Clásicos Básicos del Personalismo

nº 11

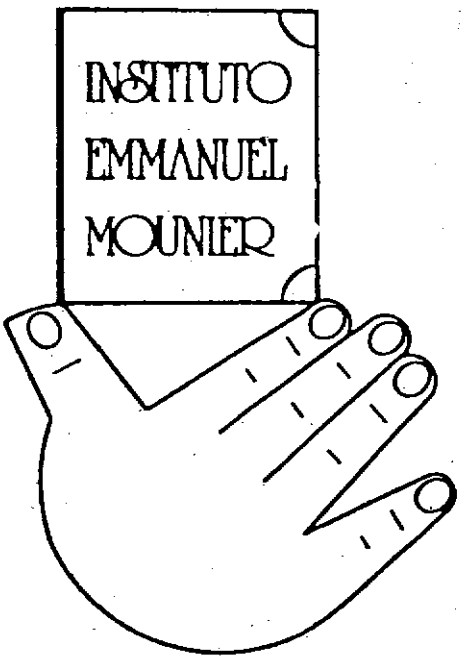
PSICOLOGÍA HUMANISTA

Jesús Rey Tato

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

JESUS REY TATO

PSICOLOGIA HUMANISTA



Impreso en papel reciclado

Edición para uso interno del I.E.M.

Primera Edición: **Mayo de 1992.**
INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER.
C/ Melilla, 10, 8º D. 28005 - MADRID.
Tlfno: (91) 4731697.

Imprime: Tórculo Artes Gráficas S. L.
Plaza de Mazarelos 14 - Baixo
Teléfono: 58 54 55
Santiago de Compostela.

INDICE.

1. REFERENCIA BIBLIOGRAFICA..... 5

2. BREVES APUNTES BIOGRAFICOS..... 7

3. INTRODUCCION..... 11

4. ERICH FROMM, O LA BUSQUEDA DE CORDURA..... 13

4.1 Carácter social y espíritu crítico.....13

4.2 Conciencia humanística evolucionaria.....17

4.3 Burocratización y cosificación del hombre.....21

4.4 Salud económica e insania social.....23

4.5 Naturaleza humana y humanismo normativo.....27

4.6 Tendencia necrófica Vs. tendencia biófila.....31

4.7 Superación de una psicología reificante.....35

5. VIKTOR FRANKL, O LA BUSQUEDA DE SENTIDO..... 44

5.1 Neurosis de vacuidad, mal de nuestro tiempo.....44

5.2 Frustración existencial y tiempo libre.....47

5.3 Pregunta y respuesta por el sentido.....50

5.4 Psicoterapia y distintas cosmovisiones.....54

5.5 Tendencia al reduccionismo desenmascarador. 58

5.6 Homunculismo Vs. antropología humanista. 64

5.7 Hacia una psicoterapia rehumanizada. 69

1. REFERENCIA BIBLIOGRAFICA.

OBRAS DE ERICH FROMM:

(PSH) : ¿Podrá sobrevivir el hombre? Paidós Ibérica, Barcelona 1980.

(EP) : Ética y psicoanálisis. F.C.E., Madrid 1980.

(ML) : El miedo a la libertad. Paidós Ibérica, Barcelona 1980.

(AA) : El arte de amar. Paidós Ibérica, Barcelona 1982.

(TS) : ¿Tener o ser? F.C.E., Madrid 1983.

(CH) : El corazón del hombre. F.C.E., Madrid 1984.

(CHA) : La condición humana actual. Paidós Ibérica, Barcelona 1984.

(RE) : La revolución de la esperanza. F.C.E., Madrid 1984.

(AV) : El amor a la vida. Paidós Ibérica, Barcelona 1985.

(PSC) : Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. F.C.E., Madrid 1986.

(SDOE) : Desobediencia y otros ensayos. Paidós Ibérica, Barcelona 1987.

OBRAS DE VIKTOR FRANKL:

(PE) Psicoanálisis y existencialismo. F.C.E., Madrid 1978.

(IPH) La idea psicológica del hombre. Rialp, Madrid 1979.

(PID) La presencia ignorada de Dios. Herder, Barcelona 1981.

(AVE) Ante el vacío existencial. Herder, Barcelona 1982.

(HBS) El hombre en busca de sentido. Herder, Barcelona 1982.

(PH) Psicoterapia y humanismo. F.C.E., Madrid 1982.

(HD) El hombre doliente. Herder, Barcelona, 1987.

(VS) La voluntad de sentido. Herder, Barcelona 1988.

(PAT) La psicoterapia al alcance de todos. Herder, Barcelona 1990.

(LAE) Logoterapia y análisis existencial. Herder, Barcelona 1990.

2. BREVES APUNTES BIOGRAFICOS.

ERICH FROMM.

Erich Fromm nació con el siglo un 23 de marzo en Frankfurt/Main, en el

seno de una familia judía hondamente religiosa. Este ambiente haría que uno de los elementos más influyentes a lo largo de su vida fuesen las lecturas del Antiguo Testamento. Fromm mismo se reconoce como el hijo único aislado y mimado; educado, en definitiva, bajo la influencia de un ambiente familiar emocionalmente inestable y sobreprotector, que le condicionó su interés por el comportamiento humano.

El suicidio de una joven amiga de la familia, con el expreso deseo de ser enterrada con su padre, recientemente fallecido, impresionaría la mente del adolescente Fromm, agudizando más su interés por la Psicología. De igual modo sus acostumbradas conversaciones sobre asuntos políticos con un empleado socialista de su padre le abrirían el interés sobre cuestiones de índole social, como también reconoce él mismo. Sus inquietudes y preocupaciones le pondrán en contacto con las ideas de Freud y Marx, decidiéndole a utilizar la ciencia para resolver sus dudas en la comprensión de distintos fenómenos individuales y sociales.

Terminada la guerra, en la que perdería familiares y allegados, inició sus estudios superiores, graduándose en Psicología, Sociología y Filosofía por las Universidades de Heidelberg, Munich y Frankfurt. En el Instituto Psicoanalítico de Berlín, conseguirá, tras su entrenamiento, su graduación; posteriormente, se vinculará al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, (al igual que Max Horkheimer y Theodor Adorno), en cuya revista publicó ya en 1932. Entre tanto, había contraído matrimonio, en 1926, con Frieda Reichmann.

A continuación inicia una densa actividad conferenciante (haciendo de la disertación una constante en su vida intelectual) compaginada con su labor profesional en Frankfurt, buscando lograr una síntesis freudo-marxista, hasta que el aumento del ambiente antisemita le obligará a emigrar (al igual que otros colaboradores de Horkheimer) a los Estados Unidos, en 1933, donde cambiará de nacionalidad.

Instalado en Nueva York, abre una consulta privada como psicoterapeuta (pese a carecer de licencia); más tarde, llegaría a desempeñar una destacada plaza en el Instituto Internacional de Investigaciones Sociales, en dicha ciudad, hasta 1939. Éste es el período

en que poco a poco irá consolidando sus hipótesis, desviándose de la ortodoxia freudiana, hacia un enfoque con menor hincapié en los aspectos instintivos, dando un mayor relieve a factores socioculturales en sus planteamientos.

Y así, en 1941 publicará su más célebre obra: El miedo a la libertad (**Escape from freedom**), gracias a la cual se dará a conocer extensamente. Asimismo, esta publicación le acreditará para que se le nombre miembro del Consejo Superior de la Facultad de Brennington, donde continuará colaborando hasta el año 1950.

Para entonces ya se había casado con Hanny Gurland, tras el divorcio de su primera esposa, en 1944. Posteriormente, continuará sus colaboraciones como "lecturer" en las Universidades de Columbia, Michigan y Yale, y, también será becado por el Instituto de Psiquiatría William Alanson White de Nueva York.

En 1947 publica otra de sus obras más leídas: Etica y Psicoanálisis (**Man for himself**); donde deja constancia de su planteamiento "naturalista" ético.

En 1951 decide establecer su residencia en México, donde será nombrado director vitalicio del Instituto Mexicano de Psicoanálisis.

Una vez que hubo superado la crisis que habría de suponerle la muerte de su segunda esposa, se casará con Annis Freeman en 1953.

En 1955 aparecerá otro importante pilar de su pensamiento: Psicoanálisis de la sociedad contemporánea (**The Sane Society**). Y, en el período que va desde 1955 a 1966, desempeñará el cargo de jefe del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Nacional de México.

Asimismo en la década del '60 al '70, Fromm es ya un reconocido ensayista, que recoge éxitos sucesivos entre sus fieles lectores, sin dejar de divulgar en conferencias sus ideas.

En 1968, decidió hacer su ingreso en el Partido Socialista de los Estados Unidos, participando ese mismo año en la campaña electoral de McCarthy. También formará parte del Movimiento pro paz mundial, y visitará la sede de la Unesco. Finalmente, el 18 de marzo de 1980, a causa de un ataque al corazón, le sobreviene la muerte.

VIKTOR FRANKL.

Viktor Frankl nace en Viena, el 26 de marzo de 1905, en una familia judía que le procuró una infancia segura y confiada, si bien con la guerra se vería en la necesidad de mendigar con sus dos hermanos.

Terminada ésta, realizó sus estudios de secundaria, mostrando inclinación por las Ciencias Naturales y la Filosofía. Frankl evoca cómo a sus trece años replicó a su profesor de Historia Natural cuando éste exponía a la clase que el fenómeno de la vida no era, a la postre, más que un fenómeno de oxidación. ¿Cuál era, entonces, el sentido de la vida?

Asimismo, el suicidio de un condiscípulo suyo, hallado con una obra de Nietzsche consigo, le reafirmó en que el absurdo de una vida sin sentido conduce a la desesperación.

Terminados sus estudios y deslumbrado por la figura de Freud, le enviará un breve escrito, que fue impreso en 1924 por indicación de aquél en la **Revista Internacional de Psicoanálisis**; tras lo cual, mantendrán correspondencia.

Con el tiempo, se siente insatisfecho con los cánones psicoanalíticos y abandona el círculo freudiano, pues, encontraría con Adler un mejor soporte conceptual para la comprensión del hombre, llegando así a publicar en la **Revista Internacional de Psicología Individual**.

Después de ingresar en el Partido Socialista, Frankl funda y dirige en 1927 la revista **Der Mensch im Alltag**. Fruto de una relación de creciente suspicacia se expulsarían las voces disonantes de la sociedad adleriana, junto con las cuales también se iría Frankl, y, como consecuencia, la revista deja de publicarse.

Contando con la colaboración de R. Allers y O. Schwarz, creó un centro gratuito de orientación para mitigar la oleada de suicidios y fugas juveniles que se producían en Viena. El considerable éxito alcanzado y la demanda surgida, hizo que en lo sucesivo se abrieran otros centros, incluso fuera de Austria.

En 1930 se gradúa por la Universidad de Viena, doctorándose en Medicina; seis años después alcanza la especialidad de Neurología y Psiquiatría. Y en 1937 abre su propia consulta particular, para pasar a dirigir la Sección

de Neurología del Rothschildshospital en 1940.

Su prestigio le evitó la deportación inmediata cuando se produjo la invasión nazi de Austria, en tanto que su hermana había emigrado a Australia y su hermano pudo refugiarse en Italia. Posteriormente, aún disponiendo de visado, decidió permanecer con sus ya ancianos padres, pese a la oposición de estos a que se quedase.

A principios de 1942 contrajo matrimonio con su novia Tilly; sin embargo a finales de ese mismo año la Gestapo les arresta y pronto son deportados. Frankl sufrirá lo que ha denominado su "experimentum crucis", es decir, dos años y medio de internamiento contínuo en Auschwitz, Dachau y Theresienstadt, entre otros campos de concentración (no siendo nada más que el número 119.104). Su amarga experiencia le permitió poner a prueba dramáticamente sus tesis, sufriendo la muerte de su esposa, padres y hermano. En los meses de su internamiento pudo asistir clandestinamente a sus compañeros, en sesiones de terapia colectiva, a pesar de las extenuantes jornadas en el **Lager**, que le llevaron a pesar menos de 40 kgs. De igual manera encontró tiempo y ánimo para reescribir a escondidas una copia del original **Psicoanálisis y Existencialismo (Ärztliche Seelsorge)** que le había sido confiscado al confinarle y que publicó en 1946, dedicándolo a la memoria de Tilly.

La ansiada liberación le llegó el 27 de abril de 1945. Regresa a Viena y reemprende su labor médica en el Policlínico Vienés. Frankl mantuvo en imprenta el terrible relato de su experiencia (**Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager**), pues pretendía publicarlo anónimo.

En 1947 se casa con Eleonore Schwindt. Y un año más tarde obtiene su graduación en Filosofía con la publicación de **La presencia ignorada de Dios (Der unbewusste Gott)**.

Desde 1951 a 1955 realiza una serie de conferencia radiofónicas para la emisora vienesa Rot-Weiss-Rot. Más adelante funda con O. Pötzl la Sociedad Médica Austríaca de Psicoterapia, siendo su presidente. En 1961 es invitado por G. Allport para pronunciar conferencias en torno a la Logoterapia en la Universidad de Harvard, actividad que continuará realizando por todo el mundo.

En 1970 es nombrado Doctor "Honoris Causa" por la Universidad de Loyola de California; distinción que también le han concedido las universidades de Chicago, Cincinnati y Rockford entre otras.

En la actualidad es profesor de Logoterapia en el "Logotherapy Institute" de la Universidad de San Diego, California.

3. INTRODUCCION.

"El psicólogo no puede hacer nada sin comprender que para él la adquisición de conocimiento abre las más terroríficas posibilidades de controlar lo que la gente hace, como piensa, como actúa y como siente".

ROBERT OPPENHEIMER

De modo indefectible, las civilizaciones han presentado a lo largo de toda la Historia, un conjunto de estructuras que, básicamente, han venido configurándose en función de toda una serie de requerimientos y directrices concretos en cada época. Estas instancias irán caracterizando sus perfiles, tanto sociológicos como institucionales más representativos, regulando, así, el orden social.

Desde hace décadas, tal configuración viene dada a tenor de una orientación pragmática, donde nada vale sino por su eficiencia y rendimiento,y, ante la que parece diluirse cualquier otra alternativa axiológica. En esta sociedad, tecnificada y burocratizada, los fines ya no planifican el cómo de su desarrollo, sino que los medios, cada vez más mecanizados, se justifican por sí solos.

Puede constatarse como, en aras del valor supremo de la rentabilidad, el hombre mismo está siendo transformado; su temperamento sufre una nueva configuración bajo el influjo directriz que modifica sus valores después de haber trocado sus sentimientos.

Además de esta "invasión" de los niveles más íntimos de su personalidad, ha de señalarse también, la vulneración de la capacidad crítica del individuo, una vez alcanzada por la pujanza seductora del progreso tecnológico. En efecto, los avances técnicos han brindado admirables logros a la humanidad y continúan permitiéndole la mejora de sus condiciones de vida.

No obstante, se puede constatar, asimismo, que la incidencia de conflictos existenciales y psicológicos, es más notoria en nuestro actual entorno cultural que en otras épocas y culturas menos desarrolladas técnicamente.

Unas formas de vida, cimentadas sobre relaciones impersonales y anónimas, rayanas en la patología colectiva, vacían de contenido la existencia de miles de individuos. Alejan al hombre de su interioridad y aspiración trascendente, y le precipitan a una falsa disyuntiva entre el aturdimiento evasivo o la frustración.

Así las cosas, confiscada la hondura de la vida, extinguida la fecundidad de la auténtica comunicación, el hombre contemporáneo se advierte impotente y a merced de unas estructuras sin rostro que desbordan su capacidad individual; de este modo, reducido a la insignificancia frente al entramado institucional, consiente en entregarse a mecanismos estereotipados que enturbian su conciencia relevando su responsabilidad de las implicaciones políticas y sociales.

En este marco, la psicología "convencional" procede, a la postre, a la rehabilitación del sujeto anímicamente inadaptado a los requerimientos sociales; por su parte, la psicología "humanista" efectúa un análisis de las componentes que han impulsado unas formas de vida, haciendo balance en aquellos procesos que han originado la pérdida de valor de lo humano y de cualquier factor morigerador de las distintas manifestaciones de la sociedad de consumo.

Frente la insustancialidad de la existencia dentro del consumismo, la psicología "humanista" se apresta a una profundización del mundo interior del hombre a fin de facilitar el logro de su realización, recobrando la condición de rector responsable de sí.

Por todo lo antes mencionado, se espera haber justificado la elección de las obras de Erich Fromm y Viktor Frankl, (sin demérito de figuras como F.J. Bugental, Charlotte Bühler, Ruth Cohn, Igor Caruso, Kurt Goldstein, Abraham Maslow, Royo May, Carl Rogers, Erikson entre otros), escogiendo unos textos, confiando que permitan una fecunda complementación en la búsqueda de cordura y sentido para el hombre contemporáneo.

4. ERICH FROMM O LA BUSQUEDA DE CORDURA.

4.1 CARACTER SOCIAL Y ESPIRITU CRITICO.

Habitualmente los hombres de cada sociedad creen que el modo de existencia suyo es natural e inevitable. Apenas ven otras posibilidades y, en verdad, tienden a creer que un cambio básico en su modo de existencia llevaría al caos y a la destrucción. Están seriamente convencidos de que su modo de vida es el debido, sancionado por los dioses o por las leyes de la naturaleza, y que la única alternativa a la continuación de la forma particular en que viven es la destrucción. Esta creencia no es simplemente el resultado del adoctrinamiento; está enraizada en la parte afectiva del hombre, en la **estructura de su carácter**, que es moldeada por todas las circunstancias sociales y culturales de modo tal que **siente la necesidad de hacer lo que tiene que hacer**, por lo que su energía se canaliza de modo que sirva a la particular función que debe cumplir como miembro de una sociedad determinada. Por esta misma razón -que las estructuras del **pensamiento** están enraizadas en las estructuras del **sentimiento**- las estructuras del pensamiento son tan persistentes y tanto resisten al cambio. (PSH, 14-15.)

