «necesidad metafísica», o podría, fácilmente derivar en una educación para la «ligereza metafísica» (Max Scheler). Hasta una somatoterapia, acaso un tratamiento medicamentoso, no sólo desalojaría la necesidad metafísica, sino que la ahogaría en tranquilizantes.

Pasemos ahora a la sugerida necesidad de expansión del ámbito de la misión terapéutica: de Rudolf Virchow proviene la expresión de que política no sería otra cosa que medicina en gran escala. Si miramos alrededor nuestro, estamos tentados de afirmar que la política hoy no es otra cosa que una psiquiatría en gran escala. Ornulo Odegård y Fröschaug, por ejemplo, han informado en el Octavo Congreso de Psiquiatras Escandinavos (1946) acerca de los resultados de las investigaciones de una comisión psiquiátrica que había sido nombrada por el Ministerio de Justicia de Noruega para practicar un reconocimiento psiquiátrico en 50.000 seguidores de Quisling. Entre ellos encontraron 2½ más veces paralíticos, paranoicos y psicópatas paranoicos que entre la población media noruega. Vemos que las revisiones en serie periódicas exigidas desde diversos lados a los dirigentes políticos habrían sido inútiles, pues tendrían que haberse sometido a revisión psiquiátrica mucho antes aquellos con cuyo apoyo y sobre cuyas espaldas llegaron al poder los susodichos políticos. Lo escaso del tiempo que se me ha acordado no me permite explayarme sobre lo que, en relación a esto, es decir, respecto a una patología del espíritu de la época, podría decirse. Pero una cosa debe mencionarse: con una psicoterapia que viera en el hombre unilateral y exclusivamente voluntad

para el placer o voluntad de poder, no lograríamos un acuerdo ante esta empresa colectiva. Aquí, más bien, nos podría ayudar una psicoterapia basada y enraizada en una genuina imagen humanista del mundo y de los hombres. Podremos medir nuestras fuerzas con el nihilismo actual únicamente si podemos enfrentarlo a un humanismo, y no a cualquiera de esos «homunculismos» que no ven en el hombre al hombre mismo, no lo ven realmente humano, esos «homunculismos» que no ven el *homo humanus*, sino un *homo faber*, o sea, el hombre técnico, o un *homo sapiens*, o sea, el que idolatra la razón, o un simple producto de herencia y ambiente (como si no existiera, en tercera instancia *—tertium datur!*— la persona que elige libremente), o bien una clase de mamífero superior a quien se le subió a la cabeza la posición erguida³⁰.

Para nuestros fines terapéuticos nos hace falta una genuina imagen humana en cuyo marco tiene que encontrarse un lugar para el *homo patiens*. Para poder enseñarlo a los «hombres dolientes», debemos ante todo aprender nosotros mismos que el sufrimiento, por lo menos como posibilidad, es en su sentido más elevado un logro o, en palabras de Paul Polak: se deja «dotar con sentido»³¹.

Señoras y señores, ustedes ven que no puede bastarle a la psicoterapia de hoy capacitar al hombre para gozar o trabajar: lo tiene que capacitar en cierto sentido, para sufrir. Justamente, el neurótico pertenece a aquella clase de hombres a quienes les falta coraje para sufrir: la realidad del sufrimiento, la necesidad de sufrir y la posibilidad de darle sentido al sufrimiento no se toma en cuenta. El neurótico renuncia al riesgo de sufrir. Y en la medida en que aquella imagen humana unilateral y superficial del *homo sapiens* corresponde al imperativo «sapere aude», así a nuestra imagen del *homo patiens*,

30. Habitualmente se dice de los científicos que se han especializado demasiado, en realidad lo que han hecho ha sido generalizar: efectivamente nos encontramos a cada paso con la tendencia a generalizar y a ella se agrega la tendencia a infringir los límites. Ambas tendencias constituyen también la receta según la cual se ha fabricado el «homúnculo» actual. Todo el secreto de su fabricación está en que: primero se generalizan los resultados de una investigación dentro de una esfera determinada y limitada de una ciencia y luego se transfieren más allá de los límites de dicha ciencia a otras áreas. De manera que podría decirse que tales científicos primero lo clavan todo en un listón y después ni siquiera saben perseverar en su listón.

31. Paul Polak, *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1949, pág. 22.

del sufriente pleno de sentido, del hombre que dota su sufrimiento de sentido, le corresponde el otro imperativo «*pati aude*».

Lo que dijo una vez uno de los más jóvenes entre nosotros, Otto Eichhorn, es absolutamente cierto: Toda época tiene su neurosis y requiere su psicoterapia propia. Así podríamos comprender que ha sido el privilegio de una época como la nuestra incluir entre las metas de la psicoterapia la capacitación del ser humano para el sufrimiento, la capacitación para el sufrimiento de una generación como la nuestra, es decir, de una generación probada por el dolor. Una generación, además, que tuvo que probar la degradación humana hasta lo más profundo. Quizás sólo el hecho de haber encontrado el camino de retorno de semejante experiencia nos obliga a reconocer la personalidad espiritual del hombre. Ni en la mesa verde, ni en el escritorio del consultorio fue descubierta la nueva psicoterapia y la imagen humana que la fundamenta: se formó en la dura escuela de las excavaciones causadas por los bombardeos, en los refugios antiaéreos, en los prisioneros de guerra y en los campos de concentración. Quien los haya vivido, y también el que sólo haya leído las novelas de la resistencia, sabrá que en todas estas situaciones límites ya no se trataba de *primum vivere deinde philosophari*, sino que la última pregunta en esta situación límite se refería al sentido de la vida y también al sentido de la muerte: sobre ellos quería el hombre dar testimonio, y luego, erguido, ir a morir. Lo que tenía validez era más bien: *primum philosophari deinde mori*.

En tales situaciones, quien pensara dentro de las categorías de hace cincuenta años, no sería escuchado por los hombres. Con palabrería sobre complejos y sentimientos de inferioridad no se podría haber ayudado, no se podría haber conseguido ni siquiera «hacer salir el perro de detrás de la estufa». Para probarlo me permitiré citar el escrito de un joven neurólogo austríaco en el cual relata hasta qué punto le había desilusionado un comentario norteamericano sobre un libro europeo acerca de la psicología de los campos de concentración. En dicho libro se hablaba de la superación existencial de estas situaciones límites, pero el autor de la recensión únicamente consideró importante deducir de los relatos en cuestión, argumentos sobre la regresión al erotismo anal-uretral... Bien, el joven colega a quien esto había desilusionado tan amargamente relataba en su carta además algo sobre sí mismo:

acerca de cómo, poco tiempo antes de terminar la guerra, había sido tomado prisionero y escapado a última hora de la ya fijada ejecución. En las últimas horas de ese lapso, sigue en su relato, en esas horas en que dialogó consigo mismo, no se trataba en absoluto de interrogantes, sobre erotismo anal y uretral, complejo de Edipo o inferioridad, sino más bien acerca de eso que –según decía– es el objetivo del análisis existencial.

Señoras y señores, he llegado al fin. Yo espero que hayan podido apreciar de mi exposición, que con las urgencias de la época sólo se puede medir una psicoterapia que ve más lejos que la factividad psicofísica del hombre, que ve también su existencia espiritual; una psicoterapia que ve más que el organismo, que ve a la persona del ser humano. Solamente una psicoterapia orientada de ese modo nos da la seguridad que no se repetirán cosas como la eutanasia de los insanos –y esto sólo para mencionar lo que técnicamente está más cerca–. Únicamente una psicoterapia orientada así podrá despertar aquel *eros paidagogos*, que pide Prinzhorn. Sólo una psicoterapia tal podrá despertar aquel entusiasmo psiquiátrico que requerimos y esperamos de los psicoterapeutas venideros. Pero este entusiasmo psicoterapéutico presupone un respeto sin límites por la unicidad y singularidad de toda existencia humana, aquel respeto sin límites tal como aparece en las palabras bimilenarias del Talmud: «Quien destruye aunque no sea más que una sola alma, equivale a un hombre que haya destruido todo un mundo; y quien sólo salva una única alma, se le considerará como un hombre que hubiera salvado un mundo entero.»

EL PLURALISMO DE LAS CIENCIAS Y LA UNIDAD DEL HOMBRE*

*Conferencia pronunciada el 13 de mayo de 1965 en el gran auditorio de la Universidad de Viena dentro del marco de conferencias científicas organizadas en ocasión del 600 aniversario de la Universidad de Viena.

Ante todo, cumpla en agradecer al Senado Académico la invitación de hacerme cargo de una de las cinco conferencias científicas que han sido organizadas en ocasión del 600 aniversario de la Universidad de Viena. A tono con la ocasión, corresponde partir de la idea de Universidad. A la idea de Universidad en el polo objetivo se le opone, en el polo subjetivo, la universalidad del conocimiento. A la *universitas litterarum* puede, con justicia, sólo corresponder el *Studium generale*. Pero hoy en día, nos confrontamos más bien a un *Studium speciale*, pues hoy vivimos en la era de los especialistas que nos entregan sólo perspectivas particulares y aspectos de la verdad. Ante los «árboles» de los resultados de la investigación, el investigador pierde de vista el «bosque de la verdad».

Los resultados de las investigaciones no son sólo particulares sino también contradictorios y resulta muy difícil amalgamarlos para obtener una imagen unificada del hombre y del mundo. En sí, esta discrepancia no tiene por qué acarrear necesariamente una disminución del conocimiento, sino, al contrario, puede significar muy bien un aumento del mismo. En el caso de la observación estereoscópica, por ejemplo, se abre, justamente por la variación de imágenes, nada menos que toda una dimensión, precisamente, la dimensión del espacio. Es condición y presuposición que se logre una fusión de las imágenes de la retina. Analógicamente, se requiere un «esfuerzo de la comprensión» (Hegel) para amalgamar los variados resultados de la investigación científica y lograr una imagen fusionada del hombre y del mundo.

Ahora no puede hacerse retroceder la rueda de la evolución. En una época, cuyo estilo de investigación se caracteriza por el trabajo de equipo, menos que nunca podemos prescindir de los especialistas. Pero el peligro no reside en la especialización como tal, no tanto en la falta de universalidad como más bien en la apariencia de totalidad del conocimiento que tantos científicos asumen en su pretensión de «conocimiento total» (Jaspers). En el momento en que esto sucede, la ciencia ya se convierte en ideología. En lo que concierne especialmente a las ciencias del hombre, se transforma en este momento, de biología en biologismo, de psicología en psicologismo, de sociología en sociologismo. Como vemos, el peligro no reside en que los investigadores se especialicen, sino en que los especialistas generalicen. Todos conocemos los *terribles simplificateurs*. A su lado se podrían ubicar a los *terribles généralisateurs* como quisiera llamarlos. Los *terribles simplificateurs* reducen todo a un común denominador. Los *terribles généralisateurs* ni siquiera se quedan en lo suyo sino que generalizan los resultados de su investigación. Permítanme presentarles un ejemplo flagrante: En *The Modes and Morals of Psychotherapy* se nos ofrece la siguiente definición: «El hombre no es más que un mecanismo bioquímico, propulsado por un sistema de combustión que energiza computadoras.»

Bien, como neurólogo doy fe de que es absolutamente legítimo considerar la computadora como un modelo para, digamos, el sistema nervioso central. La falla reside en la expresión «nada más que», en la afirmación de que el hombre no es más que una computadora. El hombre es una computadora pero, al mismo tiempo, es infinitamente más que una computadora, en dimensión es más que una computadora. El nihilismo no se desmascara por su habladría sobre la nada, sino que se coloca la máscara por el giro: «nada más que». Los norteamericanos hablan a este respecto de reduccionismo. Tal como se comprueba, el reduccionismo reduce al hombre no sólo en toda una dimensión sino que le resta, ni más ni menos, la dimensión de lo específicamente humano. Se puede definir el reduccionismo como un procedimiento pseudocientífico por el cual fenómenos específicamente humanos, como conciencia y amor, se reducen al nivel de fenómenos subhumanos. En una palabra, el reduccionismo puede definirse como un subhumanismo. Los fenómenos específicamente humanos se convierten

en meros epifenómenos: detrás del amor no quedan más que los llamados instintos reprimidos; la conciencia no es más que el super yo (en el psicoanálisis verdaderamente moderno hace mucho que ya no se sostiene la identificación del super yo y la conciencia, sino que se reconoce la diferencia dimensional entre ellos); entonces, Dios no es más que la imagen paterna, la religión nada más que una neurosis humana (cito textualmente) y el espíritu nada más que la actividad nerviosa elevada, para aludir al trabajo conocido de un famoso investigador. ¡Qué epifenómeno del espíritu...!

Al nihilismo intelectual, así como se manifiesta en el reduccionismo, se le contraponen el nihilismo vivido que podría interpretarse como el vacío existencial que he descrito y calificado como tal. Se trata de la experiencia de un vacío interior, la sensación de una falta de sentido abismal, que nosotros, los psiquiatras, encontramos a cada paso. Si nos preguntamos de dónde puede provenir el vacío existencial podríamos señalar la doble pérdida que el hombre ha sufrido desde su creación: primero vino una pérdida parcial de la seguridad que da el instinto y que caracteriza a los animales, luego el hombre se vio despojado más y más de su refugio en aquellas tradiciones que habían ampliamente influido y condicionado su conducta. El instinto no le dice al hombre lo que debe hacer, como sucede con el animal, ni las tradiciones le informan, hoy en día, lo que tiene que hacer, y es de temer que un día ya no sepa ni siquiera lo que quiere. Tanto más preferirá lo que hacen los demás o hacer lo que quieren los demás. En otras palabras, caerá en el conformismo o será presa del totalitarismo.

El reduccionismo, con su tendencia a congelar y cosificar al hombre y a despersonalizarlo, colabora con el vacío existencial. Suena como una exageración pero no lo es. Afirma el joven sociólogo norteamericano William Irwin Thompson: «Los seres humanos no son objetos que existan como sillas o mesas; ellos viven, y, si encuentran que sus vidas se hallan reducidas a la mera existencia de sillas y mesa, ellos cometen suicidio» (*Main Currents in Modern Thought* 1962, 19). Y, en verdad, lo hacen circunstancialmente: una vez que pronuncié una conferencia en la Universidad de Ann Arbor, Michigan, abordando en esa ocasión el tema del vacío existencial, el decano de los estudiantes y consejero de alumnos afirmó durante el debate que diariamente en su cargo se enfrentaba con el vacío existencial y que estaba dispuesto a darme toda una lista de

estudiantes que justamente por dudar acerca del sentido de la vida, finalmente se desesperaron y cometieron suicidio.

Una prueba, al azar, que una vez improvisé, dio como resultado, entre mis oyentes, que un 40 % conocía el vacío existencial por haberlo experimentado ellos mismos. Entre mis estudiantes norteamericanos no era el 40 sino el 81 %. Se puede comprender entonces, por qué en EE.UU., se investigó la situación interna de los estudiantes, precisamente por Edward D. Eddy y sus colaboradores, quienes durante dos años rastrearon 20 universidades americanas con respecto a «la influencia de la facultad sobre el carácter de los estudiantes». El resumen de los resultados de la encuesta decía como sigue: «Uno de los temas mencionados con más frecuencia en nuestras discusiones con miembros de la facultad y estudiantes, fue la apatía estudiantil.»

Pero no sólo se investigó la situación interna de los estudiantes de EE.UU., sino que se fue bien al fondo de la cuestión de tal manera que la California College Association organizó un debate al cual estábamos invitados Huston C. Smith, profesor ordinario de filosofía en el Massachusetts Institute of Technology, y yo como interlocutor. El debate versaba sobre «dimensiones de los valores en la enseñanza», la problemática de los valores en la escuela secundaria.

La primera pregunta que me planteó el profesor Smith decía si nosotros, los profesores en el marco de la organización universitaria, les transmitíamos valores a los alumnos, cómo lo hacíamos y si les podíamos dar algo así como un sentido de vida. A lo cual respondí que los valores no pueden ser enseñados, los valores debemos vivirlos. No podemos dar un sentido a la vida de los estudiantes, lo que podemos darles, brindarles para su camino, es un ejemplo y nada más: el ejemplo de nuestra entrega a la misión de la investigación. Luego, el profesor Smith quería saber si no podía ofrecerse a los estudiantes a partir del contenido y el tema, algunos sentidos y valores, es decir no sólo por medio del cómo de la exposición sino por medio del qué del tema. Yo opinaba, sin embargo, que hoy día ya tenemos que darnos por satisfechos, si la selección del tema no está calculada para destruir la natural tendencia y capacidad del joven hacia el sentido y los valores. Esto es, por cierto, lo que está sucediendo en EE.UU. constantemente. Allí, en general, acercan un cuadro completamente reduccionista del hombre a los

estudiantes, cuyo entusiasmo de ese modo, se ve puesto duramente a prueba. Por suerte parecen disponer de recursos inacabables. No pueden interpretarse de otro modo las muchas presentaciones voluntarias para el Peace Corps.

Y luego, el profesor Smith comenzó a hablar de aquella apatía que, según Edward D. Eddy, realmente constituye un estigma del estudiantado norteamericano y requirió mi opinión acerca de las causas de esa apatía. Primeramente definía la apatía como una falta de iniciativa y falta de interés. Luego devolví la pregunta a mi interlocutor al inquirir de dónde podría el estudiante medio derivar iniciativa, si se le adoctrinaba en el sentido del pandeterminismo (Frankl, *Forschungen und Fortschritte* 1961, 35, 36), si aprende a entenderse e interpretarse como el juguete de las energías instintivas, como un campo de batalla para el «yo», el «ello» y el «super yo», como resultado de diversos condicionamientos, ya sean de naturaleza biológica, psicológica o sociológica. Quién puede saber mejor que el psiquiatra y el neurólogo cuan dependiente es el hombre de estos condicionamientos y cómo los necesita. Pues el hombre no es libre de condicionamientos. El no es libre de algo, sino libre para algo. Es libre para adoptar una posición o una actitud, sea como sea, frente a los condicionamientos y para la actitud que elige hacia ellos, no sólo es libre sino responsable. En cuanto a la falta de interés, pregunté al Profesor Smith qué puede inspirar interés al estudiante, qué valores, aquellos que, según el psicologismo profundo (que, por supuesto no debe confundirse con la psicología profunda), son definidos como «nada más que mecanismos de defensa y formaciones reactivas»? Mi propia reacción a esta teoría de las formaciones reactivas fue, una vez, la siguiente: en lo que me concierne personalmente, jamás estaría dispuesto a vivir por unas formaciones reactivas o morir por mis mecanismos de defensa.

Pero también en EE.UU. se ha opuesto resistencia para combatir la teoría de los mecanismos de defensa. No quisiera privarlos de una reacción contra el reduccionismo desatado, bajo la forma de una recensión que debemos a la pluma de un psiquiatra norteamericano: «En 1538 páginas, el autor nos retrata un genio (Goethe) con los síntomas de trastornos maniaco-depresivos, paranoides y epileptoides, homosexuales, incestos, voyerismo, exhibicionismo, fetichismo, impotencia, narcisismo, neurosis compulsiva, histeria,

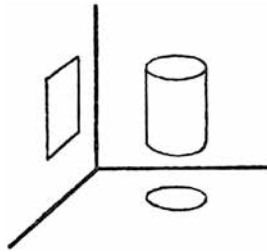
megalomanía, etc. El autor parece limitarse exclusivamente a señalar la dinámica instintiva sobre la que se basa la obra de arte. Nos quiere hacer creer que la obra de Goethe no es más que el resultado de fijaciones pregenitales. Su lucha no tiene por objeto un ideal, acaso la belleza o un valor cualquiera, sino, en realidad, el control de una eyaculación precoz» («Journal of Existentialism» 5 [1964] 229). Otra vez fue William Irwin Thomson quien nos formuló el siguiente reparo: «Si los miembros más educados de nuestra cultura continúan viendo en nuestros genios sólo pervertidos sexuales enmascarados, ¿cómo podremos alarmarnos, si la masa de nuestra cultura demuestra poco respeto a los valores y en cambio se pierde en una orgía de consumo y crimen?» (l.c.).

Señoras y señores, no me comprendan mal por favor: la que se denomina psicología desenmascaradora, o sea la psicología profunda constituyó en su advenimiento un adelanto, un avance, a la región de las motivaciones inconscientes. Pero el desenmascarar tiene límites y debe detenerse allí donde nos encontramos con aquello que es genuino y donde ya no puede quitarse máscara alguna. Si el desenmascarar no se detiene ante lo genuino, entonces el psicólogo desenmascarador desenmascara sólo una cosa: su propio cinismo. La manía de desenmascarar está entonces motivada por un afán de despreciar lo humano.

Nicolai Hartmann con su ontología y Max Scheler con su antropología estaban esforzándose como pocos por salvar lo humano en vista de las aspiraciones reduccionistas de una ciencia pluralista. Ellos distinguían distintos niveles o planos, como son el físico, el psíquico, y el espiritual. A cada uno de ellos corresponde una ciencia: a lo físico, la biología; a lo psíquico, la psicología, etc., etc. Pero de la distinción entre los distintos niveles surge el «pluralismo de las ciencias».

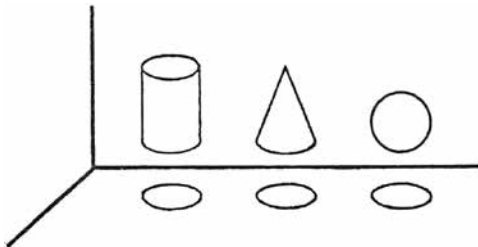
Y ¿dónde queda la «unidad del hombre», si el ser humano se ve tal como una cerámica cubierto y atravesado por rajaduras y cascaduras de los «saltos cualitativos» (Hegel)? Es sabido que el arte ha sido definido como unidad en la pluralidad. Bien, yo quisiera definir al hombre como unidad a pesar de la multiplicidad. Pues existe una unidad antropológica a pesar de las diferencias ontológicas, a pesar de las diferencias entre varios modos de existencia. La característica de la existencia humana es la coexistencia entre la unidad antropológica y las diferencias ontológicas, entre el modo de ser

humano único y las variadas maneras de ser de las que participa. En pocas palabras la existencia humana es *unitas multiplex*, para hablar con las palabras de Santo Tomás. Pero cuando se trata de la existencia humana no conviene ni el pluralismo ni el monismo como el que encontramos en *Benedicti de Spinoza ethica ordine geometrico demonstrata*. Pero séame permitido, en lo que sigue, esbozar una imagen del hombre en su *ordine geométrico demonstrata* que opera analogías geométricas. Se trata de una ontología dimensional (Frankl, «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie» 1 [1953] 186) y existen dos leyes de la ontología dimensional, la primera de las cuales dice:



Una misma cosa proyectada desde su propia dimensión a otras distintas inferiores, se dibuja de manera que las figuras se contradicen: si proyecto, por ejemplo, este vaso (geoméricamente un cilindro del espacio tridimensional), al plano bidimensional de la base o bien lateral, me da, en el primer caso un círculo, en el otro un rectángulo. Más aún, la proyección también presenta una contradicción ya que el vaso es abierto, mientras que las figuras son cerradas.

La segunda ley de la ontología dimensional dice:



(No siempre la misma sino) distintas cosas proyectadas desde su dimensión a una misma dimensión (no a distintas dimensiones) que sea inferior, se dibujan de tal manera que (no son contradictorias entre ellas sino) son polivalentes. Si proyectamos un cilindro, un cono y una esfera del espacio tridimensional al plano bidimensional de la base, resulta en todos los casos un círculo. Si suponemos que el cilindro, el cono y la esfera proyectan sombras, entonces esas sombras son polivalentes, pues de ellas, todas iguales, no podrían deducirse a cuál de los cuerpos corresponden.

¿Cómo podemos aplicar esto al hombre? Bien, asimismo el hombre, si se encuentra reducido en su dimensión específicamente humana y proyectado al plano de la biología y la psicología, se refleja de una manera que resulta contradictoria. Pues la proyección sobre el plano biológico da fenómenos somáticos, mientras que la proyección en el plano psicológico da fenómenos psíquicos. A la luz de la ontología dimensional, esta contradicción no contradice la unidad humana. Como tampoco la contradicción entre el círculo y el rectángulo cuando se trata de proyecciones de un mismo cilindro. Pero recordemos: la unidad del modo de ser humano que tiende un puente sobre la multiplicidad de las distintas maneras de ser de las que participa, es decir que salva contrastes como soma y psique, la «Coincidentia oppositorum» en el sentido de Nicolás de Cusa, vamos a buscarlos infructuosamente en los planos bidimensionales en los que los proyectamos al hombre. Más bien podrá encontrarse únicamente en la dimensión superior siguiente, es decir, en la dimensión específicamente humana.

De manera que es imposible que podamos resolver el problema psicofísico. Pero la ontología dimensional podría muy bien arrojar luz sobre por qué el problema psicofísico no tiene solución. Y lo mismo es válido para el problema del libre albedrío. Pues de la misma manera que en el caso del vaso abierto cuya proyección a los planos basal y laterales daba figuras cerradas, el hombre se forma en el plano biológico, como un sistema cerrado de reflejos fisiológicos, y en el plano psicológico como un sistema cerrado de reacciones psicológicas. Así que, nuevamente, la proyección ofrece una contradicción, pues es propio de la naturaleza humana que sea también abierta, que sea «abierto al mundo» (Scheler, Gehlen y Portmann). Ser hombre significa trascenderse a sí mismo. La esencia de la existencia humana yace en su autotranscendencia, diría yo.

Ser hombre significa desde siempre estar preparado y ordenado hacia algo o alguien, entregado a una obra a la que (el hombre) se dedica, a un ser que ama, o a Dios a quien sirve. Tal autotrascendencia echa abajo el marco de todas las imágenes humanas que, en el sentido del monadologismo (Frankl, «Der Nevenarzt» 31 [1960] 385), muestran al hombre como un ser que no trasciende hacia el sentido y los valores y los orienta hacia el mundo, sino que está exclusivamente interesado en sí mismo, porque le interesa conservar, o sea, establecer la homeostasis. Que el principio homeostático no tiene siquiera validez en biología, y mucho menos en psicología, como ha sido demostrado en Bertalanffy y por Goldstein, Allport y Charlotte Bühler, es ignorado por el monadologismo. El hecho de que los sistemas de reflejos fisiológicos y reacciones psicológicas estén cerrados a la luz de la ontología dimensional no está en contradicción con la humanidad del hombre. Como lo cerrado de la proyección basal y lateral del cilindro tampoco está en contradicción con el hecho de que el cilindro sea abierto.

Ahora comprendemos que los descubrimientos efectuados en las dimensiones inferiores conservan su validez dentro de sus dimensiones y esto es legítimo, en idéntica medida, en orientaciones de investigación tan unilaterales como la reflexología de Pavlov, el behaviorismo de Watson, el psicoanálisis de Freud y la psicología individual de Adler. Freud era lo suficientemente genial para saber que la dimensión de su teoría estaba sujeta a su nivel, ya que le escribía a Ludwig Binswanger: «Yo me mantuve siempre en la planta baja y el subsuelo del edificio» (Ludwig Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Francke, Berna 1956, p. 115). Freud cedió a la tentación del reduccionismo sólo bajo la forma del psicologismo, casi diría de un patologismo, en el momento en que redactó el siguiente epílogo: «Para la religión yo encontré una vivienda en mi casita baja desde que me encontré con la categoría “neurosis de la humanidad”» (l.c.). Sólo aquí se extravió Freud.

Su expresión «casita baja» es una palabra clave. Debe aclararse siempre que se mencionen dimensiones inferiores o superiores que no existe el prejuicio de una jerarquía y no se implica un juicio de valor. En el sentido de una ontología dimensional, una dimensión superior significa más bien que nos ocupamos de una dimensión más abarcante que incluye la dimensión inferior y la comprende. La dimensión está contenida en la superior, en el doble sentido de

«eliminada» y «guardada» que Hegel da a la palabra *aufheben*. Y así, también el hombre una vez que ha llegado a ser hombre, en cierto modo permanece siendo animal y planta. Igual que un avión que no pierde la capacidad de desplazarse en la tierra como un auto; por supuesto podrá demostrar su naturaleza de avión en cuanto se eleve por sobre la tierra y se mueva en el espacio, con lo cual no se discute que un técnico podrá anticipar si será capaz de volar, por la construcción de la máquina, cuando todavía no vuela. Con esto aludo a Portmann, quien pudo probar que se puede rastrear la humanidad del hombre hasta en su anatomía. Pues hasta el cuerpo del hombre se halla marcado por su espíritu.

La ciencia tiene no sólo el derecho sino el deber de colocar la multidimensionalidad de la realidad entre paréntesis, de amenguar el brillo de la realidad y extraer, filtrado, del espectro de la realidad, una frecuencia determinada. La proyección, pues, es absolutamente legítima. Es obligada. El científico debe mantener la ficción como si se estuviera ocupando de una realidad unidimensional. Pero debe tener en cuenta los puntos donde pueden surgir errores y los que debe sortear al dirigir su investigación.

Con esto hemos arribado allí donde se puede aplicar al ser humano la segunda ley de la ontología dimensional: Si no proyecto cuerpos tridimensionales en un plano bidimensional sino figuras, como por ejemplo Fedor Dostoievski y Bernadette Soubirous, en el plano psiquiátrico, entonces Fedor Dostoievski es para mí como psiquiatra, nada más que un epiléptico como cualquier otro y Bernadette nada más que una histérica con alucinaciones visuales. Aquello en lo que sobresalen no se refleja en el plano psiquiátrico, puesto que tanto el logro artístico del primero como el suceso religioso de la segunda se ubican fuera de ese plano. Dentro del plano psiquiátrico, sin embargo, todo permanece polivalente, hasta que se vuelve transparente para otra cosa, algo que esté quizás, detrás o encima, igual a la sombra que por su ambigüedad, quien la proyectaba no podía determinar si era un cilindro, cono o esfera¹.

1. Tomemos otros tres fenómenos que, en el sentido descrito, pueden presentarse ocasionalmente como isomorfos: religión, cosmovisión y esquizofrenia. A dónde puede llegarse si estos tres fenómenos se observan unilateral y exclusivamente desde el plano psiquiátrico, se puede ilustrar con una ponencia que se presentó en el Congreso de la Sociedad Alemana de Psiquiatría y Neurología

Toda patología necesita primero un diagnóstico, una perspectiva, una mirada al *logos* que permanece detrás del *pathos*, al sentido que tiene el sufrimiento. *Toda* sintomatología necesita primero del diagnóstico, tiene que tomar en cuenta la etiología y, en la medida en que la etiología es multidimensional, la sintomatología resulta polivalente.

Tomemos la angustia: ¿para cuántas cosas puede la angustia ser sintomática? ¿Cuántas cosas pueden estar fundamentando una neurosis de angustia? Yo pude probar que existen no sólo neurosis de angustia psicógenas sino también somatógenas. Podría describir casos de agorafobia basedowoides y claustrofobias tetanoides. Pero también existen angustias neuróticas noógenas como igualmente puede demostrar. Los psicólogos experimentales norteamericanos Crumbaugh y Maholick pudieron no sólo verificar las angustias noógenas sino también, con la ayuda de tests preparados *ad hoc*, determinar el porcentaje de casos noógenos sobre el término medio de enfermos. Resultó que son alrededor de un 20 %. No es difícil adivinar la causa principal de estas angustias noógenas: es el vacío existencial.

Se entiende de por sí que la multidimensionalidad de la patología humana debe ser vigilada no sólo desde el punto de vista del diagnóstico sino también del terapéutico. Es cierto que, hace pocos años, durante la McGill Conference se señaló, por parte de muchos conferenciantes, que «el gran peligro inherente al tratamiento con shock o con drogas es que el procedimiento médico puede volverse mecanizado, y el paciente dejar de ser contemplado como persona».

Yo pienso de otro modo. Creo que el tratamiento de shock y la moderna farmacopsiquiatría pueden no ser menos indicados que

de Bad Nauheim (1970), leída por J. v. Zedtwitz y que decía: «Entre religión, cosmovisión y esquizofrenia existen notables coincidencias exteriores: si se colocan en cuadros yuxtapuestos, vemos que hasta se usan los mismos términos para muchos fenómenos que se corresponden. Estas coincidencias hacen suponer un origen común, y éste se halla de hecho en el» —no lo adivinarán— «miedo a la castración. Para combatir el miedo a la castración, que también aparece como temor de Dios o miedo a los fantasmas, se usan, bajo la forma de ejercicios religiosos, unos mecanismos análogos a los que usa el esquizofrénico para el mismo fin. También en las cosmovisiones que se autocalifican de materialistas aparecen los mismos fenómenos, pero que también aquí se da el temor a la castración» («Zentralblatt Neurologie» 201 [1971] 274).

la más o menos moderna psicoterapia, que según el caso considera trascendiendo más o menos la dimensión psicológica, también a la noológica, con lo que significo: la dimensión de lo específicamente humano. Yo garantizo que se pueden aplicar electrochoques sin que sufra en lo más mínimo la dignidad humana del paciente, mientras que contrariamente, conozco psicólogos profundos que se horrorizarían ante el uso de psicofármacos o de indicar la aplicación de electrochoques, pero que, por el modo en que interpretan la enfermedad del paciente, lastiman la dignidad humana del mismo. Lo que importa no es la técnica sino el espíritu con que se maneja la técnica, y son dos cosas distintas, si utilizo un aparato o si considero al paciente como un aparato o mecanismo.

Señoras y señores, espero haberles señalado un camino en el cual, a pesar del pluralismo de las ciencias, se mantiene la unidad del hombre. Pero no sólo debemos permanecer conscientes de la unidad del hombre sino también tomar conciencia de la unidad de la raza humana. Hace miles de años encontró la humanidad el camino al monoteísmo. Creo que ha sonado la hora en que hay que dar un paso más y completar el monoteísmo con un monantropismo, *sit venia verbo*; completar la fe en un Dios con el conocimiento de la humanidad, al lado de cuya unidad palidecen los colores de los partidos y los coloridos de la piel.

DETERMINISMO Y HUMANISMO*

*Traducción de la versión alemana de una conferencia pronunciada en inglés. La conferencia se pronunció en Chicago en el marco del 100 aniversario de la Loyola University.

Transcurrieron apenas cuatro años desde que mi propia *alma mater*, la Universidad de Viena, festejara sus 600 años y, también en esa ocasión fui invitado a pronunciar una alocución de homenaje. En esa oportunidad expresé mi convencimiento de que los dos grandes problemas: el problema del cuerpo-alma y el problema del libre albedrío, son insolubles. Lo único que se puede lograr es determinar la razón por la cual no se pueden resolver.

En lo que respecta al problema psicofísico el interrogante es: ¿Cómo es posible esa unidad dentro de la multiplicidad en la cual se presenta al ser humano? Y ¿quién podría negar que esa multiplicidad realmente existe?

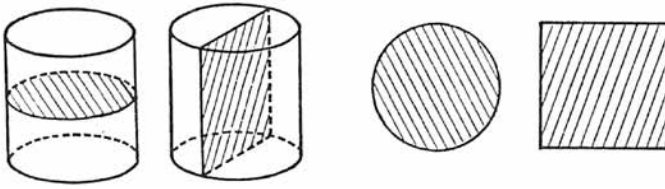
Konrad Lorenz dice que «la pared divisoria entre los dos grandes inconmensurables, lo fisiológico y lo psíquico, es inescalable» y «aun una ampliación de los resultados de las ciencias naturales en el campo psicofísico no nos acerca lo más mínimo a la solución del problema cuerpo-alma» (*Über tierisches und menschliches Verhalten*, vol. II, Munich 1965, p. 362 y 372; vers. cast.: *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Plaza Janes, Barcelona 1976).

Por lo que hace a la esperanza de que en el futuro los investigadores pudieran acercarnos a la solución, Werner Heisenberg, se expresa en forma igualmente pesimista cuando afirma: «Nosotros no esperamos ninguna vía directa hacia el entendimiento entre los movimientos corporales y los procesos psíquicos, ya que también en las ciencias naturales la realidad se divide en estratos separados.»

Esto se refleja también, por parte de las investigaciones, en aquello que denominé el «pluralismo de las ciencias» (Viktor E. Frankl, *Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen*, en ocasión de la celebración del 600 Aniversario de la Universidad de Viena; informe de la ceremonia publicada por la editorial de la Universidad de Viena, 1965; cf. p. 131 de este libro).

Ciertamente las distintas ciencias retratan la realidad en forma tan diferente que esas imágenes se contradicen entre sí. Yo afirmo que estas contradicciones no niegan la unidad de la realidad, y eso vale especialmente respecto a la realidad humana. Para ilustrar mi afirmación sólo necesitamos darnos cuenta de que cada ciencia se puede considerar como un corte transversal muy determinado, a través de la realidad. Si en un cilindro cuyo diámetro es igual a su altura, efectuamos un corte transversal en dirección horizontal obtenemos un círculo, mientras que si efectuamos un corte vertical nos da un cuadrado. Pero es sabido que no existe algo así como «la cuadratura del círculo». Tampoco se puede salvar el abismo que separa el aspecto somático del psíquico del ser humano. La *coincidentia oppositorum*, como la llamó Nicolás de Cusa, no es posible entre los dos planos de incisión. De ningún modo es posible en un plano bidimensional sino solamente en un plano tridimensional, es decir, en la dimensión superior siguiente. ¿Y el hombre? También allí nos enfrentamos, en el plano biológico, con fenómenos somáticos y, en el plano psicológico, con fenómenos psíquicos.

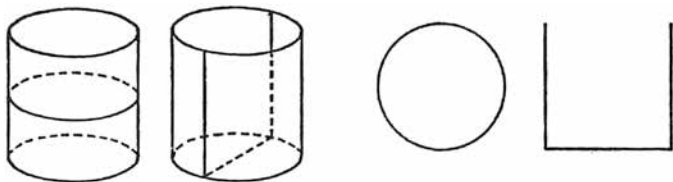
Otra vez nos preguntamos, ¿dónde –en vista de tanta multiplicidad– existe unidad? y de nuevo se da que la unidad se encuentra sólo en una dimensión que se ubica más allá de los planos de incisión biológico o psicológico, o sea, en la dimensión humana, el espacio de lo humano, en la dimensión del fenómeno específicamente humano. Allí se encuentra la *unitas multiplex*, como define al hombre Santo Tomás. Así que no se trata en realidad de una unidad en la multiplicidad, sino más bien una unidad a pesar de la multiplicidad.



Lo que tiene validez respecto a la unidad del hombre, vale también para su apertura. Imaginemos que el cilindro a través del cual efectuamos los cortes, fuera un vaso abierto: el corte transversal sigue siendo una forma circular, en cambio el vertical está abierto. En cambio, si vemos ambas figuras como cortes efectuados en un cilindro, lo cerrado y lo abierto resultarían absolutamente compatibles. Bien, también al hombre se lo presenta como un ser que es un sistema cerrado dentro del cual sólo hay causas y efectos, justamente, en forma de reflejos condicionados o no, procesos condicionantes y reacciones a estímulos. Por otro lado, sabemos hasta qué punto se caracteriza el hombre por su apertura hacia el mundo (Max Scheler, Arnold Gehlen y Adolf Portmann); por esta razón Martín Heidegger habla del ser humano como de un ser en el mundo. Yo quisiera decir que la existencia humana se caracteriza más profundamente por su «autotrascendencia» (Viktor E. Frankl, *Grundriss der Existenzanalyse und Psychotherapie: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, vol. III, Munich-Berlín 1959, p. 690). El ser humano se proyecta más allá de sí mismo, se dirige a algo que no es él mismo: hacia algo o alguien, a un sentido que hay que cumplir o a otro ser humano a quien encontramos. A una cosa a la que servimos o a una persona que amamos. Y la facultad de ser del hombre se encuentra trastornada en la medida en que la auto-trascendencia no se materializa y no se vive. Quisiera aclarar algo con la ayuda de una paradoja: la capacidad del ojo de percibir el mundo fuera de él mismo está vinculada con su incapacidad para percibir algo dentro de sí mismo. En realidad, en la medida en que el ojo se ve a sí mismo, por ejemplo su propia catarata, su capacidad para ver el mundo se deteriora. Es decir, en principio el ojo vidente ve todo lo que no sea él mismo. También nuestra vista es autotrascendente¹.