El entendimiento de la sociedad y de la cultura propias, exactamente como el entendimiento de uno mismo, es tarea de la razón. Pero los obstáculos que la razón tiene que superar para el entendimiento de la sociedad en que se vive no son menos formidables que los obstáculos que bloquean, (...) La mayor parte de las gentes de una sociedad dada no se dan cuenta de la existencia de esa deformación. Ven la distorsión sólo cuando se trata de un apartamiento de la actitud de la mayoría, pero están convencidas de que las opiniones de la mayoría son sensatas y "sanas". Y sin embargo, no es así. Exactamente como hay una **folie à deux**, hay una insania de millones, y el consenso en el error no transforma el error en verdad. Para las generaciones posteriores, años después de la insania de la masa, el carácter insano de ese pensamiento, aunque fuera compartido por casi todos, puede resultar claro. (PSH, 32-33.)

La **premisa** era que tener una opinión es una cosa, y otra tener una convicción. O para expresarlo de otro modo, cualquiera puede adquirir una opinión, así como puede aprender un idioma extranjero o una costumbre de otro país, pero las opiniones enraizadas en la estructura caracterológica de una persona, respaldadas por la energía

contenida en su carácter, son las únicas opiniones que se **convierten en convicciones**. Las ideas, no obstante, son fáciles de aceptar si la mayoría las proclama, tienen un **efecto** que en gran parte depende de la estructura de carácter de una persona en una situación crítica, (...) La estructura de carácter decide qué clase de ideas elegirá un hombre y determina también la fuerza de la idea escogida. (CHA, 57.)

Quienes principalmente se opusieron al cambio fundamental fueron las **élites** que mejor aprovechaban el orden existente y que por ello no querían renunciar voluntariamente a sus privilegios. Pero los intereses materiales de los grupos gobernantes y privilegiados no son la única razón de la incapacidad de muchas culturas para anticiparse a realizar los cambios necesarios. Otra razón igualmente importante consiste en un factor psicológico. Habiendo los conductores y conducidos hipostasiado y deificado su modo de vida, los conceptos de su pensamiento y su formulación de valores, llegan a consagrarse rígidamente a ellos. Hasta los conceptos muy ligeramente diferentes llegan a convertirse en algo intensamente perturbador y son mirados como embestidas hostiles, demoníacas, enloquecidas, contra el pensamiento propio "normal" y "sano". (PSH, 16.)

El carácter revolucionario es el que está identificado con la humanidad y por lo tanto trasciende los estrechos límites de su propia sociedad, y en virtud de ello, es capaz de criticar su sociedad y cualquier otra desde el punto de vista de la razón y de la humanidad. No se halla aprisionado en la adoración parroquial de aquella cultura a la que pertenece por nacimiento, que sólo es un accidente de tiempo y de geografía. Es capaz de observar su medio con los ojos abiertos de un hombre que está despierto y que encuentra su criterio para juzgar lo accidental en aquello que no es accidental (la razón), en las normas que existen dentro de la raza humana para que ésta se rija. (CHA, 68-69.)

¿Qué es lo que hace viable una sociedad, permitiéndole adecuarse al cambio? La respuesta no es sencilla, pero es claro que, sobre todo, la sociedad debe ser capaz de discriminar sus valores primarios de sus valores e instituciones secundarios. Esto es difícil en razón de que los sistemas secundarios engendran sus valores propios, que llegan a parecer tan esenciales como las necesidades humanas y sociales que les dieron el ser. A medida que las vidas de las gentes van entretejiéndose con las instituciones, organizaciones, estilos de vida, formas de producción y de consumo, etc., los hombre van adquiriendo la voluntad de sacrificarse a sí mismos y a los otros en homenaje a la obra de sus propias manos, de transformar sus propias creaciones en ídolos y de adorar esos ídolos. Hay algo más: las instituciones generalmente resisten al cambio, y de ahí que los hombres plenamente consagrados a esas instituciones no son libres de anticiparse al cambio. El problema para una sociedad como la de nuestros días consiste, pues, en si los hombres pueden redescubrir los valores humanos y sociales básicos de nuestra civilización y retirar su fidelidad, por no decir su culto, a aquellos valores institucionales (o ideológicos) que se han convertido en obstáculos. (PSH, 19.)

El carácter revolucionario piensa y siente en lo que podría llamarse "espíritu crítico", en una tonalidad crítica, para usar un símbolo de la música. La frase latina **de omnibus est dubitandum** (es necesario dudar de todo) es una parte muy importante de su

respuesta al mundo. Este espíritu crítico al que me refiero no se asemeja en nada al cinismo, y es en cambio una percepción cabal de la realidad, en contraste con las ficciones que ocupan el lugar de la realidad.

El carácter no revolucionario mostrará una particular tendencia a creer en aquello que anuncia la mayoría. La persona con espíritu crítico reacciona del modo precisamente opuesto. Será especialmente crítica al escuchar el juicio de la mayoría, que es el juicio de la plaza del mercado, de los dueños del poder. (CHA, 70.)

Una de las características de la vida es que se halla en constante cambio y que en ningún momento permanece igual. La vida que se estanca tiende a desaparecer. Y si el estancamiento es completo, se produce la muerte. De aquí se sigue que la vida con su propiedad de cambio y movimiento tiende a romper y a superara el **statu quo**, (...)

Lo que vale para el individuo vale también para la sociedad. Esta jamás es estática: si no crece decae; si no trasciende el **statu quo** hacia lo mejor, se desvía hacia lo peor. A menudo tenemos, la gente que conforma una sociedad o como individuos, la ilusión de que podríamos estar quietos y no alterar la situación dada en uno u otro sentido. Esta es una de las ilusiones más peligrosas. En el momento en que nos detenemos comienza la decadencia. (RE, 27.)

¿Cómo podríamos definir una revolución? De acuerdo con el diccionario podríamos decir sencillamente que es el derrocamiento, pacífico o violento, de un gobierno existente y su reemplazo por un nuevo gobierno. Se trata por supuesto de una definición política muy formal y que particularmente no tiene mayor significado. (...)

Finalmente, podríamos definir la revolución en un sentido psicológico diciendo que es un movimiento político guiado por personas con caracteres revolucionarios, y que atrae a otras, también con caracteres revolucionarios. Naturalmente, no es una definición académicamente aceptable, pero es una formulación provechosa desde el punto de vista del presente ensayo, ya que subraya claramente la pregunta que se discutirá a continuación, a saber: ¿qué es un carácter revolucionario? (CHA, 63.)

Cuando se siente con "espíritu crítico", una persona es sensible a la reacción estereotipada o al llamado "sentido común", ese sentido común que repite una y otra vez el mismo disparate, y que tiene sentido sólo porque todo el mundo lo repite. Puede que el espíritu crítico sea algo difícil de definir, pero si se experimenta con uno mismo y con otros se descubrirá sin dificultad la persona que tiene tal espíritu crítico y la que carece de él. (...) Además de tener espíritu crítico, el carácter revolucionario mantiene una relación particular con la fuerza, con el poder. No es un soñador que ignore que el poder nos puede matar, obligar, y hasta pervertirnos. Pero tiene una relación particular con el poder en otro sentido. Para él, el poder nunca llega a ser santificado, nunca asume el papel de la verdad, o de la moral y el bien. Este es, probablemente, uno de los problemas más

agudos de la actualidad, tal vez el más importante: me refiero a la relación entre personas y poder. No se trata de saber qué cosa es el poder. La cuestión tampoco radica en la falta de realismo, como por ejemplo desestimar el papel y las funciones del poder. El asunto es si el poder es santificado o no, y si una persona es impresionada moralmente por el poder.

Quien sea impresionado moralmente por el poder nunca tendrá espíritu crítico y no será jamás un carácter revolucionario. El carácter revolucionario es capaz de decir "no". O para expresarlo de otro modo, el carácter revolucionario es una persona capaz de desobedecer. Es alguien para quien la desobediencia puede ser una virtud. (CHA, 70 a 72.)

Existe la posibilidad, o incluso la probabilidad, de que la raza humana destruya la civilización y también toda la vida sobre la tierra en los cinco o diez años próximos. Esto no tiene ninguna racionalidad o sentido. Pero el hecho es que si bien estamos viviendo técnicamente en la Era Atómica, la mayoría de los hombres -incluida la mayoría de los que están en el poder- viven aún en la Edad de Piedra; que si bien nuestras matemáticas, astronomía y ciencias naturales son del siglo XX, la mayoría de nuestras ideas sobre política, el estado y la sociedad están muy rezagadas respecto de la era científica. Si la humanidad se suicida, será porque la gente obedecerá a quienes le ordenan apretar los botones de la muerte; porque obedecerá las pasiones arcaicas de temor, odio y codicia; porque obedecerá a clisés obsoletos de soberanía estatal y honor nacional. (SDOE, 11.)

¿Por qué se inclina tanto el hombre a obedecer y por qué le es tan difícil desobedecer? (...) En verdad, poco importa cuál es el poder al que obedezco. Es siempre una institución, u hombres, que utilizan de una u otra manera la fuerza y que pretenden fraudulentamente poseer la omnisciencia y la omnipotencia. Mi obediencia me hace participar del poder que reverencio, y por ello me siento fuerte. (...)

Para desobedecer debemos tener el coraje de estar solos, errar y pecar. Pero el coraje no basta. La capacidad de coraje depende del estado de desarrollo de una persona. (SDOE, 15.)

Para nuestra finalidad bastará decir ahora que el carácter autoritario es la estructura caracterológica de una persona cuyo sentido de fuerza e identidad se basa en una subordinación simbólica a las autoridades, y al mismo tiempo en una dominación simbiótica de los sometidos a la autoridad. Ello equivale a decir que la persona autoritaria se siente fuerte cuando se puede someter y ser parte de una autoridad que (...) es inflada y endiosada, y cuando al mismo tiempo tal persona puede hincharse incorporando a aquellos sometidos a su autoridad. Trátase de un estado de simbiosis sado-masoquista que le proporciona un sentimiento de fuerza y un sentimiento de identidad. (CHA, 58-59.)

La obediencia a una persona, institución o poder (obediencia heterónoma) es sometimiento; implica la abdicación de mi autonomía y la aceptación de una voluntad o juicio ajenos en lugar del mío. La obediencia a mi propia razón o convicción (obediencia

autónoma) no es un acto de sumisión sino de afirmación. Mi convicción y mi juicio, son auténticamente míos, forman parte de mí. Si los sigo, más bien que obedecer al juicio de otros, estoy siendo yo mismo; por ende, la palabra **obedecer** sólo puede aplicarse en un sentido metafórico y con un significado que es completamente distinto del que tiene en el caso de la "obediencia heterónoma". (SDOE, 12-13.)

Hay otra razón por la que es tan difícil atreverse a desobedecer, a decir "no" a la autoridad. Durante la mayor parte de la historia humana la obediencia se identificó con la virtud y la desobediencia con el pecado. La razón es simple: hasta ahora, a lo largo de la mayor parte de la historia, una minoría ha gobernado a una mayoría. Este dominio fue necesario por el hecho de que las cosas buenas que existían sólo bastaban para unos pocos, y los demás debían conformarse con las migajas. (...)

Por ello la obediencia que sólo nace del miedo de la fuerza debe transformarse en otra que surja del corazón del hombre. El hombre debe desear, e incluso necesitar obedecer, en lugar de sólo temer la desobediencia. Para lograrlo, la autoridad debe asumir las cualidades del Sumo Bien, de la Suma Sabiduría; debe convertirse en Omnisciente. Si esto sucede, la autoridad puede proclamar que la desobediencia es un pecado y la obediencia una virtud; y una vez proclamado esto, los muchos pueden aceptar la obediencia porque es buena, y detestar la desobediencia porque es mala, más que detestarse a sí mismos por ser cobardes. (SDOE, 16-17.)

4.2 CONCIENCIA HUMANISTA REVOLUCIONARIA.

Para hacer ahora referencia al concepto de carácter revolucionario me agradaría comenzar enumerando lo que creo que el carácter revolucionario **no** es. Está de más decir que el carácter revolucionario no es una persona que participe en revoluciones. (...)

El carácter revolucionario no es un **rebelde**. ¿Qué significo con esto? Me inclinaría a definir al rebelde como una persona que está hondamente resentida contra la autoridad por no ser apreciada, por no ser querida, por no ser aceptada. Un rebelde es alguien que desea echar abajo la autoridad a causa de su resentimiento y, como resultado, asumir él mismo la autoridad en lugar de la que ha derribado. Y es frecuente que, en el preciso momento en que alcanza su meta, establezca amistad con la misma autoridad que antes había combatido con tanto encono. (...)

No es un **fanático**. En el sentido de la conducta, los revolucionarios son a menudo fanáticos, y en este punto salta particularmente a la vista la diferencia entre conducta política y estructura de carácter, al menos tal como yo me imagino el carácter revolucionario. ¿Qué quiero significar con fanático? (...)

Creo que es posible definir clínicamente al fanático como una persona excesivamente narcisista; en realidad alguien muy próximo a la psicosis (depresión mezclada muchas veces con inclinaciones paranoides), una persona

que, está totalmente desconectada del mundo exterior. Pero el fanático ha dado con la solución que lo pone a salvo de la psicosis manifiesta. Ha elegido una causa, no importa cual sea ésta: política, religiosa, o cualquier otra, y vive para endiosarla. Ha convertido esta causa en un ídolo. (...)

El rasgo fundamental del "carácter revolucionario" es el **ser independiente**, es decir, ser libre. Se podrá notar fácilmente que independencia es lo opuesto del lazo simbiótico con los poderosos de arriba y con los impotentes de abajo, tal como expliqué anteriormente al referirme al carácter autoritario. (CHA, 59 a 64.)

La mayoría de la sociedades -conductores y conducidos- han sido incapaces de adaptarse voluntaria y pacíficamente a condiciones fundamentalmente nuevas, **anticipándose así a hacer los cambios necesarios**. Han tendido a seguir siendo como eran, tratando e continuar con la estructura básica de su vida social, con sólo pequeños cambios y modificaciones, lo que a veces llamaron poéticamente "el cumplimiento de su misión". Hasta cuando habían surgido circunstancias que estaban en completa y flagrante contradicción con su total estructura, estas sociedades siguieron intentando ciegamente continuar su modo de vivir hasta que no les fuese posible proseguir de ese modo. Fueron entonces conquistadas y destruidas por otras naciones, o murieron lentamente en razón de su incapacidad para gobernar su vida por más tiempo en su modo acostumbrado. (PSH, 15-16.)

Esta vez la elección entre la conducta violenta e irracional y la anticipatoria y racional compromete a toda la especie humana y su supervivencia cultural, si no física.

Y sin embargo hasta ahora las probabilidades de que surja esa acción anticipatorio-racional son escasas. No porque no haya posibilidad para ese desenlace en las circunstancias, si se las examina con realismo, sino porque de ambos lados hay una barrera de prevenciones hecha de clisés, ideologías ritualistas e incluso una buena dosis de simple desequilibrio, que impide a la gente -conductores y conducidos- ver sana y realistamente los hechos como son, separar los hechos de las ficciones y, como consecuencia, reconocer que hay soluciones distintas a la violencia. (PSH, 20.)

Esbozaré en las páginas siguientes algunas de las formas más importantes del pensamiento patológico en materia de política y relaciones internacionales, desde que es de vital importancia que tengamos un método depurado con el que podamos entender los acontecimientos políticos contemporáneos.

Empezaré por una descripción de las formas externas de pensamiento patológico, el pensamiento **paranoide**. El caso del individuo que padece ilusiones paranoicas es claro para el psiquiatra y para la mayoría de los legos. (...)

Su contacto con la realidad reposa sobre la pequeña base de su compatibilidad con las leyes del pensamiento lógico, y no requiere el examen realista de la **probabilidad**. (...)

Si sólo la posibilidad bastara como condición de la verdad, sería fácil llegar a la certeza. Si, al contrario, se requiere la probabilidad, hay pocas cosas, relativamente, de las que se puede estar seguro. Esto es, en verdad, lo que hace tan "atractivo" el pensamiento paranoide, pese a los sufrimientos que causa. Salva al hombre de la duda. (...)

Es fácil para la gente reconocer el pensamiento paranoide en el caso individual de un psicótico paranoide. Pero reconocer el pensar paranoide cuando es compartido por millones de otras personas y aprobado por las autoridades que las dirigen es más difícil. (...)

Otro mecanismo patológico que amenaza el pensar político realista y eficaz es la **proyección**. Todos estamos familiarizados con este mecanismo en sus formas más crudas cuando se presenta en casos individuales. Todos conocemos algunas de esas personas hostiles y destructivas que acusan a todos los demás de serles hostiles y se presentan a sí mismas como inocentes y víctimas. (...)

¿Qué resulta de todo ello? El enemigo aparece como encarnación de lo malo, porque todo lo malo que siento dentro de mí mismo lo proyecto sobre él. Lógicamente, una vez que esto ha ocurrido, me considero encarnación de todo lo bueno, puesto que lo malo ha sido transferido al otro lado. El resultado es la indignación y el odio contra el enemigo y la autoglorificación falta de crítica, narcisista. (...)

Este examen del pensamiento patológico quedaría incompleto si no consideráramos un tipo más de patología que tiene un gran papel en el pensamiento político, el del **fanatismo**. (...)

Hablando en un plano más teórico, el fanático puede ser definido como una persona altamente narcisista, que está desvinculada del mundo exterior. (...) Se ha construído para sí mismo un ídolo, un absoluto, al cual se entrega completamente, pero del cual él mismo constituye una parte. En consecuencia, actúa, piensa y siente en nombre del ídolo, tiene la ilusión de "sentir", de la excitación interior, aunque no tiene un sentimiento auténtico. (...) Es un apasionado en su sumisión idolátrica y en su grandiosidad, pero frío en su incapacidad para la vinculación y el sentimiento genuinos. (PSH, 33 a 41.)

El pensamiento político paranoide, proyectivo y fanático son formas genuinamente patológicas de los procesos de pensamiento, que difieren de la patología en el sentido corriente sólo por el hecho de que los pensamientos políticos son compartidos por un grupo más amplio de personas y no restringidos a uno o dos individuos. Estas formas patológicas de pensar no son, sin embargo, las únicas que obstruyen el camino a la comprensión apropiada de la realidad política. Hay otras formas de pensar, que quizá no

debieran llamarse patológicas, pero que son igualmente peligrosas, aunque sólo sea porque son más comunes. Me refiero al pensar inauténtico, de autómata. El proceso es simple: creo que algo es verdad no porque yo haya llegado a ese pensamiento por mi propio pensar, basado en mi observación y experiencia propias, sino porque él me ha sido "sugerido". En el pensar de autómata yo puedo tener la ilusión de que mis pensamientos me son propios, cuando en realidad los he adoptado porque me han sido propuestos por fuentes que llevan consigo el peso de la autoridad, en una u otra forma. (PSH, 41-42.)

La palabra **conciencia** se utiliza para expresar dos fenómenos que son muy distintos entre sí. Uno es la "conciencia autoritaria", que es la voz internalizada de una autoridad a la que estamos ansiosos de complacer y temerosos de desagradar. La conciencia autoritaria es lo que la mayoría de las personas experimentan cuando obedecen su conciencia. (...) Distinta de la conciencia autoritaria es la "conciencia humanística"; ésta es la voz presente en todo ser humano e independiente de sanciones y recompensas externas. La conciencia humanística se basa en el hecho de que como seres humanos tenemos un conocimiento intuitivo de lo que es humano e inhumano, de lo que contribuye a la vida y de lo que la destruye. Esta conciencia sirve a nuestro funcionamiento como seres humanos. Es la voz que nos reconoce a nosotros mismos, a nuestra humanidad. (SDOE, 13.)

Dentro de cada sociedad, el hombre parece convertir en absolutos los modos de vida y los modos de pensar que son producto de su cultura y está dispuesto a morir antes que a cambiar, puesto que el cambio, para él, es lo mismo que la muerte. Es así como la historia del hombre es un cementerio de grandes culturas que llegaron a un final catastrófico en razón de su incapacidad para reaccionar de manera planeada, racional y voluntaria ante el desafío. (...) Hoy estamos otra vez ante una de esas elecciones decisivas, en que la diferencia entre la solución violenta y la solución anticipada puede significar la diferencia entre la destrucción y el fértil desarrollo de nuestra civilización. Hoy el mundo está dividido en dos bloques que se enfrentan el uno al otro con sospecha y con odio. Ambos bloques tienen capacidad para dañarse el uno al otro en un grado tal de magnitud que sólo puede igualarlo la incerteza de su medición. (PSH, 16 a 18.)

El hombre miembro de una organización no es alguien que desobedece; ni siquiera sabe que está obedeciendo. ¿Cómo puede pensar en desobedecer cuando ni tiene conciencia de ser obediente? (...) De aquí que ser desobediente o desarrollar el carácter revolucionario sea mucho más difícil para un hombre de la época industrial y burocrática contemporánea que para el hombre del siglo pasado.

Vivimos en un tiempo en que la lógica de la planilla de balance, la lógica de la producción de cosas, se ha extendido a la vida de los seres humanos. Los seres humanos se han convertido en números, así como las cosas se han convertido en números. Cosas y hombres han pasado a ser cantidades en el proceso de producción.

(CHA, 75.)

4.3 BUROCRATIZACION Y COSIFICACION DEL HOMBRE.

Aparte de la burocracia industrial, la gran mayoría de la población está administrada también por otras burocracias. Ante todo, la burocracia gubernamental (...) que influye de una u otra manera sobre la vida de muchos millones de personas y la dirige. La burocracia industrial, la militar y la gubernamental están cada vez más entrelazadas en sus actividades y, en medida creciente, en su personal. (...)

Todas estas burocracias no tienen ningún plan, ninguna perspectiva; y debido a la naturaleza misma de la administración burocrática, esto tiene que ser así. Cuando el hombre se transforma en una cosa, quienes lo hacen se transforman también en cosas; y las cosas no tienen voluntad, visión ni plan. (SDOE, 90.)

Este siglo es la era de las burocracias jerárquicamente organizadas en el gobierno, las empresas y los sindicatos. Estas burocracias administran las cosas y a los hombres como una unidad; siguen ciertos principios, especialmente el principio económico del balance, la cuantificación, la eficiencia máxima y el lucro, y funcionan esencialmente como lo haría una computadora electrónica que hubiera sido programada según estos principios. El individuo se transforma en un número, se convierte en una cosa. Pero justamente porque no hay una autoridad manifiesta, porque el individuo no está "forzado" a obedecer, se hace la ilusión de que actúa voluntariamente, de que sólo sigue la autoridad "racional". ¿Quién puede desobedecer lo "razonable"? ¿Quién puede desobedecer a la burocracia por computadora? (SDOE, 53.)

La persona al crecer se ve forzada a renunciar a la mayoría de sus deseos e intereses autónomos, genuinos, a su voluntad, y a adoptar una voluntad, unos deseos y unos sentimientos no autónomos, sino impuestos por las pautas sociales de pensamiento y de sentimiento. La sociedad, y la familia como su agente psicosocial, deben resolver un difícil problema: **¿cómo quebrantar la voluntad de la persona sin que ella lo advierta?** Sin embargo, mediante un complicado proceso de adoctrinamiento, recompensas y castigos y una ideología adecuada, generalmente se realiza esta tarea, tan bien que la mayoría cree que obedece su propia voluntad, y no advierte que su voluntad ha sido condicionada y manipulada. (TS, 84.)

La conciencia autoritaria (superyo) es también obediencia a un poder exterior a mí, aunque este poder haya sido internalizado. Conscientemente, creo que estoy siguiendo a **mi conciencia; en realidad, sin embargo, he absorbido los principios del poder**; justamente debido a la ilusión de que la conciencia humanística y el superyo son idénticos, la autoridad internalizada es mucho más efectiva que la que experimento claramente como algo que no forma parte de mí. La obediencia a la "conciencia autoritaria", como toda obediencia a pensamientos y poderes exteriores, tiende a debilitar la "conciencia humanística", la capacidad de ser uno mismo y de juzgarse a sí mismo. (SDOE, 14.)

La persona enajenada, (...), no puede ser sana. Puesto que se siente a sí misma como una cosa, como una inversión que puede ser manipulada por él mismo o por otros,

carece del sentido del yo, carencia que crea honda ansiedad. (...) La persona enajenada se siente inferior siempre que se cree en desacuerdo con los demás. Como su sentido del valor se basa en la aprobación como recompensa de la conformidad, se siente naturalmente amenazado en su apreciación del yo y en su autoestima, por cualquier sentimiento, idea o acto que pudiera sospecharse que es una desviación. (...) En consecuencia, tiene que esforzarse hasta el extremo para adaptarse, para ser aprobado, para tener éxito. No es la voz de la conciencia la que le comunica fuerza y seguridad, sino la sensación de no haber perdido el íntimo contacto con el rebaño. (PSC, 172.)

En un industrialismo burocráticamente organizado y centralizado, se manipulan los gustos de manera que la gente consuma al máximo y en direcciones previsibles y provechosas. Su inteligencia y su carácter se uniforman por el papel siempre creciente de las pruebas que seleccionan al mediocre y falto de ánimo con preferencia al original y atrevido. En realidad, la civilización burocrático-industrial que triunfó en Europa y en Estados Unidos creó un nuevo tipo de hombre, que puede describirse como el **hombre organización**, el **hombre autómata** y el **homo consumens**. Es además **homo mechanicus**, por lo que entiendo un hombre artefacto,(...) (CH, 61-62.)

A pesar de la producción y el confort crecientes, el hombre pierde cada vez más el sentido de ser él mismo; tiene la sensación de que su vida carece de sentido, aun cuando tal sensación sea en gran parte inconsciente. En... nuestro siglo el problema es que **el hombre está muerto**. (...) En otros tiempos el peligro era que los hombres se convirtieran en esclavos. El peligro del futuro es que los hombres lleguen a convertirse en robots. Verdad es que los robots no se revelan. Pero, dada la naturaleza del hombre, los robots no pueden vivir y mantenerse cuerdos: se convierten en **golems**; entonces buscarán destruir el mundo y destruirse a sí mismos, pues ya no serán capaces de soportar el tedio de una vida falta de sentido y carente por completo de objetivos. (CHA, 13-14.)

La posibilidad de construir robots semejantes al hombre pertenece, de llegar a haberlos, al futuro. Pero en el presente tenemos ya hombres que actúan como robots. Cuando la mayoría de los individuos sean como robots, entonces no habrá, en verdad, problema para construir robots semejantes a los hombres. La idea de una computadora humanoide es un buen ejemplo de la alternativa entre el uso humano de las máquinas y el inhumano. La computadora puede enriquecer la vida en muchos aspectos. Pero la idea de que reemplace al hombre y a la vida es la manifestación de la patología actual. (RE, 52-53.)

Un espectro anda al acecho entre nosotros y sólo unos pocos lo han visto con claridad. No se trata del viejo fantasma del comunismo o del fascismo, sino un nuevo espectro: una sociedad completamente mecanizada, dedicada a la máxima producción y al máximo consumo materiales y dirigida por máquinas computadoras. En el consiguiente proceso social, el hombre mismo, bien alimentado y divertido, aunque pasivo, apagado y poco sentimental, está siendo transformado en una parte de la maquinaria total. Con la victoria de la nueva sociedad, el individuo y la privacidad desaparecerán, los sentimientos hacia los demás serán dirigidos por condicionamiento psicológico y otros

expedientes de igual índole, (...) Quizá el aspecto más ominoso de lo anterior sea hoy que parecemos perder el control de nuestro propio sistema. Cumplimos las decisiones que los cálculos de nuestras computadoras elaboran para nosotros. Como seres humanos no tenemos más fines que producir y consumir más y más. No queremos nada ni dejamos de querer algo. Las armas nucleares amenazan con extinguirnos y la pasividad -que nuestra exclusión de las decisiones responsables genera- con matarnos internamente. ¿Cómo ocurrió? ¿Cómo llegó el hombre, en la cúspide de su victoria sobre la naturaleza, a ser prisionero de su propia creación y a estar en grave peligro de destruirse a sí mismo?

En su búsqueda de la verdad científica, el hombre dio con el conocimiento que podía utilizar para dominar la naturaleza y tuvo en esto un éxito formidable. Pero el hincapié unilateral que el hombre puso en la técnica y en el consumo material hizo que perdiera contacto con él mismo y con la vida. Al perder la fe religiosa y los valores humanistas ligados a ella, se concentró en los valores técnicos y materiales y dejó de tener capacidad de vivir experiencias emocionales profundas y de sentir la alegría o la tristeza que suelen acompañarlas. (RE, 13-14.)

¿Es nuestro fin la promoción de la producción y el consumo? ¿O es el desarrollo y crecimiento del hombre? Se afirma en general que ambas cosas son inseparables: lo que es bueno para la industria también es bueno para el hombre, y viceversa. (...) No es difícil demostrar que muchas cosas que fueron buenas para la industria, fueron malas para el hombre. Este es hoy por cierto nuestro dilema. Si seguimos como hasta ahora, el progreso se realizará a costa del hombre. (AV, 68.)

¿Tenemos que resignarnos al hecho de que podemos dominar la naturaleza y producir bienes materiales en cantidades siempre en aumento, pero debemos abandonar la esperanza de instaurar un nuevo mundo de solidaridad y justicia; de que este ideal se perderá en un concepto tecnológico vacío de "progreso"?

¿No hay otra alternativa que elegir entre el industrialismo gerencial capitalista y el comunista? ¿No podemos construir una sociedad industrial en que el individuo mantenga su rol como miembro activo y responsable, que controle las circunstancias, más bien que ser controlado por ellas? ¿Son realmente incompatibles la abundancia económica y la plena realización del hombre? (SDOE, 85.)

4.4 SALUD ECONOMICA E INSANIA SOCIAL.

Poseemos un sistema económico que funciona bien a condición de que produzcamos cosas que nos amenazan con la destrucción física, de que transformemos al individuo en un cabal consumidor pasivo para, en esta forma, terminar con él, y de que hayamos creado una burocracia que haga sentirse impotente al individuo.

¿Estamos frente a un dilema trágico e insoluble? **¿Hemos de producir gente enferma para tener una economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y nuestras computadoras al servicio de los fines del hombre? ¿Deben la mayor parte de las personas ser pasivas y dependientes a fin de tener fuertes organizaciones que funcionen bien?** (RE, 14.)

¿Qué clase de hombre requiere por tanto nuestra sociedad para poder funcionar bien? Necesita hombres que cooperen dócilmente en grupos numerosos, que deseen consumir más y más, y cuyos gustos estén estandarizados y puedan ser fácilmente influidos y anticipados. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, que no estén sometidos a ninguna autoridad o principio o conciencia moral y que no obstante estén dispuestos a ser mandados, a hacer lo previsto, a encajar sin roces en la máquina social; hombres que puedan ser guiados sin fuerza, conducidos sin líderes, impulsados sin meta, salvo la de continuar en movimiento, de funcionar, de avanzar. El industrialismo moderno ha tenido éxito en la producción de esta clase de hombre: es el autómata, el hombre enajenado. (CHA, 9-10.)

El desarrollo de este sistema económico ya no quedó determinado por la pregunta: **¿Qué es bueno para el hombre?**, sino por la pregunta: **¿Qué es bueno para el desarrollo del sistema?** (...) Esta interpretación se vio reforzada por una interpretación subsidiaria: que las cualidades mismas que el sistema requería de los seres humanos (egotismo, egoísmo y avaricia) eran innatas a la naturaleza humana; por ello, no sólo el sistema, sino la misma naturaleza humana las fomentaba; (...) La gente se negó a reconocer que estos rasgos que habían dado el ser a la sociedad industrial no eran impulsos naturales, sino **producto** de las circunstancias sociales. (TS, 26.)

Los individuos de la sociedad y (o) las diferentes clases o sectores que existen en su seno tienen que comportarse de manera que puedan funcionar en el sentido requerido por el sistema social. (...) En otras palabras, la función del carácter social consiste en **moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad**. (PSC, 71-72.) (...) el hombre debe superar la enajenación, que lo convierte en un impotente e irracional adorador de ídolos. En la esfera psicológica eso significa que debe vencer las actitudes pasivas y orientadas mercantilmente que ahora lo dominan, y elegir en cambio una senda madura y productiva. Debe volver a adquirir un sentimiento de ser él mismo; debe ser capaz de amar y de convertir su trabajo en una actividad concreta y llena de significado. Debe emerger de una orientación materialista y alcanzar un nivel en donde los valores espirituales -amor, verdad, justicia- se conviertan realmente en algo de importancia esencial. Pero cualquier tentativa de cambiar sólo una sección de la vida, la humana o la espiritual, está condenada al fracaso. En verdad, el progreso que tiene lugar en una sola esfera atenta contra el progreso de las otras esferas.

Mediante la aplicación del principio del cambio simultáneo en todas la esferas de la vida, debemos pensar en los cambios económicos y políticos necesarios para vencer el hecho psicológico de la enajenación. (CHA, 14-15.)

¿Cuál es el efecto de la enajenación sobre la salud mental? La respuesta depende, naturalmente, de lo que se entienda por salud. Si significa que el hombre puede llenar su función social, dedicarse a la producción y reproducirse, es indudable que el hombre enajenado puede ser un hombre sano. (...) Naturalmente, los conceptos de salud y enfermedad son producto de los hombres que los formularon y, por tanto, de la cultura en que viven esos hombres. Psiquiatras enajenados definirán la salud mental como puede hacerlo una personalidad enajenada y, en consecuencia, considerar sano lo que puede considerarse como enfermo desde el punto de vista del humanismo normativo. (PSC, 162.)

Decir que una sociedad carece de salud mental implica un supuesto discutible contrario a la actitud del **relativismo sociológico** que sustentan hoy la mayor parte de los sociólogos científicos, los cuales postulan que una sociedad es normal por cuanto que funciona, y que la patología sólo puede definirse por relación a la falta de adaptación del individuo al tipo de vida de su sociedad.

Hablar de una "sociedad sana" presupone una premisa diferente del relativismo sociológico. Unicamente tiene sentido si suponemos que puede haber una sociedad que **no** es sana, y este supuesto, a su vez, implica que hay criterios universales de salud mental válidos para la especie humana como tal y por los cuales puede juzgarse el estado de salud de cualquier sociedad. (PSC, 18.)

Hay, no obstante, una diferencia importante entre la perturbación mental individual y la social, que sugiere una distinción entre los conceptos de **defecto** y de **neurosis**. Si una persona no llega a alcanzar la libertad, la espontaneidad y una expresión auténtica de sí misma, puede considerarse que tiene un defecto grave, siempre que supongamos que libertad y espontaneidad son las metas que debe alcanzar todo ser humano. Si la mayoría de los individuos de una sociedad dada no alcanza tales metas, estamos ante el fenómeno de un defecto **socialmente modelado**. El individuo lo comparte con otros muchos, no lo considera un defecto, y su confianza no se ve amenazada por la experiencia de ser diferente, de ser un proscrito, (...)

Hoy nos encontramos con personas que obran y sienten como si fueran autómatas; que no experimentan nunca nada que sea verdaderamente suyo; que se sienten a sí mismas totalmente tal como creen que se las considera (...) De esas personas pueden afirmarse dos cosas. Una es que padecen un defecto de espontaneidad e individualidad que puede considerarse incurable.

Al mismo tiempo, puede decirse que no difieren en esencia de millones de otras personas que están en la misma situación. La cultura les proporciona a la mayor parte de ellas normas que les permiten vivir con un **defecto sin enfermarse**. Es como si cada

cultura proporcionase el remedio contra la exteriorización de síntomas neuróticos manifiestos que son resultantes del defecto que ella misma produce. (...)