1. Lo que denomino autotrascendencia primariamente no tiene nada que ver

Determinismo y humanismo



Precisamente esta autotranscendencia de la existencia, esta apertura del ser humano, es lo que se ubica en el plano de uno de los cortes científicos, mientras que el otro corte lo soslaya. Sin embargo, aquí también, apertura y hermetismo son compatibles. Análogamente puede considerarse la oposición entre determinismo y libertad: existe determinismo dentro de la dimensión psicológica y existe libertad dentro de la dimensión noológica, que se puede definir como la dimensión de fenómenos específicamente humanos. Y cuando en referencia al problema soma-psi se da una unidad a pesar de la multiplicidad, se destaca, en conexión con el problema del libre albedrío, algo que podría formularse como una libertad a pesar de toda determinación. Al conceder no se le escapa una alusión a la formulación de Nicolai Hartmann: «autonomía a pesar de la dependencia».

De manera que la libertad es uno de los fenómenos humanos. Pero también es ella un fenómeno demasiado humano. La libertad humana es libertad finita: el hombre no es libre de condicionamientos, sino que es libre solamente respecto a la actitud como ha de asumirlos. Pero el hombre no está determinado inequívocamente. Pues, finalmente, le incumbe a él decidir si se deja vencer, si se somete a los condicionamientos. Existe un espacio dentro del cual el hombre puede trascenderlos con lo cual él sólo cobraría el impulso para alcanzar la verdadera dimensión humana. Después de que en el marco de una entrevista se me apostrofó que como «Profesor de Neurología y Psiquiatría» debería estar informado sobre los condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos del hombre invité a reflexionar en el hecho de que no solamente era

con trascendencia. Más bien se trata de un concepto antropológico y no de un concepto teológico, y desde el punto de vista antropológico también la religión misma es ante todo un ejercicio de la capacidad humana específica para hacer algo *por la cosa misma* o amar a una persona *por ella misma* o enriquecer la propia existencia con la mayor cantidad posible de sentido *por amor de Dios*.

profesor en dos especialidades, sino también sobreviviente de cuatro campos de concentración y, como tal, testigo de la capacidad del hombre de resistir aun a las peores condiciones. Y si Sigmund Freud dijo una vez: «trátense de exponer al hambre a un grupo de personas diversas y con el aumento de la necesidad apremiante de alimentos, todas las diferencias individuales se borrarán y, en su lugar, aparecerán las manifestaciones uniformes de este instinto no gratificado» (*Gesammelte Werke*, vol. V, p. 209), lo que sucedió en realidad fue más bien todo lo contrario. En el campo de concentración la gente se volvió más diferenciada aún. Los cerdos se desenmascararon. Y también los santos. El hambre los descubrió. Ese hambre era el mismo en un caso y otro. Sin embargo, la gente se diferencia. ¿Cómo dice el título del Best-Seller?: *Calories do not count* (Las calorías no importan).

Finalmente, la conducta del hombre no es dictada por las condiciones que él encuentra sino por las decisiones que toma. Si lo sabe o no, él decide si resiste a las condiciones o se somete. En otras palabras, si se deja determinar totalmente por ellas o sólo en alguna medida. Por supuesto, se podría argüir que esta misma decisión es también, de alguna manera, condicionada. Del mismo modo es también comprensible que esto llevaría a un *regressus ad infinitum*. Por tal razón hay que asentir a lo que expresa Magda B. Arnold cuando opina que: «todas las decisiones tienen causa, pero están causadas por aquel que las toma» (*The Human Person*, Nueva York 1954, p. 40).

Para volver a los cortes transversales de la realidad, tal como las diferentes ciencias orientan su incisión, se entiende, por sí solo, que la actitud interdisciplinaria hacia la investigación tiene que tomar en cuenta más de una única superficie de incisión y ello sería muy adecuado para prevenirnos ante cualquier unilateralidad. Y lo que principalmente roza el problema del libre albedrío nos salva, por un lado, de una negación de los aspectos determinantes y mecanicistas de la existencia humana y, por el otro, también nos salva de negar la libertad que permite al hombre elevarse por sobre todos estos aspectos. En realidad, el determinismo no niega tal libertad; lo hace el «pandeterminismo» (Viktor E. Frankl, *Dinamics, Existence and Values*, «Journal of Existential Psychiatry» 2 [1961] 5) culpable de negar la libertad del hombre. En verdad, la alternativa no es entonces «indeterminismo o determinismo» sino «determinismo

pandeterminismo». Pero, para volver a Freud, tenemos que aclarar que él acataba el pandeterminismo sólo en teoría. En la práctica de ninguna manera era ciego a la libertad humana de cambiar, ya que definía la meta que había dispuesto para el psicoanálisis, estipulando que éste pretendía «elaborarle al yo del enfermo la *libertad* necesaria para decidirse de una manera u otra» (*Psychoanalyse und Libidotheorie, Gesammelte Werke*, vol. XIII, 1923, p. 280; vers. cast.: *Psicoanálisis y teoría de la libido*, en *Obras completas*, vol. 7, p. 2661-2676, Biblioteca Nueva, Madrid 21983; subrayado en el original).

La libertad del hombre incluye la libertad de tomar posición frente a sí mismo, enfrentarse a sí mismo y, con este fin, distanciarse, en primer lugar, de sí mismo. Por lo general, ilustro esta esencial capacidad humana de «autodistanciamiento» (Viktor E. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, Viena 1949, p. 104; vers. castellana: *El hombre recondicionado*, en *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987, p. 193) por medio de una anécdota: Durante la primera guerra mundial estaba sentado en la trinchera un médico militar judío con su amigo, un coronel aristocrático, cuando comenzó un violento tiroteo. El coronel preguntó con sorna: «Ahora tiene miedo, ¿no es cierto? Ahí se ve de nuevo cuan superior a la semítica es la raza aria.» A lo cual respondió el médico: «Por supuesto tengo miedo. Pero, ¿por qué habla de la superioridad de una raza sobre la otra? Si Ud., querido coronel, tuviera tanto miedo como yo probablemente ya se habría escapado corriendo.» Pues lo que importa realmente no es el miedo o cualquier otro sentimiento que nos domina, sino más bien la actitud que adoptamos hacia ellos, nuestra posición. Pero esta actitud es siempre una que hemos escogido libremente.

La libertad de escoger una actitud frente a nuestro estado psicológico, se puede comprobar aun en casos patológicos. Nosotros los psiquiatras nos encontramos a menudo con pacientes cuya actitud hacia su propia patología no es en absoluto enfermiza. Conozco casos de paranoia que por sus manías persecutorias mataron a sus supuestos perseguidores, y conozco otros casos de paranoia que perdonaron a sus pretendidos enemigos. No obraron desde su paranoia sino que reaccionaron contra su enfermedad desde su humanidad.

Y existen pacientes que sufren de depresiones y se suicidan,

mientras que otros logran superar sus impulsos suicidas ya sea por una causa o por una persona.

En todos estos casos, estoy convencido de que una psicosis tal como la paranoia o una depresión endógena, por lo menos primariamente somatógena, al final, su etiología tiene que ser concebible para la bioquímica. Por eso no necesitamos dejarnos llevar por conclusiones fatalistas. Esas ni siquiera se justificarían en los casos en los cuales el substrato bioquímico pudiera deberse a la herencia. En relación con esto quisiera traer a colación el caso de hermanos gemelos idénticos estudiados por Johannes Lange, uno de los cuales llegó a ser un criminal astuto y el otro un astuto criminalista. La cualidad de la astucia puede haberse heredado, pero si alguien se vuelve criminal es, en definitiva, una cuestión de actitud. La herencia otorga el material usado por el hombre para constituirse a sí mismo. Heredados son, en expresión bíblica, los «ladrillos» que los «constructores» pueden descartar o bien usar. Mas los constructores mismos no están hechos de ladrillos.

Menos aún que de la herencia puede decirse de la infancia que determina la vida inequívocamente. Una lectora de Alabama me escribió una vez: «Yo sufrí más por la idea de que tuviera complejos que por los complejos mismos. Todo lo terrible que viví y experimenté en mi niñez no lo daría por nada del mundo. Pues estoy segura que mucho de positivo surgió de ello.»

Se afirma que es la influencia de la imagen paterna la que concretamente es responsable de la pérdida de fe de una persona. Bien, mis colaboradores se tomaron el trabajo de controlar una serie de enfermos, sin seleccionar, que se presentaron durante 48 horas, respecto a las correlaciones que pudieran descubrirse entre una imagen paterna y la vida religiosa. A lo largo de esta investigación estadística se comprobó que 23 personas poseían una imagen paterna de rasgos sumamente positivos, mientras que 13 no podían mencionar nada favorable. Y, extrañamente, entre los 23 criados bajo el auspicio de una estrella pedagógica favorable, solamente 16 lograron tener una relación igualmente buena con Dios, mientras que 7 abandonaron su fe; entre los 13 que se criaron bajo los auspicios de una imagen paterna negativa, se encontraron sólo 2 que se pudieron calificar de irreligiosos, mientras que 11 se habían decidido por una vida religiosa. Los que fueron religiosos en su madurez no se reclutaron de ningún modo exclusivamente

entre los que gozaron de un ambiente favorable, así como tampoco los no religiosos podían responsabilizar por su falta de fe a la imagen paterna negativa. Aun, si en los casos en que existía una correlación entre la imagen paterna e imagen de Dios, pudiéramos constatar el resultado de la educación, tendríamos que suponer opuestamente, que hubo una decisión en los casos en que la imagen paterna y la imagen de Dios no coincidía. El hombre con el poder de decisión es capaz de resistir al aparente determinante de su actitud (Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Viena 1971, p. 29s; vers. cast.: *psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México 1978). La promesa de que la verdad nos hará libres seguramente no debe interpretarse en el sentido de que la religiosidad genuina sea una garantía para librarnos de la neurosis. Contrariamente, tampoco debemos acariciar la ilusión de que el liberarnos de la neurosis nos garantice automáticamente una vida genuinamente religiosa. Hace tres años tuve ocasión de discutir este problema con el prior de un convento mexicano de benedictinos que era conocido por insistir que sus monjes se psicoanalizaran durante años. Después que hubo terminado el tratamiento sólo un 20 % de los monjes quedó en la orden. Con respecto a esto quisiera invitarles a considerar cuan pocos psiquiatras hubieran llegado a ser lo que son, si entre ellos se hubiera instituido una selección tan estricta para eliminar la elección de una profesión basada en motivos neuróticos. Quien se sepa absolutamente libre de neurosis, ya sea teólogo o psiquiatra, que arroje la primera piedra.

El pandeterminismo, de parte del psiquiatra, sólo sirve para fortalecer al paciente en aquel fatalismo que, ya de por sí, es característico y sintomático de la neurosis. Lo que vale para la psiquiatría también es válido para la sociatría. Al criminal el pandeterminismo le brinda una coartada: ahora son los mecanismos quienes pueden exonerarnos de la responsabilidad. Y en esto, se pasa por alto y se olvida con qué facilidad este mal uso del pandeterminismo para fines de exculpación se anula a sí mismo. Pues si el inculpado argumenta que no es libre y por eso no es responsable del hecho cometido, entonces el juez puede ubicarse en la misma posición para una sentencia severa, que pronuncia impertérrito, rechazando toda responsabilidad.

Pero ¿cómo sucede en realidad? Por lo menos, después de la

sentencia, a los criminales no les gustaría figurar como meras víctimas de mecanismos psicodinámicos o simples procesos condicionantes.

Scheler llamó la atención una vez acerca del hecho de que el hombre tiene el derecho de ser encontrado culpable y de ser castigado. Si vemos en él sólo a la víctima de las circunstancias, lo despojamos, junto con la culpa, de su dignidad. Pues es parte de la naturaleza humana poder ser culpable. A la naturaleza no le corresponde sólo la libertad de ser culpable sino también la responsabilidad de sobrellevar esa culpa. En este sentido también hablé una vez ante los presos de San Quintín, después de haber sido invitado a pronunciar una conferencia por el director de ese presidio californiano. Joseph B. Fabry, de la Universidad de California, acompañó y describió la reacción de los presos —en San Quintín sólo residen criminales peligrosos—. «Los psicólogos siempre nos preguntan por nuestra infancia y cosas malas del pasado. Siempre el pasado. Es como una piedra molar alrededor de nuestro cuello. Pero Frankl habló de lo que aún podemos hacer, aunque presos. La mayoría de nosotros ya no escuchaba más a los psicólogos. Yo sólo vine porque leí que él también había sido prisionero.» Otros comentarios eran los siguientes: «Ellos siempre nos tratan como a criminales sin remedio o como psicópatas, aquí en la prisión y afuera; y así nosotros, eventualmente, dejamos de esforzarnos. ¿De qué nos serviría? Frankl dijo que la posibilidad de cambiar está dentro de mí. Debe saberlo, pues él también lo ha pasado» (Joseph B. Fabry, *The Pursuit of Meaning: Logotherapy Applied to Life*, Boston 1968, p. 23s).

Carl R. Rogers se preocupó una vez por «una definición empírica» (*Discussion, Existential Inquires* 1, p. 9, 1960) del libre albedrío y lo hizo basándose en investigaciones de W.L. Kell, quien examinó 151 casos de delincuentes adolescentes. El resultado fue que su conducta no podía preverse por el clima familiar, ni por la educación, ambiente, situación social, influencias culturales, herencia o enfermedades pasadas. Más bien, únicamente, el grado de autocomprensión permitía anticipar la posibilidad de recaídas ya que, en cierto modo, se correlacionaba más que las otras instancias con la conducta futura (0.84). No nos equivocamos si interpretamos la autocomprensión como uno de los aspectos bajo los cuales se manifiesta nuestra capacidad para autodistanciarnos.

Justamente esta capacidad para autodistanciarnos es algo que el pandeterminismo perjudica.

¿Qué resultaría si volviéramos el determinismo contra el pandeterminismo, aplicando uno al otro? Para este fin, tendremos que averiguar primero qué es lo que causa el pandeterminismo. Bien, lo que fundamentalmente lo origina es una diferenciación no suficientemente exacta que hace que se confundan por un lado causas con razones y, por el otro, causalidad con condicionamiento. ¿Cuál es, ahora, la diferencia entre causas y razones? Cuando alguien corta cebollas, llora. Sus lágrimas tienen una causa. Pero no tiene razón para llorar. Y un alpinista que está acercándose a una cima de 4.000 metros puede sentir miedo o una opresión. Estos sentimientos tienen ya una causa o bien una razón. La causa podrá ser falta de oxígeno, pero cuando el alpinista sabe que no está bien equipado y le falta entrenamiento entonces su miedo no tiene causa, sino una razón.

Por cuanto ser hombre significa «ser en el mundo», «el mundo» incluye un mundo de sentidos y valores. Sentidos y valores son «razones» que mueven a los hombres a actuar de un modo u otro. Es precisamente este mundo de sentidos y valores, como motivadores posibles del hombre, lo que se excluye, lo que desaparece ante nuestra vista en cuanto interpretamos al hombre de acuerdo a un sistema cerrado. Pues entonces ya no existen, de entrada, razones ni motivos. Lo que queda son más bien causas y efectos. Los efectos serán interpretados después ya sea como reacciones a estímulos o como reflejos condicionados, mientras que las causas serán representadas por los procesos condicionantes, los instintos, o los «mecanismos de liberación congénitos» (o sea lo que condiciona los reflejos condicionados, los «condicionantes» por decir así). Sin embargo, los instintos son algo que me llevan a la deriva, mientras que algo así como el sentido y los valores me implican, me atraen. En esta dinámica entra un momento de libertad, es decir: yo puedo responder a la exigencia de un valor con un sí o con un no, en otras palabras, me puedo decidir de un modo u otro. Este momento de libre elección de actitud tiene validez, no sólo ante la aparente imposición de las condiciones biológicas o psicológicas o sociológicas, sino también frente a una posibilidad de valores realizables (Viktor E. Frankl, l.c, p. 74).

En cuanto, desde un punto de vista antropológico, nos

comprometemos con un modelo de existencia cerrado, la consecuente teoría de la motivación nos cegará para aquello que atrae al hombre desde afuera y sólo distinguiremos lo que lo empuja desde adentro, es decir, sus instintos y tendencias. Cuando ustedes, señoras y señores, entraron al Hotel Drake pudieron leer en la puerta de entrada: «pulí». Cuando salgan del hotel leerán «push». «Pull», es decir «tire», se lee sólo desde afuera; eso aparece solamente después de que abrieron las puertas y salieron a la calle. Bien, el hombre es, por lo menos, tan «abierto» como las puertas del Hotel Drake. Está «abierto al mundo», para usar las palabras de Scheler. No es una mónada sin puerta ni ventana. Pero una psicología que, de entrada, ha eliminado su apertura al mundo, en otras palabras, una psicología para la que no existe autotrascendencia, podrá muy bien degenerar en una monadología. Esta autotrascendencia se refleja especialmente en la intencionalidad de los fenómenos humanos como lo expusieron Franz Brentano y Edmund Husserl. Ciertamente los fenómenos humanos siempre están ordenados y dirigidos hacia un objeto intencional; y sentido y valores son objetos intencionales de esa clase. Sentido y valores son el logos hacia el que la misma psique se autotrasciende. Si la psicología quiere merecer su nombre debe reconocer las dos mitades de la palabra, tanto el logos como la psique².

2. Si se niega la autotrascendencia de la existencia, entonces la misma existencia se ve falseada. La existencia, la persona, el sujeto se ven objetivados, cosificados. Pues sólo con la intencionalidad, ordenación y dirección hacia objetos intencionales como objetos *proprios* es con lo que el sujeto se identifica como tal. Los objetos intencionales, es decir, sentido y valores, actúan también como motivos y razones. En cuanto los dejamos de lado, ya no puede haber motivación para nosotros, sino solamente procesos condicionados, y entonces seremos muy dueños de adoptar el papel de «seductor secreto» y programar procesos condicionados sistemática y metódicamente. En otras palabras, haber cosificado al hombre significa también poder manipularlo. La cosificación abre de par en par las puertas a la manipulación. Y también al revés: quien quiera manipular al hombre, tendrá que cosificarlo. Y ante todo tendrá que propagar el pandeterminismo. «Este modelo debe su popularidad y propagación a la circunstancia de que refleja tan excelentemente el sentir del mundo de una civilización del dinero, como es la norteamericana. Ciertamente los aspectos del... condicionamiento, etc. corresponden exactamente a la *pecuniary philosophy* (Jules Henry) de una sociedad comercializada y no sólo constituyen la base de la psicología teórica, sino igualmente de la práctica de captación del hombre para fines políticos o comerciales, que pueden designarse por conceptos como Madison Avenue, investigación de las motivaciones, lavado de cerebro, etc.» (L. v. Bertalanffy,

Dijimos que las causas no sólo se confunden con razones sino también con condicionamientos. En un sentido determinado, también las causas constituyen condiciones y, precisamente, «suficientes», en contraste con las condiciones en un sentido más estrecho que no son suficientes, sino sólo condiciones «necesarias». Pero por sobre estas condiciones necesarias parece que también hay condiciones «posibles», como quisiera llamarlas. Me refiero a condiciones que no son ni suficientes para causar un hecho ni necesarias para mover la causa que origina al hecho. Más bien, bajo condiciones posibles entiendo factores que sólo poseen el rol de detonantes. Así las llamadas enfermedades psicosomáticas, para limitarnos a este ejemplo, no son causadas por factores psíquicos, pues serían psicógenas y no psicosomáticas, sino que son desde su origen enfermedades somatógenas, pueden, entonces, ser provocadas psíquicamente, pero no necesariamente; en otras palabras: su provocación psíquica es facultativa y no necesaria. Lo psíquico es allí sólo condición posible.

Una condición suficiente basta para originar o producir un fenómeno. No determina el fenómeno únicamente en su esencia, sino también en su existencia. Otra cosa es una condición necesaria: de por sí no es suficiente, ni de lejos, para traer el fenómeno al mundo. Así hay casos de imbecilidad por razón de una hipofunción de la tiroidea. Si se toman hormonas tiroideas se eleva el cociente intelectual. Pero con eso, ¿se dice acaso que la mente no es otra cosa que hormona tiroidea, como el autor de un libro –que una vez tuve que reseñar– explicó con toda seriedad? Yo diría que la hormona tiroidea no es «nada más» que una condición necesaria, que ese autor había confundido con una condición suficiente. Otro ejemplo, para variar, que se refiere a una hipofunción de la corteza

Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie, «Studium Generale» 18 [1965] 290). Aparentemente la teoría de la motivación de la psicología individual de Alfred Adler supera notablemente a la del psicoanálisis de Freud, por cuanto establece una finalidad psíquica en lugar de la casualidad psíquica. En realidad, la teoría de la motivación de la psicología individual continúa siendo monadologista, pues la finalidad introducida por ella es intrapsíquica. En el marco de la imagen del hombre en la psicología individual trascienden las metas hacia las que aspira el hombre, no la psique. Para Alfred Adler, el hombre es alguien a quien sólo importa superar sentimientos de inferioridad y otros mecanismos de compensación, en todo caso, sólo trata de establecer o restablecer unas constelaciones intrapsíquicas.

suprarrenal. Yo pude probar, basándome en investigaciones de laboratorios, que hay casos de despersonalización que provienen de una función insuficiente de la corteza suprarrenal. Al administrar al paciente desoxycorticosteronacetato, se le devuelve la sensación y vivencia de ser persona, del yo. ¿Podemos, por eso, ir por ahí y afirmar que el yo no es otra cosa que desoxycorticosteronacetato?

Hemos llegado allí donde el pandeterminismo se vuelve reduccionismo. Ciertamente, es la confusión de causas y condiciones la que aparentemente legitima al reduccionismo permitiéndole reducir los fenómenos humanos a fenómenos subhumanos, al deducir los primeros de los últimos. En verdad, el reduccionismo es realmente un subhumanismo. Esa deducción de fenómenos subhumanos transforma también a los fenómenos humanos, en una palabra: los deshumaniza.

El reduccionismo es el nihilismo de hoy. Digo esto en oposición a la muy difundida opinión de que es el existencialismo quien ocupa ese lugar. Aunque el título del libro de Sartre diga *El Ser y la Nada* lo cierto en el existencialismo no es la nada (*nothingness*) sino la «no cosa» (*no-thingness*) del hombre. El hombre no es una cosa entre otras cosas. Las cosas se condicionan entre sí. El hombre sin embargo es incondicionado en cuanto es capaz de autodeterminación. Él mismo decide si se va a dejar determinar por las cosas o no. Mientras el nihilismo de ayer se traicionaba por hablar de la nada, el nihilismo de hoy lo hace por el giro «nada más que». Al hombre se lo presenta como «nada más que» un «simio desnudo» —aludiendo a un título de best-seller— o a una computadora. Es absolutamente legítimo usar la computadora como modelo para la función del sistema nervioso central; la *analogia entis* se puede extender muy bien hasta abarcar la computadora, por lo tanto, a través de todas las regiones ontológicas. Pero entre estas regiones existen también diferencias dimensionales y a estas diferencias el reduccionismo no las toma en cuenta. Pensemos sólo en la conciencia: una teoría típicamente reduccionista contempla este fenómeno específicamente humano como el simple resultado de procesos condicionantes. Un perro que ensucia dentro de la casa y se esconde con el rabo entre las piernas y se mete bajo la cama, muestra una conducta que puede sin más considerarse el resultado de procesos condicionantes, ya que se halla dictada por una especie de angustia de expectación, es decir, del temeroso anticipo del castigo. La conciencia no tiene que

ver con esos miedos. Mientras la conducta humana está regida por el temor al castigo, la esperanza de recompensa o el deseo de agradar al superior, la verdadera conciencia todavía no ha pronunciado palabra.

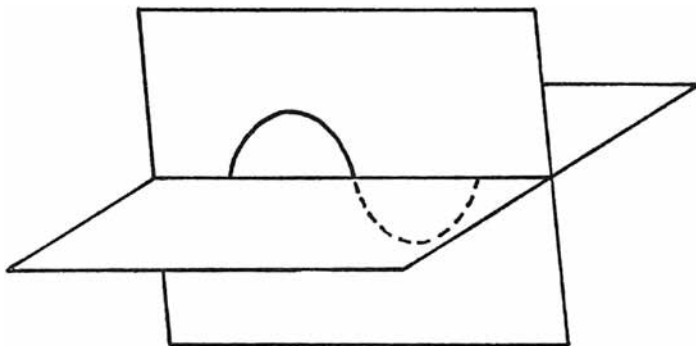
Lorenz fue lo bastante cauteloso al hablar de «conducta análoga a la moral en los animales». Los reduccionistas se expresan de otro modo. Para ellos no existe diferencia entre conducta animal o humana. Fenómenos específicamente humanos no existen para ellos. Se los niega, no en base a resultados empíricos, sino enteramente en base a una convicción a priori. Para los reduccionistas es inconcebible admitir que algo que se pueda comprobar en el hombre, no pueda comprobarse en el animal. Los reduccionistas podrían así variar el famoso credo de los sensualistas, es decir, *nihil est in homine quod non prius fuerit in animalibus*. Al ajustarse, de este modo y a priori, a una opinión preconcebida, se acerca su actitud en forma sospechosa a la de un rabino a quien se dirigieron, según se cuenta en un viejo chiste, dos miembros de la comunidad para pedir consejo: uno acusaba al otro afirmando que un gato le había robado dos kilogramos de manteca y la había engullido, mientras el dueño del gato aseguraba que su animal jamás comía manteca. El rabino hizo que le trajeran una balanza y al gato, y sorprendentemente el gato pesaba exactamente dos kilogramos. Entonces el rabino dijo: aquí tengo la manteca, pero ¿dónde está el gato? Él partió de la idea preconcebida de que si había dos kilogramos podían ser sólo de manteca. Y a los reduccionistas, ¿no les ocurre algo parecido? ¿No parten ellos también de la idea preconcebida de que la conducta humana debería poder explicarse exhaustivamente por mecanismos congénitos detonantes? Estos investigadores de la conducta encuentran sus mecanismos detonantes, pero ¿dónde queda el hombre?

Hemos trazado los límites entre causas y razones y condiciones, pero no hemos contrapuesto la causa, en el sentido de una causa necesaria, a la causa final. Todavía no hemos hablado, más allá de la causalidad, sobre la finalidad, la teleología. Para el pandeterminismo no existe de entrada teleología alguna. Para él no existen razones como tampoco existe un sentido. Desde este punto de vista, se parece a la caricatura que Goethe trazó de un investigador.

«El que quiere conocer y descubrir algo viviente
trata primero de despojarlo de su alma.
Entonces tiene partes en su mano.
¡Lástima que falte el lazo de unión espiritual!
Encheiresin naturae lo llama la química.
Se ríe de sí misma sin darse cuenta.»
(Fausto, Parte primera.)

Ciertamente, en la imagen que del mundo y los hombres forjan las ciencias naturales, «falta el lazo» que una los distintos fenómenos al relacionarlos entre sí. Y como es el sentido el que establece esta ilación, el sentido constituye el «eslabón perdido». Que las ciencias naturales desconozcan un mundo de sentido y de propósitos no quiere decir que éstos no existan, sino que las ciencias naturales son ciegas para el sentido y los propósitos³. Dentro de los límites de las ciencias naturales puras no aparece el sentido. El corte transversal que la ciencia natural efectúa a través de la realidad no da con él. Supongamos una curva (cf. p. 162) en un plano vertical cortado por otro horizontal. Lo que queda en el plano horizontal de la curva son solamente puntos aislados que aparentemente no tienen relación entre sí. Pero esta falta de relación es solamente aparente, pues en la realidad, esos puntos están unidos entre sí por la curva. Las uniones, empero, no se encuentran en el interior sino fuera de plano horizontal, es decir más arriba y más abajo. Si transferimos lo que pudimos aprender de la comparación a sucesos que también acusan falta de coordinación llena de sentido, por ejemplo, a las mutaciones aparentemente caprichosas, se puede comprender por qué ellas —y con ellas toda la evolución— aparecen, sobre el plano

3. Según E. Schrödinger, «debemos confesar que hasta hora no hemos podido lograr construir una imagen más o menos inteligible del mundo sin excluir nuestro propio espíritu, el creador de la entera imagen del mundo, de manera que en el mundo ya no hay lugar para el espíritu. Por el mismo motivo, le falta al mundo de las ciencias naturales todo lo que tenga importancia en relación con el ser perceptivo; ante todo pienso en los valores, en todo lo que tiene relación con el sentido y propósito de todo lo que sucede. Lo más doloroso es el silencio absoluto de toda nuestra investigación científica en respuesta a nuestras preguntas por el sentido y propósito de todo lo que sucede.» De F. von Weizsäcker proviene la expresión: «La imagen física del mundo no está equivocada en cuanto a lo que afirma, sino en cuanto a lo que calla» (*Zum Weltbild der Physik*, pág. 29; vers. cast.: *La imagen física del mundo*, Católica, Madrid 1974).



de incisión de las «ciencias naturales», necesariamente como pura casualidad, mientras que el sentido «superior» o «inferior» –o sea la curva sobre o bajo el plano horizontal– puede encontrarse sólo en otra superficie de incisión. Para señalarlo claramente: no todo puede entenderse en el sentido de correlatos significativos, es decir teleológicamente o en forma final, sino que puede explicarse sólo como causa; pero, por lo menos, podemos entender por qué sucede eso y por qué debe suceder, por qué algo aparentemente no tiene sentido y tiene que ser así y por qué, con todo, podemos creer en un sentido que se encubre, que está por encima, aunque sea en otro plano de incisión, al cual, entonces, debemos seguir.

Lo que vale para el sentido, vale tanto más para un sentido final. Cuanto más abarcante es un sentido, tanto menos se lo puede aprehender. El sentido infinito no es comprensible para un ser finito. Aquí la ciencia calla y toma la palabra la sabiduría. Y precisamente la sabiduría del corazón de la cual Blaise Pascal dijo una vez: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point»⁴. Pero nosotros también podemos hablar de una autocomprensión ontológica del hombre. Sólo un análisis fenomenológico metódico exacto o la manera como el hombre sencillo y simple, el «hombre de la calle» se entiende a sí mismo, nos enseñaría también a nosotros que el hombre es más que sólo un campo de batalla para los conflictos del yo, ello y super yo, como Fulton J. Sheen dijo una vez, y que el hombre es más que un juguete de mecanismos y

4. También el salmista habla de una *sapientia cordis* (Sal 89).

procesos condicionantes. El hombre de la calle nos puede enseñar que ser hombre quiere decir hallarse continuamente confrontado con situaciones, de las cuales cada una es al mismo tiempo un don y un deber. Lo que el deber nos «encomienda» es el cumplimiento de un sentido. Y lo que nos «da» al mismo tiempo, es la posibilidad de realizarnos por medio de tal cumplimiento del sentido. Cada situación es una llamada a la que escuchamos, a la que debemos escuchar.

Hemos partido del determinismo como de una limitación de la libertad. Al terminar, hablemos del humanismo como expansión de la libertad. En verdad, la libertad es media verdad. Ser libre es el aspecto negativo de un fenómeno cuyo aspecto positivo se llama «ser responsable». La libertad se torna arbitrariedad, si no se la vive en el sentido de la responsabilidad. Y eso es también la razón por la cual suelo pedir que a la estatua de la libertad, en la costa este, se erija su pareja correspondiente: la estatua de la responsabilidad sobre la costa oeste.

SOBRE LOGOTERAPIA*

*Versión ampliada de las conferencias que se pronunciaron en la clínica de medicina de la Universidad de Erlangen (1968) y en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Hamburgo (1970).

INTENTO DE DELIMITAR LA ORIENTACIÓN

Si nos preguntamos qué misión tuvieron que cumplir las distintas escuelas de psicoterapia, se podría decir, en primer lugar respecto a Sigmund Freud que el logro del psicoanálisis consistió en el desenmascaramiento de los neuróticos. La conducta manifiesta del neurótico se analizó con respecto a una psicodinámica latente, sus motivos conscientes se interpretaron como motivaciones inconscientes.

Mientras tanto, se pudo demostrar que cada interpretación se llevaba a cabo sobre el fondo –inconsciente para ella– de una imagen humana preconcebida, de una antropología implícita. Al descubrirse que la ideología propia del analista, quiérase o no, se traspasa al paciente, J. Ehrenwald («American Journal of Psychotherapy» 11 [1957] 369) pudo demostrar que los pacientes de los freudianos soñaban con complejos de Edipo, los adlerianos con conflictos de poder y los jungianos con arquetipos. William Sargant (*Battle for the Mind*, Nueva York, 1957) hasta cita un psiquiatra que era analizado por un discípulo de Freud y uno de Jung y según las orientaciones del analista producía distintos tipos de sueños.

Algo análogo vale para las asociaciones libres, de las cuales hace poco, el respetado analista Judd Marmor («Archives of General Psychiatry» 22 [1970] 160) dijo: «Las asociaciones libres nunca son realmente libres.» De ese modo, «lo inconsciente era usado como una *carte blanche* en la que se podía inscribir prácticamente cualquier clase de interpretación» («Psychology Today», Del Mar 1970).

De manera que es comprensible que Carl R. Rogers se empeñara en desarrollar un método y una técnica en cuyo marco, desde el inicio, se renunciaba a cualquier interpretación y se evitaba todo tipo de cosas para, en lo posible, no influir al paciente. En otras palabras, es mérito de Rogers haber indicado el camino hacia la desideologización del psicoanálisis después del «desenmascaramiento del neurótico» que se debía a Freud. Mientras tanto el psicoanálisis ya había perdido terreno. Para citar nuevamente a Marmor («American Journal of Psychiatry» 125 [1968] 131) en los últimos diez años, el prestigio del psicoanálisis en círculos académicos y científicos había disminuido en proporción significativa, lo que fue fundamentado por Marmor con las siguientes palabras: «A través de los años, el psicoanálisis se indicó con demasiada frecuencia como una técnica terapéutica óptima. Si el psicoanálisis clásico constituye verdaderamente la aproximación óptima para cualquier forma específica de psicopatología, todavía sigue sin demostrar concluyentemente, pero, en el mejor de los casos, es indicado sólo en una pequeña porción de casos.»

T.P. Millar («British Journal of Psychiatry» 115 [1969] 421) cita a Burness Moore, el presidente del Comité de Información Pública de la Asociación Psicoanalítica Americana quien, en el órgano oficial de esta asociación, admite que en los últimos años se está haciendo notar una creciente desestimación del psicoanálisis y por eso, la Asociación decidió emplear un consultor para relaciones públicas. Millar pregunta si no sería más razonable que el psicoanálisis no se conformara con mejorar su imagen, sino que por fin pasara a revisar sus bases.

Harold Kelman, editor de la revista «American Journal of psychoanalysis», confrontó la Asociación Psiquiátrica Americana con las siguientes cifras: en 1945 prácticamente todo psiquiatra en ciernes deseaba someterse a un análisis didáctico. En 1960 solamente uno de cada siete y en 1969 uno de cada veinte. Sin embargo, si el psicoanálisis perdía terreno era, en parte, porque surgía una nueva orientación que le sobrepasaba; me refiero a la terapia conductista.

Uno de sus propulsores, H.J. Eysenck, se quejaba ya en 1960 de que «experimental y clínicamente no existían pruebas para las teorías de psicoanálisis». «Las teorías freudianas están ubicadas fuera del ámbito de la ciencia. El hecho de que no puedan lograrse las llamadas curas sintomáticas, que sean de larga duración y no

produzcan síntomas alternativos, es un argumento sólido contra las hipótesis freudianas» (*Behaviour Therapy and the Neuroses*, Nueva York, 1960). Precisamente Eysenck se enfrenta a la opinión de que después de un tiempo corto o largo la llamada psicoterapia sintomática tendría que ser seguida por otros síntomas ya que la neurosis misma no está curada. «Esta creencia freudiana es precisamente esto: una creencia; no tiene fundamento racional ni empírico. La noción ha sido primero aceptada sin pruebas y luego perpetuada por adoctrinamiento» (l.c).

Nosotros mismos ya en 1947 habíamos «observado conscientemente una neurosis desde la perspectiva de un reflexólogo», como destaca Friedrich M. Benedikt, quien dedica el capítulo de una disertación a la comparación entre la logoterapia y la terapia conductista (*Zur Therapie angst- und zwangsneurothischer Symptome mit Hilfe der «Paradoxen Intention» und «Dereflection» nach Viktor E. Frankl*, Munich, 1968). Y precisamente Benedikt cita las siguientes palabras nuestras por las que, después de veinticinco años todavía respondemos: «Es sabido que se puede interpretar la neurosis en cierto sentido y con cierta razón también como mecanismo de reflejo condicionado. A todos los métodos de tratamiento para la medicina del alma, orientados principalmente hacia lo analítico, les interesa más que nada iluminar conscientemente las condiciones primarias del reflejo condicionado, es decir, la situación externa e interna de la primera manifestación de un síntoma neurótico. Sin embargo, nosotros somos de la opinión que la verdadera neurosis —la manifiesta, ya fijada— no es causada sólo por condiciones primarias, sino por su *canalización* (secundaria). Lo que se canaliza, sin embargo, es el reflejo condicionado, que tratamos ahora de comprender como síntoma neurótico, y se canaliza por medio del círculo vicioso de la angustia de expectación. Según esto, si queremos descanalizar, por decir así, un reflejo muy arraigado, hay que eliminar siempre la angustia de expectación y precisamente de la manera indicada, cuyo principio hemos establecido con la “intención paradójica”» (*Die Psychotherapie in der Praxis*, Viena 1947; vers. castellana: *La psicoterapia en la práctica médica*, Escuela, Buenos Aires ²1966)¹.

1. H. Dilling, H. Rosefeldt, G. Kockott y H. Heyse (Instituto Max Planck de psiquiatría) se refieren en el marco de un trabajo que dedican a la «terapia conduc-

El hecho es que la tesis sustentada por nosotros sobre la importancia de romper los mecanismos circulares secundarios, encuentra su confirmación en la terapia conductista. De un modo u otro con ayuda de la logoterapia o de la terapia conductista, la psicoterapia se lleva a cabo en el sentido de derribar los llamados mecanismos de retroalimentación. Es verdad que, en lo que respecta a los efectos terapéuticos de la intención paradójica, sobre todo en sus resultados duraderos, constantemente se oyen dudas. Que estas dudas no tienen asidero, surge de un trabajo de J. Lehembre en el que dice: «Hemos practicado esta técnica en catorce enfermos. No hemos observado más que una sola vez un desplazamiento de síntomas» («*L'intention paradoxale*», *procédé*

tista con casos de fobias, neurosis compulsivas, trastornos sexuales y adicciones» («Fortschr. Neurol. Psychiat.» 39 (1971) 293) a que «con el método de la intención paradójica introducido por V.E. Frankl que, en realidad, parte de un principio muy distinto al de la teoría del aprendizaje, pero cuyo efecto posiblemente puede explicarse con sencillos principios de la psicología del aprendizaje, se obtuvieron éxitos satisfactorios y en parte muy rápidos. Considerado desde el ángulo de la psicología del aprendizaje, en caso de tener éxito un tratamiento, se supondría una liberación de la conexión condicionada entre el estímulo detonante y el miedo. Para reestructurar nuevos modos de reacción más adecuados tiene que abandonarse la actitud de evitación con su efecto continuamente reforzado, y la persona en cuestión debe adquirir nuevas experiencias con los estímulos que provocan el miedo. A pesar de que el método de la intención paradójica según V.E. Frankl inicialmente no se concibió desde el punto de vista de la psicología del aprendizaje, posiblemente la fundamente un mecanismo parecido en sus efectos a los de las formas de tratamiento llamadas *Flooding* e *Implosive Therapy*.» En lo que se refiere al tratamiento nombrado en última instancia, I.M. Marks señala también «ciertas semejanzas con la técnica de la intención paradójica» (*Fears and Phobias*, Academic Press, Nueva York 1969). Finalmente tampoco a Dietfried Müller-Hegemann se le escapan «algunos rasgos parecidos» entre la terapia conductista y la intención paradójica (*Medizinische Psychotherapie*, Gustav Fischer-Verlag, Stuttgart 1976). Raymond Battagay y Udo Rauchfleisch creen asimismo que «el método de Frankl de la intención paradójica se basa fundamentalmente en un principio de la teoría conductista y tiene como fin «abandonar la actitud de evitación que aumenta el miedo, y ganar nuevas experiencias»; ambos también subrayan y acentúan a ese respecto que la intención paradójica «exige una amplia y completa experiencia psiquiátrica» (*Medizinische Psychologie*, Huber, Berna 1974). Finalmente en el marco del método elaborado por Rüdiger Ullrich y Rita Ullrich de Muynck llamado de inundación de estímulos, «se convierte la actitud evasiva en verbalmente aversiva, con lo que se aplica la intención paradójica de Frankl en los ejercicios *in vivo* como técnica agregada» (*Implosion, Reizüberflutung, Habituationstraining*, en: Christoph Kraiker (dir.), *Handbuch der Verhaltenstherapie*, Kindler, Munich 1974)*.

de psychothérapie, «Acta neurol. belg.» 64 [1964] 725). Aparentemente la duda que se expresa con frecuencia sobre la necesidad de la aparición de síntomas sustitutivos, es en realidad «una afirmación completamente infundada», repitiendo las palabras de J.H. Schultz (*Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, editado por V.E. Frankl, V.E. v. Gebssattel y J.H. Schultz, Munich 1959). Muy especialmente tiene validez la siguiente declaración de que «la abolición de los síntomas no deja como secuela ningún misterioso complejo que busque salida en otros síntomas alternativos» (l.c.). Según Eysenck, la neurosis tampoco proviene de un

Todos los «parecidos» entre la logoterapia y la terapia conductista no deben hacernos olvidar sus diferencias. Una ilustración acerca de cuánto se diferencia el método de la intención paradójica de la técnica «Token», se la debo a Elizabeth Bedoya: «El señor y la señora X estaban muy preocupados por su hijo de 9 años que todavía sufría de enuresis todas las noches. Pidieron consejo a mi padre y le refirieron que habían castigado al hijo y le habían avergonzado, le habían persuadido, lo habían ignorado; todo sin éxito alguno. El estado del niño se agravaba cada vez más. Mi padre le prometió 5 centavos por cada noche que mojara su cama. El muchacho me prometió que me invitaría al cine y me convidaría con una tableta de chocolate: tan seguro estaba de ganar mucho dinero. Cuando lo volví a ver no había ganado más que 10 centavos y le comentó a mi padre que intentó todo lo posible para mojar su cama, pero que no había tenido resultado. No podía entender eso, ya que hasta entonces nunca había fallado.»