Pero hay también personas cuya estructura caracterológica, y por tanto, sus conflictos, difieren de los de la mayoría, de suerte que los remedios que son eficaces para la mayor parte de sus prójimos no les sirven de nada. Entre este grupo encontramos a veces personas de integridad y sensibilidad superiores a las de la mayoría, e incapaces por esta razón de aceptar los tópicos culturales, al mismo tiempo que no son suficientemente saludables y fuertes para vivir abiertamente "contra corriente". (PSC, 20 a 23.)

¿Qué efecto puede tener este tipo de organización en el hombre? Lo reduce a un apéndice de la máquina, regido por el solo ritmo y exigencias de ésta. Lo transforma en un **Homo consumens**, el consumidor total, cuya única finalidad es **tener** más y **usar** más. Esta sociedad produce muchas cosas útiles y, en igual proporción, mucha gente inútil. El hombre, en tanto que mero diente de un engranaje de la máquina de producción, se vuelve una cosa y cesa de ser humano. Gasta su tiempo haciendo cosas en las que no tiene interés, con gente por la que no está interesado, produciendo cosas que no le interesan. Y cuando no esta produciendo, está consumiendo. (RE, 47.)

El hombre deprimido siente dentro de sí una especie de vacío, como si estuviera tullido, como si le faltara algo para la actividad, como si no pudiera moverse correctamente por carencia de algo que lo mueva. Entonces, cuando incorpora algo, puede evitar por un rato el sentimiento de vacío, de invalidez, de debilidad, y siente: pero soy alguien, tengo algo, no soy una nada. Uno se llena de cosas para desplazar el vacío interno. Eso es el hombre **pasivo**, que sospecha que él es poco, y que borra esa sospecha mientras consume, y se vuelve **homo consumens**. (AV, 21.)

¿Puede lograrse de alguna manera que de la abundancia técnicamente posible se haga un uso bueno, productivo, favorable para el hombre y su crecimiento? Esto debería ser posible, si observamos que se trata de promover y satisfacer **las** necesidades que activan, vivifican y liberan a los hombres, de modo que no sean presa de las pasiones ni se limiten a reaccionar a estímulos, sino que se sientan impulsados, con espíritu abierto e interesado, a desplegar sus fuerzas potenciales y a activarse y enriquecerse a sí mismos y a los demás elevando el nivel de los logros y las realizaciones. Esto supone naturalmente que se organice de otra manera el llamado tiempo libre y el tiempo laboral. (AV, 67-68.)

Se maneja y manipula al individuo no solo en las esfera de la producción, sino también en la del consumo, que se pretende que es la única en que el individuo expresa su libre elección. Se trate de consumo de alimentos, vestimenta, bebidas, cigarrillos, películas o programas de televisión, se emplea un poderoso aparato de sugestión, con dos propósitos: primero, hacer aumentar constantemente la apetencia de nuevos bienes por parte del individuo, y, segundo, orientar esa apetencia hacia los canales más provechosos para la industria. (...) Hay que estimular constantemente sus apetencias, hay que manejar, manipular y predecir sus gustos. (SDOE, 92.)

Entre los efectos patógenos que la sociedad tecnológica produce en el hombre, deben mencionarse dos más: la desaparición de la **privacidad** y la del **contacto humano personal**.

"Privacidad" es un concepto complejo. (...) la privacidad parece ser todavía así condición importante para el desarrollo productivo de una persona. Ante todo, porque se necesita de privacidad para recogerse en sí mismo y para librarse del "ruido" constante de la cháchara y la intromisión de la gente, que perturba los propios procesos mentales. Si todos los datos privados se volviesen públicos, las experiencias tenderían a ser más superficiales y parecidas. La gente tendría temor a sentir "en forma incorrecta" y se haría más accesible a la manipulación psicológica que intenta establecer, mediante el examen con **tests**, normas para las actitudes "deseables", "normales" o "sanas". (RE, 54.)

El hombre enajenado es desgraciado. El consumo de diversiones sirve para que no se dé cuenta de su infelicidad. Se esfuerza en ahorrar tiempo y, sin embargo, está ansioso por matar el tiempo que ha ahorrado. Se siente alegre de haber acabado otro día sin ningún fracaso ni ninguna humillación, y no saluda el nuevo día con el entusiasmo que únicamente puede dar el sentimiento del "yo soy yo". (...)

Sin fe, sordo a la voz de la conciencia, con inteligencia manipuladora, pero con poca razón, se siente aturdido, inquieto e inclinado a elevar a la categoría de líder a quienquiera que le ofrezca una solución total. (PSC, 173-174.)

4.5 NATURALEZA HUMANA Y HUMANISMO NORMATIVO.

Pero el hombre no está hecho para ser una cosa, y pese a todas las satisfacciones que pueda aportar el consumo, las fuerzas vitales del hombre no podrán mantenerse permanentemente inactivas. Tenemos una sola opción, la de dominar la máquina, convirtiendo la producción en un medio y no en un fin, utilizándola para el desarrollo del hombre, pues en caso contrario las energías vitales reprimidas se manifestarán en formas caóticas y destructivas. El hombre preferirá destruir la vida antes que morir de hastío.

¿Podemos responsabilizar de este estado de hombre a nuestro modo de organización social y económica? Como hemos señalado más arriba, nuestro sistema industrial, con su modo de producción y consumo y las relaciones entre los seres humanos que promueve, crea precisamente la situación humana que hemos descrito. No es porque **desee** crearla, ni debido a malvadas intenciones de individuos, sino porque el carácter del hombre medio se forma según la práctica de vida que le proporciona la estructura de la sociedad. (SDOE, 96-97.)

La actitud del **humanismo normativo** se basa en el supuesto de que aquí, como en cualquier otra ocasión, hay soluciones acertadas y erróneas, satisfactorias e insatisfactorias, del problema de la existencia humana. Se logra la salud mental si el hombre

llega a la plena madurez de acuerdo con las características y las leyes de la naturaleza humana. El desequilibrio o la enfermedad mentales consisten en no haber tenido ese desenvolvimiento. Partiendo de esta premisa, el criterio para juzgar la salud mental no es el de la adaptación del individuo a un orden social dado, sino un criterio universal, válido para todos los hombres: el de dar una solución suficientemente satisfactoria al problema de la existencia humana. (PSC, 20.)

Desde el punto de vista del humanismo normativo, tenemos que llegar a un concepto diferente de la salud mental; la misma persona que se considera sana en las categorías de un mundo enajenado, desde el punto de vista humanístico parece la más enferma, aunque no de una enfermedad individual, sino de un defecto socialmente moldeado. La salud mental en el sentido humanístico, se caracteriza por la capacidad para amar y crear, por la liberación de los vínculos enajenantes con la familia y la naturaleza, por un sentido de identidad basado en el sentimiento del yo que uno tiene como sujeto y agente de sus potencias, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y la razón. La finalidad de la vida es vivirla intensamente, nacer plenamente, estar plenamente despierto. (PSC, 171.)

El sistema social presente puede comprenderse mejor si se vincula el sistema "Hombre" al sistema entero. La naturaleza humana no es una abstracción ni una un sistema infinitamente maleable y, por ende, desdeñable desde el punto de vista dinámico, sino que posee sus propias cualidades, leyes y alternativas específicas. El estudio del sistema Hombre nos permite aprehender lo que hacen al hombre ciertos factores del sistema socioeconómico y la forma en que las perturbaciones en el sistema Hombre producen desequilibrios en todo el sistema social. Con la introducción del factor humano en el análisis del sistema total, nos hallamos mejor preparados para comprender su mal funcionamiento y para fijar normas que relacionen el funcionamiento económico sano del sistema social con el bienestar óptimo de la gente que participa en él. (RE, 15.)

El hombre ha sido seducido fácilmente -y aún lo es- a aceptar una **forma** particular de ser hombre como su esencia. En la medida en que esto ocurre, el hombre define su humanidad en función de la sociedad con la que se identifica. Sin embargo, aunque esa ha sido la regla, ha habido excepciones. Siempre han existido hombres que vieron más allá de las dimensiones de su sociedad -y aun cuando puedan haber sido tachados de necios o de criminales en su tiempo, constituyen la lista de los grandes hombres por lo que concierne al registro de la historia de la humanidad- y que trajeron a la luz algo que puede calificarse de universalmente humano y que no se identifica con lo que una sociedad particular supone que es la naturaleza humana. (RE, 64.)

Este concepto de naturaleza humana difiere mucho del sentido en que se usa convencionalmente la expresión "naturaleza humana". (...) El hombre es su propia creación, por decirlo así. Pero así como sólo puede transformar y modificar los materiales que le rodean de acuerdo con la naturaleza de los mismos, sólo puede transformarse a sí mismo de acuerdo con su propia naturaleza. Lo que el hombre hace en el transcurso de la historia es desenvolver este potencial y transformarlo de acuerdo con sus propias

posibilidades. (...) Ningún orden social determinado crea esas tendencias fundamentales, pero sí determina cuáles han de manifestarse o predominar entre el número ilimitado de pasiones potenciales. (PSC, 19.)

Cualquier intento de ofrecer una respuesta se topará inmediatamente con la objeción de que tal respuesta en el mejor caso, no es más que una especulación metafísica, acaso poética, pero de todos modos la expresión de preferencias subjetivas antes que una aseveración sobre alguna realidad efectivamente averiguable. (...) Empero una actitud escéptica ante la posibilidad de hacer afirmaciones terminantes acerca de la naturaleza humana del hombre no significa que no podamos hacer algunas afirmaciones de carácter científico, es decir, que obtengamos conclusiones de la observación de los hechos, conclusiones que son correctas pese a qué la motivación para encontrar la respuesta sea el deseo de una vida más feliz. (RE, 66.)

Debemos cambiar de perspectiva cuando dirigimos nuestro interés a la conciencia y al despliegue de aquellas múltiples fuerzas que existen en potencia en el hombre. Lo que está dado en el hombre y espera realizarse es no sólo la capacidad de hablar y pensar, sino también el lograr una comprensión cada vez mayor, el desarrollar una progresiva madurez, la fuerza del amor o de la expresión artística. La actividad, el ser activo (...), es justamente eso, el desarrollo, la manifestación de esas fuerzas propias del hombre, que en general permanecen ocultas o reprimidas. (AV, 24.)

Muchos hombres de ciencia actuales suponen que esto es un disparate, que no existe una cosa llamada "naturaleza del hombre". (...) Estos hombres de ciencia no creen que en la naturaleza humana haya algo que nos diga que una cosa debemos hacerla y otra no. Los psicoanalistas y psiquiatras deben estar en condición de ofrecer una información diferente; pueden declarar que hay en verdad ciertos elementos básicos que son parte de la naturaleza humana y que reaccionan exactamente de la misma manera que lo hace nuestro cuerpo si se violan sus leyes. (CHA, 81-82.)

Algunos antropólogos y otros estudiosos del hombre han pensado que el hombre es infinitamente maleable. (...) El hombre, en realidad, puede hacer casi todo o, tal vez mejor, el orden social puede hacer del hombre casi todo. El "casi" es importante. Si bien el orden social puede hacer cualquier cosa del hombre (...), no puede hacerlo sin que se presenten ciertas consecuencias que emanan de las condiciones mismas de la existencia humana. (...) Si el hombre fuese infinitamente maleable, no existirían las revoluciones; tampoco habría cambios, pues una cultura dada habría conseguido someter al hombre a sus patrones sin resistencia de su parte. Pero siendo **relativamente** maleable, el hombre ha reaccionado siempre protestando contra las condiciones que hicieron demasiado drástico o intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. (RE, 68-69.)

Sólo entenderemos el proceso social si partimos del conocimiento de la realidad del hombre, de sus propiedades psíquicas tanto como fisiológicas, y si estudiamos la

interacción entre la naturaleza del hombre y la naturaleza de las condiciones externas en que vive y que ha de dominar si quiere sobrevivir.

Aunque es cierto que el hombre puede adaptarse a casi todas las circunstancias, no es una hoja de papel en blanco sobe la que escribe su texto la cultura. Necesidades como las de felicidad, armonía, amor y libertad son inherentes a su naturaleza; y son también factores dinámicos del proceso histórico que, si se frustran, tienden a producir reacciones psíquicas y a crear, en definitiva, las mismas condiciones adecuadas para los impulsos originarios. (PSC, 73.)

Es cierto, desde luego, que el hombre, a diferencia del animal, da pruebas de una maleabilidad casi infinita: así como puede comer casi todo, vivir en cualquier clima y adaptarse a él, difícilmente habrá una situación psíquica que no pueda aguantar y a la que no pueda adaptarse. (...) Difícilmente habrá una situación psíquica en la que el hombre no pueda vivir, y difícilmente habrá algo que no pueda hacerse con él y para lo cual no pueda utilizársele. Todas estas consideraciones parecen justificar el supuesto de que no hay nada que se parezca a una naturaleza humana común a todos los hombres, y eso significaría que en realidad no existe una especie "hombre", salvo en el sentido fisiológico y anatómico. (PSC, 23.)

Si el hombre fuera infinitamente maleable, entonces las normas e instituciones desfavorables para la prosperidad humana tendrían, en verdad, la oportunidad de moldear al hombre para siempre según sus patrones, sin la posibilidad de que fuerzas intrínsecas de la naturaleza del hombre se movilizaran y tendieran a modificar dichos moldes. (...) De hecho, si el hombre no fuera más que el reflejo de los moldes de su cultura, ningún orden social podría ser criticado o juzgado desde el punto de vista del bienestar del hombre, puesto que no existiría un concepto de "hombre". (EP, 34.)

La especie "hombre" puede definirse no sólo anatómicamente y fisiológicamente: los individuos a ella pertenecientes tienen en común unas cualidades psíquicas básicas, unas leyes que gobiernan su funcionamiento mental y emocional, y las aspiraciones o designios de encontrar una solución satisfactoria al problema de la existencia humana. (...) Lo que se ha llamado muchas veces "naturaleza humana" no es más que una de sus muchas manifestaciones -y con frecuencia una manifestación patológica-, y la misión de esa definición errónea ha consistido habitualmente en defender un tipo particular de sociedad presentándolo como resultado necesario de la constitución mental del hombre.

Contra este uso reaccionario del concepto de naturaleza humana, los liberales, desde el siglo XVIII, han señalado la maleabilidad de esa naturaleza y la influencia decisiva que sobre ella ejercen los factores ambientales. Aunque esto es cierto y muy importante, ha conducido a muchos sociólogos a suponer que la constitución mental del hombre es una hoja de papel en blanco en la que escriben sus respectivos textos la sociedad y la cultura, y que por sí misma no tiene ninguna cualidad intrínseca. Esta suposición es tan insostenible, y exactamente tan destructora del progreso social, como la opinión opuesta. El problema consiste en inferir el **núcleo común** a toda la especie humana de todas las

innumerables **manifestaciones** de la naturaleza humana, tanto normales como patológicas, según podemos observarlas en diferentes individuos y culturas. La tarea consiste, además, en reconocer las leyes inherentes a la naturaleza humana y las metas adecuadas para su desarrollo y despliegue. (PSC, 18-19.)

Pero la afirmación acerca de la maleabilidad del hombre requiere una limitación. Toda forma de comportamiento que no sirva al desarrollo y la perfección del hombre, exige su precio. (...)

La frase: el hombre es infinitamente maleable, implica que está fisiológicamente vivo, pero puede ser un tullido desde el punto de vista humano, (...)

Como el hombre está dotado de razón, puede realizar críticamente su experiencia y saber qué es lo que sirve a su desarrollo y qué es lo que lo obstaculiza. Se esfuerza por lograr un desarrollo lo más armónico posible de todas sus fuerzas espirituales y físicas, con el propósito de alcanzar una situación de bienestar. (AV, 230 a 232.)

La solución del hombre a sus necesidades fisiológicas es, psicológicamente hablando, sumamente sencilla; aquí la dificultad es puramente sociológica y económica. La solución del hombre a sus necesidades humanas es extraordinariamente complicada, depende de muchos factores y, finalmente -aunque no es lo menos importante-, del modo como su sociedad está organizada y de cómo esta organización determina las relaciones de los hombres que viven dentro de ella.

Las necesidades psíquicas fundamentales que nacen de las peculiaridades de la existencia humana deben ser satisfechas de una u otra manera para que el hombre no enferme, así como las necesidades fisiológicas han de satisfacerse para que no muera.

Pero los modos como pueden ser satisfechas las necesidades psíquicas son muchos, y la diferencia entre los distintos modos de satisfacción equivale a la diferencia entre grados diversos de salud mental. Si una de las necesidades básicas no ha sido satisfecha, la consecuencia es la enfermedad mental; si es satisfecha de manera insatisfactoria -teniendo en cuenta el carácter de la existencia humana- la consecuencia es la neurosis (ya manifiesta, ya en forma de un defecto socialmente modelado.) (PSC, 62-63.)

4.6 TENDENCIA NECROFILA Versus TENDENCIA BIOFILA.

Independientemente de que hablemos de "salud mental" o del "desarrollo maduro" de la especie humana, el concepto de salud mental es un concepto objetivo, al que hemos llegado por el examen de la "situación humana" y de las necesidades y exigencias que de ella nacen. De ahí se sigue, (...) que la salud mental no puede definirse como "adaptación" del individuo a su sociedad, sino que, por el contrario, **se la debe definir como adaptación de la sociedad a las necesidades del hombre**, y por el papel de ella en impulsar o impedir el desarrollo de la salud mental. Si el individuo está o no está sano,

no es primordialmente un asunto individual, sino que depende de la estructura de su sociedad. Una sociedad sana desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades productivas. Una sociedad insana es aquella que crea hostilidad mutua y recelos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se somete a otros o se convierte en un autómata. La sociedad puede desempeñar ambas funciones; puede impulsar el desarrollo saludable del hombre, y puede impedirlo; en realidad, la mayor parte de las sociedades hacen una y otra cosa, y el problema está sólo en qué grado y en qué dirección ejercen su influencia positiva y su influencia negativa. (PSC, 66.)

Podemos decir que muchos hombres serían capaces de desarrollar formas creadoras, pero se encuentran hasta tal punto bajo la presión de la sociedad -bajo lo que Heidegger llama **das man** (el "uno cualquiera")- que no tienen el ánimo necesario para ser sí mismos y para crear algo por sí mismos. De hecho, éste es el triste comentario respecto de nuestra sociedad, que no permite al hombre realizar las cualidades creadoras que le son inherentes. (AV, 111.)

¿Qué conocimiento podemos obtener para responder a la pregunta sobre qué significa ser hombre? La respuesta no puede seguir la pauta que a menudo han tomado otras respuestas: que el hombre es bueno o es malo, que es amoroso o destructivo, crédulo o independiente, etc. (...) Todas estas cualidades y muchas otras son diferentes **posibilidades** de ser hombre. En efecto, todas están dentro de cada uno de nosotros. Percatarse plenamente de la propia humanidad significa percatarse de que, como dijo Terencio, "Homo sum, humani nihil a me alienum puto" (Hombre soy, y nada humano me es ajeno); de que cada quien lleva dentro de sí a toda la humanidad -al santo como al criminal- (...) (RE, 66-67.)

Ha habido siempre dos puntos de vista: el hombre es por naturaleza malo, destructivo, y por ende la guerra es inevitable y también lo es la existencia de autoridades coactivas, pues se debe controlar al hombre, protegerlo de su propia agresividad. Y hay otra idea: el hombre es bueno por naturaleza, sólo es malo debido a las circunstancias sociales. Y cuando cambien las circunstancias, se podrá reducir la maldad y la agresividad del hombre, e incluso borrarlas de la faz de la tierra. Ambos puntos de vista contienen parciales exageraciones. Quienes hablan de una agresividad natural e innata del hombre tienden a pasar por alto que hubo muchísimas épocas de la historia social, en que la agresividad fue extraordinariamente baja. Pero si la agresión fuera innata, eso no podría haber ocurrido. Por otra parte, los optimistas que estaban en contra de la guerra, a favor de la paz y de la justicia social, se inclinaban a minusvalorar al máximo, si no directamente a negar, la significación y la intensidad de la agresividad humana. (AV, 75-76.)

Pero los argumentos de las dos partes nos dejan desconcertados. (...) ¿Supondríamos que tú y yo y la mayor parte de los hombres corrientes son lobos disfrazados de corderos, y que nuestra "verdadera naturaleza" se manifestará una vez que nos hayamos

liberado de las inhibiciones que nos han impedido hasta ahora obrar como bestias? (...) ¿Supondremos que la respuesta más sencilla es que hay una minoría de lobos que viven entre una mayoría de corderos? Los lobos quieren matar y los corderos quieren imitarlos. (...) Esta explicación parece admisible, pero aún deja muchas dudas. ¿No implica que hay dos razas humanas, por así decirlo, la de los lobos y la de los corderos? (...) O, después de todo, quizá es erróneo el dilema. ¿Quizá el hombre es a la vez lobo y cordero, o ni lobo ni cordero? (...)

La cuestión de si el hombre es lobo o cordero no es más que una formulación especial de una cuestión que, en sus aspectos más amplios y más generales, fue uno de los problemas fundamentales del pensamiento teológico y filosófico occidental: ¿Es el hombre fundamentalmente malo y corrompido, o es fundamentalmente bueno y perfectible? (CH, 11 a 14.)

Todas estas **manifestaciones de lo humano** no son la respuesta a lo que significa ser hombre, sino que responden solamente a la pregunta **¿cuán diferentes podemos ser y, sin embargo, ser hombres?** Si queremos saber qué significa ser hombre, debemos estar preparados para encontrar respuestas no en función de las diversas posibilidades humanas, sino en función de las condiciones mismas de la existencia humana, de la cual surgen todas esas posibilidades como posibles alternativas. Dichas condiciones pueden ser reconocidas como resultado no de la especulación metafísica, sino del examen de los datos de la antropología, la historia, la psicología del niño y la psicopatología individual y social. (RE, 67.)

No hay distinción más fundamental entre los hombres, psicológica y moralmente, que la que existe entre los que aman la muerte y los que aman la vida, entre los **necrófilos** y los **biófilos**. No quiere esto decir de ningún modo que una persona es necesariamente ya totalmente necrófila ya totalmente biófila. (...) En muchas están presentes las tendencias biófilas y las necrófilas, pero en proporciones diferentes. Lo que importa aquí, como siempre en los fenómenos de la vida, es cuál tendencia es más fuerte, de suerte que determine la conducta humana, no la ausencia o presencia completa de una de las dos orientaciones. (CH, 37-38.)

El necrófilo vive en el pasado, nunca en el futuro. Sus emociones son esencialmente sentimentales, es decir, alimentan el recuerdo de emociones que tuvieron ayer, o que creen que tuvieron. Son fríos, esquivos, devotos de "la ley y el orden". (...)

Es característica del necrófilo la actitud hacia la fuerza. (...) El enamorado de la muerte ama la fuerza inevitablemente. Para él la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla; el uso de la fuerza no es una acción transitoria que le imponen las circunstancias, es un modo de vida. Mientras la vida se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. La persona necrófila es movida por el deseo de convertir lo orgánico en inorgánico, de mirar la vida mecánicamente, como si todas las personas vivientes fuesen cosas. (...) Ama el control, y el acto de controlar mata la vida, se siente profunda-

mente temeroso ante la vida, porque por su misma naturaleza es desordenada e incontrolable. (...)

Está orientado esencialmente hacia el pasado, no hacia el futuro que odia y teme. Con esto se relaciona su anhelo de certidumbre y seguridad. Pero la vida nunca es segura, nunca es previsible, nunca es controlable, (...) Lo opuesto a la orientación necrófila es la orientación **biófila**; su esencia es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte. Como la necrofilia, la biofilia no está constituida por un rasgo único, sino que representa una orientación total, todo un modo de ser. Se manifiesta en los procesos corporales de una persona, en sus emociones, en sus pensamientos, en sus gestos; la orientación biófila se expresa con todo el hombre. (...)

El pleno despliegue de la biofilia hay que buscarlo en la orientación productiva. La persona que ama plenamente la vida es atraída por el proceso de la vida y del crecimiento en todas as esferas. Prefiere construir a conservar. Es capaz de admirarse, y prefiere ver algo nuevo a la seguridad de encontrar la confirmación de lo viejo. Ama la aventura de vivir más que la seguridad. Su sentido de la vida es funcional y no mecanicista. Ve el todo y no únicamente las partes, estructuras y no sumas. Quiere moldear e influir por el amor, por la razón, por su ejemplo, no por la fuerza, no aislando las cosas, ni por el modo burocrático de administrar a las gentes como si fuesen cosas. Goza de la vida y de todas sus manifestaciones, y no de la mera agitación. (CH, 38 a 48.)

Entre las condiciones específicas necesarias para el desarrollo de la biofilia mencionaré las siguientes: cariño; relaciones afectuosas con otros durante la infancia; libertad y ausencia de amenazas; enseñanza -por el ejemplo y no por prédicas- de los principios conducentes a la armonía y la fuerza interiores; guía en el "arte de vivir"; influencia estimulante de otros y respuesta a la misma; un modo de vida que sea verdaderamente interesante. Lo opuesto a estas condiciones fomenta el desarrollo de la necrofilia: crecer entre gente que ama la muerte; carecer de estímulo; frialdad; condiciones que hacen la vida rutinaria y carente de interés; orden mecánico en vez de determinado por relaciones directas y humanas entre las personas.

En cuanto a las condiciones **sociales** para el desarrollo de la biofilia, es evidente que son las mismas condiciones que fomentan las tendencias que acabo de mencionar respecto del desarrollo del individuo. (...)

Quizá el factor más notorio que debiera mencionarse aquí es el de una situación de **abundancia** contra **escasez**, tanto económica como psicológicamente. En la medida en que la mayor parte de la energía del hombre se emplee en la defensa de la vida contra ataques, o para no morir de hambre, el amor a la vida se atrofia y se fomenta la necrofilia. Otra condición social importante para el desarrollo de la biofilia es la abolición de la **injusticia**. (...) Me refiero a una situación social en que una clase social explota a otra y le impone condiciones que no le permiten el despliegue de una vida rica y digna; o en otras palabras, cuando no se le permite a una clase social participar con otras en la misma experiencia básica de vivir; en último análisis, con la palabra injusticia me refiero a una

situación social en que el hombre no es un fin en sí mismo, sino que se convierte en medio para los fines de otro hombre.

Finalmente, una condición importante para el desarrollo de la biofilia es la **libertad**. Pero no es condición suficiente la "libertad respecto de" trabas políticas. Si ha de desarrollarse el amor a la vida, tiene que haber libertad "para"; libertad para crear y construir, para admirar y aventurarse. Tal libertad requiere que el individuo sea activo y responsable, no un esclavo ni una pieza bien alimentada de la máquina. (CH, 54-55.)

Resumamos lo que estas consideraciones nos dicen acerca de las cuestiones con que empezamos. En primer lugar, en cuanto al problema de la naturaleza del hombre, llegamos a la conclusión de que la naturaleza o esencia del hombre no es una **sustancia** específica, como el bien o el mal, sino una **contradicción** que tiene sus raíces en las condiciones mismas de la existencia humana. Ese conflicto requiere por sí mismo una solución, y fundamentalmente sólo hay la solución regresiva y la progresiva. (...) En todo nivel nuevo a que llegó el hombre, aparecen contradicciones nuevas que le obligan a continuar la tarea de encontrar soluciones nuevas. Este proceso sigue hasta que el hombre llegue a la meta final de ser plenamente humano y de estar en completa unión con el mundo. (CH, 141.)

4.7 SUPERACION DE UNA PSICOLOGIA REIFICANTE.

Al hombre no se le puede definir, por cierto, como una mesa o como un reloj, pero tampoco es totalmente indefinible. Podemos decir algo más sobre él, y no sólo que no es una cosa sino un proceso viviente. El aspecto más importante para una definición del hombre es que éste, con su pensamiento, puede ir más allá de la mera satisfacción de sus necesidades. El pensamiento no es sólo para él, como para el animal, un simple medio que permite obtener los bienes deseados, sino también un instrumento para descubrir la realidad de su propio ser y del mundo circundante, independientemente de las preferencias y aversiones. (AV, 222-223.)

La dificultad de encontrar una definición satisfactoria de la naturaleza humana estriba en el siguiente dilema: si suponemos que cierta **sustancia** constituye la esencia del hombre, estamos obligados a una posición antievolucionista, antihistórica, que implica que no hubo ningún cambio fundamental en el hombre desde el momento mismo de su aparición. (...) Por otra parte, si se acepta un concepto evolucionista y se cree, en consecuencia, que el hombre cambia constantemente, ¿qué queda como contenido de la supuesta "naturaleza" o "esencia" del hombre"? (...)

Creo que puede resolverse el dilema definiendo la esencia del hombre no como una cualidad o una sustancia, sino como una **contradicción inherente a la existencia humana**. Se encuentra esta contradicción en dos series de hechos: **1)** El hombre es un animal, pero su equipo de instintos, en comparación con el de todos los demás animales,

es incompleto e insuficiente para asegurarle la supervivencia a menos que produzca los medios para satisfacer sus necesidades materiales y cree lenguaje y herramientas. **2)** El hombre, como los demás animales, tiene inteligencia que le permite usar procesos mentales para conseguir objetivos inmediatos, prácticos; pero el hombre tiene otra cualidad mental de la que carecen los animales. Tiene conocimiento de sí mismo, de su pasado y de su futuro, que es la muerte; de su pequeñez e impotencia; conoce a los otros como otros: como amigos, como enemigos o como extraños. El hombre trasciende toda la vida del otro porque es, por primera vez, **consciente de la vida de sí mismo**. (CH, 134 a 136.)

No hay duda de que el deseo de conocer a nuestros semejantes y a nosotros mismos corresponde a una profunda necesidad del ser humano. El hombre vive dentro de un contexto social. Necesita estar relacionado con sus semejantes, pues de lo contrario enloquecería. El hombre está dotado de razón e imaginación. Su semejante y él mismo constituyen un problema cuya solución no puede dejar de buscar, un secreto cuyo descubrimiento debe intentar.

El propósito de comprender al hombre por medio del pensamiento se llama "psicología", o sea, el "conocimiento del alma". La psicología, dentro de este significado, procura comprender las fuerzas que sustentan la conducta del hombre, la evolución del carácter del hombre y las circunstancias que determinan su evolución. En resumen, la psicología intenta ofrecer un informe racional del núcleo más íntimo del alma individual. Pero el conocimiento racional y completo sólo es posible cuando se trata de cosas. (CHA, 103-104.)

En cambio lo que es plenamente descriptible es nuestra **persona** (la máscara que usamos, el ego que presentamos), pues esta **persona** es en sí una cosa. En cambio, el ser humano vivo no es una imagen muerta, y no puede describirse como cosa. De hecho, el ser humano, no puede describirse. Desde luego, mucho puede decirse de mí, de mi carácter, de mi orientación total en la vida. Este atisbo de conocimiento puede ir muy lejos en la comprensión y en la descripción de mi estructura psicológica y en la de los otros; pero mi yo total, toda mi individualidad, mi mismidad que es única, como mis huellas digitales, nunca podrá ser plenamente comprendida, ni aun por empatía, porque no hay dos seres humanos completamente iguales. Sólo en el proceso de una vital relación mutua entre otra persona y yo podremos superar la barrera de la separación, siempre que ambos participemos de la danza de la vida. (TS, 90.)

Como sucede con todas las experiencias humanas, las palabras son insuficientes para describir la experiencia. De hecho, en la mayor parte de las veces las palabras, por el contrario, la oscurecen, la desplazan y acaban por destruirla. Con demasiada frecuencia, mientras se habla del amor, del odio o de la esperanza, se pierde contacto con aquello de lo que se supone que hablábamos. La poesía, la música y otras formas de arte son con mucho los medios más adecuados para describir la experiencia humana porque son precisos y evitan la abstracción y la vaguedad de las formas gastadas que se toman por representaciones idóneas de dicha experiencia.

No obstante, a pesar de estas serias limitaciones, no es imposible expresar la experiencia de sentimientos con palabras no poéticas. Resultaría, en verdad, imposible si el interlocutor no compartiese en ninguna forma la experiencia de la que se habla. (RE, 22-23.)

Si bien la vida en sus aspectos meramente biológicos es un milagro y un secreto, el hombre, en sus aspectos humanos, es un impenetrable secreto para sí mismo -y para sus semejantes-, (...) Cuanto más avanzamos hacia las profundidades de nuestro ser, o el de los otros, más nos elude la meta del conocimiento. Sin embargo, no podemos dejar de sentir el deseo de penetrar en el secreto del alma humana, en el núcleo más profundo que es "él".

Hay una manera, una manera desesperada, de conocer el secreto: es el poder que le hace hacer lo que queremos, sentir lo que queremos, pensar lo que queremos; que le transforma en una cosa, nuestra cosa, nuestra posesión. (AA, 37.)

Conocemos a nuestro semejante y a nosotros mismos, y sin embargo no lo conocemos ni nos conocemos, pues no somos una cosa y tampoco lo es nuestro semejante. (...)

¿Qué es, entonces, conocernos a nosotros mismos o a otra persona? En pocas palabras, conocernos a nosotros mismos significa superar las ilusiones que tenemos acerca de nosotros; conocer nuestro prójimo significa superar las "deformaciones para-táxicas" (...) que tenemos acerca de él. (...)

La psicología puede mostrarnos lo que el hombre **no es**. No puede decirnos qué **es** el hombre, que **es** cada uno de nosotros. El alma del hombre, el núcleo singular de cada individuo, jamás se podrá entender y describir adecuadamente. Puede ser "conocido" sólo en la medida en que no se le conciba erróneamente. La meta legítima de la psicología es por tanto lo negativo, la eliminación de distorsiones e ilusiones, **no lo positivo**, el conocimiento cabal de un ser humano.

Hay, empero, otra senda para conocer el secreto del hombre; esta senda no es la del pensamiento sino la del **amor**. Amor es penetración activa de la otra persona, en la que el deseo de conocer se apacigua con la unión.

En el acto de fusión conozco al otro, me conozco a mí mismo, conozco a todos y no "sé" nada. Conozco en la única forma que el conocimiento de lo que está vivo es posible para el hombre: por la experiencia de la **unión**, y no por ningún conocimiento que nos pueda dar nuestro **pensamiento**. La única manera de alcanzar el conocimiento pleno reside en el **acto** de amor; este acto trasciende el pensamiento, trasciende las palabras. Es osado sumergirse en la esencia de otro, o de mí mismo.

El conocimiento psicológico puede ser una **condición** para lograr el conocimiento total en el acto de amor. Debo reconocer a la otra persona y a mí mismo objetivamente para poder ver su realidad, o, más bien, para poder superar las ilusiones, la imagen

irracionalmente deformada que tengo de él. Si conozco a un ser humano tal como es, o si en verdad sé lo que no es, entonces podré conocerlo tal vez en su esencia última, mediante el acto de amor. (CHA, 104 a 106.)