* (N. 3.^a ed.) El profesor L. Michael Ascher, asistente de Wolpe en la clínica de terapia conductista de la Universidad de Filadelfia, cree que es interesante observar que la mayoría de los sistemas psicoterapeutas hayan desarrollado unos métodos que no puedan ser utilizados por los representantes de otros sistemas. Sin embargo, dice que la técnica logoterapéutica de la intención paradójica es una excepción en el sentido de que muchos psicoterapeutas de las tendencias más diversas introducen esta técnica en sus propios sistemas. «A lo largo de estos últimos veinte años la intención paradójica se ha popularizado entre terapeutas de diversa tendencia, impresionados por la eficacia del método en cuestión» (*Paradoxical Intention*, en: A. Goldstein y E.B. Foa (dirs.), *Handbook of Behavioral Interventions*, John Wiley, Nueva York 1980). Ascher cree incluso que se han desarrollado métodos conductistas que no son más que «traducciones de la intención paradójica a términos conductistas», lo que vale especialmente para los métodos llamados *implosion* y *satiation*. El profesor Irvin D. Yalom de la Stanford University piensa a su vez que la técnica logoterapéutica de la intención paradójica ha «anticipado» el método introducido por Milton Erickson, Jay Haley, Don Jackson y Paul Watzlawick denominado *symptom prescription* (*Existential Psychotherapy*, capítulo: *The Contributions of Viktor Frankl*, Basic Books, Nueva York 1980). Con respecto a la «eficacia» terapéutica de la intención paradójica que, según Ascher, fue la que hizo esta técnica tan popular, para no citar más

complejo ni se deriva de un conflicto, sino que en ellos se ve un «patrón de conducta aprendido».

De esto se deduce la posibilidad de calificar con acierto la sobria terapia conductista como «desmitologización de la neurosis». Esto no es tan rebuscado como quizás parece. Fue el mismo Freud quien dijo que «la doctrina de los instintos es, por decirlo así, nuestra mitología» y «los instintos son seres mitológicos». (*Gesammelte Schriften*, vol. 12, p. 249).

Y, con todo, después de que Rogers hubo desideologizado la neurosis, quedó una inquietud: en una época como la nuestra, en la época de la despersonalización y deshumanización, no podemos superar la neurosis masiva y el sentimiento de falta de sentido mientras la dimensión humana, la dimensión de los fenómenos humanos, no se incluya en la imagen humana, desde la que partimos. Hasta una materialista declarada como Christa Kohler, directora del Departamento de Psicoterapia e Investigación de la Neurosis de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad Karl Marx (Leipzig) acepta que «los psicoterapeutas orientados en el conductismo de Eysenck y Wolpe son culpables de una desviación a posiciones biólogos y mecanicistas» (*Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der Psychiatrie*, ed. por Lothar Pickenhain y Achim Thom, Jena 1968).

que un ejemplo, recordemos que Y. Lamontagne fue capaz de curar en cuatro sesiones un caso que *incapacitating erythrophobia* padecida desde hacía 12 años (*Treatment of Erythrophobia by Paradoxical Intention*, «The Journal of Nervous and Mental Disease» 166, 4 [1978] 304-306). El primer intento de demostrar *experimentalmente* la eficacia de la intención paradójica fue llevado a cabo por los profesores L. Solyom, J. Garza-Perez, B.L. Ledwidge y C. Solyom de la Clínica Psiquiátrica de la McGill University, quienes en casos de neurosis compulsivas escogían cada vez dos síntomas de igual intensidad, de los que uno, el síntoma de objetivo, lo trataban con intención paradójica, mientras que el otro, el síntoma de control, lo dejaban sin tratar. Los hechos dieron el resultado de que únicamente desaparecieron los síntomas tratados y esto se produjo a las pocas semanas de empezar el tratamiento. No se dio ni un solo caso de aparición de un síntoma sustitutivo (*Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A Pilot Study*, «Comprehensive Psychiatry» 13 [1972] 291). Ascher se ha distinguido también por haber demostrado experimentalmente la importancia y eficacia terapéutica de la intención paradójica. Comprobó que en general la técnica logoterapéutica está al mismo nivel que las diversas «intervenciones» conductistas. Pero en casos de insomnio y de enuresis neurótica el método logoterapéutico era mejor. Por lo que respecta a los casos de insomnio, los pacientes de Ascher habían necesitado en un principio un promedio de 48,6 min. para dormirse. Después de 10 semanas

Nikolaus Petrillowitsch vio en la logoterapia «un ensayo afortunado de rehumanizar» la psicoterapia. En contraste con la psicoterapia en el sentido más estrecho, la logoterapia no se queda en la dimensión en la que se mueve la neurosis, sino que la trasciende (*Über die Stellung der Logotherapie in der klinischen Psychotherapie*, «Die medizinische Welt», 2790, 1964). ¿Qué querrá decir Petrillowitsch? La teoría psicoanalítica deriva la neurosis de determinados sucesos psicodinámicos y de acuerdo a ellos su terapia trata de introducir un nuevo hecho psicodinámico en forma de transferencia. La teoría reflexológica y la teoría del aprendizaje opinan, en cambio, que la neurosis es el producto de determinados reflejos condicionados, o sea, el resultado de determinados procesos condicionantes y, de acuerdo con eso, la terapia conductista se empeña en hacer que el enfermo aprenda lo contrario de lo que había aprendido, estimularlo para que se desacostumbre a ser neurótico. Pero con todo esto, la psicoterapia queda en el plano en que se desenvuelve la neurosis, mientras que la logoterapia, según Petrillowitsch, penetra en el ámbito de lo que, en el verdadero sentido de la palabra, son fenómenos humanos, para movilizar recursos que solamente pueden hallarse en esa dimensión. Para usar los términos introducidos por mí, se trata de la capacidad humana de «autodistanciamiento»

de tratamiento conductista necesitaron 39,36 min. A continuación se trataron durante 2 semanas con intención paradójica y bajaron a 10,2 min. (L.M. Ascher y J. Efran, *Use of Paradoxical Intention in a Behavioral Program for Sleep Onset Insomnia*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology» 46 (1978) 547-550). Ascher no pudo detectar la aparición de síntomas sustitutivos después de la aplicación de la intención paradójica (*Employing Paradoxical Intention in the Behavioral Treatment of Urinary Retention*, «Scandinavian Journal of Behaviour Therapy», vol. 6, supl. 4 (1977) 28). «La intención paradójica redujo significativamente el insomnio en comparación con el placebo y con los grupos de control formados con personas apuntadas en la lista de espera de tratamiento» (Ralph M. Turner y L. Michael Ascher, *Controlled Comparison of Progressive Relaxation, Stimulus Control and Paradoxical Intention Therapies for Insomnia*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology» 47, 3 [1979] 500-508). Habría que mencionar todavía la aplicación de la intención paradójica en casos de actividades deportivas (cf. Frankl, *El deporte como fenómeno humano*, en: *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 31994, pág. 51-57). Terry Orlick, profesor de psicología del deporte en la Universidad de Ottawa (Canadá), recomienda mucho esta técnica a deportistas profesionales y a entrenadores. Lo explica con estos términos: «En vez de intentar desembarazarte de la ansiedad, trata de depender de ella, y ésta desaparece por sí sola. Si antes de que comience

cuya movilización es propósito de la «intención paradójica» y de la capacidad humana de «autotrascendencia», la cual es condición necesaria para la posibilidad de la «derreflexión»².

Pertenece a una vieja y reconocida tradición que el director de orquesta recuse el aplauso a su persona y lo transfiera a la orquesta. Así yo también quisiera significar que, después de desenmascarar al neurótico, de desideologizar el psicoanálisis y desmitologizar la neurosis, la rehumanización de la psicoterapia fue acometida no sólo por la logoterapia sino también por Ludwig Binswanger en su análisis de la existencia y por la psicología humanística de G.W. Allport, Charlotte Bühler, y A.H. Maslow. Es un hecho que en EE.UU. la logoterapia se incluye en la orientación psicológica humanística como también en la psiquiatría existencial.

Volviendo a la autotrascendencia, se entiende por ella el hecho fundamental de que el ser humano apunta a algo más allá de sí

un acontecimiento importante te invade hasta tal punto la ansiedad que sudas dos libras, intenta sudar el doble. Algunos atletas reconocen que éste es un método sumamente eficaz. Puedo recordar aquí dos casos recientes de atletas con tendencia a la ansiedad que experimentaron que este procedimiento les había ayudado a obtener buenas marcas en competiciones muy importantes para ellos. Uno de estos atletas empezó a sentirse invadido por la ansiedad antes de su actuación en el torneo. Se preguntó a sí mismo: «¿Cuál es el objeto de mi ansiedad?» Después se dijo para sí: «Voy a hacerles ver hasta qué punto puedo mostrarme ansioso. Y al tratar de elevar mi ansiedad, ésta desapareció sin dejar rastro.» En el segundo caso se trataba de una mujer. Esta se mostraba tan ansiosa antes de tomar parte en una competición por un título mundial que estaba a punto de enfermar del estómago. En vez de esforzarse por relajar su tensión, trató de experimentarla hasta donde le fuera posible. Se dijo a sí misma: «Estoy tan ansiosa que voy a ponerme enferma.» Después pensó lo ridículo que era todo aquello, se echó a reír a carcajadas y la ansiedad desapareció» (*In Pursuit of Excellence*, Coaching Association of Canada, Ottawa 1980). Edith Weisskopf-Joelson dijo una vez que la intención paradójica no tiene nada que ver con la logoterapia, si no es que ambas son creaciones de una misma persona. No puedo estar de acuerdo con esta afirmación. Me parece más bien que la intención paradójica es eficaz en última instancia por razón de un restablecimiento de una confianza original en la existencia, y esta confianza, esta fe en la divisa del personaje de Anzengruber «no puede pasarte nada», es el antagonista ideal del miedo. O como dice un antiguo refrán americano: «El miedo llamó a la puerta; la fe abrió y no había nadie fuera.»

2. H. Dilling, H. Rosefeldt, G. Kockott y H. Heyse (l.c.) se refieren a H.O. Gerz quien reconoce la semejanza entre la intención paradójica y la terapia conductista, pero opina que la «logoterapia de Frankl ha humanizado la terapia mecanicista de los reflejos condicionados».

mismo que no es él mismo, a algo o alguien: a un sentido que hay que cumplir o a una coexistencia humana que se encuentra. A ese preciso aspecto del sentido fundamental de la autotranscendencia, cuyo logro se trata de alcanzar y, en primer lugar, empezar por descubrir, suelo describirlo con el concepto de teoría motivacional de una «voluntad de sentido». Maslow subraya y acentúa que considera la voluntad de sentido como urgencia primordial del hombre: «Estoy enteramente de acuerdo con Frankl en que al hombre le concierne primariamente su voluntad de sentido» (*Comments on Dr. Frankl's Paper, Reading in Humanistic Psychology*, publicado por A.J. Sutich y M.A. Vich, Nueva York, 1969). Mientras tanto, este concepto fue confirmado empíricamente por Elisabeth S. Lukas, después de haber interrogado a 1340 sujetos y haber elaborado los datos por medio de una computadora (*Logotherapie als Persönlichkeitstheorie*, disertación, Viena 1971).

Por supuesto, hoy en día, la voluntad de sentido se ve frustrada demasiado a menudo. En la logoterapia hablamos respecto a esto de una frustración existencial. Los pacientes, para quienes este diagnóstico es el correcto, suelen quejarse de sensación de falta de sentido o de una sensación de vacío interior. En la terminología logoterapéutica se habla en esos casos de un «vacío existencial». En casos en que la frustración existencial se traduce en síntomas neuróticos, nos enfrentamos con un nuevo tipo de neurosis, es decir, una neurosis noógena, para introducir este término logoterapéutico. James C. Crumbaugh, el director de un centro de investigación de EE.UU., ha elaborado personalmente un test que aplicó a 1151 sujetos para verificar empíricamente la neurosis noógena. Para terminar, explica el autor que sus resultados confirman en toda la línea la hipótesis de que hoy día a las neurosis psicógenas se suma una nueva neurosis, la neurosis noógena (*Cross Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts*, «Journal of Individual Psychology» 24 [1968] 74)³. Tal como coincidieron investigaciones

3. «La validación de los conceptos básicos de la logoterapia: la voluntad de sentido, el vacío existencial y la neurosis noógena han sido enfocados desde tres niveles: 1) la capacidad sistemática de estos conceptos para explicar los datos de motivación que de otro modo estarían manejados por teorías convencionales de la personalidad y teorías psicodinámicas; 2) el ajuste de los conceptos con los datos empíricos de la experiencia cotidiana y de historias de casos y práctica psicoterapéutica, y 3) la confirmación de los conceptos por investigación experimental. Se ha

estadísticas en Europa y América, se puede suponer que un 20 % de las neurosis son noógenas. Entre ellas, se puede determinar el origen de la mayoría como de vacío existencial.

Para el freudiano, la neurosis noógena no es en absoluto motivo de preocupación. Debemos a Albert Görres la siguiente advertencia: «En la neurosis las malas interpretaciones del sentido de la existencia pueden constituir una condición de la enfermedad, y la corrección de esta malinterpretación, una condición de la curación. Esto debe tomarse en cuenta, aun cuando no se refiera a todas las neurosis, sino sólo a algunas de ellas.» Y los logoterapeutas no hablan más que de un 20 %. «La posible superación de la malinterpretación del proceso psicoterapéutico ya se incluye en la primera descripción del proceso psicoterapéutico en la que Freud describe la acción del psicoterapeuta como la acción de un maestro, un esclarecedor, un anunciador de un concepto mejor y más nuevo del mundo» («Praxis der Psychotherapie» 14 [1969] 184). Sin embargo, no debemos sobrevalorar la labor del psicoterapeuta. Su omnisciencia es un mito. Su omnipotencia una superstición. Sólo su omnipresencia es un hecho. Se pone de manifiesto en todos los congresos internacionales.

En los casos de neurosis noógenas está indicada la logoterapia. Por supuesto, no se trata de que la logoterapia pueda darle un sentido a la vida del paciente. Ese sentido debe encontrarlo el paciente por sí solo y de ningún modo debe la logoterapia inyectarle al

visto con evidencia que las afirmaciones esenciales de la logoterapia pueden ser mantenidas en cada uno de estos tres niveles y se ha llegado a la conclusión de que el postulado de Frankl de una neurosis noógena –un vacío de sentido y propósito en la vida interactuando con una sintomatología psicodinámica convencional, que Frankl considera ser un producto especial de la condición humana de hoy– muy probablemente está basada en los hechos. Los resultados de 1151 casos apoyan la hipótesis de la existencia de neurosis noógenas y dan credibilidad al concepto de la voluntad orientada al sentido como una necesidad humana fundamental, cuya frustración aparece como resultado en este tipo de neurosis en muchos pacientes. Los estudios citados representan una razonable evidencia de que la voluntad de sentido de Frankl no puede ser quitada de en medio con explicaciones que la presenten como mero ropaje filosófico para conceptos dinámicos tradicionales, que posee una base en la realidad humana de hoy y que las psicoterapias dinámicas clásicas deben ser complementadas con el enfoque logoterapéutico para tomar nota de factores noéticos en las enfermedades de muchos pacientes» (James C. Crumbaugh, *The Validation of Logotherapy*, en: R.M. Jurjevich (dir.), *Direct Psychotherapy*).

paciente una voluntad de sentido. Esa voluntad debe germinar, y germina en cuanto se le presenta un sentido. No puedo ordenar a nadie que ría de todo corazón; si quiero que ría debo, me guste o no, contarle un chiste. Tampoco puedo ordenarle a nadie que tenga voluntad de sentido. La voluntad de sentido es más bien un acto intencional que no permite una autoimposición. Para que surja, debe ofrecerse un objeto.

La aplicación a la psicoterapia en la práctica fue tratada por mí en otra parte: «Cuan sabio fue J.H. Schultz cuando ordenó a sus pacientes, durante el entrenamiento de relax imaginar que los brazos se volvían pesados. Esto automáticamente induce a la relajación. Si les hubiera ordenado a sus pacientes relajarse, sus tensiones hubieran aumentado más que disminuido, puesto que se hubieran empeñado intensamente en ello. Incidentalmente, algo análogo es válido para el tratamiento de sentimientos de inferioridad. El paciente no puede vencerlos directamente. Si ha de liberarse de ellos, debe hacerlo por un rodeo, es decir, saliendo, visitando lugares a pesar de sus sentimientos de inferioridad, cumpliendo con sus obligaciones a pesar de ellos. De cualquier modo mientras concentra su atención en el sentimiento de inferioridad dentro de sí, continúa sufriendo por ellos. En cuanto enfoca su atención a algo externo a él, ellos están condenados a atrofiarse» (*Encounter: The Concept and Its Vulgarization*).

La logoterapia está indicada no sólo en casos de neurosis noógenas sino también en casos de alcoholismo, criminalidad y drogadicción. En mayor o menor grado, éstos están basados en un vacío existencial. Así, Annemarie von Forstmeyer pudo comprobar en un 90 % de casos de alcoholismo grave, una sensación abismal de vacío de sentido. Crumbaugh aplicó tests a alcohólicos de los cuales un grupo fue tratado con *alcoholic treatment*, otro con *marathon therapy (sensitivity training)* y otro con *group logotherapy*, según el grado de vacío existencial que podría comprobarse antes y después: «Solamente la logoterapia dio como resultado un mejoramiento estadísticamente significativo» (*Changes in Frankl's Existential Vacuum as a Measure of Therapeutic Outcome*, en prensa).

En lo que respecta a la criminalidad, tengo ante mí un informe de Milton E. Burglass, que dirige el programa de rehabilitación de un presidio norteamericano y ha realizado una serie de experimentos en cuyo marco tres grupos de 16 personas durante 72 horas

fueron tratadas con psicoanálisis freudiano, terapia conductista y logoterapia, mientras que el otro grupo de control de igual magnitud no era tratado. El resultado se obtuvo no sólo por las conversaciones pertinentes sino en base a tests exactos y dio descontento general con el tratamiento psicoanalítico (7 de los 16 sujetos abandonaron); falta de interés frente a la terapia conductista; reacciones francamente positivas al tratamiento logoterapéutico. Es notable que el término medio en cociente de inteligencia de los pacientes así tratados no pasaba de 78. En otras palabras: la búsqueda de un sentido no es asunto de una minoría intelectual, sino de la de cada individuo. La posibilidad de encontrar un sentido de la vida tampoco es privilegio de unos pocos intelectuales.

Louis S. Barber, durante años, dedicó su actividad a un centro de rehabilitación, «un ejemplo de ambiente logoterapéutico» en el que se trataban delincuentes juveniles. En su opinión, casi no hubo casos en los que no pudiera determinarse sensación de falta de sentido. «Tenemos uno de los porcentajes más altos en rehabilitación de los EE.UU. y un porcentaje de reincidencia menor del 17 %» (el término medio es 40 %). Atribuye el éxito al procedimiento que llama «logo-educación en la práctica». Sobre la base de tests se pudo establecer que, en los casos por él tratados, la voluntad de sentido había aumentado de 86.13 a 103.46. Resume sus experiencias con las siguientes palabras: «Un enfoque logoterapéutico ofrece grandes posibilidades en el campo de la rehabilitación.»

Alvin R. Fraiser aplicó la logoterapia a los drogadictos, y precisamente en un centro de rehabilitación de California.

«Como resultado de la logoterapia, me he transformado en el único consejero en la historia de la institución que tuvo el más alto porcentaje de éxito (éxito quiere decir aquí que el drogadicto no es devuelto a la institución dentro del año de haber sido dado de alta). Mi enfoque, al tratar con el adicto, ha resultado en una proporción de 40 % de éxito durante tres años comparado con un término medio del 11 % en otras instituciones usando el enfoque tradicional»⁴.

4. En base a tests aplicados a 136 estudiantes, Betty L. Padelford pudo establecer un coeficiente de correlación de +,56 entre el abuso de drogas y la sensación de falta de sentido.

LA TÉCNICA LOGOTERAPÉUTICA DE LA INTENCIÓN PARADÓJICA

En su prólogo a un libro sobre logoterapia, Allport califica a la logoterapia como una de las orientaciones que en EE.UU. comprende la denominada «psiquiatría existencial». Robert C. Leslie, sin embargo, afirma que la logoterapia, justamente en ese sentido, ocupa un «lugar de notable excepción», tal que, en oposición a las demás orientaciones psiquiátricas existenciales, ha sido capaz de extraer de su seno una técnica muy efectiva. Referencias análogas se encuentran en el escrito competente de Donald F. Tweedie, Aaron J. Ungersma, Godfryd Kaczanowski y Crumbaugh. Se trata de la intención paradójica como ya fue descrita en 1939 en mi trabajo *Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen* («Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie» 43, 26).

¿Qué sucede cuando se aplica la intención paradójica? Para comprender esto, vamos a partir del fenómeno de la llamada angustia de expectación bajo la cual entendemos la expectación temerosa de que un suceso podría repetirse. Está en la naturaleza del miedo que atrae precisamente aquello que tememos. Del mismo modo, la angustia de expectación provoca el síntoma de la fobia, la fobia fortalece el síntoma y el síntoma, de tal manera reforzado, corrobora al paciente en su fobia.

Realmente, a lo que esperamos con temor corresponde la angustia misma, de manera que, en este caso específico de angustia de expectación también podemos hablar con propiedad de una expectación de la angustia. Finalmente, y en realidad, no es la angustia misma la que se teme, pues si se investiga el verdadero sustrato de

la angustia ante la angustia, por medio de conversaciones con el paciente, se descubre que ellos temen que su angustiosa excitación pudiera tener consecuencias de algún modo dañinas para su salud; en este sentido temen tres cosas: que puedan tener un colapso de pura nerviosidad o un ataque al corazón o una apoplejía. En otras palabras, detrás de la angustia ante la angustia permanece motivándola típicamente una colapsofobia, una infartofobia o una insultofobia.

Y ahora llegamos al primer modelo de reacción patógena que vamos a comentar: «Cómo reacciona el paciente ante la angustia de la angustia?, ¿cómo reacciona ante la angustia de expectación? Por miedo a la angustia se escapa de su propia angustia. En una palabra, huye de la angustia paradójicamente quedándose en casa; pues este modelo de reacción es característico para la agorafobia.

Nuestra hipótesis, según la cual el fundamento de la neurosis de angustia está en la huida ante la angustia y la huida ante el temor «angustia de la angustia», fue confirmada por Valins y Ray precisamente de modo experimental. «A estudiantes con fobias a las víboras se les aplicó un falso *feedback* auditivo del latido de sus corazones mientras observaban diapositivas de víboras. Se les indujo a creer que sus palpitaciones no aumentaban al ver las víboras. Este procedimiento permitía una disminución significativa del temor a las víboras».

El «mecanismo» de la angustia de expectación es muy conocido por el psicoterapeuta. Cualquier síntoma, en sí fugaz e inofensivo, causa el temor fóbico de su repetición, este miedo refuerza el síntoma y el síntoma, reforzado de esa manera, aumenta, finalmente, el temor del paciente. ¿Cómo podemos quebrar este círculo vicioso? Esto puede lograrse con medidas psicoterapéuticas y procedimientos farmacoterapéuticos. En lo que respecta al procedimiento fármaco terapéutico remito a las agorafobias basedowoides y las claustrofobias tetanoides descritas por mí, que responde a una farmacoterapia más o menos específica. Se entiende de por sí que en los casos basedowoides y tetanoides, la base somática no pasa de una predisposición de la angustia y no una neurosis de angustia declarada y desarrollada. La predisposición a la angustia crece y se convierte en neurosis de angustia sólo cuando incide la angustia de expectación. Por eso se recomienda atacar el mecanismo circular que promueve la angustia de expectación en lo posible de ambos

lados: el psíquico y el somático. En el frente psicoterapéutico se logra esto por medio de la intención paradójica, es decir, que el paciente desde ahora desee y se proponga lo que teme. En una palabra, a la angustia de expectación se «le arrebatara el viento de las velas».

A la angustia de expectación, en casos de neurosis de angustia, le corresponde otro mecanismo circular diferente al de la neurosis compulsiva. Los pacientes en cuestión no tienen, como en el caso anterior, angustia de la propia angustia, sino miedo de sí mismos. El paciente no puede liberarse de la imaginación de que podría hacerse daño a sí mismo o a otro, o bien, que las ocurrencias absurdas que ha imaginado revelen una enfermedad psicótica. Por eso, el paciente lucha por erradicar estas angustias compulsivas; pero el esfuerzo por reprimir sólo provoca reacción y ésta, nuevamente represión. Si logramos, por el contrario, llevar al paciente a que abandone esta represión, de acuerdo con el curso de la intención paradójica los síntomas disminuyen y caen al final en una cierta atrofía de inactividad.

Finalmente debería formularse la intención paradójica tan humorísticamente como fuera posible. En verdad, el humor es un fenómeno esencialmente humano y, como tal, posibilita al hombre distanciarse de todo y de todos y así también de sí mismo, para poder tener dominio de sí. Movilizar esta facultad tan esencialmente humana como es el distanciamiento, es nuestro verdadero propósito cada vez que empleamos la intención paradójica. Mientras esto ocurre con humor, la prevención de Konrad Lorenz de que «todavía no tomamos el humor con suficiente seriedad» ya no tiene validez.

Como el humor aparece temáticamente, puede con acierto aplicarse metódicamente y por eso quizás sea adecuado citar la anécdota que sigue que, aunque algo drástica, caracteriza plásticamente la inversión de la intención que es tan típica de la intención paradójica: Un escolar llega tarde al colegio y se disculpa como sigue: «En la calle había tanta escarcha que siempre que daba un paso adelante, resbalaba para atrás.» El maestro respondió triunfante: «Si realmente fue así, ¿cómo es que pudiste llegar a la escuela?» Mas nuestro joven embustero, que era mendaz pero no corto, rápidamente contestó: «Muy fácil, di la vuelta y me dirigí hacia casa...»

Gustav Leibeltern (*Angstzustände und deren Überwindung*,

Graz, 1967) ve la esencia de la intención paradójica en que el «mecanismo de la angustia de expectación se ve interrumpido» y en su lugar se «ubica un mecanismo de esperanza». «Si se logra, aunque sea por corto tiempo, eliminar síntomas, entonces es que el mecanismo de la esperanza ha ocupado el lugar del mecanismo de la angustia de expectación. Bernheim logró con hipnosis lo que, básicamente, consiguió Frankl con su intención paradójica: una única ejemplar superación del síntoma patológico.» Lebzelter niega muy decididamente la afirmación de Hans Hoff, M. Strotzka, A.M. Becker y E. Wiesenhütter de que la intención paradójica «técnicamente sea en gran parte» equivalente de la antigua persuasión, o sea, la persuasión según Dubois «bajo la forma de la logoterapia vive una nueva resurrección.»

Hans Otto Gerz (*Zur Behandlung phobischer und zwangsneurotischer Syndrome mit der «Paradoxen Intention» nach Frankl*, «Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie» 12 [1962] 145 y *Über 7jährige klinische Erfahrungen mit der logotherapeutischen Technik der paradoxen Intention*, «Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie» 16 [1966] 25) y Donald F. Tweedie pudieron comprobar que la intención paradójica no se puede reducir a simples efectos de sugestión. Benedikt pudo observar que «la mayoría de los pacientes se muestran al comienzo abiertamente escépticos acerca del método y no creen en el éxito. Un paciente hasta dijo cierta vez: «Qué disparate, ¿con eso se va a curar uno?» Y, a menudo, los pacientes se van muy atemorizados cuando se les invita a intentar paradójicamente a realizar los ejercicios. Ellos piensan: «Eso no puede ayudar.» Luego vuelven al médico diciendo: «Apenas puedo creerlo, surtió efecto.» Tal como Benedikt explica en su disertación sobre la «intención paradójica», se probó que ciertos pacientes, en quienes esta técnica logoterapéutica había sido aplicada con notable éxito, se mostraron, con tests de sugestibilidad, con una sugestibilidad por debajo del término medio⁵.

5. (N. 3.^a ed.) También el profesor L. Michael Ascher de la clínica Wolpe se declara contrario a atribuir la intención paradójica a la sugestión: «La intención paradójica se mostró eficaz incluso en los casos en que, según se suponía, las expectativas de los clientes eran contrarias a la eficacia del método en cuestión» (artículo inédito dedicado a revisar la bibliografía sobre el tratamiento del insomnio por medio de la intención paradójica).

El tratamiento de la intención paradójica es posible también en el caso en que el médico, debido a su convicción teórica, no acepta en lo más mínimo la orientación logoterapéutica. En el marco del Policlínico Neurológico de Viena, un colega de postura puramente psicoanalítica se sirvió de la técnica logoterapéutica como único tratamiento corto posible. Un miembro de la sociedad psicoanalítica vienesa trató de explicar los éxitos obtenidos con este método en forma psicodinámica. La psicoanalista norteamericana Edith Weisskopf-Joelson se expresó en uno de sus trabajos acerca de la logoterapia de la siguiente manera: «Terapeutas orientados dentro del psicoanálisis podrían afirmar que, por métodos como la logoterapia no se pueden lograr verdaderas mejoras, ya que la patología alojada en los niveles más “profundos” no se toca y el psicoterapeuta más bien se dedica a la estabilización de mecanismos de defensa. Semejantes conclusiones no dejan de ser peligrosas. Podría ser que nos desvíen de posibilidades esenciales de la psicoterapia, sólo por la razón de que estas posibilidades esenciales de la psicoterapia por casualidad no encajan en nuestra teoría personal de la neurosis. Ante todo, no deberíamos olvidar que, en el caso de “mecanismos de defensa”, “niveles más profundos” y “persistencia de la neurosis”, en estos niveles profundos, se trata de construcciones puramente teóricas y de ningún modo de observaciones empíricas.» «De cualquier modo podría decirse», explica Gerz, «que fobias que pueden interpretarse como productos de agresiones reprimidas, de ese modo pueden también ser eliminadas cuando al paciente –justamente por el camino de la intención paradójica– se le sugiere hacer precisamente aquello ante lo cual su angustia lo detiene, en otras palabras: agotar sus agresiones al menos simbólicamente.»

Glenn G. Golloway, de la Clínica Psiquiátrica de Ypsilanti, Michigan, EE.UU., dijo una vez: «La intención paradójica apunta a manipular las defensas y no a resolver el conflicto subyacente. Esto es una estrategia perfectamente honorable y una psicoterapia excelente. No es un insulto a la cirugía que no cure la vesícula enferma que opera. El paciente está mejor. Similarmente las distintas explicaciones sobre por qué la intención paradójica es efectiva no le restan a la misma su éxito como técnica.»

J.L. Harrington explica: «La intención paradójica de Frankl es un ensayo de iniciar conscientemente la defensa automática

que erige una actitud contrafóbica descrita por Fenichel. En un modelo psicoanalítico la intención paradójica puede considerarse como una mitigación de síntomas al utilizar defensas que requieren menos desgaste de energía psíquica que el mismo síntoma fóbico u obsesivo compulsivo. Cada vez que se aplica con éxito la intención paradójica, los impulsos del ello se gratifican, el super yo se toma aliado del yo, y el propio yo gana fuerza y se vuelve menos restringido. El resultado es una disminución de la ansiedad y una reducción en la formación de síntomas.»

Ante mí hay una carta de la cual desearía citar el párrafo siguiente: «Después de una de sus conferencias en Columbus, oí que uno le consultaba cómo tratar su miedo de volar. Yo escuché cuidadosamente, ya que ésta era también una de mis fobias. Apenas un mes más tarde debía volar unas 2.500 millas y, como de costumbre, estaba asustado. Mis manos transpiraban y mi corazón palpitaba y entonces recordé su técnica de intención paradójica. Cuando el avión estaba aterrizando yo estaba tranquilo y hasta disfrutaba la vista a ojo de águila de la tierra. Ya no estoy convencido que la intención paradójica sea el tratamiento superficial de síntomas que yo imaginaba. Siendo freudiano de formación y por terapia yo me encontré sorprendido interrogándome sobre los niveles más profundos de nuestra patología que la intención paradójica no toca. Sin embargo, me pregunto si no existen recursos terapéuticos que son aún más profundos que los patológicos, recursos que son básicamente humanos y pueden ser provocados por la intención paradójica. Todavía tengo muchos interrogantes, pero el proceso indagatorio que Vd. ha originado en mí habrá constituido una de las experiencias más liberadoras que he encontrado. Por lo menos mis viajes en avión serán más satisfactorios.»

«Tan importante y avasallante como es la gran psicoterapia analítica para la investigación», dice Görres (*Denkschrift zur Lage der Ärztlichen Psychotherapie und der Psychosomatischen Medizin*, por encargo de la comunidad investigadora alemana con especial colaboración de Robert Heiss, Helmut Thomä y Thure v. Uexküll, Wiesbaden, 1964), «igualmente apremiante es la psicoterapia pragmática para el clínico y para el especialista que sólo puede practicar la terapia analítica en la medida en que su consultorio no sea demasiado concurrido. Para la psicoterapia pragmática se requieren métodos prácticos como en el entrenamiento autógeno,

el procedimiento sugestivo y otros, por ejemplo la “intención paradójica y la derreflexión” según Frankl.»

Kohler (Directora del Departamento de Psicoterapia en Investigación de Neurosis de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad Karl Marx de Leipzig) garantiza que «este modo de tratar está muy cerca de la verdad» y opina que es debido a la cercanía con la verdad que «la intención paradójica se ha impuesto con éxito en la práctica». Gerz, Director clínico del Hospital Estatal de Connecticut, EE.UU., dispone de una casuística muy extensa. En base a sus experiencias clínicas de años, Gerz ve en la intención paradójica una técnica casi específicamente efectiva para casos de fobias, angustias y compulsiones. Han hecho experiencias especiales con el método de la intención paradójica, R. Volhard, D. Langen, Hans Joachim Prill, Ledermann en Londres, Bazzi en Roma, Kvilhaug en Noruega y Hans Joachim Vorbusch de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad Vanderbilt de Nashville, Tennessee, EE.UU., R. W. Medlicott, profesor de medicina psicológica de la Universidad de Otago, considera la técnica de la intención paradójica muy útil («New Zealand Medical Journal» 70 [1969] 155). «He aplicado el principio de la intención paradójica en los últimos años, especialmente en estados fóbicos y la encontré extremadamente útil aun para un psiquiatra orientado analíticamente.»

La intención paradójica es adecuada hasta para casos crónicos. En el *Handbuch der Neurosenlebre und Psychotherapie* se informa sobre una paciente de 65 años que, nada menos que durante 60 años, sufrió compulsión de lavarse y a pesar de eso pudo ser tratada con éxito por uno de mis asistentes. A Eva Niebauer-Kozdera y Kurt Kocourek les fue posible con la ayuda de la intención paradójica y en poco tiempo mejorar a pacientes de edad que sufrían de inventadas neurosis compulsivas, al punto de permitirles volver al trabajo.

Que la psicoterapia se puede realizar en un tiempo relativamente corto, lo prueba un informe de Eva Niebauer-Kozdera sobre los resultados estadísticos de la psicoterapia ambulante, que ella realizó según los principios del análisis existencial y de la logoterapia: figuran 75,7% de curaciones y recuperaciones en un término medio de ocho sesiones y en un grado tal que toda prolongación del tratamiento estaba de más. («Wiener klinische Wochenschrift» 67 [1965] 152). Harrington se remite a Gerz, que trató más de

240 pacientes con intención paradójica: «Aproximadamente un 90 % se habían recuperado o mejoraron. Muchos de sus pacientes habían sido previamente tratados sin eficacia con psicoanálisis y otras formas de psicoterapia desde 2 a 16 años.»

Los éxitos notables, referidos por los distintos autores, no nos deben inducir a creer que la logoterapia es una panacea. *Ninguna* psicoterapia lo es. O, como les suelo exponer a mis estudiantes: el método de psicoterapia que se elige, en un caso dado, es por decir así una igualdad con dos incógnitas:

$$\Psi = x + y,$$

en las que x representa la única y singular individualidad del paciente, y la única singular individualidad del terapeuta. Dicho en forma más sencilla: no todos los métodos se adaptan a todos los casos, y no todos los médicos son capaces de ser igualmente eficaces con cualquier método.

Y esto tiene validez también respecto a la logoterapia, ella no es una excepción; de modo que podemos ampliar la fórmula arriba citada diciendo:

$$\Psi = x + y = \lambda$$

Pero tampoco el psicoanálisis es una excepción. Ya hace tiempo que lo admiten por lo menos los más progresistas entre los psicoanalistas de hoy. También el psicoanálisis tiene, como admite el prominente freudiano americano, que fue presidente de la Academia Americana de Psicoanálisis, Marmor, que sus indicaciones específicas se pueden aplicar sólo en casos determinados. Otro psicoanalista, por su lado, también confirmó que mi segunda salvedad también es válida para el psicoanálisis, es decir que el psicoanálisis no solamente no es eficaz en todos los casos, sino que tampoco puede ser aplicado por cualquier médico. Y, precisamente, este psicoanalista aclaró lo siguiente: «Esta técnica ha probado ser el único método adecuado para mi individualidad; no me atrevo a negar que un médico, por lo contrario, pueda sentirse impulsado

a adoptar una actitud distinta frente a sus pacientes y a la tarea que se ha impuesto»⁶. Quien dijo esto era nada menos que el mismo Freud.

Toda psicoterapia requiere entonces ser completada por las otras orientaciones. Y de eso se ha tomado conciencia no solamente hoy, sino que los verdaderamente grandes siempre lo han sabido y aun el más grande, Freud, no lo ignoraba cuando escribió: «Todas nuestras demostraciones esperan ser completadas, sobreedificadas y, con ello, rectificadas»⁷. De una corrección tal, y sobre todo de una complementación, no podrá escaparse el psicoanálisis, si no quiere verse considerado, tarde o temprano, como una secta y no como uno entre los muchos posibles puntos de vista científicos.

Sea cual sea el ángulo desde el cual se enfoque la renovación del psicoanálisis en particular, y con él, la complementación de la psicoterapia en general, tendrá que preocuparse, ante todo, de completar la imagen humana que la psicología considera y también su fundamento antropológico. Y en este respecto, tendrá que tratar ante todo de abarcar en su visión al hombre en su totalidad y a esa totalidad corresponden la orientación al sentido y a los valores. Tenemos que tener en cuenta que también un conjunto de síntomas que de por sí no sean noógenos, se desarrollan con especial descontrol si pueden prosperar en un vacío existencial. Esto es lo que sin duda quiere significar Crumbaugh cuando dice que «el encuentro logoterapéutico va más allá del punto en el cual la mayoría de las otras terapias, especialmente los métodos orientados analíticamente, se detienen: nosotros afirmamos que el tratamiento es ineficaz mientras no se aclare el problema del sentido, pues de ese modo queda atrás la etiología y regresa la sintomatología».

Parece ser un hecho que la logoterapia, al interpretar al hombre como un ser «en búsqueda del sentido» (véase el título de mi conferencia ante el Congreso Mundial de Filósofos de Viena), hace vibrar una cuerda en el hombre de hoy. En este sentido, Paul E. Johnson, el gran padre de la psicología pastoral norteamericana, tiene razón cuando afirma que, por lo menos en Norteamérica, la logoterapia «habla de las necesidades de la época». Y en este sentido,

6. Citado en «Sandoz Psychiatric Spectator» 2 (n.º 1). La cita se utilizó durante la asamblea de invierno de la American Academy of Psychoanalysis, celebrada en diciembre de 1966 en Nueva York.

7. Citado según H. Schipperges, en: «Artz und Christ» 15 (1969) 1.

Sobre logoterapia

parece no equivocarse el «American Journal of Psychiatry» cuando comenta: «El mensaje de la logoterapia dice: fe incondicional en un sentido incondicionado. ¿Qué podría ser más actual para estos años 70?»⁸

8. (N. 3.^a ed.) En su novela *Natalie Natalia* Nicholas Mosley dice que hoy se da un tema que es exactamente tan tabú, como antes lo fuera la sexualidad, y es el de hablar de la vida como si tuviera algún sentido, ni que fuera mínimo. La logoterapia no sólo infringe este tabú al defender que la vida tiene un sentido; hace mucho más: dice que este sentido es incondicionado. La vida no sólo tiene sentido, sino que lo conserva aun bajo todas las condiciones y circunstancias de la vida y, en contra de la sensación de la falta de sentido, dice que la vida se mantiene llena de sentido hasta su último momento, hasta nuestro último aliento.

LA INTENCIÓN PARADÓJICA EN LA PRÁCTICA

En las páginas siguientes se reproducirán una serie de casos extraídos de la disertación de Benedikt. Se trata de pacientes que, en el marco del Policlínico Neurológico de Viena, fueron tratados por su jefe, Dr. Kocourek. La selección fue hecha según la dificultad de los casos, pues debía evitarse la impresión de que la logoterapia, en todos los casos en que se muestra eficaz, logra su éxito en tan corto tiempo como en los ejemplos didácticos. Hans Gerz trató una vez a una hindú que durante nada menos que 36 años consecutivos había sufrido de grave bacteriofobia con la consiguiente compulsión de lavarse. Con la ayuda de la intención paradójica pudo en corto tiempo llevarla a que «amara las bacterias y pretendiera abrir en Nueva York una fábrica de bacterias». Como consecuencia de tales intenciones paradójicas «informó radiante que por primera vez en 36 años pudo tocar el picaporte de la puerta sin lavarse después durante horas» (informe personal).

Paciente U: edad: 25 años. Profesión: ama de casa. La paciente parece perturbada. Mira en derredor con expresión atemorizada, encogida en una silla. De repente, empieza a llorar y dice: «Ahora debo contar algo en esta habitación.» Anamnesis: el abuelo materno se suicidó en 1950. Los padres tienen tendencia a estados depresivos. La paciente creció como obediente hija única. Ya al comenzar los 11 años, aparecieron los primeros mecanismos compulsivos: así ella recuerda que nunca pudo caminar sobre cuadrados, sino siempre tenía que pisar sobre líneas rectas en el piso para evitar la muerte de la abuela, ésa era su idea. Como en esa época oyó

hablar mucho de cáncer, ella temía contraer dicha enfermedad. El temor de una posible esquizofrenia surgió en ella desde que, en un guión radiofónico, escuchó la descripción de la vida de un hombre esquizofrénico y descubrió paralelismos con su propia vida. Si pasa al lado de autos en marcha teme que pueda arrojarse delante. Teme que pueda arrojarse por la escalera o por la ventana. Además tiene angustia de quedar «encerrada» (no cierra nunca con llave la puerta del lavabo) y de «estar sola» pues «tengo miedo que pudiera hacer algo que no debo, por ejemplo: matarme». Después de un ataque de llanto dice: «Esto me tortura, ¡si pudiera liberarme! Yo tengo la impresión de que tendrían que sacarme algo así como una armadura y luego estaría libre y podría comenzar de nuevo. Tengo miedo de que pudiera tener un impulso y matarme a mí y a los niños o que pueda tener lagunas en la memoria y enloquecer.»

El tratamiento psicoterapéutico. El médico le dice a la paciente que no trate de reprimir esos pensamientos, sino que trate de ridiculizarlos de manera humorística. Por ejemplo: que tenga la intención siguiente: «Bien, ahora debo volverme loca y por mí puedo morir de mi insania.» Para que pueda llevar a cabo el método se le aconseja salir de paseo el día siguiente y viajar en tranvía, etc. Y al mismo tiempo decirse a sí misma: «Bien, ahora voy a la calle, para volverme loca. Fantástico, ahora es la mejor ocasión de tirarme bajo un auto, hace mucho que no lo pruebo.» O también se le recomienda subir sola las escaleras: una vez arriba que se diga a sí misma: «Qué maravilla, ayer me tiré cinco veces, ahora me tiraré 10 veces, a ver lo que me pasa.» De manera parecida discute el médico las distintas situaciones que antes le habían procurado dificultades imposibles de superar. Ensaya con ella las mejores formulaciones y le muestra cómo tiene que acompañarlas en su interior.

Al día siguiente, la paciente comienza con la ejercitación. Lo primero que hace es subir los escalones del vestíbulo del hospital y al mismo tiempo formula la intención como aprendió al día antes. Después de varias veces de subir y bajar logra alcanzar la parte más alta de la escalera sin miedo ni ideas compulsivas. En seguida, después del primer intento vuelve al médico. Allí dice que el efecto le resultó increíble. Que al principio repitió las formulaciones con reticencia y con mucho miedo, pues temía que el estado se agravara. Luego de repetir varias veces el ejercicio descubrió que con su actitud y sus formulaciones podía controlar sus temores. Hasta se

acercó a la barandilla. Fue capaz de apoyarse y mirar hacia abajo sin miedo. «Mientras estaba arriba me decía: “Bien, ahora salto para abajo, no una sino 50 veces, vamos a ver lo que me pasa”, no podía entender que con tales “disparates” iba a desaparecer mi miedo. Sin embargo estaba sin duda alguna parada al lado de la baranda, miraba hacia abajo y no podía creer que, después de tantos años, pudiera otra vez hacer eso sin experimentar miedo.»

Al tercer día informó sobre su salida del día anterior: «En términos generales, el miedo fue mínimo.» En el ómnibus se sintió oprimida. Tuvo la sensación de que vendrían náuseas. «Estupendo, enseguida deberé sentirme peor», fue la fórmula que ella se ideó. En el camino de vuelta le volvió la idea de que podría arrojarse bajo un auto. «Entonces me dije: “Ayer me quise arrojar 10 veces bajo el auto, hoy lo haré 20 veces. La sangre salpicará en grande”. Cuando seguí tuve que reírme de mí misma.» El médico le da gran importancia a que ella repita muchas veces todos los ejercicios que le dieron resultado. Así adquiere cada vez más seguridad.

En la segunda semana, las caminatas en la calle ya no le causaban las acostumbradas angustias. Ella dice: «No puedo entender cómo antes me angustiaba tanto en la calle.»

En los días subsiguientes la paciente tiene que visitar almacenes, cines, cafés, etc. y practicar la intención paradójica en las variaciones más diversas. El médico planea para este fin un verdadero programa de salidas y ejercitación. Dificultades que se presentaron durante muchas salidas, son descritas el día siguiente. La paciente las enfrenta con adecuadas formulaciones.

Al día decimoquinto del tratamiento contesta a una pregunta sobre cómo le va con sus angustias: ya no tiene pensamientos angustiosos, excepto un pequeño resto. También puede ir a todas partes sin sentir temor. El método ya lo practica por iniciativa propia. Hoy usó varias veces el ascensor para quitarse el miedo al mismo. Hace algunos días estuvo, por primera vez en la vida, sola en el cine.

La paciente viajó durante el fin de semana a su hogar para ver a su esposo e hijos y probar cómo le iría allí. Antes recibió instrucciones exactas sobre su comportamiento.

Al día vigesimoquinto de tratamiento informa: le fue bien en su casa, pudo llevar una vida normal. Durante el viaje en auto experimentó una fuerte angustia durante cinco minutos, cuando tomó

conciencia de su chal que le envolvía el cuello y pensó que podía estrangularla. Pero enseguida aplicó la fórmula: «Ayer me estrangulé 5 veces con mi chal, hoy me estrangularé 10 veces... Ya no tengo más temor de volverme loca... Ya sé ahora cómo tengo que manejar mis tontos pensamientos.»

Último día de tratamiento estacionario: antes de darle el alta el médico habla otra vez con la paciente sobre sus diversas angustias y pensamientos compulsivos. Además le da ejemplos sobre cómo comportarse frente a nuevos pensamientos perturbadores. Es notable el ánimo aligerado en la paciente. Si al principio del tratamiento estaba tensa, miedosa, agitada por crisis de llanto, ahora está equilibrada, alegre, se ríe mucho y se autorridiculiza. Angustias y pensamientos compulsivos, en términos generales, no han vuelto a aparecer en los últimos días.

A los 34 días de comenzar el tratamiento, la paciente U. deja el tratamiento ambulatorio. Como ella vive en un lugar alejado sólo venía tres veces por semana.

A los 7 meses de comenzar el tratamiento, sus angustias han desaparecido por completo. Ella puede pasear, visitar cafés y cines sin sentir angustia. Actos compulsivos ocurren muy raramente. Por ejemplo, todavía tenía que enumerar ciertos objetos. «Siempre comienzo enseguida con la intención paradójica; entonces los pensamientos se diluyen enseguida.» La paciente está alegre y relajada. «Me siento bien y estoy contenta de haberlo superado todo», dice para terminar. No han podido observarse en esta paciente nuevas apariciones ni transferencias de síntomas.

Paciente M: edad: 27 años. Profesión: ama de casa. Anamnesis: el abuelo cometió suicidio. La paciente recuerda que ya ha sido excesivamente meticulosa desde la infancia. Así, a menudo, copiaba dos veces sus deberes para que estuvieran prolijos. Sus lápices siempre tenían que estar ordenados en línea. Si faltaba un botón en su ropa, aunque fuera en un lugar no visible, su atención siempre se fijaba en el botón que faltaba. A su actual estado, por el cual se sometió al tratamiento, lo describe así: «Para decirlo en pocas palabras, tengo horror a la suciedad.» Hace tres años, pensaba que podría ensuciar el suelo con sus zapatos. Se sentía obligada infinidad de veces al día a revisar sus zapatos para ver si tenían suciedad. «Con cada paso sentía la angustia de poder ensuciar algo.» Si se

lavaba las manos, creía que podría derramar algunas gotas, pisotearlas en la habitación y así manchar el suelo. Aún hoy tiene un «miedo infernal» de cortar y comer pan. Piensa que desparrama migas por el suelo. En el año 1963 tenía que lavarse las manos sin parar y esta compulsión se había vuelto insoportable. «Tenía continuamente la sensación de estar sucia y de ensuciar todo. Durante el día, no hacía otra cosa que ordenar una y otra vez.» La paciente cuenta que se lava varias veces al día todo el cuerpo y, a pesar de eso, continúa sintiendo que no está limpia. «Yo pensaba que ya no podía seguir así. Cuando estaba por dormirme, ya tenía miedo del próximo día, pues sabía que el mismo tormento empezaría de nuevo. Durante largo tiempo pensé que me volvería loca. Temo que mi estado presente empeore. Todavía soy joven, ¡quiero vivir! Su esposo tenía que acudir del trabajo al hogar, porque la paciente no podía soportar sola su estado. Fue tratada sin éxito por una especialista durante tres años. Fue internada en una clínica para su tratamiento estacionario.

Primer día del tratamiento psicoterapéutico: se le indica que no sólo se conforme con su suciedad, sino que haga algo más: que adrede trate de ensuciarse más.

Como parecía tener voluntad de cumplir con su ejercitación comenzó ya el segundo día con las salidas.

Al tercer día informó sobre su primera salida a casa de sus padres: el miedo a la suciedad no se había manifestado en este día en forma tan pronunciada, a pesar de eso había querido mancharse a propósito, ayudar a su madre a lavar la vajilla, para tener así ocasión de aplicar las formulaciones de la intención paradójica. Se le indica que vuelva a su hogar a realizar sus tareas cotidianas. Que se ensucie lo más posible. Que compre panecitos y deje caer todas las migas que pueda en el suelo.

Al día séptimo informa: «Me fue bien, pero no me resultó fácil.» Ella había cocinado para su familia y dejado la vajilla sin lavar para que todo esté «bien sucio.» También compró pan para desparramar muchas migas. Hasta derramó agua a propósito en la habitación. «Eso antes no lo hubiera hecho jamás.» Sigue refiriendo más acerca de sus experiencias en el hogar: ayer había podido reír después de largo tiempo: cuando desparramó las migajas por la casa y el marido la observaba, ambos no pudieron contener la risa. Al desparramar las migas tomó conciencia de cuán «estúpidamente»

se había comportado hasta ahora. «¿Qué me importa una miguita? Ahora voy a hacer migas, haré una alfombra de migas.» Fue su propia formulación.

Ya en el día octavo, informó acerca de su segunda salida: «Mis hijos estaban en casa y la ensuciaron. Pero yo lo aguanté. Pasé un día completamente normal, casi como antes del comienzo de mi enfermedad.»

Día 13: la paciente iba diariamente y durante el fin de semana a su hogar. Su compulsión de bañarse varias veces al día ya la había superado. Ya no tenía la necesidad de lavarse varias veces al día. «Ahora ya me he lavado una vez, ya no me lavo más, ahora me quedaré sucia.»

Al día decimoquinto contestó a la pregunta de cómo le iba que creía estar libre de sus molestias, ya que su angustia de que pudiera enloquecer tampoco había surgido. Ya podía realizar su tarea diaria. Hacía días que podía llevar su vida normal en el hogar. «Y si surge el pensamiento de la suciedad me deja completamente indiferente», mencionó finalmente.

El día decimosexto, luego de comenzar el tratamiento, la señora M. es dada de alta en su condición estacionaria y se continúa tratándola en forma ambulatoria.

La enferma vino durante un mes y medio, dos veces a la semana, luego, más o menos una vez cada 15 días para tratamiento ambulatorio. Sigue con su ejercitación. Durante un mes no apareció para su tratamiento, pues, en su opinión, no necesitaba médico.

En una revisión más detallada a los 8 meses de haber sido internada en la clínica, la paciente presentó el siguiente cuadro: las angustias y compulsiones que figuran en la anamnesis ya han desaparecido por completo o se presentan muy raramente. «Durante días ni me acuerdo de la suciedad y cuando vuelve el pensamiento, ya no me dejo acorralar por él.» A la pregunta sobre si todavía teme perder la razón se ríe: «Tal pensamiento ya no me viene. Si los niños desparraman migas, pienso: alguien ya las barrerá. Ya he llegado al punto en que, con buen tiempo, dejo mi casa sin acomodar y me voy de paseo. Antes hubiera limpiado y fregado hasta dejarla reluciente, y todavía no habría terminado. Yo me había olvidado de reír y ahora estoy dispuesta para cualquier disparate. Si comparo mi estado actual con el de antes del tratamiento es como una proporción de 1 a 100.» No pudo comprobarse en

la paciente un cambio de síntomas o nueva manifestación de los mismos de antes.

Paciente P: edad: 44 años. Profesión: Tenedor de libros. Dijo haber sido una persona de muy buen humor, tanto que quisieron contratarlo como cómico. Desde hacía 2 ó 3 años –al comienzo de su enfermedad– comenzó a retraerse cada vez más y se convirtió en un solitario. «Mi padre, era muy detallista y minucioso y en 1956 intentó quitarse la vida, lo que no resultó.» El Sr. P. confiesa que también ha sido siempre detallista y minucioso, responsable, exacto y ambicioso. Desde su niñez es miedoso y nervioso. Durante el servicio militar no tuvo molestia alguna. En septiembre de 1964 falleció su padre después de una larga dolencia. Desde entonces sufrió angustias que al principio se concentraban en la familia. Hacia la Navidad de 1964 sus angustias se hicieron más intensas, concentrándose en su persona. Temía morir de una apoplejía o un paro cardíaco. Durante las horas de trabajo, estaba en una continua reflexión sobre cómo podría llegar a su casa. Después del trabajo, en su hogar, tenía que acostarse enseguida. Durante los últimos meses volvió a su casa exclusivamente en taxi. En el tranvía, con sus puertas neumáticas, tenía la sensación de no poder respirar y tener un colapso. Nerviosidad durante todo el día; ya no salía, sino que permanecía en casa día tras día. Ahora se encuentra agotado, cavila mucho, está falto de alegría e iniciativa. Hace cinco años fue tratado regularmente por especialistas por «disonía vegetativa» sin éxito manifiesto según dice.

Durante la revisión orgánica se comprobaron síntomas de una gastroduodenitis aguda. En las primeras cinco semanas, esta enfermedad se trata con medicamentos. En la quinta semana de internado, comienza el tratamiento intensivo con «intención paradójica» que practica durante las salidas. Ya con el primer intento logra un viaje más prolongado en el tranvía, que hacía un año que no había usado. La formulación requerida la había practicado antes en la clínica: «Ahora tomo el tranvía. Allí les voy a demostrar a todos cómo tengo un colapso.»

En la semana siguiente ejercitó varias veces viajes en el tren rápido, en ómnibus, emprendió las excursiones más diversas y aplicó la intención paradójica de que le vaya cada vez peor, que sucumba a un «colapso».

También durante la séptima semana se ejercitaba con brío. Son enfocadas fórmulas y conversaciones, que incluyen todos los síntomas que figuran en la ficha de admisión. Ya ha avanzado tanto que él mismo crea sus formulaciones.

Al final de la octava semana del tratamiento, alrededor de cuatro semanas después del comienzo del tratamiento con la intención paradójica, el Sr. P. es derivado a tratamiento ambulatorio. Alega no tener más pensamientos angustiosos y ya se siente capaz de trabajar en su profesión.

El paciente inmediatamente volvió al trabajo. Después de dos meses se describió como un «óptimo trabajador». Para poder probar su temor a sufrir un colapso en el ómnibus se buscó como prueba especial un ómnibus de dos pisos y viajó orgulloso en el piso superior. «Estoy contento de poder reírme de ello», respondió cuando se le interrogó sobre su temor a la muerte.

A los siete meses del tratamiento, el paciente ofrecía el siguiente cuadro: vive sin angustia alguna. Después de un año, viajaba de nuevo en su propio coche. Y fue, por primera vez, a probar el vino de la nueva cosecha. No fueron observados cambios de síntomas o nuevas apariciones sintomáticas en el Sr. P.

EXTRACTO DE LOS APUNTES SOBRE EL
TRATAMIENTO LOGOTERAPÉUTICO A
UN COLEGA PSICOANALISTA

Entrevista primera: El paciente es profesor de una de las más notables universidades de EE.UU. Ya completó su análisis didáctico. Se queja de ansiedad, desde que puede recordar. Lo que señala como origen, parecen ser sólo causas detonantes: dar clases magistrales y cosas por el estilo. El psicoanálisis lo atribuyó todo de una rebelión contra la madre. Ninguna variación digna de mención durante el día. El paciente toma bastante regularmente medicación para dormir y *valium*. Nunca tuvo fe alguna. Su posición frente a la religión responde incidentalmente al «futuro de una ilusión» de Freud. ¿Cuáles son los valores que lo mueven? Simplemente los de su profesión: ayudar a sus pacientes, servir a la ciencia. «¿Hace usted esto a nivel racional o emocional?» Exclusivamente en un plano racional: al fin... «necesitamos algún tipo de ilusiones por las que vivir.» Y la psiquiatría, en este sentido, es muy útil porque ofrece algo digno a qué dedicarse. «A veces», dice, no obstante, «dudo de esto también, por supuesto.» Entonces ni siquiera cree aquello que dice él mismo en su propio libro. Cita a Gehlen, quien una vez afirmó la imposibilidad de creer que se elige ser cirujano sólo por un sadismo sublimado y al mismo tiempo seguir siendo cirujano apasionadamente. A pesar de eso, el paciente afirma que se siente relativamente mejor cuando hace algo que sabe hacer. En realidad, no cree en absoluto en valores. Lo único que podría afirmar es la siguiente comprobación: «Necesitamos tener fe en alguna clase de sistema de creencias, para estar libres de la sensación de falta de sentido.» Se le dice al paciente a continuación que los valores que no se realizan por sí mismos, sino sólo para quitarse de

encima estados de ánimo, es decir, por *nosotros* mismos, no son valores genuinos.

Evidentemente –y esto se le reprocha– malinterpreta los valores dándoles un sentido *pragmático*. Se le pregunta si ha leído algo de filosofía realmente moderna. Esto es para él *blank area*. Luego se le aclara que se halla adoctrinado en el sentido de una determinada aunque pobre «filosofía» (es decir, en el sentido del reduccionismo). Y se le manifiesta que, aparentemente, no sufre de neurosis psicógena, sino que su angustia es hereditaria, la recibió de sus padres, algo como una inclinación constitucional, según Eysenck, al neuroticismo (de base vegetativa). Pero que todo esto no significaría nada, si no existiera un vacío en el cual dichos mecanismos proliferasen: ésta sería, exactamente, su dolencia. El vacío consiste en su caso en una total falta de fe, por supuesto no referente a un Dios, sino más bien acerca de aquello que hace: él no cree hacerlo por la cosa misma, así que, en resumidas cuentas, no cree en la autenticidad y sinceridad de sus propios motivos: en lo que menos cree es en que corresponda hacer algo por la cosa misma, y esto no es debido a algún estado emocional. En cuanto estuviera otra vez convencido algún día de que existe algo que valga la pena ser realizado por sí, entonces su nerviosidad ya no tendría importancia, habría perdido el interés en cuanto fuera capaz de vivir, su auto-trascendencia y eso significa «estar inmerso en algo, estar absorbido por ello» (entregarse a algo). Siempre que entre en colisión con sus *hang ups* (palabra de moda en EE.UU. para designar complejos, «talón de Aquiles», etc.) –y ¿quién no los tiene?– sólo se preguntará: ¿y qué? En el marco de un autoanálisis existencial tiene que encontrar el camino de retorno a aquellas regiones existenciales sobre las cuales se apoya su capacidad (de hecho *emocional*) de entrega a aquellos valores que no ha adoptado sino que más bien «es» él mismo.

La desgracia es, ciertamente, estar entregado a los citados valores profesionales, pero que en ellos no ve nada verdadero, sino que los toma por mentiras de la vida (por causa del adoctrinamiento psicodinámico al que fue sometido a lo largo de su análisis didáctico). ¿Cuándo podría afirmarse que él «es» los valores en cuestión y no solamente que los necesita debido a determinadas constelaciones psicodinámicas, o sea, que se convenza a sí mismo de que se trata de valores? «Imagínese simplemente que un enfermo despierta su

piedad, siente compasión por él, siente con él y quiere ayudarlo: lo hace entonces para librarse de una sensación de falta de sentido o simplemente porque *tiene* que hacerlo, porque usted *es* la compasión por el enfermo, usted *es* el valor llamado *ayuda al prójimo*. Eso se denomina anclaje existencial de valores.» «Pero no puedo eliminar el pensamiento de que esto no es más que una ilusión, también es fe en un valor más allá de mis necesidades personales.» «¿Quiere decir que Ud. no puede creer en una verdad?» «Exacto.» «Considere que, de hecho, debe usted creer en una verdad, ¿cómo puede pronunciar la palabra ilusión, si en lo más profundo no está convencido de que, a pesar de todo, existe una verdad? Ya que ilusión sólo puede tener un sentido, si se contrapone a algo que no es ilusión, sino verdad.» Es notable que el paciente pregunte una vez en tono burlón, si entonces mi argumento de que hablar de ilusión implica la existencia de una verdad, no podría invalidarse de la misma manera, como yo mismo lo hablo en mi *Ärztliche Seelsorge*, o sea, encubriéndolo con la anécdota de un hombre que opinaba que la «cigüeña» no existía. Y precisamente, cree que yo lo cito para probar la existencia de Dios.

En realidad —y esto se le aclara— quiero probar con esto que la falsificación y el mal uso de algo en ningún modo niegan, al contrario, afirman que esta cosa real y genuina debe existir.

Después de una hora, se cita al paciente para volver, con la recomendación de que anote lo que le viene a la mente en relación con la entrevista. Se le despide indicándole que, en realidad, es víctima de una sola ilusión: o sea, que la ilusión de su entrega y servicio a los enfermos, o bien a la verdad, no es más que una ilusión...

Entrevista segunda: El paciente insiste en que todas las motivaciones humanas y así también la mía, después de todo, no son objetivos en absoluto, sino más bien determinados subjetivamente. Nosotros no obramos, opinó, «por una causa», sino el motivo es: «me da un placer narcisista». Nosotros los científicos también tendríamos algo que él denomina urgencia de inmortalidad. Como respuesta le aclaramos que por lo menos es así en el caso de un hombre maduro cuya motivación es objetiva por cuanto le importa la cosa en sí y no su propio equilibrio o algo parecido. «La inmortalidad no me interesaría si no tuviera sentido. Si quisiera divertirme

iría a escalar los Dolomitas y leer revistas, pero no escribir libros y artículos y pronunciar conferencias y dar clases magistrales. Con ellos estoy minando mi salud y me acorto la vida. Pero, ¿qué sería mi vida, si ésta tuviera un propósito egoísta? No tendría sentido. Yo no afirmo estar libre de Dios sabe qué motivaciones inconscientes. Yo sólo afirmo que solamente actúo como hombre maduro cuando y donde tales motivaciones no entran en juego. Si quisiera hacer algo sólo por diversión hasta llegaría a hundirme.» Pues la felicidad debe presentarse como un efecto lateral. Su afirmación que todo hombre sólo aspira a la felicidad, podría de entrada estar equivocada. Por la misma razón, tampoco sería necesario esconder, ante nosotros mismos, los motivos subjetivos egoístas de nuestra actuación —que él toma por verdaderos— «manteniéndolos inconscientes.» Además esto tampoco sería posible, ya que no podemos, conscientemente, convertir algo en inconsciente.

Entrevista tercera: Por lo tanto se le aclara al paciente que no sufre de neurosis y que no necesita terapia. Su nerviosidad constitucional podría controlarse, si es necesario, con sedativos. Lo que realmente necesitaría es un autoanálisis existencial. Ya que se trata de des-ideologizarlo, liberarlo de una imagen humana falseada, disminuida, sobre la que se le ha adoctrinado en el marco de un análisis didáctico. Para ese fin necesita una extensa lectura filosófica, que cooperaría en ampliar sus horizontes antropológicos y a superar su nihilismo. Este parece ya removido y parece ser su sincero afán que también sus alumnos, que seguramente han sido influidos por su nihilismo, sean inmunizados contra él.

Por esta causa me ha invitado a disertar en una de sus clases sobre psicoanálisis, para que en esta ocasión hable de logoterapia. Su autoanálisis existencial, tarde o temprano, lo llevaría a reencontrarse con aquellos valores genuinos que no pueden derivarse de los mecanismos freudianos ni adlerianos, sino que «son» él mismo. Después de un análisis fenomenológico traería otros hechos a su conciencia y justamente los siguientes: que es imposible generar sentido o inventarlo, que el sentido debe ser descubierto en cada situación particular de la vida, en la que, como dice Max Wertheimer, un «carácter de exigencia» espera ser descubierto en el sentido de una *Gestalt*.

El análisis fenomenológico haría consciente también el hecho

de la fe perdida en sentido último, una fe que, igual que la convicción de la objetividad de la exigencia de sentido, está anclada en una profundidad que no permite renegar de ella, precisamente porque nosotros «somos» esa fe que es «trascendental», en el sentido de Heidegger, «existencial».

Pero no sólo es que el paciente no necesita terapia alguna, es decir, que no es un «caso»: yo me ofrezco como «caso», y le revelo cómo en mis años mozos era nihilista y tuve que superarlo, en otras palabras, cómo tuve que arrancarme una viga de los ojos para poder ver la astilla en el ojo ajeno y poder abrirle los ojos. De este modo se trata de evitarle toda humillación.

Entrevista cuarta: El paciente aclara su punto de vista en el sentido de que una voluntad de vivir tiene como fin conservar la vida. Por causa de tal conservación de la vida no puede evitar eliminar la desesperación que resulta de conocer la falta total de sentido en la vida. Por esta razón debe hacer lo que todo el mundo siempre ha hecho, a saber, desalojar la falta de sentido de la existencia. «Pero Sartre y yo estamos condenados a la incapacidad de convertir algo conscientemente en inconsciente, dejar que se vuelva inconsciente», dice.

A esto se le responde que en realidad no es una voluntad de vivir lo que lo mueve a inventar ó sostener cualquier mentira sobre la vida —ante todo la ilusión de que la vida *tiene* un sentido— y que precisamente no es así por la sencilla razón de que si la vida no tiene sentido tampoco me importaría mantener una ilusión sobre el sentido solamente para librarme del desagrado de tener que enfrentar a la verdadera falta de sentido de la existencia. Si mi vida no tiene sentido entonces tampoco estoy interesado, a causa de ello, en aferrarme a cualquier ilusión sólo para sobrevivir. Si él estuviera predispuesto a ello, eso probaría que, en lo más profundo, en lo inconsciente, de hecho, cree en un sentido de la vida. En otras palabras, su convicción de que existen mentiras necesarias sobre la vida se contradice a sí misma. Si no tiene sentido vivir, entonces no tiene sentido estar contento, y para poder permanecer contento, mentirse a sí mismo. El repara que tal conclusión de mi parte, no es otra cosa que mi manera personal de arreglarme con la vida. Pero admite que se trata de una palabra contra la otra. Sí, más que eso: finalmente opina que nuestras posiciones resultan ambas

equivalentes. Y precisamente, en cuanto él comparte mi opinión de que la psicoterapia debe llegar a ser una orientación hacia el sentido. Sólo que él piensa que por lo menos el médico debería convertir su conocimiento de la *falta* de sentido de la vida otra vez en inconsciente. Mientras yo defiendo la opinión de que quien duda del sentido de la vida debe volver a tomar conciencia de aquello que siempre intuyó, en razón de una comprensión ontológica y prerreflexiva del ser y de sí mismo: el sentido incondicionado de la vida. Si él tiene razón, entonces mi enfoque es una audaz abreviación del camino hacia la verdad. Si yo tengo razón entonces su enfoque es un rodeo inútil en el mismo camino.

Entrevista quinta: Quién de nosotros dos tiene razón es un interrogante cuya respuesta debe ser suspendida. Quienquiera tenga razón que no dude en entregarse a su obra y tenga confianza en sí, aunque sea sólo en el sentido de «como si». La inquietud e intranquilidad que se han apoderado de él no provienen de sus complejos y debilidades y, en mi opinión, de su constitución vegetativa, sino, en última instancia, de un afán de cumplir una misión cuyos contornos no están marcados, los cuales debería encontrar a lo largo de un autoanálisis existencial.

Entrevista sexta: La ciencia, se le explica, es un corte transversal a través de la realidad multidimensional y así es muy posible que una relación de sentido no se pueda reproducir en el plano de la ciencia. Pero, en una dimensión superior, sin embargo, puede mantenerse. ¿Quién me dice, pregunta él ahora, que realmente existe una dimensión superior? A lo cual respondo que sólo una sobrevaloración y endiosamiento de la ciencia le impide incluir otras posibilidades. Y, precisamente, hace eso porque se cierra a la realidad de la dimensión completa, mientras que a nosotros, más que nada a nosotros los investigadores, se nos exige y encarga mantenernos abiertos a la plenitud de realidades y posibilidades.

Entrevista séptima: Se le invita a reconocer su insuficiencia, a admitir su imperfección –como un aspecto de su humanidad– pero que no interprete su afán de parecerse a Dios (Alfred Adler) –que permanece detrás de todo ese no poder perdonarse nada– en el sentido de un super yo muy severo, es decir, como un hecho y no

como una decisión. Mejor aún, debería asumir la responsabilidad de superar su perfeccionismo: ante todo, sería aconsejable hacerlo bajo la forma de un trato humorístico consigo mismo: «He tenido tiempo suficiente para darme cuenta de que no soy el único hombre que no es infalible...» ¿Cuál es la técnica que empleo aquí? No suelo preguntármelo, no quiero rebajar al paciente, presentándome ante él como un técnico y como tal manipularlo. Más bien improviso. ¿Acaso la logoterapia no es sistemática? Sus fundamentos antropológicos sí lo son, pero en lo que respecta a la técnica, su metodología está todavía pendiente. Por lo demás, se destaca que la logoterapia de ningún modo niega motivos no genuinos: pero insiste en que también existen motivos genuinos. Sí, más que eso: los no genuinos no pueden ser penetrados y superados, si el análisis no reconoce a los genuinos; pues si yo debo cambiar, ello debe tener un sentido, y mi voluntad de sentido tiene que ser reconocida como auténtica. Si, en cambio, todo –también lo genuino– se presenta como falso («se desenmascara»), entonces el psicoanálisis construye sobre arena, le quita al paciente el suelo bajo sus pies, porque le quita su sostén.

Entrevista octava: Siempre que se condena a sí mismo no se debe pasar por alto y olvidar que este «autocondenarse» presupone un «autoelevarse». La admisión de los errores que pueda haber cometido son razón suficiente para creer en su capacidad de enmienda. Si se avergüenza de sí mismo, un nuevo yo se aparta del viejo yo; y un superarse tan sólo es posible, si se crece para alcanzar una dimensión más alta. Por supuesto, esto no es suficiente, además él debe también enmendarse; pero aun eso es posible sólo si se va lentamente. Pone a prueba su humanidad al juzgarse a sí mismo, y reconoce lo puramente humano en él cuando se conforma con mejorar paso a paso, pero también se esfuerza para dar cada paso siguiente.

CRÍTICA AL MERO ENCUENTRO*
¿EN QUÉ MEDIDA ES HUMANISTA LA
PSICOLOGÍA HUMANISTA?

*Versión de la traducción alemana de un resumen de lecciones dadas en el Logotherapy Institute de la United States International University (1971).

Lo que hoy le hace falta a la psicoterapia es entrar en la verdadera dimensión humana, en la dimensión de los fenómenos humanos. Habría que averiguar ahora en qué medida se hace cargo de ella la llamada psicología humanista. Charlotte Bühler, en su libro *Introduction into Humanistic Psychology* (Belmont, California 1971), es partidaria de incluir a la logoterapia entre las orientaciones humanistas. Con todo, en el marco del presente trabajo, queremos desglosar la logoterapia de la psicología humanista por lo menos heurísticamente, para poder tomar una posición crítica y, precisamente, en primer lugar frente al concepto de encuentro, bastamente mal interpretado por los psicólogos humanistas.

En realidad, este concepto no fue introducido por los psicólogos humanistas sino por los llamados filósofos existenciales. Es sabido que proviene de Martin Buber y Ferdinand Ebner. Pero también merece ser considerado Jacob L. Moreno en relación con este tema (*Einladung zu einer Begegnung*, Viena 1914). En resumen, podría decir que la contribución a la filosofía existencial de los pensadores citados consistía en una interpretación de la *existencia* humana como una *co-existencia*. En especial se interpretó la coexistencia como una relación yo-tú, y como tal, vista como relación que se desenvuelve –yo diría– no es un plano subhumano sino humano, sobre el plano personal.

Y, con todo, se excluye ni más ni menos que toda una dimensión. De qué dimensión se trata, se nos aclara en cuanto nos dirigimos a la teoría del lenguaje creada por Karl Bühler. Él distinguía una triple función del lenguaje, y precisamente porque el

habla posee para quien lo enuncia una función expresiva, para el interlocutor una función simbólica y respecto a los hechos y situaciones que se comentan una función representativa. De manera que podría decirse que yo, mientras me dirijo a mi interlocutor para hacerle *saber algo*, me expreso *en algo*. Mientras se trata de esta expresión de mí mismo, todavía no tengo nada que ver con el verdadero lenguaje, más bien con un mero pseudolenguaje como, a veces, se nos presenta en casos de esquizofrenia. Efectivamente, pude describir un caso a principios de los años 30, en el cual la paciente, con las palabras «creadas» por ella de inflexión afrancesada, no quería expresar otra cosa sino su sentido (preciosista) de la vida. Algo análogo ocurre en la manera de nuestro trato con los animales domésticos en el que aparentemente, no en realidad, hablamos con ellos; es decir le hablamos «a» ellos pero nunca «de» algo.

Con el reconocimiento de la función representativa del lenguaje humano se penetra en una dimensión que para la coexistencia humana, para todo encuentro interhumano, es de no poca significación. Nos referimos a la función en la cual, según Brentano y Husserl, los «actos mentales» se adelantan hasta sus «objetos intencionales». Sin embargo, el ámbito general de estos objetos intencionales, en una palabra, el ámbito general de aquello que siempre se trata de sintonizar con los actos mentales, es equivalente al mundo del cual los filósofos existencialistas no se cansan de asegurar que siempre ha abarcado como su horizonte a la existencia humana, en el sentido de «estar en el mundo». Esta estructura de la existencia humana implica que el hombre realmente o, por lo menos desde sus comienzos, trata de alcanzar algo que está mas allá de sí mismo, que no es él mismo, o sea un sentido que debe cumplir u otro ser humano que debe encontrar y amar. En otras palabras, el hombre, se trasciende a sí mismo adentrándose en el mundo, en el sentido, en el logos. Y una psicología que merezca ese nombre, debe tomar en cuenta las *dos* mitades de su nombre: tanto el logos como la psique.

Buber y Ebner no solamente señalaron la significación del encuentro sino también su carácter dialógico. Yo me atrevería a afirmar que un verdadero diálogo no se logra hasta no hallar la dimensión del logos. Un diálogo sin el logos equivale a un monólogo de *à deux*.

Los interlocutores ya no se ocupan de objetos intencionales, sino que se ocupan solamente de expresarse a sí mismos. Al mismo tiempo se dedican a la autotranscendencia que es característica de la existencia humana en lo más profundo. Y precisamente, entiendo bajo autotranscendencia el hecho fundamental de que ser hombre significa estar orientado siempre hacia algo más allá de sí mismo, algo que no es él mismo, algo o alguien: un sentido que lo colma u otro ser humano a cuyo encuentro va con amor. Y se revela que la intencionalidad de los actos mentales es el aspecto cognitivo de la autotranscendencia y el fenómeno humano más abarcante. A un diálogo que se limita exclusivamente a la autoexpresión, le falta la autotranscendencia que caracteriza la existencia humana. Pero el genuino encuentro no se orienta sólo al logos, sino que también le ayuda al compañero a trascenderse hacia el logos.

La autotranscendencia de la existencia humana se realiza en el servicio a una causa o en el amor a una *persona*, o sea, al logos en sí y como tal o a un logos *encarnado*. El amor se diferencia del encuentro, porque el amor no valora a la pareja sólo en una calidad humana sino que capta también lo que hay de único y singular en él, es decir, esos dos privilegios que elevan a un ser humano a la condición de ser personal.

En oposición al concepto del encuentro, como el que debemos a Buber y a Ebner, el concepto de encuentro diluido en el cual se basa el *encounter group movement* es pseudohumanista en cuanto deja de lado la autotranscendencia de todo ser humano. Para él el hombre no es un ser que se trasciende a sí mismo, sino una mónada sin ventanas (que liberaría la visión de los actos mentales sobre sus objetos intencionales). Aquello en que se basa no es una verdadera psicología humanista, sino realmente una monadología. En especial, esta *psicología pseudohumanista* todavía no está libre de la «hidráulica libidinal» que Peter Hofstätter atacó tanto, esa concepción del hombre como un ser a quien no le importa hacer algo para el mundo, sino que solamente se preocupa de distensionar sus propias tensiones.

A continuación se reproduce un caso que puede ilustrar esa equivocada concepción del hombre. La paciente se había sumado a un *encounter group* y expresó en una reunión toda la irritación y rencor que sentía por su marido con el cual estaba en trámites de separación. El *group leader* la invitó a pinchar un globo para

quitarse el enojo y aliviar su agresividad «transformándola en aire». El globo, pues, ocupó el lugar del objeto de su agresión, o sea su marido.