Deseo mencionar aquí un punto más relacionado con la diferencia que existe entre conocer cosas y conocer al hombre. Puedo estudiar un cadáver o estudiar un órgano, y es una cosa. Puedo usar mi intelecto y, por supuesto, también mis ojos, como asimismo mis máquinas y aparatos, para proceder al estudio de esta cosa. Pero si deseo conocer a un hombre, no puedo estudiarlo de ese modo. Puedo intentarlo, naturalmente, y luego escribiré algo sobre la frecuencia de tal o cual conducta sobre la proporción de tal o cual característica. Gran parte de la ciencia de la psicología se relaciona con ello, pero de este modo trato al hombre como una cosa. Sin embargo, el problema al que se dedican los psiquiatras y psicoanalistas, y aquel que tendría que preocuparnos a todos -comprender a nuestro prójimo y a nosotros mismos- es el de comprender a un ser humano que no es una cosa. Y el proceso de esta comprensión no puede ser efectuado apelando al mismo método con el que se alcanza el conocimiento de las ciencias naturales. El conocimiento del hombre es posible **sólo en el proceso de relacionarse con él**. (...) Y tampoco podemos agotar nunca la descripción de una personalidad, de un ser humano en su plena individualidad; pero sí la podemos conocer en un acto de empatía, en un acto de experiencia total, en un acto de amor. Creo que estas son las limitaciones de la psicología científica, en la medida en que tiende a la plena comprensión de los fenómenos humanos en términos de ideas o palabras. (CHA, 95-96.)

La psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis de nuestros tiempos están implicados en este proceso universal de alienación. El paciente es considerado como una cosa, como la suma de muchas partes. (...) Hay un defecto aquí y otro allí, llamados síntomas, y el psiquiatra considera que su tarea es la de reparar o corregir estos varios defectos. No mira al paciente como una totalidad singular y global, que puede ser comprendida en su totalidad sólo en el acto de relación y empatía plenas. (...) No debe ver al paciente como un objeto, o siquiera limitarse a ser un "observador participante"; debe hacerse uno con él y al mismo tiempo conservar su separación y objetividad, a fin de poder formular lo que siente en ese acto de unión. La comprensión final no se puede expresar completamente con palabras; no es una "interpretación" que describe al paciente como un objeto que tiene defectos y al que se explica la génesis de éstos. Es en cambio una captación intuitiva. (...) Es un acto intuitivo que puede ser preparado por muchas elucidaciones mentales pero que no puede ser reemplazado por ellas. (CHA, 110-111.)

El poder último -el poder de destruir- es precisamente el poder último de transformar la vida en una cosa. Un hombre no puede ser desarmado y luego armado nuevamente; una cosa sí. Una cosa es predecible; el hombre no. Una cosa no puede crear. El hombre puede. Una cosa no tiene sí mismo. El hombre lo tiene. El hombre tiene la capacidad de decir la palabra más peculiar y difícil de nuestro lenguaje, la palabra "yo". Es sabido que los niños tardan bastante en aprender este vocablo "yo"; pero después todos decimos, sin vacilar, "yo pienso", "yo siento", "yo hago". Y si examinamos lo que expresamos

verdaderamente -la realidad de la afirmación- veremos que no es exacto. Mucho más correcto sería decir: "hay algo dentro de mí que piensa, o siente". Si en lugar de preguntarle a una persona cómo está, uno le pregunta quién es, será grande su sorpresa. ¿Cuál sería su respuesta inmediata? Primero su nombre, pero el nombre no tiene nada que ver con la persona. Luego agregaría: "soy médico, soy hombre casado, soy padre de dos hijos". (...)

Lo que una persona ofrece como descripción de sí misma, es en realidad la lista de las cualidades de un objeto. (CHA, 93-94.)

¿En qué se diferencia el hombre del animal? No es en la posición erecta. Eso existía ya desde mucho antes de los monos, bastante antes de que se desarrollara más el cerebro. Tampoco es por la utilización de herramientas, sino por algo decisivamente nuevo, por una cualidad totalmente distinta: la autoconciencia. También el animal tiene una conciencia, una conciencia de objetos, sabe que esto es una cosa y eso otra. Pero cuando surgió el hombre, mostró una conciencia distinta y nueva, la conciencia de sí mismo: el hombre sabe que él es y que es otra cosa, distinta de la Naturaleza, distinta también de los otros hombres. Tiene la vivencia de sí mismo, está consciente de que piensa, de que siente. En el reino animal no existe -por lo que sabemos- nada análogo. Esto es lo específico que hace que el hombre sea hombre. (AV, 37-38.)

Podemos definir al hombre como el animal que puede decir "yo", que puede tener conciencia de sí mismo como entidad independiente. El animal, por estar dentro de la naturaleza sin trascenderla, no tiene conciencia de sí mismo, no necesita un sentimiento de identidad. El hombre, apartado de la naturaleza, dotado de razón y de imaginación, necesita formarse un concepto de sí mismo, necesita decir y sentir: "Yo soy yo". A causa de que no es vivido, sino que vive, a causa de haber perdido la unidad originaria con la naturaleza, tiene que tomar decisiones, tiene conciencia de sí mismo y de su vecino como personas diferentes, y tiene que ser capaz de sentirse a sí mismo como sujeto de sus acciones. (...) únicamente después de concebir el mundo exterior como cosa separada e independiente de sí mismo, adquiere conciencia de sí como ser diferente, y una de las últimas palabras que aprende a usar es "yo", con referencia a sí mismo. (PSC, 57.)

Y querría mencionar brevemente lo que muchos conocen: hay dos caminos, dos posibilidades, para estudiar el problema del hombre desde el punto de vista psicológico. La psicología académica estudia actualmente el hombre ubicándose en general en el punto de vista de la investigación de la conducta, o -como también se dice- en el Conductismo. Esto quiere decir que sólo se estudia lo que se puede ver y observar inmediatamente, lo que es directamente visible, y por lo tanto también medible y pesable, pues lo que no se puede ver y observar de un modo inmediato, no se puede naturalmente medir ni pesar, al menos con suficiente exactitud.

El método de la psicología profunda, el método Psicoanalítico, procede de otra manera. Se propone otro fin. Investiga una conducta, un comportamiento, no simplemen-

te desde el punto de vista de lo que se puede ver. Pregunta más bien por la calidad de ese comportamiento, por la motivación subyacente del comportamiento. (...)

Desde el punto de vista del psicoanálisis, en todo el proceso que hemos descrito no nos interesa en primera línea, y por cierto no exclusivamente, averiguar cómo se **comporta** un hombre desde un enfoque totalmente exterior, sino qué **motivos**, qué intenciones tiene, y si éstos son conscientes o inconscientes. Preguntamos por la calidad de su comportamiento. (...) No ve sólo lo que se le ofrece directamente, sino que en lo ofrecido y lo observado ve algo más, algo del núcleo de la personalidad que está actuando en ese caso y cuyas conductas constituyen sólo una de sus expresiones, una manifestación, siempre teñida, sin embargo, por la personalidad total. No hay ningún acto del comportamiento que no sea un gesto de lo más específico del hombre, y por eso nunca hay en última instancia dos actos de comportamiento que sean idénticos, como no hay dos hombres que sean idénticos. (AV, 15 a 18.)

También en la psicología del comportamiento, que considera fundamentalmente al hombre como un mecanismo, rige el principio de que éste reacciona a determinados estímulos con determinadas respuestas. Comprender este proceso, investigarlo y derivar de él recetas, eso se llama ciencia. Quizás eso sea ciencia, ¡pero humana, no! En efecto, el hombre viviente no reacciona nunca de la misma manera. A cada momento es otro hombre. Aunque jamás sea completamente otro, en todo caso nunca es el mismo. (...) Yo diría: la psicología del comportamiento puede ser una ciencia, pero no es ninguna ciencia del hombre alienado, con métodos alienados, realizada por investigadores alienados. Está por cierto en condiciones de poner de relieve ciertos aspectos del hombre, pero justamente lo vivo, lo específicamente humano, ni lo roza. (AV, 28-29.)

La teoría instintivista y la teoría conductivista tienen algo en común, pese a las grandes oposiciones: para ambas el hombre no es de ninguna manera el que configura su propia vida. El hombre de la teoría instintivista es impulsado por el pasado de la raza humana y animal; el hombre del conductismo es impulsado por los dispositivos y condicionamientos sociales vigentes en ese momento; está condicionado por las artes oportunistas de seducción de su sociedad, (...) Pero ninguno de los dos ni ningún modelo de hombre en estas teorías está determinado por lo que quiere, por lo que es, por lo que le corresponde a su ser. (AV, 122.)

La experiencia humanista consiste en que nada humano es ajeno a uno, que "yo soy tú", que un ser humano puede comprender a otro ser humano porque los dos participan en los mismos elementos de la existencia humana. Esta experiencia humanista sólo es plenamente posible si ampliamos nuestra esfera de conocimiento. Nuestro conocimiento se limita habitualmente a lo que nos permite conocer la sociedad a la cual pertenecemos. Las experiencias humanas que no encajan en ese marco, son reprimidas. De ahí que nuestra conciencia representa principalmente nuestra sociedad y nuestra cultura, mientras que nuestro inconsciente representa al hombre universal que hay en cada uno de nosotros. La ampliación del conocimiento en sí mismo, que trasciende la

conciencia e ilumina la esfera de lo inconsciente social, le permitirá al hombre experimentar en sí mismo todo lo de la humanidad; (...) (CH, 107.)

Hay una dificultad especial que muchos psiquiatras y psicólogos tienen que vencer para aceptar las ideas del **psicoanálisis humanístico**. Todavía siguen dentro de las premisas filosóficas del materialismo el Siglo XIX, que suponía que todos los fenómenos psíquicos importantes tienen que tener sus raíces en (y ser producidos por) procesos somáticos o **fisiológicos** correspondientes. (...) En la teoría que aquí presentamos, no hay sustratos **fisiológicos** correspondientes a las necesidades de relación, trascendencia, etc. El sustratum no es un sustratum físico, sino la personalidad humana total en su interacción con el mundo, con la naturaleza y con el hombre: **es la práctica humana de la vida tal como resulta de las condiciones de la existencia humana**. (PSC, 65.)

Si se cree en la bondad del hombre como la única potencialidad, se estará obligado a una falsificación optimista de los hechos o a terminar en una amarga desilusión. Si se cree en el otro extremo, terminará uno siendo un cínico y estando ciego a muchas posibilidades para el bien de los demás y de uno mismo. Una opción realista ve las dos posibilidades como potencialidades reales, y estudia las condiciones para el desarrollo de una u otra de ellas.

Estas consideraciones nos llevan al problema de la **libertad** del hombre. ¿Es libre el hombre para elegir el bien en cualquier momento dado, o no tiene tal libertad de elección porque es determinado por fuerzas interiores y exteriores a él? (CH, 145.)

La libertad no es un atributo constante que "tenemos" o "no tenemos". En realidad, no existe tal cosa como la "libertad" salvo como palabra y como concepto abstracto. No hay más que una realidad: el acto de liberarnos a nosotros mismos en el proceso de elegir. En ese proceso varía el grado de nuestra capacidad para elegir con cada acto, con nuestra práctica de la vida. Cada paso en la vida que aumente la confianza que tengo en mí mismo, en mi integridad, en mi valor, en mi convicción, aumenta también mi capacidad para elegir la alternativa deseable, hasta que al fin se me hace más difícil elegir la acción indeseable que la deseable. Por otra parte, cada acto de rendición y cobardía me debilita, prepara el camino para nuevos actos de rendición, y finalmente se pierde la libertad. Entre el extremo en que ya no puedo hacer un acto equivocado y el otro extremo en que perdí la libertad para actuar bien, hay innumerables grados de libertad de elección. (CH, 161-162.)

Resultará claro ahora que podemos emplear el concepto "libertad" en dos sentidos diferentes. En uno, la libertad es una actitud, una orientación, parte de la estructura del carácter de la persona madura, plenamente desarrollada, productiva; en este sentido, puedo hablar de un individuo "libre" como hablo de un individuo amable, productivo, independiente; la libertad en este sentido no se refiere a una elección especial entre dos acciones posibles, sino la estructura de carácter de la persona en cuestión; y en este sentido el individuo que "no es libre para elegir el mal" es el individuo completamente libre. El segundo sentido del concepto libertad es el que hemos usado principalmente hasta

ahora, a saber, la capacidad de elegir entre alternativas opuestas; pero alternativas que implican siempre la elección entre el interés racional y el irracional de la vida y su desarrollo contra el estancamiento y la muerte; cuando se usa en este segundo sentido, el hombre mejor y peor no son individuos libres para elegir, mientras que el problema de la libertad de elección existe precisamente para el hombre corriente con inclinaciones contradictorias. (CH, 156.)

La mayoría de los hombres piensa que la Psicología es una ciencia relativamente moderna. Opinan eso porque la palabra "psicología" se difundió en general en los últimos 100 ó 150 años. Olvidan, sin embargo, que hay una psicología anterior a ésta, que se extendió más o menos desde el año 500 a. C. hasta el Siglo XVII, aunque no se haya llamado psicología sino "ética", y también, más frecuentemente, "filosofía"; pero no era otra cosa que psicología. ¿Cuáles eran entonces la naturaleza y los fines de esta psicología premoderna? A esto se puede responder muy sucintamente: **era el conocimiento del alma del hombre con el fin de convertirlo en un hombre mejor**. (...) En la época contemporánea surgió una psicología totalmente distinta, que no tiene, en cifras redondas, mucho más de 100 años. Su fin es otro: hay que conocer el alma no para volverse **mejor**, sino (...) para llegar a ser un hombre **más exitoso**. El hombre quiere conocerse a sí mismo, conocer a los demás, para obtener mayor provecho en la vida, para manipular a los otros, para formarse a sí mismo de la manera más propicia al éxito. Esta diferencia entre la tarea que se proponía la psicología premoderna y la que trata de realizar la psicología actual sólo se comprende si se percibe en qué medida han cambiado la cultura y los fines de la sociedad. (AV, 114-115.)

Por desgracia, un número elevado de psicólogos dedica cuanto sabe sobre el hombre a manipularlo en aras de los intereses de lo que la gran organización considera eficiencia. De ese modo los psicólogos vienen a ser una parte importante del sistema industrial y gubernamental, aunque ellos pretenden que su actividad profesional está al servicio del desarrollo óptimo del hombre. Esta pretensión se funda en la racionalización de que lo mejor para la corporación es lo mejor para el hombre. (RE, 54.)

Para que la razón humana se manifieste activamente, no debe estar dominada por pasiones irracionales. La inteligencia sigue siendo inteligencia, aunque se la emplee para fines moralmente malos. La razón, en cambio, el saber sobre la realidad tal como es, y no como querríamos verla para que resulte útil a nuestros fines, sólo actúa en la medida en que sean superadas las pasiones irracionales, es decir, en tanto que el hombre se vuelva verdaderamente hombre y sus conductas ya no estén determinadas fundamentalmente por la fuerza impulsora de las pasiones irracionales. (AV, 229.)

El hombre nace como una extravagancia de la naturaleza, (...). Tiene que encontrar principios de acción y de decisión que reemplacen los principios del instinto. Tiene que buscar un marco de orientación que le permita organizar una imagen congruente del mundo como una condición para obrar congruentemente. Tiene que luchar no sólo contra los peligros de la muerte, el hambre y el daño corporal, sino contra otro peligro específicamente humano: la locura. (...) El ser humano, nacido bajo las condiciones que

estamos describiendo, enloquecería en verdad si no encontrara un marco de referencia que le permita en alguna forma sentirse en el mundo como en su hogar y eludir la experiencia del desamparo, desorientación y desarraigo absolutos. Existen muchas maneras por las que el hombre encuentra solución a la tarea de permanecer vivo y conservarse sano. Algunas son mejores que otras y algunas son peores. Con "mejor" se quiere decir una manera que conduzca a una fuerza, claridad, alegría e independencia mayores, y con "peor" justamente lo opuesto. (RE, 68.)

El hombre es más fuerte cuanto más plenamente toca o se relaciona con la realidad. Pero mientras sólo es un borrego y su realidad, en esencia, no es más que la ficción creada por su sociedad para manipular más provechosamente a los hombres y las cosas, es débil como hombre. Cualquier cambio en los patrones sociales hace que se cierna sobre él una viva inseguridad e, incluso, la locura, porque toda su relación con la realidad está viciada por la realidad ficticia que se le presenta como verdadera. Cuanto más logre captar la realidad por sí mismo y no como un dato que la sociedad le proporciona, tanto más seguro se sentirá porque dependerá mucho menos del consenso y, por tanto, se verá tanto menos amenazado por el cambio social. (RE, 70-71.)

5. VIKTOR FRANKL, O LA BUSQUEDA DE SENTIDO.

5.1 NEUROSIS DE VACUIDAD, MAL DE NUESTRO TIEMPO.

Cada época tiene sus neurosis y cada tiempo necesita su psicoterapia. En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una frustración existencial. El paciente típico de nuestros días no sufre tanto, como en los tiempos de Adler, bajo un complejo de inferioridad, sino bajo un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la que me inclino a hablar de un vacío existencial. (AVE, 9.)

El Psicoanálisis nos ha llamado la atención sobre la voluntad de placer, lo que podríamos llamar el principio de placer, y la Psicología Individual nos ha hecho familiar el concepto de "voluntad de dominio", bajo la forma de la tendencia a imponerse, a hacerse valer; pero mucho más profundamente está arraigado en el hombre lo que yo llamo la voluntad de sentido; sus esfuerzos por buscar un pleno sentido a su existencia. (IPH, 49.)

Lo que el hombre busca realmente o, al menos originariamente, es el cumplimiento del sentido y la realización de valores, en una palabra, su plenitud existencial (pues de existencial puede calificarse, a nuestro juicio, lo relacionado con la existencia humana y con el sentido de esta existencia). Lo contrario de la plenitud sería el vacío existencial. (HD, 29.)

Al psiquiatra actual le sale al encuentro, no raras veces, la voluntad de sentido bajo la forma de frustración. No existe, pues, tan solo frustración sexual, la frustración del instinto sexual, o, dicho en términos más generales, de la voluntad de placer, sino que se da también lo que en la logoterapia llamamos frustración existencial, es decir, un sentimiento de falta de sentido de la propia existencia, este complejo de vacuidad alcanza hoy un rango superior al del complejo de inferioridad por lo que se refiere a la etiología de las enfermedades neuróticas. El hombre actual no sufre tanto bajo el sentimiento de que tiene menos valor que otros, sino más bien bajo el sentimiento de que su existencia no tiene sentido. (AVE, 87.)