También podría decirse que el globo ocupaba el lugar del sujeto de una explosión, pues, aparentemente, el objeto de la escenificación era no tanto hacerlo explotar como más bien evitar que la paciente explotara de pura agresividad. Después de la actuación debe haberse sentido aliviada. Pero ¿podemos creer que su alivio era algo genuino? ¿No era más bien el resultado de un adoctrinamiento del traspaso de una ideología? ¿No se transmitió una imagen humana mecánica del terapeuta a la paciente? El alivio se puede comprender sólo, si la paciente no se entiende bien a sí misma y se cree un sistema cerrado que, para no sufrir daño, debe ser protegido de cualquier exceso de tensión, tal como el globo que debe ser pinchado para que no explote por sí mismo. Alguien, cuyo natural realismo no fuera falseado ni por una neurosis ni por la correspondiente terapia convertida en un solipsismo, se diría: «Aunque me haya quitado la excitación nerviosa, nada ha cambiado, por lo menos nada ha cambiado en el mundo, sigo teniendo razón para excitarme y, lo que me interesa, es la razón de mi nerviosidad.» Realmente para él, su propia reacción emocional es relativamente sin interés.

Lo que es aplicable al enojo lo es también al dolor. ¿Cómo reaccionaría una persona que está de duelo por la pérdida de un ser querido al ofrecimiento de una tableta tranquilizante? «Por más que cierre mis ojos a la realidad no por eso la convierto en irreal. Que duerma y durante ese rato me olvide de la muerte del amado no me lo devuelve a la vida. Y eso es lo único que me interesa: si está vivo o no, pero no si me aflijo por ello o no.»

Ésas serían sus palabras. Lo que le importa a la persona en duelo no es tanto si se siente desgraciada o no, sino más bien si tiene razón para lo uno o lo otro. Una *psicología sin logos* (para aludir a la «psicología sin psique» de Wilhelm Wundt) no conoce razones según las cuales orientamos nuestra conducta. Solamente conoce causas, y ellas no están afuera en el mundo, sino dentro de nosotros, en nuestro estado psicofísico. Pero causas no son lo mismo que razones. Cuando alguien corta cebolla llora: sus lágrimas tienen una causa, pero no tiene razón para llorar. Y si se siente desgraciado y se toma un whisky se sentirá algo menos desgraciado

y el whisky es la causa de ello, pero la razón de sentirse desgraciado no se ha eliminado con ello. En el mundo no se ha modificado nada.

¿Qué pasaría si cambiara su actitud hacia el mundo? ¿Qué pasaría si hiciera uso de la facultad del hombre de convertir el dolor en logro? ¿Qué pasaría si esta señora en vías de divorcio hiciera uso de su facultad de enfrentar desde el plano humano su matrimonio deteriorado y en vez de abandonarse a su disgusto tratara de obrar una reconciliación ya sea con el marido, si esto es posible, o bien con su destino, el destino de una mujer divorciada? De todos modos ella habría intentado algo positivo, con toda seguridad algo mejor que sólo preocuparse por ventilar su agresividad. Hubiera tomado su destino en sus manos. Entonces hubiera actuado como ser humano y no como mecanismo. ¿Acaso una psicología que considera al hombre no como un ser que decide sino como timoneado por mecanismos e impulsos, no bloquea la facultad del hombre de dominar su situación en un plano humano, demostrando poder asumirla exteriormente, mientras que interiormente lo trasciende? ¿Acaso una psicología sin logos, que sólo conoce causas y efectos pero ningún sentido que pudiera coronar el dolor, no bloquea, si es transferida del terapeuta al paciente, su facultad última de transformar tragedias en triunfos internos dando fe del potencial humano que subyace en él? ¿Y acaso —en nuestro ejemplo— no deja a la paciente la creencia de que ella depende enteramente de que un hombre se divorcie o no de ella y de que dé o no salida a las agresiones dirigidas a él y acumuladas en ella?

Las agresiones pueden, como se sabe, ser dirigidas también al yo y es de esta autoagresión que el psicoanálisis deriva el suicidio. Paul Blachly, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Oregon, parte también de esta hipótesis cuando en «Life-Threatening Behavior», el órgano oficial de la American Association of Suicidology, asienta las siguientes reflexiones: «El suicida quiere destruir todo su cuerpo. Puede encontrar una alternativa sólo sacrificando parte de su cuerpo donando sangre o un órgano a la persona que necesita vivir.» Pero Blachly no repara en algo que es obvio, y es que alguien se decide por el suicidio cuando su vida se le antoja sin sentido y que se le puede ayudar cuando su vida recupera el sentido, cuando *da* sentido a su vida al salvar la vida de otro... Pero no es así para Blachly. Él opina que el hombre

no está en la búsqueda de un sentido de la vida y se desespera cuando duda del sentido de su vida. Para Blachly, el suicidio no es la consecuencia de la frustración de una «voluntad de sentido» (Viktor E. Frankl, *Homo Patiens, Versuch einer Pathodizee*, Viena, 1950; vers. cast. en *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987, 197-297), sino la manifestación de un instinto de muerte, que tendría que poder dejarse manejar, convenciendo al sujeto de no pensar más en la autodestrucción del yo, sino mejor limitándose a donar un riñón...

Tanto el concepto de agresión fundamentado psicológicamente en el sentido del psicoanálisis de Sigmund Freud, como también el de base biológica, en el sentido de la investigación de conductas comparadas de Konrad Lorenz, están despojadas de una visión de la intencionalidad, que caracteriza la vida anímica del hombre y asimismo la vida instintiva del hombre como tal, o sea como ser humano.

En la dimensión noológica de los fenómenos humanos sencillamente no existe agresión manifiesta en una determinada proporción que presione por ventilarse y que me impulsa a mí, su víctima indefensa, a buscar cualquier objeto contra el cual pueda descargarla o «desactivarla». Por más que la agresión sea muy biológicamente preformada y psicológicamente fundamentada, sobre el plano humano la dejo penetrar, la dejo (en el sentido de Hegel) brotar como algo completamente distinto: sobre el plano humano *odio*.

Y el odio, en contraste con la agresión, es dirigido intencionalmente hacia algo y, lamentablemente también hacia alguien (pues tiene sentido solamente odiar algo en él y no a él mismo: si lo odio a él mismo, entonces personificaría aquello que en él es odiable, lo identificaría con lo que es odiable en él y le bloquearía la capacidad de despojarse de ello). El odio y el amor son fenómenos humanos, porque son intencionales, porque el hombre ocasionalmente tiene razón para odiar o amar. Se trata siempre de una razón que lo mueve y no de una causa (psicológica o biológica) que «a sus espaldas» y «por encima de su cabeza» tiene por consecuencias la agresividad y la sexualidad. Cosas así ya las conocemos desde los experimentos de W.R. Hess en cuyo marco provocaba ataques de rabia por medio de electrodos que introducía en los centros corticales del cerebro de un gato.

Hoy en día está de moda dedicarle congresos al tema de la «agresión». Pero también la investigación de la paz se concentra en este tema. Mientras interprete sólo el fenómeno subhumano de la «agresión» y no el fenómeno humano del «odio», se encuentra condenada a la esterilidad. El hombre no dejará de odiar si se le convence de que está dominado por mecanismos e impulsos, más bien sólo superará su agresividad, cuando le probemos que, primero: no tiene razón para odiar al prójimo; segundo, que es libre, no en lo que se refiere a su agresividad, sino a la postura que toma frente a ella; y tercero: que es responsable de identificarse con su agresividad o de apartarse de ella. No todo depende de los mecanismos e impulsos subhumanos en sí. Y de esta actitud personal depende la «fuerza» de aquéllos. Algo análogo sucede en lo que se refiere a los impulsos suicidas. Los tests que se emplean para medir su potencia prácticamente no cuentan nada. Lo que cuenta siempre no es la fuerza relativa de los impulsos suicidas, sino cuál es la posición del paciente frente a ellos y esto depende de si para él la vida o su permanecer vivo tiene sentido o no. Que también exista un test para medir el riesgo real de suicidio partiendo de esta voluntad en busca de sentido, ya sea fundada o frustrada, eso es otra cosa. (Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Viena 1971). En este sentido, la «investigación de la paz» que se ocupa del «quedarse con vida» de toda la humanidad, debe cuidarse de dejarse fascinar por los mecanismos e impulsos agresivos, como si existieran aisladamente en el plano humano y no hubieran sido desde siempre modificados por la actitud personal hacia ellos. Este fatalismo me otorga una excusa para seguir odiando: no sabe que, cuando soy agresivo, no cuentan los mecanismos e impulsos que pueden haber en mí, en mí ello, sino que soy quien odia, y que no existe excusa posible sino responsabilidad por ello.

Como el odio a la agresividad, así es el amor a la sexualidad: mi instinto sexual me «impulsa» hacia la pareja, mientras que a nivel humano mi amor es despertado por todo lo que hay de amable en la pareja, es decir, trascendiéndome a mí mismo me abro en un acto espiritual intencional, que en el acto sexual solamente se expresa físicamente, o sea, se «encarna». Sólo en el plano humano, sólo por el hombre maduro que sabe elevarse a aquel plano, se realiza la posibilidad más propia y original de la sexualidad: ser tomada al servicio del amor. Para la sexualidad existen sólo objetos, que

se dejan dominar por la libido, y medios para un fin, que sirven exclusivamente para descargar la tensión sexual. Son los pacientes neuróticos sexuales quienes consideran a su pareja como medio para un fin, que sirve exclusivamente para descargar la tensión sexual, para liberarse de su esperma, como suelen decir. Sus parejas dejan de ser sujetos (y, en mi opinión, es característico de un sujeto que por razón de su intencionalidad posea objetos *propios*, sus propios objetos intencionales hacia los cuales se autotrasciende). A nivel humano contemplo mi pareja no como medio para un fin, sino que en el encuentro contemplo su humanidad y en el amor su unicidad y su singularidad.

En el encuentro —si es genuino— yo me autotrasciendo y no me expreso únicamente a mí mismo. Y precisamente me autotrasciendo hacia el logos. El pseudoencuentro, en cambio, no se basa en un diálogo genuino, sino en un diálogo sin logos, y así sólo sirve de foro para expresarse mutuamente. ¿Cuál puede ser la razón para la difusión actual, continuamente en aumento, de los *encounter groups*, en cuyo marco mayormente se practica el pseudoencuentro?

A Irvin Yalom le debemos un trabajo monográfico que investiga en la misma dirección. Los siguientes comentarios sólo completarán sus descubrimientos.

Primeramente, tenemos que señalar que el hombre de hoy está enormemente interesado en que los demás se interesen por él. Obviamente, aquí existe un déficit. Aparentemente, la sociedad industrial produce cada vez más hombres que sufren de soledad, de la soledad de «la muchedumbre solitaria» como dice el título del *best-seller*. El clima es frío e impersonal, la atmósfera que se respira, deshumanizada. Aunque inaudiblemente ellos claman por calor humano, proximidad humana: ansían tanto esta intimidad, que pagan cualquier precio. Por ello están dispuestos a cualquier sacrificio, aun desafiando el riesgo de que la intimidad degenera en «intimidades»: de la intimidad sexual a la promiscuidad sexual hay sólo un paso.

Lo que realmente hace falta es menos intimidad a cualquier precio y más bien defensa del ámbito íntimo. Lo que hace falta es atenerse a la soledad, a la conformación creativa de la soledad, a la transformación de la ausencia negativa del prójimo en la positiva oportunidad para la meditación. La sociedad industrial da

unilateralmente valor a la vida activa y esa unilateralidad necesita la compensación: la de la vida contemplativa. Lo contrario de actividad no necesariamente debe ser pasividad, sino que también puede ser receptividad. De hecho, el hombre de hoy necesita más que nunca un equilibrio entre las posibilidades creativas de darle sentido a la vida y las oportunidades que le ofrecen el encuentro y el amor. En este respecto nos ofrece sus servicios el *sensitivity training*.

Volviendo sobre el clamor por simpatía humana, lo absurdo es que en las actuales circunstancias haya que pagar por esta participación. Tomar parte en un *weekend workshop* puede costar varios cientos de dólares. Fácilmente puede calcularse hasta qué punto es genuino y humano el interés que se le brinda al participante. A eso se agrega que, por lo menos en California, justamente las organizaciones más caras, en general, están en manos de gente insuficientemente preparada, de personas que no están ni técnica ni metódicamente bajo ningún control, que ni siquiera pertenecen a una organización profesional que les imponga una ética. En una época en la cual se ha atacado tanto la hipocresía sexual, como sucede actualmente, este negocio de la promiscuidad no debería estar disfrazado de *sensitivity training*, *encounter group* o *nude marathon*. Comparado con ello, alabo a la prostituta que honesta y sinceramente admite que se dedica a su tarea por un interés económico, sin pretender hacerlo por el interés de la humanidad, alegando que sus sufrimientos se originan en la falta de orgasmos y que sus eternos quejidos, en palabras de Goethe por boca de Mefistófeles, «deben mil veces ser curados desde un solo punto». Sigmund Freud sabía muy bien lo que hacía cuando estableció la regla de abstinencia e interpretó la contratransferencia como una falla del arte. Estas reglas también son defendidas por sus leales seguidores, quienes ni siquiera consideran constituir el ejemplo de tan lamentada excepción a la regla que animosa y resueltamente apoyan. No poder alcanzar los ideales de nuestra ética profesional ni siquiera asintóticamente, es parte de la condición humana. Pero que nadie se enorgullezca de sus fallos profesionales.

De todos modos, el culto de la intimidad que se lleva a cabo en Norteamérica, especialmente en California, puede entenderse psicológica y sociológicamente. Ya Yalom señaló, dentro del marco del informe oficial que le había sido encomendado por la American Psychiatric Association, la increíble movilidad de la población

norteamericana, especialmente la californiana, que ha tenido que mudarse tan a menudo y no logra echar raíces en ningún lugar. Este desarraigo lleva a un extrañamiento. Yo quisiera agregar que no se trata sólo de una alteración del medio ambiente, sino también de una autoalienación. Se llega no sólo a un enajenamiento de la sociedad, sino también del sentimiento. Justamente esta población anglosajona había permanecido demasiado tiempo bajo la influencia de la moral puritana que no sólo exigía el control de los sentimientos, sino la represión de su exteriorización. Lo mismo vale respecto de la represión de la sexualidad. Desde hace años se está sobrecompensando esta tendencia y en la actualidad se cae en el extremo opuesto. El péndulo se mueve hacia el otro lado y la masa de educadores y padres favorecen la exagerada permisividad que también tiene su secuela de abierta intolerancia frente a fallos y tensiones. Todo sentimiento reclama expresión y toda necesidad su gratificación. Estamos ante una incontinencia emocional que, en general, sólo encontramos en casos de lesión de tálamo, en los cuales el paciente ríe o llora sin motivo adecuado y no puede parar. También el hombre de hoy cuya incontinencia emocional no se origina en condiciones y causas biológicas sino psicológicas y finalmente sociológicas, no puede controlarse, no puede guardar para sí sus sentimientos. Tiene que manifestarlos y comunicarlos y, en esta necesidad, el *encounter group* le brinda una posibilidad. Dentro del marco del *encounter group* le está permitido no solamente manifestar incondicionalmente sus emociones sino que está obligado a ello. También la necesidad de comunicarse tiene una patología paralela del cerebro: nos referimos a la falta de distancia que es sintomática en casos avanzados de modificaciones de carácter epiléptico. El paciente no tiene la menor reticencia en hablar sobre detalles íntimos de su vida y averiguar acerca del ámbito privado de la ajena.

De un modo u otro, la incontinencia y la falta de reticencia constituyen defectos patológicos. Ellos promueven la aparición de los *encounter groups* y los *sensitivity training*. El *encounter group* se puede comprender como una alienación social, así como el *sensitivity training* como una reacción a la alienación emocional y a la autoalienación. Consideradas individualmente puede corresponder a estas reacciones una función terapéutica. Desde el punto de vista social, son sintomáticas. En ocasiones agravan la enfermedad.

El sentimiento no puede provocarse con intención deliberada. Se escapa a la «hiper-intención», si podemos introducir este término. Debe presentarse, pero no se puede prender. Al contrario, de esta manera sólo lo bloqueamos¹.

Existen fenómenos que no se pueden forzar: es inútil que yo quiera obligarme a tener fe o querer amar, o quiera tener esperanza y, menos que menos que quiera querer. Estos fenómenos y otros similares no se dejan manipular, porque su manipulación solamente es posible sobre un fondo de transformación del sujeto en objeto. Esto, a su vez, lleva a que un objeto, al que se dirija intencionalmente el sujeto, sea colocado entre paréntesis. Si alguien se manipula a sí mismo, queriendo obligarse a un sentimiento intencional (Max Scheler), pierde de vista el objeto intencional al que se hubiera dirigido el sentimiento, si no hubiera sido reprimido y ahogado en su germen. Quisiera ilustrar esto por medio de un acontecer cotidiano: si quiero hacer reír a alguien debo, quiera o no, contarle un chiste. Resulta que no puedo estimular directamente un «estado emocional» (Scheler), sino que debo emplear un instrumento adecuado. Entonces se representa el estado emocional automáticamente.

Cuan sabio era J.H. Schultz cuando, queriendo hacerle practicar relajación a un paciente, no le recomendaba relajarse, sino que le sugería que se imaginara que sus miembros se tornaban más y más pesados. Esto traía consigo automáticamente la relajación. Si el paciente hubiera querido provocar la relajación directamente, hubiera fracasado: este «tenso querer algo» ya lo hubiera arrancado de su relajación. Nos encontramos con algo análogo cada vez que queremos acometer sentimientos de inferioridad. Tampoco este intento puede ser directo. Si el paciente quiere superar sus sentimientos de inferioridad debe obrar con algún rodeo, por ejemplo: proseguir su trabajo profesional *a pesar de él*, y en el tiempo libre, *a pesar de él* cumplir con sus obligaciones sociales. Debe llevar

1. Uno de mis estudiantes californianos que realizaba un trabajo dentro del marco de mi seminario para estudiantes avanzados dedicado al movimiento de los grupos de encuentro, relató lo que le sucedió cuando se sumó a uno de esos grupos: «Muchos me pidieron que me portara como amigo suyo... Yo no me sentí sincero para poder abrazar a todo el mundo y decirle lo que le quería y que sería su amigo, pero lo hice... me esforcé en ser emocional, pero cuanto más me esforzaba, menos lo lograba.»

adelante su vida, dejando de lado, ignorando sus sentimientos de inferioridad. El ataque frontal solamente los mantiene en el punto álgido de atención y los mantiene vivos. Si los deja de lado, siguiendo con su vida, están condenados, tarde o temprano, a la atrofia.

Un exceso de atención, un exceso de concienciación, la «hiperreflexión» para introducir este término, no es menos patógeno que un exceso de intención, la «hiperintención». Ambos patrones de reacción son forzados por el *encounter group*. Se induce al paciente a observarse continuamente y registrar todo lo que detecta durante esas observaciones. Sí, más que eso: debe discutirlo sin parar. Yo diría que se llega a una «hiperdiscusión» de detalles introspectivos más o menos indiferentes. Y la «hiperdiscusión» avanza pronto hacia el egoísmo y a veces se convierte en propósito de vida: en una vida vacía que se volvió sin sentido, en un «vacío existencial» (Viktor E. Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992) se hipertrofia la inclinación y el gusto de reflejarse a sí mismo, observarse, mostrarse ante los demás, discutir todo con los demás. Dentro del vacío existencial crece sin control, no sólo la neurosis, sino también la pseudoterapia.

Con todo hay que darle la razón a Charlotte Bühler cuando dice: «A pesar de la mucha confusión y de la preocupación por los efectos laterales negativos, algunos beneficios esenciales del movimiento de grupos de encuentro parecen destacarse claramente.» En especial ubica entre los beneficios «espíritu de cooperación y de ayuda mutua». ¿Y por qué estos *encounter group* no podrían constituir realmente una plataforma sobre la que se relacionen hombres que, para variar, no sólo estudien siempre de nuevo sus propios estados emocionales (Martin Heidegger), sino que se ayuden y apoyen mutuamente en la búsqueda de sentido? Los participantes no se expresarían exclusivamente a sí mismos, sino que se autotranscenderían hacia el logos de su existencia verdaderamente humana. Se trataría de una logoterapia de grupo de la cual Robert M. Holmes dice: «la logoterapia de grupo podría pagar grandes dividendos. ¿Quién podría predecir el resultado de un grupo así... llamado a discutir sus propios fracasos, su propio vacío existencial? ¿Qué descubrimientos personales podrían lograr en la disciplina de contar su propia historia desde el punto de vista de su búsqueda del sentido en los inevitables hechos de la vida?»

BIBLIOGRAFÍA

Charlotte Bühler y Allen Melanie, *Introduction into Humanistic Psychology*, Brooks/Cole, Belmont, California 1971.

Robert M. Holmes, *Alcoholics Anonymous as Group Logotherapy*, «Pastoral Psychology» 21 (1970) 30.

Irwin D. Yalom, *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*, Basic Books, Nueva York 1970.

APÉNDICE A LA SEGUNDA EDICIÓN

EL SUFRIMIENTO POR LA VIDA
SIN SENTIDO*

*Conferencia pronunciada en ocasión del otorgamiento del premio de los países del Danubio para libros científicos el 8 de noviembre de 1976 en el salón de ceremonias del palacio de la corte de Viena.

Señoras y señores, el premio me fue otorgado expresamente «por la totalidad de mi obra escrita» que comenzó en 1924, año en que apareció mi primera publicación científica en la «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» de Sigmund Freud. En 1925, o sea un año más tarde, siguió otro trabajo que apareció en la «Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie» de Alfred Adler. En 1938 apareció el primer trabajo que presentaba la logoterapia bajo su nombre. Es éste el sistema que hoy en los libros de estudio norteamericanos se denomina «La Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia».

Esperarán y con derecho que les diga de qué se trata en la logoterapia: pero, si uno se ha pasado medio siglo haciendo publicaciones sobre ella, ¿cómo puede referirse a ella en media hora? Por supuesto, todo se puede decir en pocas palabras; pero por hacerlo así, ya he pagado caro.

En cierta ocasión recibí la visita de un médico norteamericano y me preguntó: «¿Usted es psicoanalista?» A lo cual respondí: «No directamente psicoanalista, digamos psicoterapeuta». «¿Y cómo se llama la psicoterapia que usted representa?», quiso saber él. «Logoterapia», contesto. «¿Puede decirme en una frase cuál es la diferencia entre logoterapia y psicoanálisis?» «Claro que puedo», le respondo, «pero entonces usted me tiene que definir primero en una frase qué es el psicoanálisis». A lo que me dice: «Bien, en el psicoanálisis el paciente tiene que acostarse en un diván y decir cosas que a veces son desagradables de mencionar.» A lo cual respondí sin ambages: «Vea usted, en la logoterapia, el paciente

puede quedarse sentado y tiene que escuchar cosas que a veces son desagradables de *oír*.»

Señoras y señores, es fácil para ustedes reírse. A mí se me pasaron las ganas cuando me di cuenta que este episodio que cito en mi libro *Man's Search for Meaning* ha sido incluido en libros de estudio norteamericanos, donde no figura de modo alguno como una ocurrencia, más bien se la presenta como mi definición más corta y directa de la logoterapia.

A propósito de *Man's Search for Meaning*, el profesor Birkmeyer ha mencionado en su artículo laudatorio que solamente en la edición norteamericana aparecieron dos millones de ejemplares y que ahora se publica la 51 edición. ¿No tenemos que preguntarnos cómo es que un libro, que en alemán ya apareció en el mercado hace 30 años, todavía hoy se pueda vender? ¿Es que sigue siendo actual o se hizo actual ahora?

Que el libro todavía salga hoy día, solamente puede entenderse si reflexionamos que, no sólo por su tema, sino directamente por su título ya cuestiona aquello que al hombre de hoy, y en especial, a los jóvenes de hoy les preocupa tan ardientemente, y es «el sufrimiento por la vida sin sentido». El libro del que se habla, es simplemente actual todavía, después de 30 años, porque el sufrimiento de que trata hoy se ha vuelto agudo. Y ésa no es mi opinión solamente, sino que ha sido confirmada por cientos de publicaciones desparramadas por el mundo y entre ellas se encuentran 43 disertaciones.

Quisiera que se me permita destacar que se trata de resultados de investigación estrictamente empíricos y las estadísticas en las que se basan, se establecieron con la ayuda de técnicas que fueron desarrolladas personalmente por los logoterapeutas James C. Crumbaugh, Leonard T. Maholick, Bernard Dansart y Elisabeth S. Lukas.

Ya en ocasión de la semana del libro austríaco del año pasado, señalé en mi conferencia inaugural, que hoy en día hace tiempo que no se *reprime el problema sexual*, como en la época de Sigmund Freud, sino el problema del sentido, y que hoy los pacientes ya no vienen a nosotros, los psiquiatras, con *sus sentimientos de inferioridad* como en la época de Alfred Adler, sino con la sensación de falta de sentido, con un sentimiento de vacío, que yo califico de «vacío existencial». Nosotros, los logoterapeutas, hemos presenciado el

advenimiento de este sufrimiento por la falta de sentido de la vida desde hace decenas de años.

Mientras tanto, el interrogante por el sentido se convirtió en el problema más candente de hoy día, y precisamente, no sólo en el sentido de un malestar de intelectuales sensibles, sino también, como pudo observar el psiquiatra norteamericano Robert Coles entre sus pacientes, los obreros manuales se quejan hoy más que nada de una cosa: la sensación de falta de sentido. Y el director del Centro de Terapia Conductista de Washington nos ha facilitado la información de que son en primer lugar más bien los jóvenes de menos de 30 años los que aparentemente sufren de falta de sentido en la vida.

La próxima pregunta que nos debemos hacer es ésta: Este «sufrimiento» por la vida sin sentido ¿es una enfermedad? Después de todo, fue Sigmund Freud quien una vez —en una carta a la princesa Bonaparte— mencionó: «En el momento en que preguntamos por el sentido y el valor de la vida, estamos enfermos... sólo hemos confesado tener una acumulación de libido no gratificada.» Personalmente no soy de la opinión de que eso sea una enfermedad, por ejemplo el síntoma de una neurosis. Sí creo que el hombre, al interrogarse por el sentido de la vida, más que eso, al atreverse a dudar de la existencia de tal sentido, sólo manifiesta con ello su esencia humana. Todavía ningún animal ha inquirido si la vida tiene sentido. Tal pregunta no la han formulado ni siquiera los gansos grises de Konrad Lorenz, al que venero mucho. Lo hace sólo el hombre, y no es la *manifestación de una enfermedad psíquica* sino la *expresión de madurez mental*, diría yo. Pues es señal de madurez mental el hecho que alguien se niegue a recibir una respuesta sobre el sentido simplemente de manos de la tradición, y prefiera asumir él mismo y por su cuenta la búsqueda del sentido.

Pero el «hombre en busca del sentido», para usar el título de uno de mis libros, bajo las condiciones sociales de hoy, sólo se frustra. Y eso sucede, porque en la sociedad de la abundancia, el estado de bienestar social prácticamente satisface todas las necesidades del hombre; hasta algunas necesidades en realidad son creadas por la misma sociedad de consumo. Sólo hay una necesidad que no encuentra satisfacción y ésa es la necesidad de sentido en el hombre, ésa es su «voluntad de sentido», como yo la llamo. Me refiero a aquella necesidad, que mora en lo más profundo del hombre,

de encontrar un sentido en su vida o mejor dicho, en cada una de las situaciones de su vida y así, ir y colmarlo. El hombre está dispuesto a sufrir, si es necesario, por ese cumplimiento del sentido. Contrariamente, *si no encuentra* sentido en su vida, no le importa de ésta más que el irle bien exteriormente y en circunstancias llega a arrojar todo «por la borda». Recientemente me presentaron una *estadística* de un maestro especializado en Viena: él había animado a sus alumnos a hacerle preguntas por escrito y anónimamente. Los temas sexuales quedaban en segundo lugar, el tema drogas en tercer lugar. ¿Saben ustedes qué es lo que ocupaba el primer puesto? El suicidio. En verdad, mis colaboradores de la US International University en California pudieron comprobar por medio de tests y estadísticas, que tanto el suicidio como la drogadicción en el fondo derivan de la sensación de falta de sentido.

Hasta qué punto es actual el problema del sentido y hasta qué punto es agudo el sufrimiento por la vida sin sentido, por suerte ya se han difundido en nuestro medio. Hace unos meses apareció en un diario de Viena un reportaje en el que se dice textualmente: «En realidad, me parece que lo más importante es oponerse a la ilusión de una falta de sentido en la vida.» Y precisamente era el *canciller* quien había accedido al reportaje, y yo creo que esa cita merece llevar muchos signos de admiración.

Permítanme ahora concederle la palabra a una de mis alumnas, la doctora *Elisabeth Lukas* que desde hace varios años ejerce en Munich en su consultorio logoterapéutico. Hace poco pronunció una conferencia y cito textualmente del manuscrito. «Se van a sorprender si echan una mirada al consultorio del terapeuta de hoy. Entre los pacientes que concurren, la minoría se encuentra en un verdadero estado de necesidad. No pasan hambre ni frío, no tienen que soportar fatigas extraordinarias ni siquiera necesitan exigirse demasiado en su trabajo. Por el contrario, en su mayoría los pacientes están sanos pero no están satisfechos de serlo, poseen abundantes bienes, sin estar agradecidos por ello y se los exime de toda clase de obligaciones sin que ellos se preocupen en lo más mínimo. Los pacientes son neuróticos sin verdaderos apremios ni genuina necesidad. Opuestamente a ellos, existen aún hoy pobres y menesterosos, expatriados, expulsados y receptores de ayuda social, obreros de fábrica, obreros temporarios con familias numerosas e hijos hambrientos, gente que habita viviendas demasiado estrechas

y apenas pueden brindar a sus hijos lo más estrictamente necesario para vivir; pero desde el punto de vista psíquico, son ampliamente sanos, no tienen neurosis ni ideas de suicidio, ni tiempo para angustias ni dinero para terapias caras. Trabajo ya hace más de tres años en una oficina de asesoramiento para problemas educacionales y existenciales, es decir, prácticamente en un puesto público al servicio de la comunidad y todas las terapias aun las más prolongadas aquí son gratuitas. Sin embargo, nuestra clientela no pertenece al nivel de los pobres y necesitados. Enfermos francamente psíquicos se encuentran en los niveles medios y superiores. Se trata, pueden creerlo o no, de gente a quienes exteriormente les va bien y que podrían ser felices. Que no lo sean proviene mayormente de que dudan que su vida tenga sentido o temen haberlo perdido.» Por lo tanto, es otra vez el sufrimiento por la falta de sentido en la vida el que aparece allí.

El sufrimiento por la vida sin sentido, por supuesto, clama por una psicoterapia *centrada en el sentido*, sobre la que no puedo explayarme aquí y ahora: pero, quizás deberíamos interrogarnos, *enfrentarnos* a la pregunta si realmente la vida no tiene sentido. Bien, si entramos lejos de cualquier opinión preconcebida, en un registro de hechos estrictamente empíricos y analizamos la manera como el hombre simple y sencillo, el hombre de la calle, alejado de todo adoctrinamiento por parte de cualquier ideología, entiende su propia condición humana en base a un «autoconocimiento prerreflexivo ontológico», yo diría que existen *tres caminos principales* a través de los cuales puede encontrarse sentido: primero, mi vida puede colmarse de sentido, si realizo una obra, pero también si vivo una experiencia referente a algo o alguien y vivencio a ese alguien en toda su unicidad y singularidad, quiero decir: amando. Es decir, que cumplimos un sentido ya sea en el servicio a una causa o en el amor a una persona y con ello nos realizamos. Finalmente, se demuestra que también allí, donde nos enfrentamos a un destino que parece irrevocable, digamos con una enfermedad incurable, con un carcinoma inoperable, donde hallamos una víctima indefensa en medio de una situación desesperada, justamente allí se le puede dar sentido a la vida, pues entonces podemos realizar lo más humano dentro del hombre y eso lo constituye su facultad de transformar aun una tragedia —a nivel humano— en un triunfo. Ése es *el secreto de la incondicionada tendencia al sentido* que tiene

la vida: que el hombre, precisamente en situaciones límite de su existencia, es llamado a dar fe de aquello que él y sólo él es capaz.

De manera que la vida nunca termina de tener sentido, lo tiene hasta el último momento, hasta el último aliento. Esta tesis fundamental de la logoterapia no es sólo una hipótesis, sino que ha sido reafirmada empíricamente por toda una lista de prolijos y metódicos proyectos de investigación. Pues se ha comprobado que, en la vida, se puede encontrar sentido básicamente y en forma totalmente independiente del sexo, edad, cociente intelectual, grado de cultura, estructura de carácter y ambiente de una persona y se ha podido comprobar que el hombre puede encontrar sentido independientemente de que *sea* religioso o no y, en caso de que lo sea, también independientemente de la confesión religiosa a la cual pertenezca.

Estos resultados de investigación se los debemos a los trabajos científicos de mis alumnos Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlak, Kratochvil, Lukas, Lunceford, Masón, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell y Young.

Solamente necesitábamos ampliar el horizonte de los que, aparentemente, sufrían por falta de sentido en la vida, para hacerles comprender que la vida, en realidad, tiene mucho sentido y no puede perderlo. Hasta qué punto es decisiva tal convicción en las situaciones límite de la existencia humana, surge de las experiencias vividas en los campos de prisioneros. Un grupo de psiquiatras pudo comprobar, a saber, que tanto Japón como Corea del Norte y últimamente en Vietnam del Norte, los prisioneros que tenían más oportunidad para sobrevivir eran aquellos que estaban orientados hacia un sentido con el que se sentían comprometidos. Eso me fue confirmado por los tres oficiales norteamericanos que sobrevivieron al más prolongado cautiverio (7 años) y, como lo quiso el destino, fueron mis alumnos en la US International University de California. Allí, en mi seminario, relataron explícitamente sobre sus experiencias y el resumen coincidente decía: fue la voluntad de sentido lo que los mantuvo con vida. Aparentemente le corresponde a la voluntad de sentido algo para lo cual la moderna psicología ha acuñado el término «valor de supervivencia».

Pero permítanme, para terminar, volver otra vez a la posibilidad de sentido que mora en el dolor. ¿Cómo pude atreverme a afirmar

que el hombre en el dolor puede realizar lo más esencialmente humano en sí? Vean, señoras y señores, precisamente allí donde la situación es irreversible, allí se nos exige que cambiemos, es decir, que maduremos, que crezcamos, que nos trascendamos. Y eso es posible hasta el momento de la muerte. No es en vano que el título del último libro de la doctora Kübler-Ross, recién aparecido, diga: *Death, the final stage of growing* (La muerte, última etapa del crecimiento). Pero que el sufrimiento sea realmente lo que le da al hombre la oportunidad de crecer y de transformarse, nadie lo ha descrito mejor que el pintor y escultor israelí Yehuda Bacon, quien de niño fue llevado a Auschwitz. Se le preguntó después de su liberación qué sentido tendrían aquellos años que pasó en Auschwitz y escribió: De niño pensaba, ya le contaré al mundo lo que en Auschwitz vi, con la esperanza de que el mundo cambiaría; pero el mundo no cambió, el mundo no quería escuchar hablar de Auschwitz. Sólo mucho después comprendí realmente cuál es el sentido del dolor: el dolor realmente tiene sentido cuando tú mismo te conviertes en otro hombre.»

BIBLIOGRAFÍA

Elisabeth Lukas, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, «Zeitschrift für Sozialberatung», año 61, n.º 1-2 (enero-abril 1977), pág. 2-23.

APÉNDICE A LA TERCERA EDICIÓN

LA PSICOTERAPIA EN VÍAS DE
REHUMANIZARSE*

*Una de las cuatro conferencias leídas en el simposio «Cuatro enfoques de la psicoterapia» (Filadelfia, 28 de marzo de 1980) , organizado por el profesor Joseph Wolpe. La traducción de este capítulo ha corrido a cargo de Isidro Arias.

Señoras y señores, de entre todos ustedes, soy seguramente el único a quien le ha correspondido el doble honor de, por una parte, haber conocido personalmente tanto a Sigmund Freud como a Alfred Adler y, por otra parte, haber sido invitado a colaborar con sendos artículos en las revistas internacionales de psicoanálisis y respectivamente de psicología individual por ellos dirigidas (los artículos en cuestión fueron publicados en 1924 [7] y 1925 [8] respectivamente). ¿Por qué esta digresión histórica? Los puntos de vista freudiano y adleriano acerca de la psicoterapia eran diametralmente opuestos entre sí. Pero esto no es nada extraordinario, ya que dondequiera que ustedes abran el libro de la historia de la psicoterapia se toparán con dos páginas enfrentadas, la página izquierda y la página derecha, y ambas muestran imágenes –imágenes del hombre, naturalmente– no sólo diferentes sino incluso contradictorias.

Vamos a simbolizar .estas contradicciones mutuas con un cuadrado en una de las páginas y con un círculo en la página de enfrente (figura 1). Recuerden ustedes ahora lo que saben de matemáticas, a saber, el hecho de que el viejo problema de la cuadratura del círculo se ha demostrado insoluble. Si, a pesar de todo, me atrevo a sugerirles que dispongan la página izquierda de manera que pase a ocupar una posición perpendicular a la de la página derecha (figura 2), todos ustedes podrán imaginarse en seguida que el cuadrado y el círculo no son sino las proyecciones (bidimensionales) de un cilindro (tridimensional), en cuanto que ellos representan su vista de perfil y su planta, respectivamente (figura 3).

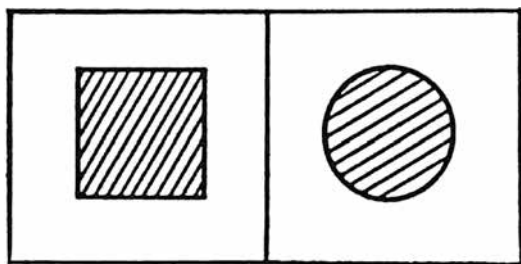


Figura 1

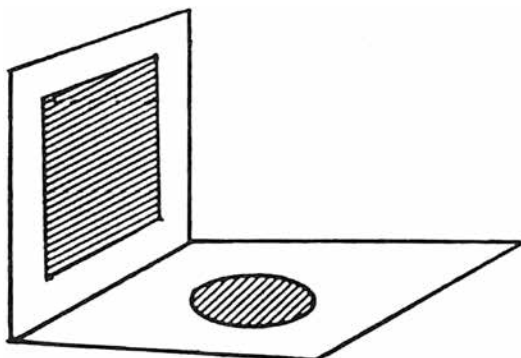


Figura 2

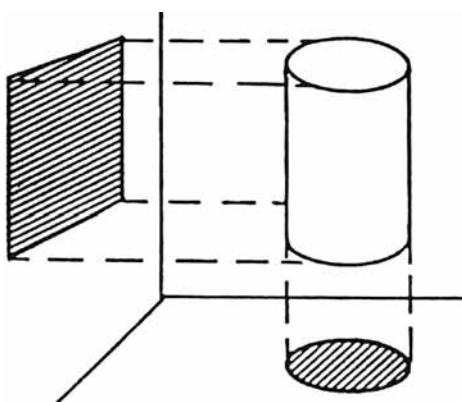


Figura 3

Advertimos ahora que las contradicciones existentes entre los dibujos no entrañan ya de por sí negación de la unidad de lo que ellos representan.

Incidentalmente, hay otra contradicción que desaparece tan pronto como concebimos los dibujos como simples proyecciones. Si por un momento suponemos que el cilindro no es una figura sólida sino más bien un recipiente abierto —por ejemplo, una taza vacía—, también esta abertura desaparece en las dimensiones inferiores: ambos, el cuadrado y el círculo, son figuras cerradas (figura 4). Pero, una vez que los concebimos como simples proyecciones, su carácter cerrado ya no está en contradicción con la abertura del cilindro.

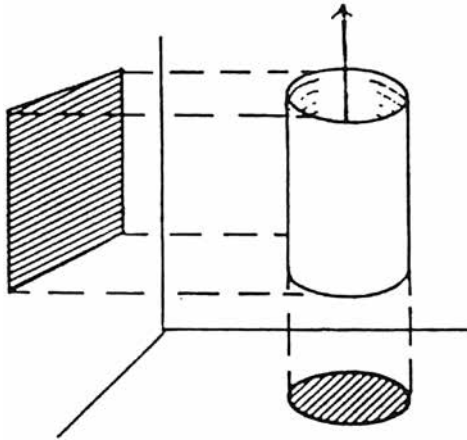


Figura 4

Pero, ¿cómo vamos a aplicar todo esto a nuestra idea del hombre, a nuestra teoría del hombre, a la antropología que, explícita o implícitamente, subyace a nuestra práctica psicoterapéutica? Pues bien, tampoco las contradicciones existentes entre las distintas imágenes del hombre que proponen las diferentes escuelas psicoterapéuticas pueden ser vencidas y superadas, a no ser que avancemos hasta situarnos en la dimensión inmediatamente superior; en otras palabras, mientras permanezcamos en esas dimensiones inferiores dentro de las cuales hemos proyectado al hombre en primer lugar, no será posible alcanzar un concepto unificado. Sólo si explora-

mos la dimensión inmediatamente superior –que es la dimensión humana–, la dimensión de los fenómenos específicamente humanos, sólo si seguimos al hombre hasta esta dimensión, nos será posible captar la unidad y al mismo tiempo la humanidad del hombre.

Y, aunque no fuera por otro motivo, alcanzar esa dimensión humana resulta imperativo si hemos de intervenir y pasar revista a esos recursos que únicamente están disponibles en la dimensión humana, con el propósito de incorporarlos a nuestro instrumental terapéutico.

Entre esos recursos hay dos que son de máxima relevancia para la psicoterapia: la capacidad del hombre de autodesprendimiento y su capacidad de autotranscendencia. Por lo que a la primera se refiere, podríamos definirla como la capacidad de desprenderse uno mismo de las situaciones externas, adoptando una actitud de firmeza frente a ellas; sólo que el hombre no es únicamente capaz de desprenderse del mundo sino también de sí mismo. Y es justamente esta última capacidad la que movilizamos en la técnica logoterapéutica de la intención paradójica. Yo empecé a ponerla en práctica ya en 1929 en el Hospital psiquiátrico de la Facultad de medicina de la Universidad de Viena, publiqué el primer artículo sobre el tema en 1939 [9] en una revista suiza de neuropsiquiatría, y acuñé el término «intención paradójica» en 1947 [10] en un libro escrito en alemán.

De lo escrito en ese libro hace ya treinta y cuatro años, me gustaría citar el siguiente pasaje, a fin de mostrarles a ustedes cuáles eran los fundamentos teóricos en que basaba la práctica de la intención paradójica. (Por otra parte, esta cita tal vez sirva para tender un puente que ayude a la comprensión mutua entre logoterapeutas y terapeutas de la conducta.) «Todas las psicoterapias de orientación psicoanalítica –escribía yo en 1947– se preocupan sobre todo del descubrimiento de las condiciones primarias del “reflejo condicionado”, que es como adecuadamente puede ser entendida la neurosis, a saber, la situación –interna o externa– en que emergió un determinado síntoma neurótico por primera vez. En mi opinión, sin embargo, la neurosis en sentido pleno está producida no sólo por las condiciones primarias sino también por un condicionamiento secundario. Este refuerzo, a su vez, se produce por el mecanismo de retroalimentación (*feedback*) llamado ansiedad anticipadora. Por lo tanto, si queremos reacondicionar un reflejo

condicionado, hemos de romper el círculo vicioso formado por la ansiedad anticipadora, y éste es justamente el objetivo al que se orienta nuestra técnica de la intención paradójica.»

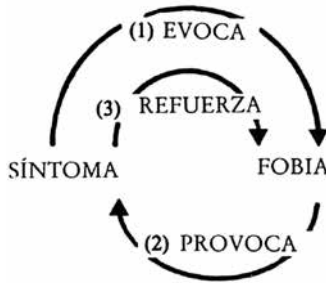


Figura 5. La primera formación circular: fobias

Esta técnica se presta por sí misma al tratamiento de las condiciones fóbicas y obsesivo-compulsivas. Para explicar su eficacia terapéutica a mis alumnos, normalmente parto del mecanismo llamado ansiedad anticipadora. Un determinado síntoma le *evoca* al paciente una fobia que se presenta en la forma de expectativa llena de temor de su repetición; esta fobia *provoca* de hecho la repetición del síntoma; y la repetición o reaparición del síntoma *refuerza* la fobia (figura 5).

En algunos casos el objeto de la «expectativa temerosa» es de nuevo temor. Nuestros pacientes hablan espontáneamente de un «temor al temor». Cuando se les interroga más de cerca, aparece claro que lo que a ellos les inquieta son las consecuencias de su temor: desfallecimiento, ataques coronarios, infartos. En cualquier caso, como yo mismo señalaba en 1953 [12], los pacientes reaccionan a su «temor al temor» con una «huida del temor», lo que muchos de ustedes llamarían una «conducta de evitación». En 1960, yo había llegado a la convicción de que «las fobias se deben en parte al esfuerzo por evitar la situación que da lugar a la ansiedad» [13]. A partir de entonces, este punto de vista ha sido confirmado en repetidas ocasiones por terapeutas de la conducta.

Junto con el patrón fóbico, que podemos describir adecuadamente como una «huida del miedo», existe otro patrón de conducta, la obsesivo-compulsiva, que se caracteriza por lo que podríamos llamar «lucha contra las obsesiones y las compulsiones».

Quienes sufren esta última enfermedad temen cometer suicidio u homicidio, o que las extrañas ideas que les persiguen puedan ser presagio, si no ya síntoma, de una psicosis. En otras palabras, estos pacientes no se sienten intimidados directamente por el miedo, sino más bien por ellos mismos.

También en este caso se ha establecido una formación circular. Cuanto con más ahínco lucha el paciente contra sus obsesiones y compulsiones, más fuertes se harán éstas. La presión induce contrapresión, y ésta a su vez aumenta la presión (figura 6).

Para romper todos estos círculos viciosos, lo primero que hay que hacer es desinflar las ansiedades anticipadoras subyacentes, y éste es justamente el trabajo encomendado a la intención paradójica.

Esta última podemos definirla como un procedimiento en el cual los pacientes se ven estimulados a realizar –o a desear que se hagan realidad– las mismas cosas que ellos temen, aunque con un sentido irónico. De hecho, «uno de los elementos que integran la intención paradójica es la evocación deliberada del humor», como justamente ha señalado A.A. Lazarus [20]. Después de todo, el sentido del humor es un aspecto de la capacidad específicamente humana de autodesprendimiento. Ningún otro animal es capaz de reír a carcajadas.

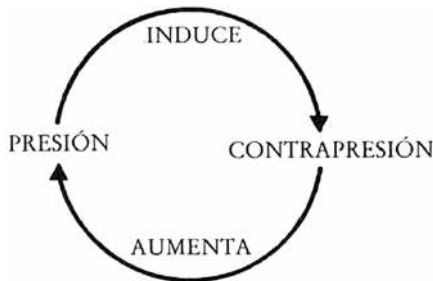


Figura 6. La segunda formación circular: obsesiones y compulsiones

Así, pues, en la intención paradójica se invita a los pacientes a que exageren sus miedos y ansiedades, y a hacerlo en las formas más humorísticas posibles¹.

Hand y cols. [15], que trataron a pacientes agorafóbicos crónicos en grupos, observaron que éstos recurrían espontáneamente al humor como estrategia llamativa de superación. «Cuando todo el grupo estaba dominado por la ansiedad, alguien rompía el hielo con un chiste, que era saludado con una sonrisa de alivio.» ¡Podría decirse que estos enfermos reinventaban la intención paradójica!

Como método de tratamiento, la intención paradójica puede ser eficaz incluso en casos graves. Citaré sólo algunos ejemplos. Y. Lamontagne [9] curó un caso de eritrofobia incapacitadora que había durado doce años en sólo cuatro sesiones de terapia. E. Niebauer [18] trató con éxito a una mujer de 65 años de edad que durante sesenta años había padecido la compulsión a la limpieza, concretamente a lavarse las manos. Y M. Jacobs [16] cita el caso de la Sra. K., que durante quince años había padecido claustrofobia grave y fue curada por él en sólo una semana; su tratamiento fue una combinación de intención paradójica, relajación y desensibilización, lo que demostraría que la intención paradójica —o en su caso la logoterapia— de ningún modo invalida otras formas de psicoterapia paralelas o previas, sino que más bien representa un medio para potenciar al máximo su eficacia. En el mismo sentido, L.M. Ascher [2] señala que «la mayor parte de los enfoques terapéuticos disponen de técnicas específicas», y que «estas técnicas no son especialmente útiles, ni relevantes, para sistemas terapéuticos alternativos». Pero hay «una notable excepción a esta regla», a saber, la intención paradójica. «Es una excepción porque muchos profesionales, representantes de un amplio abanico de enfoques contrapuestos de la psicoterapia, han incorporado este tipo de intervención —es decir, la intención paradójica— en sus sistemas tanto a nivel teórico como práctico.» De hecho, «a lo largo de estos últimos veinte años la intención paradójica se ha popularizado

1. En la literatura especializada se citan numerosos ejemplos. Voy a tomar de prestado uno con el que me he topado recientemente. «Un hombre está preocupado porque teme que, con ocasión de una cita con una muchacha, le dé por estornudar. Se le sugiere que imagine que la muchacha encuentra tan divertida su conducta que echa a correr del coche para contarle a otros lo que está ocurriendo. Pronto todo el *campus* se llena de gente que da vueltas por el suelo riéndose histéricamente, al tiempo que le señalan con el dedo y se mofan de él. En seguida toda la comunidad se ve envuelta en esas risas estridentes, y las emisoras de radio locales extienden aún más la consigna» [23].

entre terapeutas de diversa tendencia... impresionados por la eficacia del método en cuestión». Y, lo que es aún más importante, «se han desarrollado técnicas conductuales que parecen transposiciones de la intención paradójica a términos de aprendizaje»².

Incidentalmente, L.M. Ascher y R.M. Turner [3] fueron los primeros investigadores que lograron obtener una «validación experimental controlada de la eficacia clínica» de la intención paradójica en comparación con otras estrategias conductuales. Pero también Solyom y cols. [24] han comprobado experimentalmente que la intención paradójica funciona, como cualquiera de ustedes puede constatar leyendo el artículo por ellos publicado en «Comprehensive Psychiatry».

Pero volvamos ahora al tema de la segunda capacidad humana, la de la autotranscendencia³, que significa que de hecho el ser humano apunta y está dirigido siempre a algo distinto de sí mismo, o mejor dicho, a algo o a alguien distinto de uno mismo, concretamente a valores que hay que realizar o a otros seres humanos a los que hay que salir al encuentro amorosamente. Y sólo en la medida en que un ser humano vive hasta el fin su trascendencia se hace realmente humano y se autorrealiza de verdad. Esto me recuerda siempre el hecho de que la capacidad del ojo de percibir visualmente el mundo entorno depende, irónicamente, de su incapacidad para percibirse a sí mismo, para ver algo de sí mismo.

2. También I.D. Yalom [29] sostiene que la intención paradójica es una «técnica interesante... que se anticipó a una técnica similar de prescripción de síntomas y paradojas, utilizada por la escuela de Milton Erickson, Jay Haley, Don Jackson y Paul Watzlawick» (p. 570 de la trad. cast.).

3. Dado que tanto el autodesprendimiento como la autotranscendencia derivan del concepto del hombre de la logoterapia, la intención paradójica y la búsqueda del sentido vital se complementan mutuamente. Es verdad que la intención paradójica no está «relacionada específicamente con el sentido vital» [29], sin embargo, no puedo estar de acuerdo con la afirmación hecha por E. Weisskopf-Joelson [26], en el artículo con que colabora al volumen *Existential-phenomenological Alternatives for Psychology*, en el sentido de que «la intención paradójica no se relaciona íntimamente con los puntos de vista logoterapéuticos, a no ser por el hecho de que su inventor es Frankl». Mi opinión es más bien que la eficacia de esa técnica se debe en último análisis a una especie de confianza básica en la existencia (*Dasein*), en definitiva a una especie de fe que la técnica en cuestión reinstala y reafirma. Sin embargo, por lo que al miedo se refiere, está demostrado que la fe es su adversario directo. Como dice el refrán: «El miedo llamó a la puerta. Le fue a abrir la fe, y resulta que no había nadie esperando».

Siempre que el ojo ve algo de sí mismo es porque su funcionamiento falla. En efecto, ¿cuándo ve el ojo algo de sí mismo? Si me sobreviene una catarata, veo algo que se asemeja a una nube; mi ojo está viendo entonces su propia catarata. O, en el caso de sufrir un glaucoma, veo halos parecidos al arco iris alrededor de las luces; mi ojo percibe entonces, por decirlo de algún modo, la sobretensión resultante del glaucoma. El ojo que funciona normalmente no se ve a sí mismo, sino que más bien se pasa por alto a sí mismo; de manera parecida, el hombre es humano en la medida en que se pasa por alto y se olvida de sí mismo entregándose a una causa a la que servir o a una persona a la que amar. Al sumergirnos en el trabajo o en el amor nos trascendemos a nosotros mismos y, de ese modo, nos autorrealizamos.

¿Por qué la dimensión autotrascendente de la realidad humana ha sido tan completamente ignorada y descuidada por la psicología?

En mi opinión, todo esto tiene algo que ver con la ley de Heisenberg, que, si ustedes me lo permiten, yo la enunciaría, un tanto libremente, así: La observación de un proceso influye inevitable y automáticamente en ese mismo proceso. Pues bien, en la observación estrictamente científica (más bien que fenomenológica) de la conducta humana sucede algo parecido, en el sentido de que dicha observación no puede evitar convertir al sujeto en objeto. Pero ¡ay!, yo me atrevería a decir que una de las propiedades inalienables de un sujeto es que tiene objetos que le son propios. (Según la terminología de la fenomenología inspirada en Brentano, Husserl y Scheler habría que hablar aquí de «objetos intencionales», o de «referentes intencionales».) Y es del todo comprensible que, en el momento en que el sujeto se convierte en objeto, sus propios objetos desaparezcan. Y dado que los «referentes intencionales» forman el «mundo en» el que el ser humano «es» —como «ser en el mundo», para decirlo con las palabras a menudo tan mal usadas de Heidegger—, el mundo queda excluido tan pronto como el hombre deja de ser visto como un ser que actúa dentro del mundo y más bien pasa a ser interpretado como un ser que reacciona a los estímulos (modelo conductista) o que descarga sus pulsiones e instintos (modelo psicodinámico). De uno y otro modo, el ser humano es tratado como si fuera una mónada independiente del mundo, o un sistema cerrado. Recuerden ahora lo que les decía al principio de

la conferencia: la abertura de un recipiente desaparece cuando es proyectado hacia las dimensiones inferiores.

Insisto. La conducta humana es realmente humana en la medida en que significa «actuación dentro del mundo». Esto a su vez implica ser motivado por el mundo. De hecho, el mundo en dirección al cual un ser humano se autotrasciende es un mundo repleto de significados, los cuales constituyen nuestras razones de obrar, y de otros seres humanos, destinados a ser objeto de nuestro amor. Tan pronto como proyectamos los seres humanos en la dimensión de una psicología concebida como un saber estrictamente científico, cortamos el cordón umbilical que los une con el mundo de las posibles razones. Lo que entonces le queda al hombre para sustituir a las razones son causas. ¿La diferencia? Las razones me motivan para actuar de la manera que yo he elegido. Las causas determinan mi conducta a regañadientes y sin saberlo, sea o no consciente de ello. Cuando corto cebollas, mis ojos se humedecen. Mis lágrimas tienen una causa, pero yo no tengo ninguna razón para llorar. Cuando muere una persona querida tengo una razón para llorar.

Y, ¿cuáles son las causas de que todavía dispone el psicólogo una vez se han dejado de lado la autotrascendencia y, consiguientemente, los significados y las razones? Si es un psicoanalista, substituirá los motivos por las pulsiones y los instintos a la hora de explicar la conducta humana. Si es un conductista, en la conducta humana verá un simple efecto de procesos de condicionamiento y aprendizaje. Si no hay significados, ni razones, ni preferencias, de una manera u otra han de conjeturarse los terminantes de la conducta que los reemplacen. Lo que es seguro es que, según las circunstancias, la humanidad de la conducta humana ha sido puesta entre paréntesis. Y si la psicología, o en este caso la psicoterapia, quiere reemprender el camino de la rehumanización, ha de tomar en serio la autotrascendencia más bien que negarla.

Uno de los dos aspectos de la autotrascendencia es lo que en logoterapia llamamos «voluntad de sentido» (o de significado). Si el hombre encuentra un sentido a su vida y lo hace realidad, experimenta una sensación de felicidad, pero al mismo tiempo se capacita para hacer frente al sufrimiento. Cuando le ve un sentido, el hombre está preparado incluso para dar su vida. Por el contrario, cuando la ve absurda —es decir, se siente incapaz de descubrirle

un sentido—, el hombre se inclina igualmente a prescindir de su vida, incluso en medio y a pesar del bienestar y la abundancia que puedan reinar en torno suyo. No tienen ustedes más que considerar las crecientes tasas de suicidio en naciones prósperas como Suecia y Austria. Citaré de propósito las palabras de un psicólogo conductista, L. Bachelis [4], director del Centro de terapia de la conducta de Nueva York: «Muchas de las personas que se someten a la terapia en el centro confiesan tener un buen trabajo y éxito, pero afirman que desean suicidarse por encontrar que su vida es absurda (sin sentido). «No voy a decir que la mayor parte de los suicidios obedezcan directamente al sentimiento de ausencia de sentido, pero estoy convencido de que las personas superarían el impulso a suicidarse si descubriesen un sentido a sus vidas. Mientras esto no suceda, las personas tienen los medios para vivir pero carecen de un sentido por el que vivir. Como ustedes pueden ver, la logoterapia hace frente directamente a la situación que nos depara «la sociedad postpetrolífera» e incluso «tiene una relevancia especial durante esta crítica transición», para decirlo con palabras de A.G. Wirth [28].

La felicidad no es sólo el resultado del cumplimiento o realización de un sentido, sino también, de manera más general, el efecto indirecto no intentado de la autotrascendencia. Por lo tanto, la felicidad no puede ser «perseguida», sino que más bien es algo con lo que uno se encuentra. Cuanto más corremos tras ella, más nos es esquiva. Esto es especialmente llamativo en el terreno del placer sexual, y lo que caracteriza la tercera pauta de conducta que vamos a discutir aquí, la pauta o patrón de la neurosis sexual, es que quienes la sufren se afanan directamente por controlar el rendimiento o experiencia sexual, los varones tratando de demostrar su virilidad y las mujeres su capacidad de orgasmo. En logoterapia, en este contexto solemos hablar de «hiperintención». Y dado que la hiperintención a menudo va acompañada de lo que nosotros llamamos «hiperreflexión» —es decir, excesiva autoobservación—, ambas, la hiperintención y la hiperreflexión, se unen para formar otra formación circular, la tercera (figura 7).

Para romper este círculo, hay que poner en juego determinadas fuerzas centrífugas. La hiperreflexión puede contrarrestarse con el recurso a la técnica logoterapéutica llamada «derreflexión», según la cual los pacientes en lugar de observarse a sí mismos tratan de

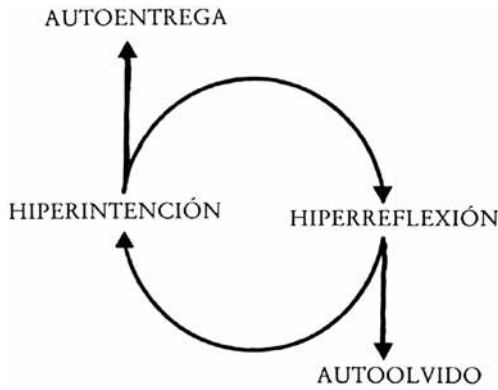


Figura 7. La tercera formación circular: disfunciones sexuales

olvidarse de sí mismos (autoolvido). Pero tal olvido de sí mismo no podrá producirse si antes los pacientes no hacen entrega de sí mismos (autoentrega).

Se puede comprobar una y otra vez que la hiperintención de logros y experiencia sexuales depende de la orientación y tendencia del paciente a conferir al intercambio sexual una «categoría de exigencia» (*demand quality*). Superar esta actitud es la meta central de una estrategia logoterapéutica que, complementariamente a la técnica de la derreflexión, yo mismo describí en inglés por primera vez en 1952 [11] y de forma más elaborada en *The Unheard Cry for Meaning* [14]. W.S. y B.J. Sahakian [22] fueron los primeros que señalaron algo que después confirmarían L.M. Ascher [1] y últimamente R.P. Bulka [6], quien ve en la derreflexión «una clara anticipación del enfoque de Masters y Johnson».

El sentimiento de la ausencia de sentido no está solamente en la raíz de la tríada neurótica (a saber, depresión, adicción y agresividad) que hoy afecta a multitud de personas, sino que también puede dar lugar a lo que los logoterapeutas llamamos una «neurosis noógena». En este sentido, diez investigadores han calculado, independientemente el uno del otro, que alrededor del 20 por ciento de las neurosis son noógenas (véase E. Klinger [17]). En estos casos, la logoterapia puede intervenir como un procedimiento diseñado para asistir y ayudar al paciente en la búsqueda

del sentido. Como tal, la logoterapia se basa en una logoteoría, que a su vez tiene un fundamento empírico. El logoterapeuta jamás prescribe un determinado sentido, aunque muy bien puede describir cómo se lleva a cabo un proceso de la percepción del sentido por «el hombre o la mujer de la calle», más específicamente, en virtud de la «autocomprensión ontológica prerreflexiva» de ese hombre o esa mujer, como yo mismo suelo decir. En otras palabras, los logoterapeutas ni predicán ni enseñan el sentido, sino que se limitan a aprenderlo de las personas que para sí mismas lo han descubierto y lo han hecho realidad⁴. En este sentido, un análisis fenomenológico revela que las vías principales por las que se llega al descubrimiento del sentido en la vida son tres. La primera es creando una obra o realizando una acción. Es increíble lo creativo que puede llegar a ser «el hombre o la mujer de la calle» cuando logra extraerle sentido a una vida que, según todas las apariencias, es absurda.

Hace algunos años el gobierno alemán condecoró a un encargado de la recogida de basuras. Este hombre cumplía su función a gusto de todos, pero lo que realmente influyó en la concesión del premio fue lo siguiente: buscaba en los cubos de basura los juguetes abandonados, los reparaba en sus horas de descanso al final del día, y después se los regalaba a niños pobres. Hábil recomponedor, este hombre había enriquecido su trabajo de limpieza de las calles con un sentido magnífico [21].

Además del potencial de sentido inherente y como adormecido en el hecho de crear o hacer algo, una segunda vía para enriquecer de sentido la vida reside en el hecho de experimentar algo o encontrarse con alguien; en otras palabras, se puede encontrar sentido no sólo en el trabajo; sino también en el amor. E. Weisskopf-Joelson [27] advierte en este contexto que la «idea logoterapéutica de que el hecho de experimentar puede ser tan valioso como el de realizar algo es terapéutica, porque introduce una compensación a nuestra insistencia unilateral en el mundo externo de las realizaciones a expensas del mundo interno de la experiencia».

Sin embargo, hay una tercera vía de suma importancia para

4. Como dice C. Bühler [5]: «Todo lo que nosotros podemos hacer es estudiar las vidas de aquellas personas que parecen haber encontrado sus respuestas a las preguntas últimas acerca del sentido de la vida.»

descubrir sentido a la vida: la que, finalmente, hace que incluso una víctima desamparada de una situación desesperada, ante un destino que *no está en sus manos cambiar*, pueda sobreponerse a sí misma, crecer más allá de sí misma y, de esta manera, *cambiarse a sí misma*. Tales personas pueden convertir su tragedia personal en un triunfo. Citaré de nuevo un ejemplo significativo.

Algunos años después de la segunda guerra mundial un médico examinaba a una mujer judía que llevaba una pulsera hecha de dientes de niño montados en oro. «Una pulsera bonita», observó el médico. «Sí —respondió la mujer—. Este diente de aquí era de Miriam, este otro de Ester, éste de Samuel...» La mujer mencionó el nombre de sus hijas e hijos siguiendo el orden de su edad. «Nueve hijos —añadió la mujer—, y todos fueron llevados a la cámara de gas.» Impresionado, el médico le preguntó: «¿Cómo puede vivir usted con esa pulsera?» A lo que le respondió tranquilamente la mujer judía: «Actualmente estoy encargada de un orfanato en Israel» [21].

Durante veinticinco años dirigí el departamento neurológico de un hospital general y quiero dar testimonio de la capacidad de mis pacientes para convertir sus desgracias en auténticas realizaciones humanas⁵. ¿Quién se atreverá a contar la historia de los jóvenes que ayer estaban esquiando en los Alpes austríacos o montaban una «Yamaha» y hoy se encuentran paralizados del cuello para abajo? ¿O la historia de las chicas que ayer bailaban en una discoteca y hoy han de enfrentarse al diagnóstico de un tumor cerebral? Únicamente voy a referir lo que me contó P.L. Starck, una enfermera que trabaja en Alabama:

«Atiendo a una chica de 22 años que, cuando tenía 18, fue herida por un arma de fuego al ir a hacer la compra. Para cualquier tarea que quiera realizar ha de recurrir a una barra de boca. Siente que la meta de su vida es muy clara. Repasa los periódicos y mira la televisión a la búsqueda de historias de personas con problemas, y les escribe (a máquina con su barra de boca) para transmitirles palabras de consuelo y aliento.»

El hecho de que alguien pueda «exprimir» un sentido para su vida incluso del sufrimiento demuestra que la vida es potencial-

5. J. Thomas y E. Weiner [25] encontraron que los pacientes gravemente enfermos obtenían puntuaciones más altas en el test *Purpose in Life* (PIL) que los enfermos menos graves o que los sanos.

mente significativa literalmente hasta el último momento, hasta el último aliento. Pero quiero dejar bien claro que el sufrimiento de ninguna manera es *necesario* para encontrar sentido. En lo que yo insisto es únicamente en que el sentido es posible incluso a pesar del sufrimiento. Esto, naturalmente, supone que nosotros hemos de hacer frente a sufrimientos inevitables, dado que, en caso de ser evitables, nuestros esfuerzos deberían estar orientados a remover las causas del sufrimiento en cuestión, sean éstas de naturaleza psicológica, biológica o política. Sufrir innecesariamente es sin duda masoquismo, más bien que heroísmo. Pero si realmente no está en tus manos cambiar una situación que te produce dolor, siempre podrás escoger la actitud con la que te enfrentes a ese sufrimiento. Nunca olvidaré la entrevista concedida por la televisión de Austria a un cardiólogo polaco que durante la segunda guerra mundial había organizado la sublevación del gueto de Varsovia. «¡Una acción realmente heroica!», exclamó el periodista. «Mire usted —replicó tranquilamente el entrevistado—, coger un revólver y disparar no tiene nada de extraordinario; pero si la SS le conduce a usted a una cámara de gas o le pone ante una fosa común para ejecutarle en el acto, y usted no puede hacer otra cosa que conservar alta su cabeza y afrontar ese trance con dignidad, a esto es a lo que yo llamaría heroísmo.» Ese médico sabía lo que decía⁶.

Así, pues, la vida es potencialmente significativa en cualesquiera condiciones en que se desarrolle, sean éstas placenteras o desgraciadas; justamente este aspecto central de las enseñanzas logoterapéuticas (basado al principio únicamente en la intuición de un joven llamado Viktor E. Frankl) ha recibido posteriormente un sólido respaldo experimental, por medio de tests y estadísticas aplicados a unos diez mil sujetos. El resultado de conjunto (de las investigaciones llevadas a cabo por Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlak, Kratochvil, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell y Young) fue que el sentido es algo que en principio

6. Una investigación reciente llevada a cabo por organismos de sondeo de la opinión pública en Austria revela que quienes son tenidos en más alta estima por la mayoría de los entrevistados no son ni los grandes artistas o científicos, ni los grandes hombres de Estado o figuras del deporte, sino aquellos que sobrellevan un duro destino con dignidad.

está al alcance de la mano de todas y cada una de las personas, prescindiendo de su sexo, edad, coeficiente intelectual, educación, estructura de carácter, medio ambiente y, *last but not least*, actitud religiosa creyente o atea, y, en el caso de las personas creyentes, prescindiendo del grupo o comunidad religiosa a que se pertenezca.

Señoras y señores, los enfermos obsesivo-compulsivos y fóbicos que podrán ser ayudados con la intención paradójica son sin duda una minoría. Pero la mayoría de quienes sufren esos problemas no permanece muda. Para quienes saben escuchar se trata más bien de una mayoría que clama, ¡que clama en busca de sentido! Durante demasiado tiempo este clamor ha sido desoído. Pero una psicoterapia que se propone «tomar la vía de la rehumanización» debería prestar un oído atento al grito desoído de quienes claman por un sentido para su vida. Gracias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] L.M. Ascher, *Paradoxical Intention Viewed by a Behavior Therapist*, «The International Forum for Logotherapy» 1, 3 (1980) 13-16.
- [2] L.M. Ascher, *Paradoxical Intention*, en: A. Goldstein y E.B. Foa (dirs.), *Handbook of Behavioral Interventions*, John Wiley, Nueva York 1980.
- [3] L.M. Ascher y R.M. Turner, *Controlled Comparison of Progressive Relaxation, Stimulus Control and Paradoxical Intention Therapies for Insomnia*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology» 47, 3 (1979) 500-508.
- [4] L. Bachelis, *Depression and Disillusionment*, «APA Monitor», mayo 1976.
- [5] Ch. Bühler, *Basic Theoretical Concepts of Humanistic Psychology*, «American Psychologist» 26 (1971) 378.
- [6] R.P. Bulka, *The Quest for Ultimate Meaning: Principles and Applications of Logotherapy*, Philosophical Library, Nueva York 1979.
- [7] V.E. Frankl, *Zur mimischen Bejahung und Verneinung*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» 10 (1924) 437-438.
- [8] V.E. Frankl, *Psychotherapie und Weltanschauung*, «Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie» 3 (1925) 250-252.
- [9] V.E. Frankl, *Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie*

- bei Neurosen*, «Schweizer Archiv Für Neurologie und Psychiatrie» 43 (1939) 26-31.
- [10] V.E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Deuticke, Viena 1947; vers. cast.: *La psicoterapia en la practica medica*, Editorial Escuela, Buenos Aires ²1966.
- [11] V.E. Frankl, *The Pleasure Principle and Sexual Neurosis*, «International Journal of Sexology» 5 (1952) 128-130.
- [12] V.E. Frankl, *Angst und Zwang*, «Acta Psychotherapeutica» 1 (1953) 111-120.
- [13] V.E. Frankl, *Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique*, «American Journal of Psychotherapy» 14 (1960) 520-535.
- [14] V.E. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, Simon and Schuster, Nueva York 1978.
- [15] I. Hand, Y. Lamontagne e I.M. Marks, *Group Exposure (Flooding) in vivo for Agoraphobics*, «British Journal of Psychiatry» 14 (1974) 588-602.
- [16] M. Jacobs, *An Holistic Approach to Behavior Therapy*, en A.A. Lazarus (dir.), *Clinical Behavior Therapy*, Brunner-Mazel, Nueva York 1972.
- [17] E. Klinger, *Meaning and Void*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1977.
- [18] K. Kocourek, E. Niebauer y P. Polak, *Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie*, en: V.E. Frankl, V.E. von Gebattel y J.H. Schultz (dirs.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Urban und Schwarzenberg, Munich 1959.
- [19] Y. Lamontagne, *Treatment of Erythrophobia by Paradoxical Intention*, «The Journal of Nervous and Mental Disease» 166, 4 (1978) 304-306.
- [20] A.A. Lazarus, *Behavior Therapy and Beyond*, McGraw-Hill, Nueva York 1971.
- [21] G. Moser, *Wie finde ich den Sinn des Lebens?*, Herder, Friburgo 1978.
- [22] W.S. Sahakian y B.J. Sahakian, *Logotherapy as Personality Theory*, «Israel Annals of Psychiatry» 10 (1972) 230-244.
- [23] J.L. Shelton y J.M. Ackerman, *Homework in Counseling and Psychotherapy*, Charles C. Thomas Publishers, Springfield 1974.
- [24] L. Solyom, J. Garza-Perez, B.L. Ledwidge y C. Solyom, *Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A Pilot Study*, «Comprehensive Psychiatry» 13, 3 (1972) 291-297.
- [25] J. Thomas y E. Weiner, *Psychological Differences among Groups of*

- Critically Ill Hospitalized Patients, Noncritically Ill Hospitalized and Well Controls*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology» 42, 2 (1974) 274-279.
- [26] E. Weisskopf-Joelson, *Six Representative Approaches to Existential Therapy: A. Viktor E. Frankl*, en: R.S. Valle y M. King (dirs.), *Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology*, Oxford University Press, Nueva York 1978.
- [27] E. Weisskopf-Joelson, *The Place of Logotherapy in the World Today*, «The International Forum for Logotherapy» 1, 3 (1980) 3-7.
- [28] A.G. Wirth, *Logotherapy and Education in a Post-Petroleum Society*, «The International Forum for Logotherapy» 1, 3 (1980).
- [29] I.D. Yalom, *Existential Psychotherapy*, Basic Books, Nueva York 1980; vers. cast.: *Psicoterapia existencial*, Herder, Barcelona 1984.

PARA VALIDAR LA LOGOTERAPIA*

Por *Elisabeth S. Lukas*

*Instituto de Psicología experimental y aplicada de la Universidad de Viena
(Presidente: Prof. Dr. G. Guttmann).

«No hay duda de que Viktor E. Frankl tiene el mérito de haber despertado el interés por el concepto de vida llena de sentido. Este concepto tiene una historia larga y destacada, pero la psicología moderna, hasta hace poco, apenas lo había utilizado, sobre todo porque parecía inaccesible a la ciencia... Fue sólo por la psicología humanista, que Frankl desde hace años vinculó con su logoterapia, que unos nuevos métodos psicológicos no fisicalistas desarrollaron un género nuevo de orientación científica» (Charlotte Bühler y Melanie Allen, *Introduction into Humanistic Psychology*, Brooks/Cole, Delmont, California).

En los años 1963 a 1964 se ensayó una medición psicométrica de la «frustración existencial»¹ en el Bradley Center de Columbia (Georgia, EE.UU.). James Crumbaugh, director del Laboratorio de Psicología en el Hospital Veterans Administration de Gulfport, Mississippi, ha desarrollado junto con Leonard Maholick², el «Purpose-in-Life-Test» (PIL) que consiste en tres partes. Sin embargo, sólo la primera que contiene 20 ítems con perfiles de polaridad ha sido verificada científicamente por medio de test. En controles posteriores se presentaron dificultades de ordenación e interpreta-

1. V.E. Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992.

2. J.C. Crumbaugh, *Cross-Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts*, «Journal of Individual Psychology» 24 (1968) 74; J.C. Crumbaugh y L.T. Maholick, *An Experimental Study in Existentialism*, en: V.E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, Washington Square Press, Nueva York 1967.

ción en la evaluación de PIL que, finalmente, obligaron a buscar un nuevo enfoque psicométrico para la variable tan difícil de captar de la «realización de sentido».

El cuestionario, desde el principio, se formuló como sigue: ¿Cuáles son las posibilidades que corresponden a la concreción de la «voluntad de sentido»³ que son capaces de colmar la necesidad natural de sentido del hombre tal como la postula la logoterapia? Para encontrar la respuesta a esto fue necesario interrogar a numerosas personas puesto que la intuición sola no era suficiente.

Dado que la problemática del sentido en una vida término medio normal más bien está latente en la conciencia y sólo toma cuerpo debido al *stress*, a la frustración o al defecto extremo de tensión, durante la encuesta fue necesario atraerla directamente al plano consciente.

Por medio de esta técnica de tomar de sorpresa, se eliminaron gran parte de las falsificaciones tendenciosas que siempre acompañan tales encuestas.

En el verano de 1969 se abordaron personas en las calles de Viena y en sus alrededores y se sometieron así a una selección al azar, en la que se eliminaron únicamente las edades bajo 17 y sobre 70 años.

Se variaron los barrios, las horas del día y los días para tener en cuenta la frecuentación irregular de la calle. De manera que se obtuvo una muestra de representatividad normal de un total de 1000 personas, en la cual la participación porcentual de los grupos de menos de 50 años era mayor que los grupos que sobrepasaban los 50. El texto decía en detalle: «Disculpen, por favor, la molestia. Trabajo en el Instituto de Psicología, ¿sería tan amable de responder una pregunta?» (pausa para darles una oportunidad a personas no interesadas o apuradas). «¿Puede decirme, si existe para usted algo que podría calificarse como dador de sentido en su vida y, si así fuera, podría expresar este sentido de su vida en unas pocas palabras?»

Una segunda formulación más sencilla servía para facilitar

3. . V.E. Frankl, *Homo patiens*, Franz Deuticke, Viena 1950; versión castellana en: *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona ³1994, pág. 197-297; V.E. Frankl, *The Will to Meaning*, World Publishing Company, Nueva York 1969.

la comprensión en caso de dificultad. Se labraba un acta en que figuraba la numeración correlativa, sexo, edad, tiempo de reacción (largo o corto) y la respuesta en forma abreviada.

El aprovechamiento de estas respuestas satisfacía no solamente al interrogante sino que también a las bases generales de la psicología humanista, a la que la autora de este trabajo se adhiere. Si en la voluntad de investigar también existe la voluntad de ayudar, adquieren importancia aquellos componentes que, aun disimulados con frecuencia en el rechazo y el sarcasmo, son expresión de sufrimiento y de dificultades internas. A la vista de tales componentes se proseguía a descifrar el amplio material de respuestas. Cada respuesta se señalaba en forma simple o doble; las siglas de los grupos significaban:

1. Comprobación de sentido de vida confirmado (dividido en *RSP*: respuesta segura positiva y *RIP*: respuesta insegura positiva).

2. Comprobación de respuestas negativas al sentido de vida (dividido en *RSN*: respuesta segura negativa y *RIN*: respuesta insegura negativa).

3. Comprobación de problemática de sentido existente (*RPR*: respuesta problemática).

4. El grupo de respuestas que no contestaron al interrogatorio sobre el sentido (*RR*: rehusa responder, *RIA*: respuesta inadecuada, *NR*: ninguna respuesta).

En el cuadro de p. 258 se puede apreciar la distribución de las frecuencias de las distintas clasificaciones. Bajo la columna «lugares» figuran las observaciones de los distintos puntos de la ciudad; en las columnas de números, lo que va entre paréntesis se refiere a la inclusión de la señalización doble que se registró cuando las respuestas Cabían en dos clases de señalización. Las declaraciones de la repartición *A* son entonces las siguientes: de las 1000 personas, 327 pudieron en total declarar un sentido positivo de la vida según su opinión (ver columna «*RSP*») y, del mismo modo, 10 más (que figuran entre paréntesis) paralelamente a otra posición sobre el problema del sentido.

Análoga interpretación es válida para las restantes categorías de siglas.