Pero una psicoterapia que quiera dirigirse al hombre tiene por fuerza que hacerse cargo de la voluntad de sentido, muy en consecuencia con esa sentencia de Nietzsche,

que dice: "Quien tiene un 'porqué' para su vida, soporta casi siempre el 'cómo'; así es en verdad, sólo que yo diría sin restricciones: soportar cualquier cómo. (IPH, 94.)

Lo que queremos, lo que nos hace falta no es sólo el dinero, gracias al que podamos vivir, sino en primer lugar algo por lo que podríamos vivir: ¡algo que dé un sentido a nuestra vida!

Por consiguiente, no existe sólo un hambre de pan sino con toda seguridad también existe hambre de sentido. Y esto se tiene demasiado poco en cuenta también en el estado de bienestar de hoy en día. (LAE, 276.)

En cierto sentido, el vacío existencial puede ser considerado como una neurosis sociógena. Sin duda, nuestra sociedad industrializada está en condiciones de satisfacer todas las necesidades humanas, y su compañera la sociedad de consumo, está incluso en condiciones de crear nuevas necesidades que satisfacer; pero la necesidad más humana -la necesidad de encontrar y hacer realidad un sentido en nuestras vidas- se ve frustrada por esta necesidad. Con el despertar de la industrialización, la urbanización tiende a desarraigar al hombre de sus tradiciones y a alienarlo de aquellos valores que se trasmiten por tradición. Comprensiblemente, la generación joven es la que se ve más particularmente afectada por el sentimiento de carencia de sentido. (LAE, 284.)

De otra parte, la pregunta del sentido de la vida viene provocada no sólo por la frustración de necesidades inferiores sino también, obviamente, por la *satisfacción* de dichas necesidades, por ejemplo en el marco de la "sociedad de la opulencia". No andamos descaminados si en esta aparente contradicción contemplamos una afirmación de nuestra hipótesis, según la cual la voluntad de sentido es una motivación *sui generis*, que ni puede reducirse a otras necesidades ni derivarse de ellas (...). (AVE, 17.)

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". (VS, 227-228.)

Al hombre de hoy, sin embargo, se le hace difícil cualquier orientación hacia un sentido. Tiene suficiente para poder vivir y, sin embargo, apenas sabe algo de aquello para lo que sería capaz de vivir. En una palabra, padece de un sentimiento de carencia de sentido, (...) ¡En las condiciones sociales reinantes éste en el fondo sólo es frustrado! Se trata de algo que esbozo con el concepto de la teoría de la motivación: una "voluntad de sentido". Si el hombre encuentra sentido, entonces (...) incluso está dispuesto a renunciar, a asumir el sufrimiento, a hacer sacrificios, incluso a sacrificar su vida. Si por el contrario, no conoce ningún sentido en la vida, entonces, la vida le importa un bledo, por muy bien que le vaya externamente,... A pesar del bienestar y de la abundancia. La escalada de cifras de suicidio con las que hoy nos vemos confrontados nos prueba que,

a pesar del bienestar material, puede llegar a haber una frustración existencial. (LAE, 250-251.)

Si tratamos brevemente de investigar las causas que pueden provocar el vacío existencial, éstas se pueden reducir a dos: la pérdida del instinto y la pérdida de la tradición. En contraposición a los animales, al hombre no le dictan los instintos lo que *tiene* que hacer; y al hombre de hoy ya no le dice la tradición lo que *debe* hacer; y a menudo parece que no sabe lo que realmente *quiere*. Por tanto, sólo o querer lo que los demás hacen, o hacer sólo lo que los demás quieren. En el primer caso nos encontramos ante el conformismo, en el segundo, ante el totalitarismo. (PAT, 18.)

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" (...) que puede distinguirse muy bien de la neurosis común (que *ex definitione*, es psicógena). (...)

De por sí, el sentimiento de falta de sentido no constituye una neurosis, por lo menos en el sentido clínico estricto. Si ha de considerársela como neurosis, sería más bien como neurosis sociógena. (VS, 16-17.)

Normalmente la frustración existencial no es, visible, sino latente. El vacío existencial puede permanecer larvado, enmascarado, y sabemos de diversas máscaras tras de las que se oculta el vacío existencial. (IPH, 56.)

¿Y cómo se exterioriza concretamente este sentimiento omnipresente de carencia de sentido o sentimiento de vacío? En el aburrimiento y en la indiferencia; podemos definir el aburrimiento como una falte de intereses y la indiferencia como una falta de iniciativa; en muchos casos al hombre de hoy le falta un verdadero interés por el mundo, y ni hablar de que tome la iniciativa de cambiar algo en el mundo. (...)

Lo que les falta a los hombres es precisamente el compromiso, el empeñarse en algo que es digno de tal compromiso, la entrega a una tarea por la que se pueden decidir libremente. (LAE, 277.)

Solamente en la medida en que nos damos, en que nos exponemos y entregamos al mundo y a la tarea y a las exigencias que de él irradian sobre nuestra vida, solamente en la medida en que nos preocupe lo que pasa allá fuera en el mundo y en las cosas y no en nosotros mismos o en nuestras necesidades, solamente en la medida en que realizamos una misión, cumplimos con un deber, llenamos un sentido o realizamos un valor, en esa misma medida nos realizamos y consumamos a nosotros mismos. (IPH, 65-66.)

Vivimos en una época en la que está muy extendida la sensación de falta de sentido. En nuestro tiempo, la educación tiene que preocuparse no sólo de proporcionar unos conocimientos, sino por afinar la conciencia, de forma que el hombre tenga un oído lo suficientemente fino como para escuchar la exigencia latente en cada situación. En una

época en la que los Diez Mandamientos parecen haber perdido para muchos su validez, el hombre debe ser capaz de percibir los diez mil mandamientos que están ocultos en las diez mil situaciones con que le enfrenta la vida. Con ello, no sólo le parecerá que su vida está más llena de sentido, sino que también estará inmunizado contra el conformismo y el totalitarismo, las dos consecuencias del vacío existencial; pues, pues una consciencia despierta le hará resistente, de forma que no se rendirá ante ninguna de estas actitudes. (PAT, 23.)

Así pues, hoy más que nunca la educación es educación para la responsabilidad. Vivimos en una sociedad de abundancia, pero esta abundancia no lo es sólo de bienes materiales, es también una abundancia de información, una explosión informativa. (...) Nos acosan estímulos e incentivos de todas clases. (...) Si el hombre en medio de todo este torbellino de estímulos quiere sobrevivir y resistir a los medios de comunicación de masas, debe saber qué es o no lo importante, qué es o no lo fundamental; en una palabra, qué es lo que tiene sentido y qué es lo que no lo tiene. (PID, 107.)

Hoy día, esta voluntad de sentido del hombre se ve frustrada a escala mundial. Un número creciente de personas están obsesionadas por un sentimiento de falta de sentido -"insignificancia", absurdidad-, que a menudo va acompañado del sentimiento de vacío o, como yo mismo suelo decir, de un "vacío existencial" (...). Dicho sentimiento se manifiesta principalmente por el aburrimiento a la apatía. Si el aburrimiento revela una falta de interés por el mundo, la apatía manifiesta ausencia de iniciativa para hacer algo en el mundo, para cambiar alguna cosa en el mundo. (LAE, 283.)

5.2 FRUSTRACIÓN EXISTENCIAL Y TIEMPO LIBRE.

El vínculo natural que existe entre el hombre y su trabajo profesional, como campo para una posible realización creadora de valores y para cumplimiento único e insustituible de su propia vida, sufre no pocas veces una desviación por obra de las condiciones de trabajo imperantes. (...)

Claro está que en tales condiciones, no es posible concebir el trabajo sino como medio para un fin, como medio para ganarse el sustento indispensable para vivir. La verdadera vida del hombre, en estos casos, empieza cuando termina el trabajo profesional y comienza el tiempo libre (...) (PE, 173-174.)

La sociedad de la opulencia trae consigo una sobreabundancia de tiempo libre que ofrece, desde luego, ocasión para una configuración de la vida plena de sentido, pero que en realidad no hace sino contribuir al vacío existencial, tal como pueden observar los psiquiatras en los casos de la llamada "neurosis dominguera", que va, al parecer, en aumento. (...)

Por desgracia, la problemática, aquí y ahora, es diferente: no raras veces es el paro el que lleva a una sobreabundancia del tiempo libre. Ya en 1933 describí la sintomatología de una "neurosis de paro laboral". Sin trabajo, a las gentes les parecía que la vida carecía de sentido y se imaginaban incluso ser unos inútiles. Lo más oprimente no era la falta de trabajo en sí, sino el complejo de vaciedad existencial. (...)

Espero que no se me achaque de frivolidad la afirmación de que la crisis energética y su inherente disminución de crecimiento económico ofrece una oportunidad única a nuestra frustrada voluntad de sentido. (...) En la época de la opulencia, la mayoría de las personas tenían lo suficiente para vivir. Pero eran muchos los que ignoraban para que vivir. Ahora puede muy bien producirse un desplazamiento de acentos de los medios de vida al objetivo de la vida, al sentido de la vida. (AVE, 35 a 37)

El hombre que padece esta frustración existencial no sabe de nada con lo que poder llenar su *vacío existencial*, como yo le llamaría. Decía Schopenhauer que la humanidad oscila entre dos polos: la necesidad y el aburrimiento. Pues bien, hoy día nos da más que hacer, incluso a nosotros los neurólogos, el aburrimiento que la necesidad (..)

El tedio puede ser realmente, como dice el lenguaje corriente, "mortal"; de hecho aseguran algunos autores que los suicidios no tienen en fin de cuentas otro origen, sino ese vacío interior, que se corresponde con lo que nosotros hemos llamado frustración existencial; (...)

Hoy gozan todas estas cuestiones de una especial actualidad. Vivimos en una época de "*automatización*" creciente y esto trae consigo un peligroso aumento de tiempo libre. Porque tener tiempo libre no quiere decir solamente libre de algo, sino también libre para algo, y el hombre existencialmente frustrado se encuentra con que no sabe cómo ha de llenarlo. (IPH, 50 a 53)

Si quisiéramos conocer las principales formas, bajo las que clínicamente se nos presenta la frustración existencial, se habría de citar, entre otras, la neurosis de falta de ocupación (...). Y en este sentido se han de entender las crisis de los jubilados y pensionistas (...).

Del mismo modo que la crisis de los pensionistas viene a ser algo así como una neurosis de falta de trabajo, pero permanente y contínua, así también hay una neurosis de falta de ocupación, ésta fluctuante y periódica; me refiero a las neurosis dominicales, una depresión que acomete a aquellos que se hacen conscientes del vacío de su vida, sólo cuando descansan los domingos de su actividad y trabajos diarios, y entonces aparece en ellos el vacío existencial. (IPH, 55-56.)

La depresión no sólo depende de que uno esté en paro o no, sino más bien de que uno considere su vida carente de sentido o no. En una palabra, no sólo existen estómagos vacíos sino también existe un vacío interior, y éste existe tanto sin trabajo como con

trabajo, por consiguiente, existe a pesar del trabajo, es más, a veces incluso existe a través del trabajo. (LAE, 276-277.)

Pensemos simplemente en la enfermedad de los *managers que*, llevados de afán de trabajo, se arrojan a una intensa actividad, de modo que la voluntad de poder (...) reprime la voluntad de sentido.

Pero así como los directivos tienen tanto trabajo que no les queda tiempo para respirar, y mucho menos para encontrarse a sí mismos, en cambio, sus mujeres tienen demasiado poco que hacer y demasiado tiempo de ocio. No saben en qué emplear tantas horas libres y, por supuesto, desconocen mucho más aún el modo de emprender algo por propia iniciativa. Recurren entonces para aturdir su vacía interior, a la bebida, los chismes y el juego (...)

El *horror vacui* -la angustia del vacío- no se da sólo en el ámbito físico, sino también en el psicológico *vis a tergo* del vertiginoso aumento de la motorización.

Considero el ritmo acelerado de la vida como un intento de automedicación -aunque inútil- de la frustración existencial. Cuanto más desconoce el hombre el objetivo de su vida, más trepidante ritmo da a esta vida. (AVE, 89-90.)

Esta clase de personas tratan de huir de sí mismas, para lo que conforman su tiempo libre de una manera que yo llamaría centrífuga; mas, a esta forma de conformar el tiempo libre, opondría yo otra, que solamente ofrece al hombre ocasión sobrada para la distracción, sino que trata de ofrecerle también oportunidad para el recogimiento interior. (IPH, 57).

Desde el punto de vista psiquiátrico, lo importante no es que uno sea joven o viejo; no importa la edad que se tenga; lo decisivo es la cuestión de si su tiempo y su conciencia tienen un objeto, al que esa persona se entrega, y si ella misma tiene la sensación, a pesar de su edad, de vivir una existencia valiosa y digna de ser vivida; en una palabra, si es capaz de realizarse interiormente, tenga la edad que tenga. (PAT, 61.)

¡Qué traidor o al menos que tentador resulta ese dicho de moda de la realización y de la consumación de sí mismo! (...) Consumación del propio yo y actualización de las propias posibilidades, no son, en suma, finalidad en sí mismas, y por ello solamente a un hombre que ha malogrado el sentido real de su vida se le ocurre concebir la realización de sí mismo, no como un efecto resultante, sino como una finalidad. (...) Resumiendo: *consumación y realización de sí mismo son el resultado de la consumación de un sentido y de la realización de un valor,* y así podemos comprender qué tergiversación de las cosas significa el obrar como si la consumación de un sentido y la realización de un valor fuesen simples medios para lograr el fin de la consumación de sí mismo y de la realización de sí mismo. (IPH, 66-67.)

La capacidad de trabajo no es todo, ni razón suficiente y necesaria para infundir sentido en la vida del hombre. Puede el hombre tener capacidad de trabajo y, sin

embargo, llevar una vida carente de sentido; del mismo modo que puede muy bien darse el caso contrario, el del hombre que sabe dar un sentido a su vida, aún hallándose incapacitado para trabajar. (...)

No debe confundirse la plenitud del trabajo profesional con la plenitud del sentido de la vida creadora; (...) (PE, 179-180.)

En una época como la nuestra -una época de amplia difusión de la frustración existencial- en esta época en que son tantas las personas desesperadas, porque desesperan del sentido de la vida, y en la que son tantos los que se han incapacitado para el sufrimiento en la misma exacta medida en que han supravalorado y divinizado la capacidad de trabajo o de bienestar y placer, en esta época, repito, todas las cosas que venimos hablando adquieren una particular actualidad. Por supuesto, también en épocas pasadas existió algo así como la frustración existencial; pero los hombres que sufrían acudían al sacerdote, no al médico. (AVE, 102-103.)

Lo más curioso es que todo el sentimiento de carencia de sentido no es nada más que un gran anacronismo: Sólo necesitaríamos ampliar un poco nuestro horizonte y nos daríamos cuenta de lo relativamente bien que estamos; relativamente en comparación con otros países, que o bien no son libres políticamente o bien sufren miseria como los países del tercer mundo o bien ambas cosas a la vez... En cualquier caso, para todos aquellos que todavía son capaces de entusiasmarse por algo habría bastantes cosas que hacer, bastantes tareas les están esperando todavía. Por consiguiente, habría bastante sentido. (LAE, 278.)

Por otro lado, difícilmente se puede superar la *patología del espíritu del tiempo*,la neurosis colectiva de la humanidad, si no es apelando a la libertad y al sentido de responsabilidad; mas a lo largo de varios decenios se ha venido predicando que el hombre no era más que un producto de la herencia y del medio ambiente, (...) Hace ya tiempo que la Psicoterapia se ha contaminado de la neurosis colectiva que aflige a la humanidad, de esa neurosis colectiva -cada vez más difundida- que encontramos a cada paso bajo la forma de frustración existencial del hombre moderno. Y la humanidad tomó el desquite haciéndose cómplice de su neurosis colectiva; mas una Psicoterapia sólo podrá enfrentarse con la frustración existencial, con el nihilismo de la vida, en el momento en que se libere del nihilismo doctrinal, de la concepción homunculística del hombre. (IPH, 129.)

5.3 PREGUNTA Y RESPUESTA POR EL SENTIDO.

Pero, después de esta ojeada a la patología del "espíritu del tiempo", ya es hora de que nos preguntemos a nosotros mismos: ¿Qué se entiende por "sentido"? Esta palabra se usa aquí en sentido absolutamente "a ras de suelo", en cuanto que se refiere a lo que una situación concreta significa para una persona concreta, (...) De hecho, cada situación vital con la que tenemos que enfrentarnos nos plantea una demanda, nos plantea una

cuestión, a la que nosotros tenemos que responder haciendo algo en relación con la situación indicada. (LAE, 285.)

En la logoterapia entendemos, en general, por sentido el sentido concreto que una persona concreta -en virtud de su "voluntad des sentido"- es capaz de deducir de una situación concreta. Una capacidad gracias a la cual está capacitado para percibir, en el transfondo de la realidad, una posibilidad de cambiar esta misma realidad o, por el contrario, si esto fuera realmente imposible, de cambiarse a sí mismo en la medida en que nosotros también podemos madurar, crecer, superarnos a nosotros mismos por un estado de sufrimiento cuya causa no se puede anular ni eliminar, de forma que la vida guarde su potencial carácter de sentido incluso *in extremis e in ultimis*. (LAE, 256.)

El sentido no sólo debe sino que también puede encontrarse, y su búsqueda guía al hombre la conciencia. En una palabra, la conciencia es el órgano del sentido. Podría definírsela como la capacidad de rastrear el sentido único y singular oculto en cada situación.

La conciencia es uno de los fenómenos específicamente humanos. Pero no es sólo humano, sino también demasiado humano, hasta el punto de que participa de la *condition humaine* y está marcada por su sello, la finitud. La conciencia también puede extraviar al hombre. Más aún: hasta el último instante, hasta el postrer aliento, el hombre no sabe si ha cumplido realmente el sentido de su vida o si más bien tan sólo ha creído haberlo cumplido: *ramus et ignorabimus* (AVE, 31.)