Una interesante indicación puede agregarse: el lugar «Pr» significa «Prater», el centro de diversión de Viena, y precisamente allí se obtuvo el valor más negativo (*RSN*: 7/2) en las respuestas al

Para validar la logoterapia

| A | Lugares | RSP | RIP | RSN | RIN | RPR | RR | RIA | NR | Total | Doble |
|----|---------|----------|----------|---------|---------|---------|----------|------|----|-----------|-------------|
| Ka | 20 | 7(2) | 2(1) | 1(3) | 4(3) | 7(2) | (3) | 6 | 54 | 7 = (14) | |
| Wä | 16(1) | 8(1) | 3 | 3(3) | 7(2) | 6(2) | (5) | 5 | 55 | 7 = (14) | |
| Kä | 15 | 8(5) | 3(1) | 1(4) | 3(4) | 5(2) | (4) | 8 | 53 | 10 = (20) | |
| Mö | 18(1) | 7(6) | 2 | 2(2) | 5(4) | 5(1) | (2) | 8 | 55 | 8 = (16) | |
| Sb | 14(2) | 10(5) | 2(1) | 3(3) | 5(1) | 7(2) | (4) | 5 | 55 | 9 = (18) | |
| We | 18 | 9(1) | 0(1) | 3(5) | 3(2) | 10(3) | (4) | 4 | 55 | 8 = (16) | |
| Pr | 13(1) | 4(8) | 7(2) | 1(3) | 2(5) | 7(2) | (7) | 6 | 54 | 14 = (28) | |
| Nl | 26(1) | 6(2) | 5 | 1(2) | 8(1) | 5 | (0) | 1 | 55 | 3 = (6) | |
| Ur | 18 | 9(1) | 4 | 2(2) | 4(1) | 5(2) | (4) | 7 | 54 | 5 = (10) | |
| Ww | 20 | 9(4) | 3 | 1(4) | 3(2) | 6(1) | (3) | 5 | 54 | 7 = (14) | |
| Ma | 13(1) | 9(4) | 3 | 0(2) | 7(2) | 8(4) | (5) | 5 | 54 | 9 = (18) | |
| Gä | 15 | 7(5) | 2(2) | 4(3) | 7(4) | 8(1) | (3) | 4 | 56 | 9 = (18) | |
| Sr | 32 | 6(4) | 1 | 0 | 3(2) | 11 | (2) | 4 | 61 | 4 = (8) | |
| Sü | 20 | 15(4) | 2 | 1(3) | 5(1) | 4(1) | (3) | 3 | 56 | 6 = (12) | |
| Fl | 19(2) | 10(1) | 1(1) | 2(1) | 7(3) | 4(4) | (2) | 4 | 54 | 7 = (14) | |
| UA | 12 | 10(6) | 3(3) | 4(5) | 2(6) | 3(1) | (3) | 7 | 53 | 12 = (24) | |
| Sc | 14 | 6(3) | 5 | 2(4) | 10(3) | 5(4) | (2) | 5 | 55 | 8 = (16) | |
| Ke | 24(1) | 11(6) | 3(3) | 1(7) | 6(5) | 4(1) | (3) | 5 | 67 | 13 = (26) | |
| | | 327 (10) | 151 (68) | 51 (15) | 32 (56) | 91 (51) | 110 (33) | (59) | 92 | 1000 | 146 = (292) |

| B | Lugares | RSP/ RIP | % | RSN/ RIN | % | RPR | % | RR | % | RIA | % | NR | % | Total |
|----------|---------|-------------|--------|-------------|--------|-------|--------|------|--------|--------|-------|------|-------|-------|
| Ka | 29 | 51,9 | 7 | 9,2 | 7 | 10,2 | 9 | 14,8 | 3 | 2,8 | 6 | 11,1 | 100,0 | |
| Wä | 26 | 45,5 | 9 | 13,6 | 9 | 14,5 | 8 | 12,8 | 5 | 4,5 | 5 | 9,1 | 100,0 | |
| Kä | 28 | 48,1 | 9 | 12,3 | 7 | 9,4 | 7 | 11,3 | 4 | 3,8 | 8 | 15,1 | 100,0 | |
| Mö | 32 | 51,8 | 6 | 9,1 | 9 | 12,7 | 6 | 10,0 | 2 | 1,8 | 8 | 14,6 | 100,0 | |
| Sb | 31 | 50,0 | 9 | 12,7 | 6 | 10,0 | 9 | 14,6 | 4 | 3,6 | 5 | 9,1 | 100,0 | |
| We | 28 | 50,0 | 9 | 10,9 | 5 | 7,3 | 13 | 20,9 | 4 | 3,6 | 4 | 7,3 | 100,0 | |
| Pr | 26 | 39,8 | 13 | 19,5 | 7 | 8,3 | 9 | 14,8 | 7 | 6,5 | 6 | 11,1 | 100,0 | |
| Nl | 35 | 60,9 | 8 | 12,7 | 9 | 15,5 | 5 | 9,1 | 0 | 0,0 | 1 | 1,8 | 100,0 | |
| Ur | 28 | 50,9 | 8 | 13,0 | 5 | 8,3 | 7 | 11,1 | 4 | 3,7 | 7 | 13,0 | 100,0 | |
| Ww | 33 | 57,4 | 8 | 11,1 | 5 | 7,4 | 7 | 12,0 | 3 | 2,8 | 5 | 9,3 | 100,0 | |
| Ma | 27 | 45,4 | 5 | 7,4 | 9 | 14,8 | 12 | 18,5 | 5 | 4,6 | 5 | 9,3 | 100,0 | |
| Gä | 27 | 43,8 | 11 | 15,2 | 11 | 16,0 | 9 | 15,2 | 3 | 2,7 | 4 | 7,1 | 100,0 | |
| Sr | 42 | 65,6 | 1 | 1,6 | 5 | 6,6 | 11 | 18,0 | 2 | 1,6 | 4 | 6,6 | 100,0 | |
| Sü | 39 | 66,1 | 6 | 8,0 | 6 | 9,8 | 5 | 8,0 | 3 | 2,7 | 3 | 5,4 | 100,0 | |
| Fl | 32 | 56,5 | 5 | 7,4 | 10 | 15,7 | 8 | 11,1 | 2 | 1,9 | 4 | 7,4 | 100,0 | |
| UA | 28 | 47,2 | 15 | 20,7 | 8 | 9,5 | 4 | 6,6 | 3 | 2,8 | 7 | 13,2 | 100,0 | |
| Sc | 23 | 39,1 | 11 | 16,4 | 13 | 20,9 | 9 | 12,7 | 2 | 1,8 | 5 | 9,1 | 100,0 | |
| Ke | 42 | 57,5 | 14 | 13,4 | 11 | 12,7 | 5 | 6,7 | 3 | 2,2 | 5 | 7,5 | 100,0 | |
| | | 556 | 927,5 | 154 | 214,2 | 209,6 | 228,2 | 53,4 | 167,1 | 1800,0 | | | | |
| Promedio | | | 51,5 % | | 11,9 % | | 11,7 % | | 12,7 % | | 3,0 % | | 9,2 % | 100 % |

problema del sentido. Esto coincide bien claramente con la teoría logoterapéutica de una evasión hacia la diversión ante el vacío.

La distribución *B* es una presentación de los valores porcentuales en la cual los tantos de señalizaciones dobles fueron agregadas en la mitad de su valor. Las sumas verticales de estos valores porcentuales que fueron divididas por 18 (suma de lugares en los que se efectuó la encuesta) dan valores medios muy importantes, y dan mucho que pensar al mundo de los especialistas. Un 51,5% de 1000 personas abordadas al azar en la calle pudieron confirmar su realización de vida, un 11,9% de 1000 personas que pasan al lado nuestro día tras día, en cambio, no habían encontrado un contenido de vida de significación para ellos. Un 11,7% de los 1.000 interrogados todavía seguían en busca de sentido. Un 12,7% preferían no hablar de ello. Un 3,0% no querían o no podían tomarlo en serio y un 9,2% escaparon...

Con relación a los valores porcentuales últimos, es decir, las señalizaciones *RR*, *RIA* y *NR* se podrían agregar las siguientes reflexiones para ser discutidas. El grupo *NR* contiene aquellas personas que escucharon su pregunta sobre su realización de sentido personal pero luego siguieron su camino sin comentario, esta conducta es, con respecto a su verdadera orientación de sentido, imposible de ser interpretada. Con relación a los grupos *RR* y *RIA*, en cambio, se dan cuatro posibilidades de interpretación:

1. La persona no comprende lo que se le pregunta, por lo tanto elude la respuesta.
2. La persona considera la pregunta sin sentido y por eso no quiere perder tiempo.
3. La persona sabe que tendría que responder a la pregunta en forma negativa y no lo quiere admitir.
4. La persona tiene problemas no reconocidos de sentido e inconscientemente elude el tema, para evitar una disminución de sus sentimientos de autovaloración.

Si se calcula, por decir así en cómputo general, cada una de las cuatro posibilidades representadas en un 25% en las respuestas *RR* y *RIA* se obtiene un valor porcentual de 50% para realización de sentido latente negativo (posibilidad 3 y 4). A esto hay que agregar que la posibilidad 1 supone un cociente intelectual por debajo del término medio y por eso seguramente representa menos que una proporción de 25% y también la posibilidad 2 ocurrirá más

Para validar la logoterapia

raramente, debido a instrucción escolar general y a la capacidad de pensar más críticamente. Si entonces la «potencia negativa» de las respuestas *RR* y *RIA* se calcula en por lo menos un 50%, resultan los valores porcentuales generales de 6,35 (= la mitad de *RR* % 12,7) + 1,5 (= la mitad de *RIA* % 3,0) que sumados al porcentaje negativo calculado de 11,9 dan un valor de 19,8%. Esto significa, aceptando las reflexiones arriba consignadas, un 20% redondeado de orientación negativa al sentido en la encuesta. El valor coincide sorprendentemente con los resultados de investigaciones clínico-logoterapéuticas que demostraron que un 20% de los enfermos padecían neurosis noógenas.

No se trata de decir aquí: ¡vengan, Frankl tenía razón! Sin embargo, aquello de lo que habla, no es sólo un fenómeno interesante, sino que hasta podría ser una verdad muy amarga. Amarga para un 20%, lo cual significa uno de cada cinco de nosotros.

Si nos volvemos a un análisis del contenido de las respuestas positivas, no debemos olvidar que sólo un 51,5% de las 1000 personas interrogadas pudieron indicar un sentido de vida más o menos seguro y positivo. Sería, redondeando, la mitad, un cálculo que comparado con los Crumbaugh (1964), señalaba a un 55% de sus grupos normales como «frustrados existencialmente». Eso es un poco más favorable pero todavía acusa una proporción suficientemente alarmante.

Las respuestas positivas fueron sustituidas por tantos conceptos como contenidos se tocaban en ellos (la mayoría de las veces era uno solo). Estos conceptos se pudieron primeramente ordenar en 30 categorías (véase la tabla de la página siguiente).

Se puede comprobar que en el caso de respuestas seguras positivas (*RSP*) dominaron las siguientes categorías: familia, hijos, profesión, posesiones y *hobby*; entre las inseguras positivas (*RIP*) la autoeducación, vida placentera y deberes sociales. Como se trataba de averiguar las posibilidades más importantes de encontrar sentido para la existencia humana, los grupos menos importantes se juntaron, según su significación para formar categorías más incluyentes que ya no designan ámbitos delimitados de los asuntos. La transformación dio lo siguiente:

1. Propio bienestar (posesiones, vida placentera, comer - beber).
2. Autorrealización (autoeducación, éxito, presencia).

Para validar la logoterapia

| Categoría | RSP | RIP | Total | -40 | 40 - | -40 | 40 - | Total % | Rango |
|------------------------------------|-----|-----|-------|-----|------|-----|------|---------|-------|
| Familia | 40 | 1 | 41 | 9 | 10 | 13 | 9 | 6,7 | 4 |
| Hijos | 22 | 5 | 27 | 2 | 3 | 16 | 6 | 4,4 | 7,5 |
| Hogar | 9 | 0 | 9 | 1 | 1 | 4 | 3 | 1,5 | 25 |
| Amor | 18 | 9 | 27 | 10 | 4 | 12 | 1 | 4,4 | 7,5 |
| Contacto social | 10 | 16 | 26 | 12 | 7 | 5 | 2 | 4,3 | 9,5 |
| Deberes sociales | 11 | 17 | 28 | 8 | 9 | 5 | 6 | 4,6 | 6 |
| Profesión | 38 | 4 | 42 | 8 | 19 | 11 | 4 | 6,8 | 3 |
| Formación | 11 | 0 | 11 | 5 | 0 | 6 | 0 | 1,8 | 19,5 |
| Estudio | 4 | 2 | 6 | 3 | 0 | 3 | 0 | 1,0 | 29,5 |
| Trabajo | 13 | 10 | 23 | 3 | 5 | 7 | 8 | 3,8 | 12 |
| Éxito | 14 | 10 | 24 | 8 | 2 | 10 | 4 | 4,0 | 11 |
| Lograr indep. económica | 12 | 1 | 13 | 3 | 1 | 8 | 1 | 2,1 | 17,5 |
| Posesiones | 28 | 9 | 37 | 10 | 11 | 11 | 5 | 6,1 | 5 |
| Reforma | 8 | 2 | 10 | 5 | 3 | 1 | 1 | 1,6 | 22,5 |
| Autoabastecerse en la necesidad | 5 | 6 | 11 | 2 | 3 | 0 | 6 | 1,8 | 19,5 |
| Ciencia (saber) | 13 | 5 | 18 | 2 | 6 | 9 | 1 | 2,9 | 13,5 |
| Vida placentera | 14 | 37 | 51 | 14 | 10 | 16 | 11 | 8,4 | 2 |
| Salud | 6 | 4 | 10 | 1 | 3 | 3 | 3 | 1,6 | 22,5 |
| Religión | 11 | 5 | 16 | 3 | 3 | 4 | 6 | 2,6 | 15 |
| Política | 10 | 0 | 10 | 9 | 1 | 0 | 0 | 1,6 | 22,5 |
| Arte | 13 | 1 | 14 | 5 | 3 | 5 | 1 | 2,3 | 16 |
| <i>Hobby</i> | 22 | 4 | 26 | 9 | 7 | 5 | 5 | 4,3 | 9,5 |
| Naturaleza | 9 | 1 | 10 | 1 | 4 | 0 | 5 | 1,6 | 22,5 |
| Comer - beber | 3 | 3 | 6 | 1 | 5 | 0 | 0 | 1,0 | 29,5 |
| Deporte | 12 | 1 | 13 | 7 | 4 | 2 | 0 | 2,1 | 17,5 |
| Viajar | 7 | 1 | 8 | 4 | 2 | 1 | 1 | 1,3 | 27 |
| Querer vivir experiencias | 5 | 13 | 18 | 4 | 4 | 6 | 4 | 2,9 | 13,5 |
| Presencia física | 4 | 4 | 8 | 0 | 0 | 8 | 0 | 1,3 | 27 |
| Autodisciplina | 13 | 48 | 61 | 20 | 11 | 21 | 9 | 9,9 | 1 |
| Dudoso | 0 | 8 | 8 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1,3 | 27 |
| | 385 | 227 | 612 | 171 | 143 | 194 | 104 | 100,0 | — |

3. Familia (familia, hijos, hogar, lograr independencia económica).
4. Ocupación principal (formación, estudio, profesión, trabajo).
5. Sociedad (amor, contacto social, deberes sociales).
6. Interés (ciencia [saber], *hobby*, deportes, viajes).
7. Experiencias (querer vivir experiencias, naturaleza, arte).
8. Servicio a ideales (religión, política, reforma).
9. Necesidad vital (salud, autoabastecimiento en la necesidad).
10. Dudoso.

Para validar la logoterapia

La tabla adjunta revela la distribución del valor porcentual y el ordenamiento por rangos de las 10 categorías. Está fuera de toda duda que las frecuencias, en la elección de categorías, depende de la población, es decir: categorías como «necesidad vital» o «servicio a un ideal» tienen distintas distribuciones en regiones necesitadas o en nuestra sociedad acomodada.

La distribución en los barrios vieneses está gráficamente ilustrada.

| Categoría | RSP | RSP % | Rango | RIP | RIP % | Rango | Total | Total % | Rango |
|---------------------|-----|-------|-------|-----|-------|-------|-------|---------|-------|
| Propio bienestar | 45 | 11,7 | 4 | 49 | 21,6 | 2 | 94 | 15,3 | 1 |
| Autorrealización | 31 | 8,1 | 6 | 62 | 27,3 | 1 | 93 | 12,2 | 2 |
| Familia | 83 | 21,6 | 1 | 7 | 3,0 | 9,5 | 90 | 14,7 | 3 |
| Ocupación principal | 66 | 17,2 | 2 | 16 | 7,0 | 4 | 82 | 13,4 | 4 |
| Sociedad | 39 | 10,1 | 5 | 42 | 18,5 | 3 | 81 | 13,2 | 5 |
| Intereses | 54 | 14,0 | 3 | 11 | 4,9 | 6 | 65 | 10,7 | 6 |
| Experiencias | 27 | 7,0 | 8 | 15 | 6,6 | 5 | 42 | 6,9 | 7 |
| Servicio a ideales | 29 | 7,5 | 7 | 7 | 3,0 | 9,5 | 36 | 5,9 | 8 |
| Necesidad vital | 11 | 2,8 | 9 | 10 | 4,5 | 7 | 31 | 3,4 | 9 |
| Dudoso | 0 | 0,0 | 10 | 8 | 3,6 | 8 | 8 | 1,3 | 10 |
| | 385 | 100,0 | — | 227 | 100,0 | — | 612 | 100,0 | — |

Distribución de los valores porcentuales de las categorías para el área vienesa

Según esto, se encontraron ámbitos de aspectos concretos que las personas interrogadas señalaron como «dadores de sentido», es decir, que poseen la cualidad de salir al encuentro de una «voluntad orientada al sentido» postulada. No es posible explicar las nueve categorías de contenido (aparte de la de «dudoso») solamente con la dinámica instintiva del hombre, de manera que no puede considerárselas como simplemente «adecuadas biológicamente», sino que hay que definir las como «adecuadas existencialmente». Vemos aquí un punto de partida para la investigación científica de la «dimensión noológica» del hombre, pues la adecuación existencial sirve a la «dinámica noógena»⁴ sana y no a la necesidad biológico-psicológica.

4. V.E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Franz Deuticke, Viena 1947; vers., cast.: *La psicoterapia en la práctica médica*, Editorial Escuela, Buenos Aires 1966.

Ilustración gráfica (de la tabla anterior)

Las líneas discontinuas indican los valores porcentuales de las respuestas *seguras positivas*.

Las líneas continuas indican los valores porcentuales de *todas las respuestas positivas*.

PB = Propio bienestar

AR = Autorrealización

FA = Familia

OP = Ocupación principal

SO = Sociedad

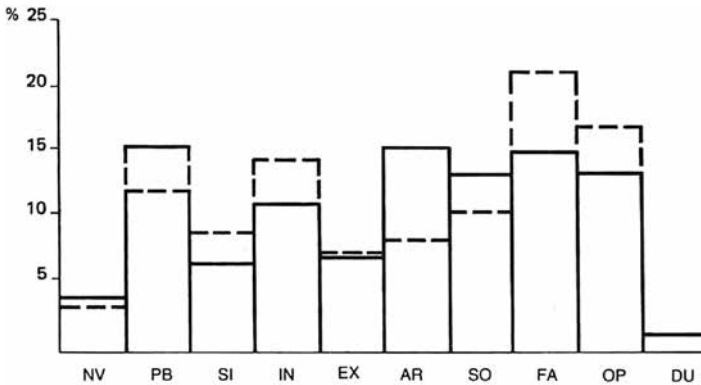
IN = Interés

EX = Experiencias

SI = Servicio a ideales

NV = Necesidad vital

DU = Dudoso



Viktor Frankl, el fundador de la logoterapia, ve la posibilidad del hombre de encontrar sentido en tres categorías de valores: los llamados «valores de creación» (actividad, productividad...), «valores vivenciales» (contemplación, emocionalidad...) y «valores de actitud»⁵ (capacidad heroica en relación con sobrellevar golpes del destino y sufrimiento, «poder de resistencia del espíritu»⁶... Después del análisis de la parte positiva del material constituido por las respuestas, quedaba pendiente el interrogante sobre la relación en que se podrían encontrar estas tres realizaciones de valores con las categorías de contenido descubiertas. Además debía investigarse

5. V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Viena 1946; vers. cast.: *Psicoanálisis y existencialismo*, F.C.E., México 1978.

6. V.E. Frankl, *Pathologie des Zeitgeistes*, Deuticke, Viena 1955

Para validar la logoterapia

hasta qué punto las tres intenciones de valores se podían extraer del material de la investigación, o sea, si realmente aparecían en la vivencia subjetiva de sentido de la persona.

Luego se descifraron los textos registrados en la encuesta para encontrar nuevos criterios. Respuestas que contenían indicaciones de alegría y plenitud debidas a alguna actividad se señalaron con *C* (si solamente eran sugeridas con *C?*), aquellos que expresaron el puro gozo de la vivencia con *V* (sólo sugerido *V?*) y, finalmente, había también algunos de los cuales surgían actitudes positivas y valientes frente a impedimentos y fracasos; éstos se señalaron *A* (sólo sugerido *A?*). En total se dieron entre las 1000 respuestas 156 valores *C*, 72 valores *V* y 30,5 valores *A*, los valores *C?*, *V?* y *A?* se agregaron en su mitad.

Una comparación con otros parámetros (tiempo corto de reacción = *TCR*; tiempo largo de reacción = *TLR*; grado de seguridad o inseguridad en las respuestas positivas = *RSP* o *RIP*) dio la siguiente información:

| | Valores C | Valores V | Valores A |
|------------|-----------|-----------|-----------|
| <i>TLR</i> | 1/3 | 1/2 | 2/3 |
| <i>TCR</i> | 2/3 | 1/2 | 1/3 |
| | 3/3 | 2/2 | 3/3 |
| <i>RSP</i> | 6/7 | 5/7 | 1/4 |
| <i>RIP</i> | 1/7 | 2/7 | 3/4 |
| | 7/7 | 7/7 | 4/4 |

Ambos parámetros son indicativos de la seguridad subjetiva con la que dio su respuesta la persona. En los valores *C* dominan tanto el tiempo de reacción corto (*TCR* para 2/3 de las respuestas *C*) como también las señalizaciones *RSP* del análisis de contenido (seguro positivo en 6/7 de las respuestas *C*). En los valores *V* los tiempos de reacción son equilibrados; se trata, sin embargo, preferentemente de respuestas *RSP*. Sólo con los valores *A* sucede lo contrario: dan 2/3 tiempo de reacción largo (*TLR*) y 3/4 datos de contenido inseguros en el texto (*RIP*).

Además, los datos de valores *A* representados en un porcentaje mucho menor (3% de todas las respuestas y 11,8% de todas las indicaciones de valores) de manera que, para un valor *A*, había 2½ valores *V* y 5 valores *C*. Respecto a esto, la autora desarrolló la

hipótesis de que no debe ponerse en duda el propio valor de esta categoría de valores, sino sólo su limitación conceptual. Mientras la logoterapia sea una psicoterapia, la actitud del paciente hacia su enfermedad y su dolor sigue siendo de significación central. Con la trascendencia del contexto clínico es indispensable una adaptación a condiciones normales. El ámbito vital de la persona normal está constituido de tal manera que siempre puede vivenciar su posición en forma bipolar. En relación con varios factores (como salud, meta de trabajo, felicidad familiar, riqueza, etc.) la persona normal se ubica del «lado del éxito» de la vida; en relación con otros factores más bien del «lado del fracaso». Y la actitud más positiva y también más sana desde el punto de vista psicosocial frente al éxito o fracaso (en el sentido más amplio) debe poseer el mismo carácter de valor. Pero, ¿qué sería para nosotros, ahora, una actitud positiva frente al éxito? Sólo aquella en que el propio éxito sea usado para ayudar a quienes sufren, para aliviar su dolor. Si por los valores de actitud heroicos de Frankl una vida «sin éxito» se colma de sentido, la «vida colmada de éxitos» recibe por esta actitud humanista sentido y propósito. Que ambas cosas, el heroísmo en el dolor y estar dispuesto a ayudar al prójimo en la suerte, requieren una fuerte superación psíquica y por eso se los puede sumar a los grandes logros del hombre, no necesita ser probado.

Después de estas reflexiones, se procedió a una generalización de la categoría de valores de actitud. El material de las respuestas se investigó en cuanto a indicaciones que podrían revelar «actitud positiva hacia el éxito». Las siglas correspondiente eran *G-A* o bien *G-A?* (valores de actitud generalizados); en total se dieron 37 casos *G-A* o 22 *G-A?*; sumados (con *G-A?* considerados en su mitad), 48.

Ahora se juntaron las señalizaciones *A?* y *G-A?* ya que, según la hipótesis caracterizan una única dimensión de valor; debido a esta ampliación, se modificó también la distribución de valores porcentuales de las 3 categorías: valores *C*: 50,40%, valores *V*: 23,26%, valores (*G*)-*A*: 26,34%/100%.

La distribución es notable precisamente porque ilustra un cuadro interesante de la experiencia humana de la situación:

1. Para 1/4 de experiencia pura: la situación externa se impone al hombre.

Para validar la logoterapia

2. Para 2/4 de invitación a la acción: el hombre transforma su situación externa.

3. Para 1/4 de toma de postura: la situación externa permanece inalterada, pero se elabora interiormente de manera que parece cambiada a la visión del hombre.

Como la experiencia y la actitud (2/4) significan una interiorización del mundo exterior y la acción creativa (2/4) una exteriorización de procesos internos, se confirma de cierta manera el dualismo del problema filosófico de «cuerpo-alma» también en la psicología.

Volviendo al problema inicial, se puede decir: al interrogante respecto a si las tres categorías de valores se encontraban incluidas en el material de las respuestas puede contestarse afirmativamente. El problema de la relación en que podrían encontrarse las nueve categorías de contenido descubiertas con las igualmente presentes tres intenciones de valores todavía no se ha aclarado. Viktor Frankl adelantó la interpretación de que a las nueve categorías de contenido les corresponde el carácter de «medio y propósito» y sólo su cumplimiento posibilita la realización de intenciones de valor.

Esto recuerda al punto de vista de Maslow quien en su «jerarquía de necesidades» hace depender la gratificación de las necesidades superiores de la gratificación de las necesidades más primitivas. La autora, en cambio, es de opinión que las tres intenciones de valor representan una abstracción hipotética muy oportuna de cosas dadas que encuentran su concreción realista en ámbitos de contenido distinto. De acuerdo con eso serían equivalentes las intenciones de valores y las categorías de contenidos, pues se trata de factores cuya presencia da sentido a la existencia humana, sólo que uno estaría enfocado desde el observatorio del teorizador que abstrae y el otro adecuado al sistema conceptual del sencillo hombre medio.

Para mayor validación de la logoterapia, se desarrolló un cuestionario que debía llenar varios propósitos: por un lado, se necesitaba un instrumento de medición para descubrir a tiempo dificultades «noógenas»⁷ en el ámbito normal. Nadie dudará que el neurótico noógeno, antes de acudir a la clínica, es decir, antes

7. V. E. Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992.

de que se produzca la desviación hacia lo patológico, pertenece a la población normal. Tampoco puede dudarse de que es durante su fase normal que comienza la frustración existencial que más tarde lo empuja a la apatía psíquica o a descargar agresividad sin sentido. Si existiera un instrumento medidor para descubrir a tiempo las dificultades noógenas, se las podría enfrentar con tiempo, con conversaciones y consejos, y se habrían evitado las perturbaciones psíquicas más graves.

Por otro lado, se requería también un test para puntualizar las distintas dimensiones de la orientación al sentido de las personas de manera que por medio de la intercorrelación de evaluación se pudiera descubrir la covariancia de los diferentes factores (de sentido). Para satisfacer ambas exigencias se creó el Logo-Test. Originalmente estaba constituido por cinco partes, que luego se redujeron a tres. La parte más importante es la primera que investiga en qué proporción se halla el autoconocimiento noético de una persona, ya que mide en cuántas, de las nueve categorías de contenido descubiertas, la persona ve para sí posibilidades concretas de realización. La parte segunda mide manifestaciones de las frustraciones existenciales y la parte tercera exige una autovaloración de la persona respecto a las metas de su vida, su éxito en la vida y su actitud hacia ellos.

Este cuestionario para la captación psicométrica de dificultades noógenas, como para el descubrimiento de conexiones internas, fue presentado a un grupo de un total de 340 personas: 285 de ellas pertenecían a una muestra representativa de la normalidad, 55 eran enfermos pertenecientes a grupos de diagnósticos diversos de la Clínica Psiquiátrica Neurológica de Viena. Las 285 personas normales fueron sometidas a tests en un ambiente muy opuesto al del instituto psiquiátrico, es decir durante dos fiestas populares en la Baja Austria. La razón para ello era que en el desarrollo del concepto de la logoterapia siempre ha estado en primer lugar el ámbito clínico. Allí comenzaron las reflexiones que llevaron, partiendo de la debilidad e insuficiencia de los enfermos, a la tragedia general humana de dolor, culpa y muerte. La imagen humana establecida por la teoría logoterapéutica pretendió empero tener validez para el hombre común.

Pues si ahora, en el 20% de los pacientes neuróticos se comprueban sentimientos de falta de sentido, es difícil deducir de eso la

Para validar la logoterapia

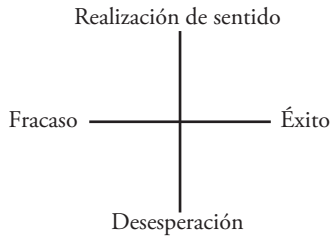
«voluntad de sentido» que se supone que todos los hombres deben llevar en sí.

Es ésta la razón por la cual aquí se utilizó un grupo de personas que se diferencian esencialmente de aquellas de los estudios anteriores. Si en un momento en que los sujetos testados tienen ganas de entretenerse y sin embargo para muchos el problema del sentido todavía es vigente, y si al mismo tiempo surgen eventuales dificultades en este terreno bajo la forma de fuertes efectos de frustraciones a pesar de un ambiente donde éstas se apaciguan, entonces está probada la legitimidad de transferir la logoterapia al campo de lo normal.

De todas estas 340 personas se agregaron pruebas de Rorschach que, traducidas a un psicograma general de personalidad, sirvieron de criterio comparativo interno. Además se pusieron a disposición los datos personales de los sujetos testados: sexo, edad, profesión, hábitat (campo o ciudad), educación, etc. El cálculo de Habilidad del Logo-Test se realizó según el modelo de homogeneidad del análisis del Basch; a la parte primera se le agrega el cálculo de la Habilidad media que figura con 0,72 aumentada según Spearman-Brown en 0,84. Después de la indispensable selección de ítems, también se sometió al análisis del contenido de la parte tercera (autovaloración subjetiva) a un control de objetividad por medio de una comparación de valores. La interpretación de los tests sigue en dos continuos, el «continuo del éxito» (valoraciones de 5 puntos, desde mucho éxito a sin éxito alguno) y el «continuo de sentido» (5 puntos de valoración desde plenitud de sentido a vacío de sentido).

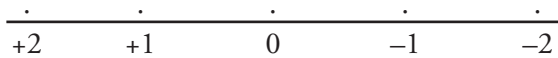
Para comprender mejor tenemos que decir unas palabras sobre los *problemas de diferenciación* de la logoterapia. Estos problemas de diferenciación se refieren a la antigua controversia sobre si la plenitud de sentido constituye un determinante psíquico de la auto-comprensión independiente o sólo es un resultado de la conciencia de éxito subjetivo. Victor Frankl se pronuncia decididamente por la heterogeneidad de ambos componentes y los simboliza con sus conocidas «coordenadas»⁸.

8. V. E. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1959.



Las investigaciones presentes no pudieron demostrar que la «disposición para la desesperación» y la «orientación al sentido» estén correlacionadas en forma negativa, pero pudieron responder a aquellas voces opositoras que quisieron reducir la vivencia del sentido a la vivencia del éxito. En esta ocasión, se señala que también las significativamente «más altas evaluaciones de sentido» del PIL (test del objetivo en la vida) en los grupos de éxito no deben considerarse como argumento contrario a las «coordenadas», sino como resultados de una validación insuficiente del PIL que nunca había sido comparado con un criterio exterior realmente correspondiente con la variación de sentido.

Del ordenamiento de los 340 sujetos testados en el continuo de éxito, así como en el continuo de sentido y en base a una autoevaluación de la parte tercera del Logo-Test, se pudo ganar una visión general que rinde una colaboración interesante al problema de la diferenciación. La escala de 5 puntos utilizada para las evaluaciones de graduación era:



en la cual +2 significaba la mayor realización del sentido, o sea el mayor éxito en la vida, y 0 era el punto neutral.

Un resumen de las evaluaciones positivas y negativas dio el siguiente cuadro:

Para validar la logoterapia

| | | + 2, +1,0/2 | 0/2,-1,-2 | |
|--|---------------------|-------------|-----------|---|
| Muestra de la normalidad | continuo del éxito | 155 | 78 / 233 | |
| | continuo de sentido | 147 | 47 / 194 | |
| Grupo clínico | continuo del éxito | 15 | 34 / 49 | |
| | continuo de sentido | 27,5 | 26,5 / 54 | |
| <i>Transformados en cifras proporcionales redondeadas:</i> | | | | |
| | | + | : | - |
| Muestra de la normalidad | continuo del éxito | 2 | : | 1 |
| | continuo de sentido | 3 | : | 1 |
| Grupo clínico | continuo del éxito | 1 | : | 2 |
| | continuo de sentido | 1 | : | 1 |

| Tabla de medidas | - 29 | 30-39 | 40-59 | 60 - |
|------------------|------|-------|-------|------|
| Q ₁ | 18 - | 17 - | 14 - | 15 - |
| D ₉ | 19 - | 18 - | 15 - | 16 - |
| D ₁₀ | 22 - | 22 - | 19 - | 19 - |
| Q ₄ | - 10 | - 10 | - 7 | - 9 |

En la autoconciencia del hombre frente al «éxito en la vida», corresponde a las escalas normales una proporción de 2:1, esto es: para 2/3 de éxito, 1/3 de fracaso en una vida media. En los pacientes sometidos a tests la proporción era inversa, esto es 1:2. Ellos se vivenciaban en un promedio de sólo 1/3 de éxito a 2/3 de fracaso.

Con ello se compararon las escalas del «continuo de sentido». A las escalas normales corresponde la proporción 3:1, es decir, se vive *más* la realización de sentido como éxito, a saber 3/4 de realización de sentido y 1/4 de vacío de sentido. Si la realización de sentido fuera congruente con la vivencia del éxito, se deberían invertir las cifras proporcionales en los grupos clínicos, esto es, deberían ser 1:3. Sin embargo eran 1:1, es decir: aun pacientes con sólo 1/3 de vivencia de éxito podían considerar su vida con sentido reducido a la mitad (1/2).

Estas cifras parecen confirmar la hipótesis de Viktor Frankl, y presentan una escala normal que refleja el promedio de la psico y noodinámica en los sanos: para 2/3 de éxito, 3/4 de realización de sentido en la vida.

También todas las investigaciones siguientes con las escalas de evaluación de la parte tercera señalaban que el continuo de sentido

y el de éxito no se debían identificar (por ejemplo, parte tercera *RS* [realización de sentido], parte tercera *E* [éxito] $r = 0,8$).

Acerca del problema de la diferenciación puede agregarse una reflexión: modernos principios de coordinación entre logoterapia y terapia conductista (Eysenck) tienden a presentar el sentido como «refuerzo en el nivel más alto» (Robinson). Por un lado, este punto de vista es digno de aplauso, ya que subjetiviza totalmente el concepto de sentido (un refuerzo nunca podría ser algo objetivo) y lo diferencia por ello de representaciones religiosas de una voluntad superior (= objetiva). Por otro lado, naturalmente, un «éxito en la vida hasta el presente» constituye un refuerzo enorme en el ámbito humano y por definición nos lleva otra vez al peligro de hablar de sentido, pero pensar en éxito.

Como Crumbaugh con su PIL-Test fue a parar directamente a esta problemática, era muy importante que, al construir el Logo-Test, se separaran claramente ambas variantes. Parece haberse logrado, según lo muestra la baja correlación entre la autovaloración de la persona en el continuo de éxito y el de sentido. Como después también se probó que sólo las autovaloraciones tienen una relación relevante con la psicohigiene personal (parte tercera, *RE-R* [test de Rorschach] $r = 0,67$), entonces se acepta sin reservas aquel teorema de la logoterapia que dice que la realización de sentido debe buscarse en una dimensión diferente a la de la conciencia del éxito.

En total se intercorrelacionaron en la investigación 10 datos personales y 13 valoraciones de test por persona. De acuerdo con las matrices resultantes esto parecía ser una gran cantidad de información, pero como con ella había que juzgar a 340 personas acerca de su orientación al sentido, el material todavía resultó escaso. Las comparaciones entre datos personales de unos y otros sirvieron más que nada de medidas de control; no se encontraron «significados del azar» de ninguna clase que permitieran sospechar que también otros resultados significativos fueran producto del azar.

Para la validación de la logoterapia eran esenciales las comparaciones de valores de tests entre sí y de valores de test con valores personales. La computadora trabaja con cuatro columnas: la columna 0 elabora las variables contables del total; la columna 1, el de la prueba de normalidad; columna 2 igualmente la prueba de

normalidad, pero disminuida en un grupo de personas en las cuales había aparecido cierta proporción de mentiras en el cuestionario (discrepancias en el texto); y columna 3, los valores del grupo clínico de control.

De 73 hipótesis que se han establecido basadas en teorías logoterapéuticas, se han confirmado 36 del nivel 1%, 13 del nivel 5% y 24 no se han confirmado. Además tuvo que rechazarse en 17 casos, la hipótesis cero, de manera que, en resumen, se dieron 90 distribuciones (algunas esperadas y otras no), que por supuesto se sometieron a una interpretación semántica. Todas estas 90 «tesis» han sido comprobadas estadísticamente y con exámenes de significado, surgiendo éstos de un material, que tanto por su volumen como por su representatividad, nunca había sido presentado en estudios logoterapéuticos (excepto la versión segunda de PIL de Crumbaugh, y también él usó sólo una muestra selectiva). Por tal razón, representan argumentos científicos que no pueden ser pasados por alto sin más por los especialistas. Y si, entre ellos, se encuentran confrontaciones como las siguientes: «Con la orientación al sentido en disminución, sube la presencia de síntomas de frustración» o «realización de sentido experimentado subjetivamente como insuficiente se manifiesta con mucha más fuerza como fracaso en un aumento de los síntomas generales de frustración» (ambos se refieren al nivel 1%). Esto suena a trivial para el logoterapeuta, pero no hay que olvidar que en la psicología actual no existe ninguna teoría de las frustraciones en la que se incluya la vivencia personal de sentido. No solamente esto: estas dos tesis, junto con otras, contradicen en forma inequívoca el principio psicoanalítico según el cual las frustraciones provienen exclusivamente de traumas producidos en la infancia así como de represiones de los instintos.

De los 90 resultados de la investigación se han cristalizado grupos de fenómenos que están estrechamente relacionados con la psicodinámica:

- A. Buena orientación al sentido desde el punto de vista objetivo, pocos síntomas de frustración; o desde el punto de vista subjetivo, realización de sentido considerada óptima, buena psicohigiene general.
- B. Mala orientación al sentido desde el punto de vista objetivo, muchos síntomas de frustración, tendencia a la neurosis

noógena (aun en el campo de la normalidad), tendencia a la depresión endógena (también en el campo de la normalidad), mala psicohigiene general.

- C. Actitud positiva frente al dolor y *al éxito* (en este sentido se ha confirmado la propuesta de generalización de la autora), buena orientación al sentido; desde el punto de vista objetivo, alta capacidad psíquica de adaptación, buena psicohigiene general.

Dentro de cada grupo se correlacionan todos los fenómenos entre sí muy significativamente.

Tres de las hipótesis presentadas no se han verificado: primero, la desesperación o bien la disposición a la desesperación no es el «opuesto» de plenitud de sentido. Los datos más bien señalan que la *indiferencia* en situaciones difíciles de la vida es expresión de vacío de sentido. De acuerdo con esto, tendrían que corregirse las «coordenadas» en el campo normal.

Segundo, no se ha comprobado que los que pertenecen a la población rural tengan mejor orientación al sentido: eso significa que la tecnificación y la alta industrialización de la civilización no pueden ser culpables del constante aumento de vacío existencial en la sociedad moderna.

Tercero, se ha demostrado (sorprendentemente) que no ayuda al logro de la realización de sentido el aferrarse con voluntad de sacrificio a metas ambicionadas en la vida, sino más bien la plasticidad psíquica y la flexibilidad de saber adaptarse continuamente a nuevas situaciones⁹.

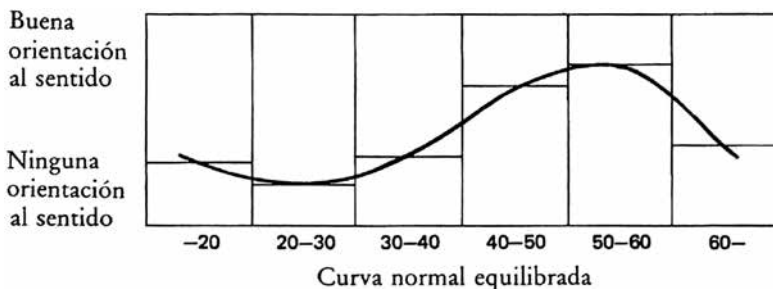
Por lo demás, se han verificado todas las hipótesis importantes de la teoría logoterapéutica. Partiendo de tres tesis pudo formularse el teorema básico de la logoterapia: *Si desciende la orientación al sentido en el hombre, desmejora su psicohigiene general y aumenta la cantidad de efectos de frustración; si mejora su orientación al sentido también aumenta su capacidad de desarrollar una actitud positiva hacia toda situación de éxito en la vida.*

Un resultado particularmente interesante y más bien inesperado lo constituye la curva sentido-edad. (La tesis correspondiente dice: «La elevación de la orientación personal al sentido depende de la

9. V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Viena 1946; vers, cast.: *Psicoanálisis y existencialismo*, F.C.E., México ⁷1978.

Para validar la logoterapia

edad. La curva normal señala un descenso particularmente fuerte de la orientación al sentido entre los 20 y 30 años y los valores más elevados se ubican entre los 40 y los 60 años, en el nivel de significancia 1%.)



Queda la cuestión sobre cómo interpretar esta curva de la edad. Viktor Frankl pone el problema en relación con el pasado personal del hombre que, en la vejez, tiene mayor contenido y está lleno de experiencias acumuladas. Él piensa que las personas mayores, intuitivamente, saben lo que la logoterapia enseña, es decir: que justamente del «pasado nada se halla perdido irremisiblemente, sino por el contrario está todo guardado y asegurado». Sólo una cosa da que pensar, y es el descenso de la curva de la edad alrededor de los 55 años, difícil de explicar a través de este «saber prerreflexivo».

La interpretación que la autora sugiere tiende a suponer una elevación del umbral de la toma de conciencia de los problemas del sentido, que podrían explicarse por la «actividad» entre los años 30 y 60 de la vida. En la juventud, tal como en el retiro, podría haber descendido el umbral de la conciencia debido a la desgracia general de deberes familiares y profesionales (compárese con el descenso general del nivel consciente cuando el trabajo es demasiado fácil y hay aburrimiento), por lo que el descubrimiento de dificultades y problemas noógenos se aliviaría.

Acerca del tema de la toma de conciencia de los problemas del sentido, también nos ayuda aquella tesis que dice: «estudiantes y universitarios tienen un promedio más alto de problemas de sentido que representantes de otros ramos ocupacionales» (en el nivel de significancia 1%). Personas más inteligentes, o sea de

más alto nivel de educación, con mayor facilidad toman conciencia de procesos psíquicos. Ellos tienen, en muchas áreas, umbrales de conciencia más accesibles y, así también están más abiertos a la problemática del sentido. También por eso están más expuestos, como lo demuestran los muchos motines estudiantiles de los últimos años. «Luchar por una causa» puede ser vivenciado como dador de sentido (cf. categoría «servicio a un ideal») y una «causa» se construye con facilidad.

No sabemos cuál es la distancia desde el ansia insatisfecha de sentido hasta la descarga sin sentido de la agresividad. Pero sabemos que, con una plenitud de sentido en disminución, aparecen los síntomas de frustración, se agravan las tendencias neuróticas y depresiones y empeora la psicohigiene general. También se aspira a metas encarnizadamente (tesis correspondiente: «Con mala orientación de sentido la disposición de abandonar las metas a las cuales se aspira, si las circunstancias así lo exigen, disminuye», corresponde al nivel de significancia 1%). ¿Quiere decir esto que del vacío de sentido se llegan a construir metas para poder comprometerse con algún fin? ¿Acaso metas de tipo *destructivo*?

Presentemos una última indicación: la que se relaciona con la función dadora de sentido de la necesidad. Las investigaciones de este trabajo lograron demostrar, entre otras cosas, que el interés por el bienestar propio (categoría más frecuentemente nombrada de los factores dadores de sentido) es un elemento esencial en el proceso de hallar sentido. Como generalmente el interés es mayor por aquellas cosas cuya necesidad puede satisfacerse poco, es seguro que también el interés en el propio bienestar crece con el aumento de la necesidad, es decir, domina allí donde a la gente «no le va bien». La lucha por la existencia misma parece dar ya un alto grado de plenitud de sentido y sigue siendo la opinión de la autora que también esta lucha por la existencia brinda una posible concreción de la «voluntad de sentido». A las palabras de Schopenhauer que el hombre siempre oscila entre dos extremos, o sea entre la necesidad y el aburrimiento, hay que agregar que el primero quizás sea más apremiante desde el punto de *vista físico*, pero que el segundo constituye el más peligroso desde el punto de *vista psíquico*. En los niveles sociales, en los cuales el propio bienestar es natural y casi aburrido, falta la función de la necesidad dadora de sentido y podría ser esta falta de necesidad la que ha

causado ese gran «vacío existencial»¹⁰ en los países civilizados y no, como se dijo, la industrialización del mundo moderno. Si todo lo necesario se ofrece espontáneamente, si a veces el ofrecimiento sobrepasa la necesidad, disminuye el interés por la adquisición y la alegría por lo conseguido. Esto también explicaría por qué tantos jóvenes de buena familia caen en la mala senda, cuando poseen todo: salud, bienestar, un porvenir asegurado, etc. Lo que no poseen en este caso es una feliz orientación al sentido, y nada puede suplir eso.

Podemos iluminar el tema «realización de sentido en la vida» desde todos los ángulos, siempre descubriremos de nuevo que la gente joven es vulnerable desde el punto de vista noógeno. En la logoterapia también se dice que la confrontación espiritual con la propia existencia llena de sentido, es un logro del joven en proceso de maduración, el cual aprende así a controlar su vida y a formarse a sí mismo. Por el otro lado, sabemos por las angustiantes estadísticas de nuestra época, que muchos jóvenes no logran encontrar suficiente sentido en su vida. Se escapan hacia el placer del momento, hacia la ilusión de la droga y la monotonía de las acciones sin objeto.

Se supone que las agresiones esconden depresiones y los éxtasis cubren negativismos. Sean cuales fueran las razones (de agitación de la juventud, umbrales bajos de conciencia, sobreabundancia de ofertas para necesidades insignificantes...), deberíamos preguntarnos nosotros psicólogos cómo podríamos ayudar, aliviar y evitar.

El instrumento medidor usado en este trabajo constituye, en su versión perfeccionada, un test abreviado para descubrir dificultades noógenas en el ámbito de la normalidad. Se validó según dos criterios: la autovaloración de la persona referente a su propia orientación al sentido y un criterio interno o sea el psicograma de Rorschach de la persona. Por medio de una modificación de señalización del test de Rorschach se logró que las informaciones se pudieran unificar para una evaluación sencilla de psicohigiene que luego correlacionaba en alto grado con la evaluación total del Logo-Test ($r = 0,77$). El test se estandarizó y posee una normación

10. V. E. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1959.

de cuartiles o bien deciles. Su significado práctico reside en que «da la alarma» cuando las dificultades noógenas ya han alcanzado una proporción crítica. Podría —adoptado como instrumento de control, p.e., en institutos de asistencia a los jóvenes, escuelas y hogares— señalar el momento necesario de la intervención logoterapéutica. Y así se le ayudaría a más de un joven en su bregar por metas y sentidos, antes de que cayera en la frustración existencial y se «deslizara» por la pendiente neurótica o depresiva.

Asimismo el test, en el nivel del 1%, diferencia entre personas normales o enfermos psiquiátricos. El perfil de edades de la distribución de evaluación era en el grupo patológico claramente complementario al grupo normal (véase curva normal de edades). Mientras que personas normales alrededor de 35 años muestran un promedio de las mejores orientaciones al sentido, los enfermos psiquiátricos de esa edad muestran el máximo de dificultades noógenas. Debido a la clara diferenciación entre sujetos normales y enfermos psíquicos, que el test ofrece, también se comprobó que a la variable psíquica «orientación personal al sentido», que el test determina, le corresponde una alta significación de salud.

Se adjunta un ejemplar del Logo-test con manual; para la parte tercera, se dan distintas versiones para ambos sexos (aquí unificadas para simplificar). El cálculo es sencillo y con cierta práctica se obtiene una elevada coincidencia de valores en la parte tercera. Los resultados de las evaluaciones son:

Personas del cuartil L (Q_1) poseen la mejor posibilidad de realización de sentido. Personas del cuartil 4 (Q_4) contrariamente pertenecen al 25% que tiene la peor realización de sentido. Como en todos los estudios anteriores, alrededor de un 20% de las personas normales se consideraron con frustración existencial, una evaluación de Q_4 ya tendrá que considerarse como «sospechoso de crisis». El decil 9 (D_9) abarca ahora aquellos 20% de la mínima realización de sentido. Las evaluaciones que se ubican allí son evaluaciones críticas que señalan que las personas deben someterse a una atención psicológico-terapéutica. El decil 10 (D_{10}) caracteriza evaluaciones de casos ya patológicos.

Este trabajo se realizó con el concurso de este breve test sobre la base logoterapéutica y tenemos la esperanza que, no solamente el test, sino diversos detalles del material resultante, puedan constituir un pequeño adoquín para la gran construcción de la calle de

Para validar la logoterapia

las ciencias humanas. Y si esta calle ha atravesado algún valle y ha sorteado más de un peligro y aunque tampoco sabemos dónde nos llevará, debemos, sin embargo, establecer una cosa: la logoterapia ha colocado una base bien sólida. Podemos confiar en ella.

*Logo-test*¹¹

(de Elisabeth S. Lukas)

Nombre: _____

EDAD: _____

Sexo: _____

Profesión: _____

I). Léanse las siguientes afirmaciones. Si hay entre ellas algo que coincida con su persona hasta tal punto que podría provenir de usted mismo, escriba «sí». Si encuentra algunas que son exactamente lo contrario de su propia opinión, escriba «no». Puede dejar libre el casillero si le cuesta decidirse.

1. Si soy honesto, prefiero una vida agradable, pacífica, sin grandes dificultades, con suficiente sostén financiero.

2. Tengo conceptos definidos acerca de lo que quisiera llegar a ser y en qué me gustaría triunfar y trato con todas mis fuerzas de concretar estas ideas.

3. Me siento bien solamente en el refugio de un hogar, en el círculo de la familia y quisiera hacer lo posible para procurarles una base igual a los hijos.

11. (N. 3.^a ed.) Entretanto este test ha sido traducido al polaco en el instituto de psicología de la Universidad Católica de Lublín por el Dr. Kasimierz Popielski y usado para investigaciones transversales en grupos mayores de estudiantes. Según afirmaciones del director de ta investigación ha dado buenos resultados.

Para validar la logoterapia

4. En mi trabajo profesional, que realizo en la actualidad o para el que me estoy preparando, encuentro mi realización.

5. Tengo compromisos y relaciones con una o más personas, el cumplimiento de los cuales me da satisfacción.

6. Existe una especialidad que me interesa notablemente sobre la que quisiera aprender cada vez más y de la cual me ocupo en cuanto tengo tiempo.

7. Gozo con experiencias de determinada clase (placer en el arte, contemplación de la naturaleza) y no quisiera verme privado de ellas.

8. Creo firmemente en una misión religiosa o política (o una misión de servicio para el progreso) y me pongo a su disposición.

9. Mi vida se halla oscurecida por la necesidad, la preocupación, pero me estoy esforzando por mejorar esta situación.

II). Marque, por favor, con qué frecuencia tuvo las siguientes experiencias y trate de ser sincero:

1. Sentimientos de rabia porque pensó que todo lo que realizó hasta ahora fue inútil.

A menudo

De vez en cuando

Nunca

2. El deseo de volver a ser niño y comenzar de nuevo.

A menudo

De vez en cuando

Nunca

3. Ha observado que trata de hacer su vida más llena de contenido de lo que realmente es para sí mismo y para los demás.

A menudo

De vez en cuando

Nunca

Para validar la logoterapia

4. La aversión de cargarse con pensamientos profundos y eventualmente incómodos sobre su actividad.

A menudo De vez en cuando Nunca

5. La esperanza de transformar en un hecho positivo un propósito fallido o una desgracia, poniendo todo su esfuerzo.

A menudo De vez en cuando Nunca

6. Un impulso de desasosiego que se apodera de Ud. contrariando su buen juicio, y que atrae una torturante falta de interés en todo lo que se le brinda.

A menudo De vez en cuando Nunca

7. El pensamiento de que, ante la muerte, tendría que admitir que no valió la pena vivir.

A menudo De vez en cuando Nunca

III).

1. Le presento tres casos:

a) Un hombre (una mujer) tiene mucho éxito en su vida. Aquello que siempre deseaba no lo pudo lograr, en cambio, con el tiempo, se procuró una buena posición y puede esperar un futuro sin sobresaltos.

b) Un hombre (una mujer) se empeñó en una tarea que eligió como meta. A pesar de constantes fracasos todavía se aferra a ella. Por esa causa ha debido renunciar a muchas cosas y ha logrado muy poco beneficio.

c) Un hombre (una mujer) logró sellar compromiso entre sus inclinaciones y las circunstancias que lo coaccionaban. Cumple con sus obligaciones mansamente, aunque sin gusto, pero mientras tanto, cuando es posible se dedica a sus ambiciones privadas.

2. Le pregunto sobre los tres casos:

¿Cuál de estos hombres (mujeres) era más feliz?

¿Cuál de estos hombres (mujeres) sufre más?

Para validar la logoterapia

3. Describa su propio caso en pocas frases, poniendo lo que siempre ha buscado, lo que alcanzó y qué actitud tiene hacia ello.



Sólo para el psicómetro

Parte I

Suma:

Parte II

Suma sin ítem 5):

Parte III

Ítem 5):

Feliz:

Sufre:

AS

BS

.

.

.

.

.

Actitud

Para validar la logoterapia

Evaluación total:

Edad:

Resultado:

La persona se ubica en el Q_4 , D_9 , D_{10} , Q_1 ? centro

| Tabla de medidas | -29 | 30-39 | 40-59 | 60- |
|------------------|-----|-------|-------|-----|
| Q_4 | 18- | 17- | 14- | 15- |
| D_9 | 19- | 18- | 15- | 16- |
| D_{10} | 22- | 22- | 19- | 19- |
| Q_1 | -10 | -10 | -7 | -9 |

Manual para el Logo-Test

Cálculo:

Parte I

sí = 0

«libre» = 1

no = 2

Standar:

normal: $\bar{x} = 5/s = 2,7$

patológico: $\bar{x} = 6,3/s = 3,5$

Parte II

todos los ítems menos n.º 5)

nunca = 0

a veces = 1

a menudo = 2

para ítem n.º 5) vale

nunca = 2

a veces = 1

a menudo = 0

Standard:

ítems n.º 1) -5)

normal: $\bar{x} = 3,3/s = 1,6$

patológico: $\bar{x} = 4/s = 1,9$

ítems n.º 6) y 7)

normal: $\bar{x} = 1,2/s = 1,5$

patológico: $\bar{x} = 1,9/s = 1,6$

(separación debida a la doble dimensionalidad)

BIBLIOGRAFÍA

La autora de este trabajo ha publicado en los años 1980-1981 en la editorial Herder, Friburgo (Herderbücherei), la siguiente obra en tres volúmenes sobre logoterapia aplicada:

N.º 825: *Auch dein Leben hat Sinn* (camino de curación por la logoterapia).

N.º 864: *Auch deine Familie braucht Sinn* (ayuda logoterapéutica en la educación).

N.º 905: *Auch dein Leiden hat Sinn* (alivio en la crisis por medio de la logoterapia).

BIBLIOGRAFÍA DE LOGOTERAPIA Y ANÁLISIS EXISTENCIAL*

A) EN CASTELLANO

1. Viktor E. Frankl: Libros

- Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona ²1994.
Un psicólogo en el campo de concentración, Plantin, Buenos Aires 1955*
El hombre en busca de sentido, Herder, Barcelona ¹⁶1994.
Psicoanálisis y existencialismo, F.C.E., México 1980.
La voluntad de sentido, Herder, Barcelona ³1994.
La psicoterapia en la práctica médica, Escuela, Buenos Aires 1955*.
El Dios inconsciente, Escuela, Buenos Aires 1955*.
La presencia ignorada de Dios, Herder, Barcelona ⁹1994.
Homo Patiens. Intento de una patodicea, Platin, Buenos Aires 1955*.
El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia, Herder, Barcelona ³1994.
El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas, Plantin, Buenos Aires 1955*.
Teoría y terapia de la neurosis, Herder, Barcelona 1992 (ed. ampliada).
IM idea psicológica del hombre, Rialp, Madrid 1984.
Ante el vacío existencial, Herder, Barcelona 6 1990.
Psicoterapia y humanismo, Fondo de Cultura Económica, México 1982.
La psicoterapia al alcance de todos, Herder, Barcelona ⁵1992.

2. Viktor E. Frankl: Capítulos de libros

- Análisis existencial y logoterapia*, en *IV Congreso Internacional de Psicoterapia*, Editorial Scientia, Barcelona 1958.
Logoterapia y religión, en *Psicoterapia y experiencia religiosa*, Sigüeme, Salamanca 1967.

* Recopilada y actualizada por el Dr. Guillermo Pareja Herrera. Las obras señaladas con asterisco están agotadas.

Bibliografía

3. Viktor E. Frankl: Artículos

- Dimensiones del existir humano*, «Diálogo» 1 (1954) 53.
- Logos y existencia en psicoterapia*, «Revista de psiquiatría y psicología médica de Europa y América Latina» 2 (1955) 153.
- Análisis existencial y logoterapia*, idem 4 (1959) 42.
- Reintegración de la psicoterapia a la medicina*, «Panorama médico» (enero, 1963) 6.
- Problemas de actualidad en psicoterapia*, «Psicología industrial» 5 (1965) 13.
- Dar un sentido a la vida*, «La actualidad española» 21 de noviembre de 1968.
- La logoterapia y su uso clínico*, «Servicio bibliográfico Roche» 30 (1970) 53.
- Psiquiatría y voluntad de significado*, «Itsmo. Revista cultural» 82 (sept-oct, 1972) 5.
- El sentimiento de la falta de sentido: un desafío a la psicoterapia*, «Sociedad Argentina asesora en salud mental» (1974) 22.
- Neurosis y sentido de la vida*, «Itsmo. Revista cultural» 107 (nov-dic, 1976) 5.
- Determinismo y humanismo*, «Psychologica. Revista argentina de psicología realista» 2 (ene-jun, 1979) 25-35.
- Entrevista: *Viktor Frankl, una autoridad mundial en psicología: La vida tiene un sentido*, «La Nación», Buenos Aires, 11 de abril de 1985.

4. Libros sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

- Bazzi, Tullio y Fizzotti, Eugenio, *Guía de la logoterapia*, Herder, Barcelona 1989.
- Fabry, Joseph B., *La búsqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida*, Fondo de Cultura Económica, México 1984 (traducción del inglés).
- Fizzotti, Eugenio, *De Freud a Frankl*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1977 (traducción del italiano).
- Pareja Herrera, Guillermo, *Viktor E. Frankl. Comunicación y resistencia*, Premia Editora, México 1987 (original en castellano).

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, 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, Tullio, *Consideraciones acerca de las limitaciones y contraindicaciones de la logoterapia*, en el *IV Congreso Internacional de Psicoterapia*, Editorial Scientia, Barcelona 1958.
- Boeckmann, Johannes, *Análisis existencial y logoterapia*, en *La psicología moral*, Herder, Barcelona 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*, Luis Miracle Editor, Barcelona 1958.
- Dienelt, Karl, *El análisis existencial de V.E. Frankl como explicación de la existencialidad personal*, en *Antropología médica*, Aguilar, Madrid 1979.
- Mira y López, Emilio, *La psicoterapia existencial de Frankl*, en *Psiquiatría*, Librería El Ateneo, Buenos Aires 1955.
- , *La logoterapia de V. Frankl*, en *Doctrinas psicoanalíticas*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires 1963.
- Sánchez Peláez, Abel, *Frankl y el sentido del sufrimiento*, en *La gente y la mente*, Librería Pensamiento Vivo, Caracas 1959.
- Prada, Rafael, *Frankl y la logoterapia*, en *Sea usted terapeuta. Escuelas psicológicas y psicoterapéuticas*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1984, p. 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, p. 611-617.
- Broggi i Guerra, Francese, *El análisis existencial y la logoterapia de Frankl. La tercera escuela vienesa de psicología*, «El Correo Catalán» 14 y 20 de oct. de 1979.
- Caponnetto, Mario, *La voluntad de sentido en la logoterapia de Viktor 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) 293-301.
- Idoate, Florentino, *El análisis existencial de Viktor E. Frankl*, «Revista de Filosofía», Universidad de Costa Rica, 2 (1960) 263.
- Baggio, Antonio Maria, *Viktor Frankl: una razón para sobrevivir*, en «Ciudad Nueva» (junio, 1983) 10-11. Bechet, Suelly, *En busca del sentido perdido*, en «La cultura al día. Excelsior», México D.F., jueves 21 de marzo de 1985.
- Gianni, Alfio A., *Los aportes de la logoterapia a la dirección espiritual*,

Bibliografía

- Monografía para la licenciatura, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1983.
- Kotlik, Reyna de, *¿Qué es la logoterapia?*, en «Mendoza», 20 de junio de 1982.
- Lazarte, Omar, *La doctrina de la neurosis*, Trabajo ante la XIV Conferencia Argentina de Asistencia Psiquiátrica y Salud Mental en 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*, en «Razón y Fe» (1952) 582.
- Mota Martínez, Fernando, *La logoterapia, cura para la depresión*, en «Excelsior», México D.F. Tres partes: 21, 22 y 23 de agosto, 1985.
- Oro, Óscar, *¿Por qué surge y en qué consiste la propuesta de la logoterapia?*, en «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*, en «The International Forum of Logotherapy», Journal of Search for a Meaning, núm. 3 (primavera, 1980) 38-39.
- , Niveles de conciencia y logoterapia, en DIDAC, Revista del Centro de didáctica, Universidad Iberoamericana, México 1984, p. 37-42.
- , Humanistic-existential approach in Latin America on the 80's, en *Proceedings of the First International Forum on Person Cotered Approach*, Alberto Segrera editor, Universidad Iberoamericana, México D.F. 1984.
- , Logoterapia para el siglo XX, en «La cultura al día. Excelsior», México D.F., 21 de marzo de 1985.
- , Logoterapia y derechos humanos, en «La familia cristiana», n.º 520, Buenos Aires, mayo, 1985.
- , Educación y sentido, en DIDAC, Revista del Centro de didáctica, México D.F., Universidad Iberoamericana, otoño, 1985.
- , Logoterapia entre escombros, en «Agora. Novedades», Chihuahua (México), domingo, 20 de octubre de 1985.
- , ídem en «Logoterapia», Publicación de la Fundación de Estudios Franklianos y de la Sociedad Argentina de logoterapia, Buenos Aires, noviembre, 1985, p. 15-19.
- , ídem con el título *Clamor popular por el sentido de la vida*, en «La cultura al día. Excelsior», México D.F., jueves 31 de octubre de 1985.
- , ídem con el título *Tengo sed*, en DIDAC, Revista del Centro de didáctica, México, Universidad Iberoamericana, 8 (1986) 30-33.
- , *La búsqueda del sentido de la vida en la adolescencia*, en *Actas del IX*

- Congreso de Psicología (22 nov.)*, Gómez Palacio, Dgo., Instituto Superior de Ciencia y Tecnología, 1985.
- , *La agonía y la muerte. Una visión logoterapéutica*, en «La cultura al día. Excelsior», México D.F. jueves, 28 de noviembre de 1985.
- , *Amor y temor. El ser humano y la naturaleza. Una visión logoterapéutica*, en «Agora. Novedades», Chihuahua (México), domingo, 8 de diciembre de 1985.
- , *Homo sapiens, homo patiens, homo humanus. Una visión logoterapéutica*, en «Agora. Novedades», Chihuahua (México), domingo, 15 de diciembre de 1985.
- , ídem en «La cultura al día. Excelsior», México D.F., jueves, 27 de marzo de 1986.
- , *La desesperanza clama por la esperanza. Una visión logoterapéutica*, en «Agora. Novedades», Chihuahua (México), domingo, 29 de diciembre de 1985.
- , ídem en «Convivir», Órgano de la Fundación Convivir, n.º 1, Buenos Aires, octubre, 1986.
- , *Terror y terrorismo. Una visión logoterapéutica*, en «Agora. Novedades», Chihuahua (México), domingo, 12 de enero de 1986.
- , ídem en «La cultura al día. Excelsior», México D.F., jueves, 20 de marzo de 1986.
- , *La tercera edad de la humanidad. Sin sentido y esperanza* en «Agora. Novedades», Chihuahua (México), domingo, 2 de marzo de 1986.
- , ídem en «La cultura al día. Excelsior», México D.F., jueves, 13 de marzo de 1986.
- , ídem en «Convivir», Órgano Oficial de la Fundación Convivir, Buenos Aires, n.º 1, octubre, 1986.
- , *Inversiones e inversionistas. Homenaje a Viktor E. Frankl en su LXX-XI aniversario*, en «Agora. Novedades», Chihuahua (México) domingo, 16 de marzo de 1986.
- , ídem en «Convivir», Órgano de la Fundación Convivir, n.º 1, Buenos Aires, octubre de 1986.
- , *Desolatio Mundi. Una visión logoterapéutica*, en *Opinión y Análisis*, Chihuahua (México), «Novedades», lunes, 21 de abril de 1986.
- , ídem en «La cultura al día. Excelsior» México D.F., martes 27 y miércoles 28 de mayo de 1986.
- , *Números y Personas. Una visión logoterapéutica*, en *Panorama*, Chihuahua (México), «Novedades», domingo, 11 de mayo 1986.
- , ídem con el título, *Números en el avance científico y tecnológico. Una visión logoterapéutica*, en «La cultura al día. Excelsior», México, D.F., jueves, 19 de junio 1986.

Bibliografía

- , Peter Fechtner. *Una visión logoterapéutica*, en *Panorama*, Chihuahua (México), «Novedades», domingo, 21 de agosto de 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, Dgo., 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, Dgo., Instituto Superior de Ciencia y Tecnología, 1986.
- , Alberto S. Segrera, *From Logotherapy to Logocounseling*, en *Analecta Frankliana. The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy, 1980*, Sandra A. Wawrytko (dir.), Institute of Logotherapy Press, Berkeley 1982, p. 187-193.
- Pavía, María Teresa, *La amistad. Comparación entre Aristóteles y Frankl*, en «Revista del pensamiento actual», n.º 107 (nov.-dic, 1976) 58.
- Pelegrina, Héctor, *Viktor Frankl en la Universidad de Navarra*, en «Actas Luso-Españolas de neurología y psiquiatría» 27 (1968) 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*, en «Mendoza», 19 de marzo de 1980, p. 6.
- Vaca, C, *Acerca del análisis existencial*, «Revista de espiritualidad» 18 (1959) 229.
- Yazlli, Juan Carlos, *Viktor Frankl y la logoterapia*, en «Serie científica», año V, n.º 25 (feb.-mar., 1982) 11-12.

8. Medios audiovisuales sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

- Pareja Herrera, Guillermo, *El hombre en busca de un sentido: Viktor E. Frankl*, Guión audiovisual y videocinta. Beta 15, México 1985.

B) PORTUGUÉS

1. Viktor E. Frankl: Libros

- Um psicólogo no campo de concentrando*, Editorial Áster, Lisboa.
- O homem incondicionado*, Armenio Amado, Coimbra 1968.
- Psicoterapia e sentido da vida. Fundamentos da logoterapia e análise existencial*, Editora Quadrante, Sao Paulo 1973.
- Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, Zahar Editores, Rio de Janeiro 1978.

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

A presença ignorada de Deus, Porto Alegre, Sulina. Sao Leopoldo: Sinodal, 1985.

2. Viktor E. Frankl: Capítulos de libros

O homen à procura do significado último, en *No caminho do autoconhecimento*, Redação de Jacob Needleman e Dennis Lewis. Livraria Pioneira, São Paulo 1982.

3. Viktor E. Frankl: Artículos

Labirintos do pensamento psicoterapêutico, en «Humboldt. Revista para o mundo luso brasileiro» 6 (1966) 81.

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

O vazio existencial, «Servicio bibliográfico Roche» 48 (1970) 29 y 13.

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

Moraes Xausa, Izar Aparecida de, *Logoterapia: uma psicologia humanista e espiritual*, Disertación, PUC, Porto Alegre 1985.

—, *A psicología do sentido da vida*, Vozes, Petrópolis 1986.

5. Artículos sobre Viktor E. Frankl y la logoterapia

Bem David, Lilian, *Viktor Frankl*, «Manchete» (abr.-mayo, 1984), p. 24-26.

Cruvinel, Maria Tereza, *Vazio existencial, a doença do século*, «Jornal de Brasília» 3 de oct. de 1982, p. 2.

Moraes Xausa, Izar Aparecida de, *Viktor Frankl: Um psicólogo no campo de concentração*, en «Psico», Revista semestral do Instituto de Psicologia da Pontificia Universidade do Rio Grande do Sul (Brasil), 6 (1983) 95.

Musso Vanni, *Terceira escola viennese*, en «Folha de Tarde», 1 de mar. de 1974, 4.

Wyler, Vivia, *Viktor Frankl: Criador da logoterapia*, en «Jornal do Brasil», 25 de abr. de 1984, p. 8.

C) CATALÁN

Broggi i Guerra, Francese, *El concepte de naturalesa humana segons l'anàlisi existencial de Frankl*, «Annals de Medicina» 65 (1979) 641.

ÍNDICE DE AUTORES

- Ackermann 251
Adler 24 116 119s 123 141 158 204
225s 235
Allen 255
Allers 70 118 124
Allport 141 174 179
Arnold 151
Ascher 171ss 182 241s 246
- Bacon 231
Bachelis 245
Baeyer 61
Barber 178
Battegay 170
Bazzi 185
Becker 182
Bedoya 171
Benedikt 169 182 189
Bergson 89
Beringer 110
Bertalanffy 141 158
Binswanger 86 120 141 174
Bloch 125
Böckmann 17
Boydston 64
Brentano 157 210
Brown 230 249
Buber 55 209ss
- Buckley 17
Bühler, Charlotte 34 141 174 209
220 247
Bühler, Karl 210
Bulka 246
Burglass 177
- Casciani 230 249
Coles 227
Crumbaugh 17 22 24 30 34 143
175ss 179 187 230 249 255 260
271s
- Dansart 17 230 249
Dilling 169 174
Dubois 182
Durlak 230 249
- Ebner 209ss
Eckartsberg 23
Efran 173
Ehrenwald 167
Eibl-Eibesfeldt 28
Eichhorn 128
Einstein 37 114 122
Eissler 36
Erickson 171 242
Eysenck 168s 171s 200 271

Índice de autores

- Fabry 39 155
Forstmeyer 24 177
Fraiser 178
Freud 15 19 21 24 26 28 32 94 100ss
 111 116 119s 122s 141 152 158
 167s 172 176 186s 214 217
 225ss 235
Fröschaug 126
- Gagnon 26
Garza-Perez 172
Gebaattel 76 118 171
Gehlen 140 149 199
Gerz 174 182s 185 189
Giorgi 17
Goethe 19 160
Goldstein 141
Golloway 183
Görres 40 176 184
Gray 19
Grossmann 40
- Habinger 15
Hablas 17
Haley 171 242
Hand 241
Harrington 183
Hartmann 138 150
Hegel 86 103 120 133 138 142 214
Heidegger 59 86 89 120 149 203
 220
Heisenberg 147 243
Hess 214
Heuscher 39
Heyse 169 174
Hoff 182
Hofstätter 118 211
Hölderlin 94
Holmes 220
Howard 30
Husserl 89 157 210
Hutzell 17
- Jackson 171 242
Jacobs 241
Jaspers 21 86 89 100 134
Jilek 16
Jilek-Aall 16
Johnson, Paul E. 187
Johnson, W.H. 246
Jung 112 119 123 167
- Kaczanowski 179
Kant 115
Kauders 124
Kelman 168
Kell 155
Kierkegaard 89
Klinger 17
Klitzke 38
Kockott 169 174
Kocourek 185 189
Kohler 16 172 185
Kotchen 24
Kovacic 17
Kraiker 170
Krasner 32
Kratochvil 23 230 249
Krippner 30
Kronfeld 118
Kropotkin 111
Kübler-Ross 231
Kuhn 86
Kvilhaug 185
- Lamontagne 172 241
Langen 17 185
Lazarus 240
Lebzeltern 181
Ledermann 185
Ledwidge 172
Lehembre 170
Leslic 179
Lifton 38
Lipowski 29
Lorenz 28 67 147 160 181 214 227

- Lukas 17 231 175 228 230 249 278
 Lunceford 230 249
- Maholick 17 22 30 34 143 255
 Marks 170
 Marmor 167s 186
 Maslow 21 23 26 174s 266
 Mason 230 249
 Masters 246
 Matussek 117 119
 Medlicott 185
 Meier 230 249
 Millar 168
 Moreno 209
 Moser 251
 Mosley 188
 Müller-Hegemann 170
 Murphy 230 249
- Niebauer-Kozdera 17 185 241
 Nietzsche 62
 Nicolás de Cusa 140 148
- Odegård 126
 Orlick 173
- Padelford 178
 Pascal 68 75 162
 Pattison 32
 Pavlov 141
 Petrilowitsch 173
 Planova 23 230 249
 Pleune 40
 Polak 127
 Popielski 17 230 249 278
 Portmann 140 142 149
 Prill 17 185
 Prinzhorn 129
- Rabe 64
 Rauchfleisch 170
 Ray 180
 Richmond 230 249
- Roberts 230 249
 Rogers 155 168 172
 Rosefeldt 169 174
 Ruch 230 249
- Sahakian, B.J. 246
 Sahakian, W.S. 246
 Sallee 230 249
 Sargant 167
 Sartre 18 75 159
 Scheler 22 67 70s 89 116 118 126
 138 140 149 157 219
 Schoeck 61
 Schrödinger 161
 Schultz 171 177 219
 Schwarz 118
 Sheen 162
 Shelton 251
 Shrader 24
 Simon 26
 Sledge 64
 Smith 136s 230 249
 Smythies 23
 Solyom, C. 172
 Solyom, L. 242 172
 Starck 17 248
 Stransky 122
 Straus 118
 Strotzka 182
 Strunk 33
- Thiel 87
 Thomas 64 248
 Thompson 135 138
 Toll 17
 Tomás de Aquino 139 148
 Tournier 111
 Trakl 126
 Turner 173 242
 Tweedie 179
- Ullrich 170
 Ullrich de Muynck 170

Índice de autores

- Ungersma 179
- Valins 180
- Virchow 126
- Volhard 17 185
- Vorbusch 185
- Vymetal 16
- Waddington 23
- Watkins 34
- Watzlawick 171 242
- Weiner 64 248
- Weisskopf-Joelson 20s 36 174 183
242 247
- Weizsäcker 161
- Werner 17
- Wertheimer 29 202
- Wiesenhütter 182
- Wilder 39
- Wirth 245
- Wolpe 37 172
- Wundt 212
- Yalom 171 216s 242
- Yarnell 230 249
- Young 230 249
- Zedtwitz 143
- Zuehlke 34
- Zutt 86

ÍNDICE TEMÁTICO

- Actividades deportivas 173
Agorafobia 125 143 180
Agresión 212 267 276
Alcoholismo 177
Amor 26s 68s 87 120 134s 211
Análisis
 existencial 49 51 62 85 88 101ss
 111 119s 174
 fenomenológico 33 162 202
Angustia 143
 de expectación 125 179 239
Antagonismo noo-psíquico 112
Asistencia médica del alma 63 76
 77-81
Asociaciones libres 167
Autodistanciamiento 152 173
Autorrealización 21
Autotranscendencia 21s 140 149 157
 174 220 242 244s

Behaviorismo véase conductismo
Biblioterapia 64

Caducidad véase Muerte
Claustrofobia 143 180
Coexistencia 209
Complejo de inferioridad planetario
 123

Compulsión de consumo sexual 25
Conciencia 30s 68 114 134s 160
Condición posible 158
Conductismo 61 141 156
Confesión 72s 230
Credo
 psicoterapéutico 113
 psiquiátrico 108
Criminalidad 177
Culpa colectiva 59 97

Depresión 44
Derreflexión 174 245s
Desarrollo sexual y maduración 27
Desenmascaramiento del neurótico
 167
Desmitologización de la neurosis 32
 172
Despersonalización 125 159
Diálogo 211
Dignidad 107s
Dimensión 125
 noológica 144 150 262
Dinámica noógena 262 270
Dios, pruebas de la existencia de 66
División sujeto-objeto 87
Dolor véase Sufrimiento
Drogadicción 30 177

Índice temático

- Edad 108
Educación 31
 sexual 25 27
Electrochoque 144
Encounter group 211
Encuentro 27 210
Espiritismo 71
Estadística 30 249
Eutanasia 108 129
Existencia 60
 análisis de 49 51 62 85 88 101ss
 111 119s 174
Existencial 33s 89 191s 111 143
Existencialismo 75 96

Farmacopsiquiatría 125 143 179s
 212
Fatalismo neurótico 48 59 215
Felicidad 25 202 244s
Fenomenología 34 243
Filosofía existencial 50 85 89 209
Frustración existencial 175 255 260
 267

Gestalt 22 30

Hiperdiscusión 220
Hiperintención 25 220
Hiperinterpretación 20
Hiperreflexión 25 220
Hipocresía 27
Homo patiens 127s
Homunculismo 127
Humor 81

Identidad 21s
Imagen paterna 153
Inconsciente 112
Industria de divulgación sexual 27
Inflación sexual 25ss
Instintos 105 117 156
Intención paradójica 170ss 173s 179
 182 238ss 241

Intencionalidad 157 210s 214 219
Interpretación de los sueños 78s 102
 167
Investigación
 de conductas comparadas 160 214
 empírica 64 171 247 249
 experimental 241

Lenguaje 210
Leucotomía 108
Libertad 74 86 100 111 137 150 163
Lobotomía véase Leucotomía
Logos encarnado 211
Logoterapia 10 32 34ss 46s 85 114
 120 171ss 174 205 225 241 249
 259s 263 265s 268 271ss 277
 en grupo 177
Logo-test 277s
LSD 30

Marxismo 94s
Materialismo histórico 93
Mecanismos de liberación congénitos
 156 160
Medicina 61
Método 122 186
Monadología 157 211
Monadologismo 141
Monantropismo 38
Moral ontologizada 32s
Moralización 32
Muerte 34s 49 56 64 103 248

Neurosis 124s 238 245s
 colectiva 33
 compulsiva 181
 colectiva 21
 desmitologización de la 32 172
 noógena 17 126 143 175 246 260
 266 272
 sociógena 17 245
Nihilismo 18 124 134s 159 202
Noología 110

- Odio 214
 Ontología dimensional 139s 149
 235s
 Pandeterminismo 137 151 154
 Patología del espíritu de la época 126
 Patologismo 44 141
 Permisividad 218
 Persona 27 106
 Persuasión 182
 Placer 25
 voluntad de 24 111 120
 Poder
 de resistencia del espíritu 113 263
 voluntad de 24 111 120
 Política 249
 Pornografía 275
 Potencia sexual, alteración de la 25
 Problema
 cuerpo-alma 140 147 150
 del libre albedrío 147
 psicofísico véase Problema cuerpo-
 alma
 Promiscuidad 27s 216
 Prostitución 27
 Psicoanálisis 16 32 36 100ss 111 116
 141 167 173 178 205 214 225
 238 244 272
 desideologización del 168
 Psicología 61 63 243s
 desenmascaradora 20 138
 humanista 174 209
 individual 116 141 158 225
 profunda 20 117
 Psicologismo 43s 117 134 141
 profundo 137
 Psicoterapia
 centrada en el sentido 229
 de rehumanización 244
 Reduccionismo 18 134s 141 159
 Reflexología 140 156 169 173
 Regresión 27 94
 Relajación 177 219
 Religión 65 66-76 104 112 114 135
 142 153 230 250
 Responsabilidad 31 47 49 75 86 100
 111
 Sentido(s) 10 29 34 37 43 63ss 71 92
 114 118 127 136 143 156 160
 187 202s 210 213 229s 247s
 265 273
 superior 114
 Sentimiento
 de falta de sentido 15 17s 23 36s
 172 175 177 226ss 245 267
 de inferioridad 177 219
 Sexualidad 26 215
 Síntoma sustitutivo 171 173
 Socialismo 47 95
 Sociedad industrial 216 273
 Subhumanismo 159
 Sueños, interpretación de 78s 102
 167
 Sufrimiento 23 33 52 63s 92 114
 127 143 213 229ss 244 248s
 257 265 273
 Sugestión 182
 Sujeto 157 219 243
 Tabú 188
 Técnica 205
 Teleología 160
 Teomorfismo 104
 Terapia conductista 32 36 169ss 172s
 178 238 243s
 Test 17 30 248s
 Tolerancia 81 105
 Tradición 29
 Tranquilizantes véase Farmacopsi-
 quiatria
 Trascendental 34 203
 Tú 209

Índice temático

| | | | |
|-------------------|--|------------|--|
| Vacío existencial | 15ss 25 135s 143 176s 220 227 273 | Verdad | 31 201 |
| Valor(es) | 19 29 34s 37 70 108 136 156 187 199 | Vergüenza | 61 |
| categorías | 34 | Voluntad | |
| creativos | 34s 52s 63 65 263 266 | de placer | 24 111 120 |
| de actitud | 35 52s 63 65 263 265s | de poder | 24 111 120 |
| vivenciales | 34s 52s 65 263 266 | de sentido | 18 22 111 114 120 175 177s 205 227 230 244 256 262 275 |