El sentido ha de ser encontrado, pero no puede ser producido. Lo que puede ser producido es un sentido subjetivo, o una simple sensación de sentido o... el absurdo. Así se comprende que el hombre que no es ya capaz de encontrar un sentido a su vida, como tampoco de inventarlo, busque la manera de refugiarse de su creciente sentimiento de falta de sentido ya en el absurdo, ya en un sentido subjetivo. (PID, 102.)

El sentido de la vida es subjetivo en cuanto que no hay sentido para todos, sino que para cada uno tiene un sentido distinto la vida; pero el sentido de que estamos hablando no puede ser solamente subjetivo: no pude ser mera expresión y mera reflexión de mi ser, como es un espejo, (...)

Ahora bien, el sentido de la vida no sólo es subjetivo, sino también relativo: es decir que está en relación con una persona y con la situación en que está metida y se encuentra esa persona.

Nadie niega que en ciertas circunstancias el hombre no puede comprender un sentido sino que tiene que interpretarlo. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que esa interpretación proceda de modo arbitrario. (PE, 81 a 83.)

Lo que de verdad necesitamos es un cambio radical en nuestra actitud hacia la vida. Tenemos que aprender por nosotros mismos y, después, enseñar a los desesperados que en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera

algo de nosotros. Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiera continuamente. Nuestra contestación tiene que estar hecha no de palabras ni de tampoco de meditación, sino de una conducta y una actuación rectas. En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna continuamente a cada individuo.

Dichas tareas y, consecuentemente, el significado de la vida, difieren de un hombre a otro, de un momento a otro, de modo que resulta completamente imposible definir el significado de la vida en términos generales. (...)

"Vida" no significa algo vago, sino algo real y concreto, que configura el destino de cada hombre, distinto y único en cada caso. Ningún hombre ni ningún destino pueden compararse a otro hombre o a otro destino. Ninguna situación se repite y cada una exige una respuesta distinta ; (...). Cada situación se diferencia por su unicidad y en todo momento no hay más que una respuesta correcta al problema que la situación plantea. (HBS, 78-79.)

No cabe duda de que la conciencia de una misión en la vida posee un extraordinario valor psicoterapéutico y psicohigiénico. No tenemos reparo en afirmar que no hay nada que más ayude al hombre a vencer o, por lo menos, a soportar las dificultades objetivas y las penalidades subjetivas que la conciencia de tener una misión que cumplir. (PE, 97.)

En el momento en que al hombre no le es posible prever el término de una interinidad en el curso de su vida, no puede trazarse tampoco ninguna meta, ni proponerse ninguna misión; la vida pierde forzosamente, a sus ojos, todo contenido, toda significación. (PE, 155.)

La actitud provisional ante la existencia no está justificada en ningún caso. La vida no carece de sentido ni siquiera ante la muerte inminente.

Incluso en este caso el hombre está ante una tarea muy concreta y personal, aunque sólo fuera la de llevar a término el sufrimiento recto, íntegro de un destino auténtico. (...)

En este caso se puede apreciar todavía que la desesperación consiste, al fin y al cabo, en una mitificación, en dar un carácter absoluto a un único valor, en admitir un sólo único sentido, (...) sin considerar la posibilidad de dar un verdadero sentido a la existencia.

Baste lo dicho sobre la cuestión de la actitud provisional ante la existencia y también sobre la posibilidad de encontrar una misión y, con ello, un sentido a la existencia en cualquier circunstancia, en cualquier situación de la vida, incluso en las situaciones límite más extremas, lo que incluye también la forma en que afrontamos una situación difícil. Si somos conscientes de que la vida no puede carecer nunca de sentido, (...), será imposible que adoptemos una actitud provisional ante la existencia. (PAT, 47-48.)

Sin embargo, en última instancia, incluso cuando estamos confrontados con un destino que en modo alguno podemos cambiar, (...), incluso cuando nos encontramos

como víctimas indefensas, en medio de una situación desesperada, se muestra que en este caso, es más, precisamente en este caso, todavía se puede dar un sentido a la vida, pues entonces podemos realizar lo más humano del hombre y esto consiste en su capacidad de transformar el sufrimiento en una realización humana. Debido a esta posibilidad, la vida tiene potencialmente sentido hasta el último momento" (LAE, 251.)

De aquí se sigue que la vida ha de tener un sentido bajo cualquier circunstancia, incluso en la peor que sepamos concebir. Pero, ¿cómo explicaremos este resultado de la investigación que contradice tan claramente el sentimiento omnipresente de carencia de sentido? Pues bien, si indagamos cómo se comporta el hombre de la calle en su búsqueda de sentido, descubrimos que existen tres caminos principales que conducen a la realización del sentido: el primero consiste en llevar a cabo una acción o crear una obra; el segundo supone experimentar algo o encontrarse con alguien; en otras palabras, el sentido puede hallarse no sólo en el trabajo sino también en el amor. Sin embargo, el camino más importante es el tercero: al tener que enfrentarnos a un destino que no está en nuestras manos cambiar, nos sentimos interpelados a sobreponernos a nosotros mismos y a crecer más allá de nosotros mismos, en una palabra, a cambiarnos a nosotros mismos. Y esto es igualmente aplicable a los tres componentes de la "tríada trágica" -dolor, culpa, muerte-, hasta el punto de que podemos convertir el sufrimiento en una realización y un logro humanos, deducir de la culpa la oportunidad de cambiar a mejor, y ver en la transitoriedad de la vida un incentivo para actuar de manera responsable (...). (LAE, 286.)

Todo esto lo sabe el hombre de la calle aunque no sea capaz de expresarlo en palabras. El hombre de la calle, debido a su 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 esta 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 del hombre de la calle. (VS, 33-34.)

Ahora bien, ¿con qué derecho nos atrevemos a decir que la vida nunca deja de tener sentido para todos y cada uno? Esta afirmación se basa en el hecho de que el hombre es capaz de transformar en servicio cualquier situación que, humanamente considerada, no tiene ninguna salida. De ahí que también en el sufrimiento se dé una posibilidad de sentido.(...)

Al cumplir un sentido, el hombre se realiza a sí mismo. Si cumplimos el sentido del sufrimiento, realizamos lo más humano del ser humano, maduramos, crecemos, crecemos más allá de nosotros mismos. Incluso cuando nos encontramos sin remedio y sin esperanza, enfrentados a situaciones que no podemos modificar, incluso entonces estamos llamados y se nos pide que cambiemos nosotros mismos. (AVE, 37.)

La capacidad de sufrimiento no es, en definitiva, otra cosa que la capacidad de realizar lo que yo llamo valores, de actitud. En efecto no es sólo la creación (correspondiente a la capacidad de trabajo) la que puede dar sentido a la existencia (correspondiente a la capacidad de trabajo), ni es sólo la vivencia, el encuentro y el amor (correspondientes a la capacidad de placer o bienestar) lo que puede hacer que la vida tenga sentido, sino también el sufrimiento. Más aún, en este último caso no se trata sólo de una posibilidad cualquiera, sino de la posibilidad de realizar el valor supremo, de la ocasión de cumplir el más profundo de los sentidos. (...)

Porque así es, efectivamente: lo que importa es cómo se soporta el destino, cuando ya no se tiene poder para evitarlo. Dicho de otra forma: cuando ya no existe ninguna posibilidad de cambiar de destino, entonces es necesario salir al encuentro de este destino con la actitud acertada. (...)

Intentemos ahora dar una respuesta a la pregunta de por qué el sentido que el sufrimiento ofrece al hombre es más elevado de cuantos podamos imaginar. Pues bien, algo se debe a que los valores de actitud demuestran ser más excelentes que los valores creadores y vivenciales, en cuanto que el sentido del sufrimiento es superior, dimensionalmente considerado, al sentido del trabajo y al sentido del amor. (...)

Por todo lo expuesto resulta claro que la posibilidad de realizar obras creadoras, es decir, de apoderarse del destino mediante la actuación correcta, garantiza la primacía frente a la necesidad de aceptar al destino con la actitud correcta, es decir, frente a la necesidad de realizar los valores de actitud. Brevemente: aunque la posibilidad de sentido que entraña el sufrimiento es, según la categoría de los valores, superior a la posibilidad de sentido creador, es decir, por mucho que corresponda al sentido del sufrimiento la primacía, la prioridad recae sobre el sentido creador. (AVE, 93 a 96.)

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. Sufrir innecesariamente es sin duda masoquismo, más bien que heroísmo. (VS, 249.)

5.4 PSICOTERAPIA Y DISTINTAS COSMOVISIONES.

El médico no puede dar sentido a la vida del paciente. En definitiva, el sentido no puede ser dado, sino que hay que encontrarlo, y es el propio paciente quien ha de encontrarlo por sí mismo. A la logoterapia no incumbe juzgar sobre el sentido o la falta de él, sobre valores o la ausencia de valores. (PID, 99.)

No será necesario insistir en el hecho de que no somos los psiquiatras quienes podemos decirle a un paciente el sentido que una situación concreta debería tener para él. Menos aún es posible decirle en donde debería ver él el sentido de su vida como un

todo. Nosotros podemos desde luego mostrarle perfectamente que la vida no deja nunca de ofrecernos un sentido hasta su último momento, hasta nuestro último aliento. (LAE, 285.)

Estas 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 el caso de que lo sea, también independientemente de la confesión religiosa a la cual pertenezca. (VS, 230.)

Ningún psiquiatra, ningún psicoterapeuta (...) puede decir a un enfermo cuál es el sentido, pero sí puede decirle muy bien que la vida tiene un sentido, y más aún: que lo conserva bajo todas las condiciones y circunstancias, gracias a la posibilidad de descubrir un sentido también en el sufrimiento. Un análisis fenomenológico de la vivencia inmediata, no falsificada, tal como la podemos experimentar en el llano y sencillo "hombre de la calle", que lo único que necesita es ser traducida a la terminología científica, nos descubriría, efectivamente, que el hombre no sólo busca (...) un sentido, sino que también lo descubre, (...) (AVE, 33-34.)

No podemos enseñar 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. (...) 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 habremos dado un paso decisivo hacia la superación de vacío existencial. (VS, 32-33).

(...) Lo que importa no es el sentido de la vida en términos generales, sino el significado concreto de la vida de cada individuo en un momento dado. (...) No deberíamos buscar un sentido abstracto a la vida, pues cada uno tiene en ella su propia misión que cumplir; cada uno debe llevar a cabo un cometido concreto. Por tanto, ni puede se reemplazado en la función, ni su vida puede repetirse; su tarea es única como única es su oportunidad para instrumentalizarla. (HBS, 107.)

El mundo no es, como señala el gran filósofo existencial Karl Jaspers, un manuscrito escrito es clave que hemos de descifrar; no, el mundo es más bien una crónica personal que hemos de dictar. Y esta crónica es dramática, ya que día a día la vida nos plantea preguntas, somos interrogados por la vida y hemos de responder. (...) Por lo que se refiere a las respuestas, no me canso de decir que tan sólo podemos responder a la vida

respondiendo con nuestras vidas. Responder a la vida significa ser responsables de nuestra vida. (PH, 121-122).

(...) No es el hombre, explicábamos, quien ha de plantearse la pregunta por el sentido de la vida, sino más bien sucede al revés: el interrogado es el propio hombre; a él mismo toca dar respuesta; (...)

Ahora bien, la responsabilidad de nuestro ser no lo es solamente "en la acción", sino que tiene que serlo forzosamente "en el aquí y ahora", en la concreción de esta o aquella persona y de esta o aquella situación suya en cada caso. Para nosotros, pues, esta responsabilidad del ser es siempre una responsabilidad ad personam y también ad situationem. (PID, 18-19.)

Pero aquí surge ya la problemática real del valor. Pues ahora se pregunta: ¿quién tiene la capacidad e incluso, ante todo y en primer lugar, el derecho de determinar el sentido de la vida psíquica (...), y de indicar el camino? ¿Estamos autorizados y llamados a ayudar cuando a los psiquiatras, (...) se nos impone toda la indigencia mental y la falta de orientación cosmovisiva de nuestros enfermos? ¿No confundimos, entonces, el límite entre al psiquiatra y el sacerdote?

Quien conoce la urgencia y la dificultad de estas cuestiones, a saber, en la forma concreta de la cotidianidad de nuestras consultas, no ignora la importancia de una directriz que por ser generalmente válida podría posibilitar una acción clara e imparcial al psicoterapeuta, que se esfuerza y preocupa por el enfermo que sufre psíquicamente y que lucha mentalmente.

Clara e imparcial en la medida en que existe el grave e inmediato peligro de que la inclusión de las discusiones cosmovisivas en el trabajo terapéutico pueden llevar a una imposición de la cosmovisión personal, quisiera decir, casual de cada psicoterapeuta. (LAE, 34-35.)

Puede al enfermo tener razón en su manera de pensar, y en este caso seríamos injustos con él si intentásemos combatirlo por vía psicoterapéutica, (...). O puede el enfermo no tener razón con la concepción del mundo que profesa, en cuyo caso debe ser corregida, en principio, por medio de otros métodos, en todo caso no psicoterápicos. (...) En efecto, el contenido de una concepción del mundo no puede llegar a explicarse nunca, íntegramente, partiendo de las raíces psíquicas de su creador. Y, sobre todo, jamás podrá llegarse, partiendo del hecho de que el hombre que crea una determinada concepción del mundo es un hombre enfermo, a la conclusión de que esta concepción del mundo, (...), tiene que ser necesariamente falsa. (PE, 37-38)

El psiquiatra encuentra en su consulta a cada paso decisiones orientadas hacia una cosmovisión determinada y evaluaciones personales del paciente de las que es imposible hacer caso omiso y ante las que se ve forzado a tomar posición cuando, por ejemplo, como tan frecuentemente ocurre, el enfermo impone toda su indigencia al médico exigiéndole soluciones. ¿Está permitido o es incluso acertado que el médico en

conciencia las evite? ¿O al contrario le está permitido evaluarlas? ¿Es quizá incluso necesario proceder o intervenir según ciertas normas de valor? (LAE, 44.)

Ideas de este tipo no son en absoluto nuevas; sin embargo, importará seguirlas con nitidez metódica para conservar en sus consecuencias prácticas aquella honradez ideológica, (...). Evidentemente, esto les resulta fácil a aquellos psicoterapeutas que por su unión personal en la praxis psicoterapéutica pueden ser al mismo tiempo médicos y dirigentes ideológicos, poniendo conscientemente su acción psicoterapéutica al servicio de su convicción religiosa o de su visión política. Pero precisamente aquí se pone de manifiesto el peligro específico que trae consigo cualquier psicoterapia conscientemente evaluadora, el peligro de que la acción médica supere sus límites, así como el de que el médico, en el marco de su tratamiento, imponga sobre el enfermo su visión personal del mundo. (...)

Sin embargo, por otra parte, se presentan cada vez con más urgencia las reivindicaciones de incluir conscientemente la visión del mundo y las valoraciones en la acción psicoterapéutica. (...)

Por tanto vemos claramente y con insistencia cuán necesario es, en la psicoterapia, una toma de posición ideológica conscientemente evaluadora y, por otro lado, tenemos que preguntarnos si ésta es posible, es decir, permitida desde el punto de vista de aquella honradez ideológica y nitidez metódica que anteriormente habíamos planteado como presupuesto. Frente al dilema: necesidad de una valoración e imposibilidad de la imposición, llegamos de esta forma a una situación problemática que, apoyándose en la fórmula histórica de Kant, se puede expresar de la manera siguiente: ¿Es posible la psicoterapia como psicoterapia evaluadora? Y, ¿cómo es posible la psicoterapia en cuanto psicoterapia evaluadora? (LAE, 21-22.)

Existe, sin embargo, una solución a este dilema, pero sólo una, concreta y determinada. Para comprenderla, nos basta con remontarnos a aquel hecho antropológico originario, a aquel hecho fundamental de la existencia humana que nos servía de punto de partida: ser hombre, decíamos, es ser-consciente-y-responsable. El análisis existencial no se propone, en efecto, otra cosa que *llevar al hombre a la consciencia de este su ser-responsable.* Se trata de hacer que comprenda y viva esta responsabilidad inseparable de su propia existencia. (...), lo que se propone precisamente el análisis de la existencia es llevar al hombre a un terreno en que, por sí y ante sí, por la conciencia de su propia responsabilidad, sea capaz de penetrar él mismo hasta la comprensión de sus deberes propios y peculiares y descubrir el sentido genuino de su vida, sentido que deja de ser anónimo para convertirse en algo único e irreemplazable. (PE, 318-319.)

Pues no se puede pensar ningún sistema de valores, ninguna ordenación de rango de valores ni ninguna concepción particular del mundo que no deba reconocer la responsabilidad como valor fundamental, como valor formal frente a definiciones diferentes en cuanto al contenido; a los psicoterapeutas no nos debe importar en absoluto qué tipo de credos ideológicos tienen nuestros pacientes y qué valores eligen; sin embargo,

lo importante es llevar a los enfermos a que tengan una visión del mundo y a que en general se sientan responsables frente a valores. (...)

Por consiguiente, la responsabilidad no es sólo el único valor que posibilita la transición a una psicoterapia evaluadora sino que además, como realidad, es lo más seguro que precisamos para un análisis de la existencia. En contraposición, mejor dicho, como complemento de los métodos psicoterapéuticos anteriores, semejante análisis de la existencia (...) debería abarcar la totalidad del ser humano, (...) (LAE, 36-37).

5.5 TENDENCIA AL REDUCCIONISMO DESENMASCARADOR.

Hoy vivimos en una época de especialistas, y lo que nos ofrecen es simplemente perspectivas y aspectos particulares de la realidad. *Perdido entre los árboles de los resultados de su investigación, el investigador ya no ve el bosque de la realidad.* Ahora bien, los resultados de las investigaciones no sólo son particulares, sino inconexos entre sí, y resulta difícil difundirlos para formar una imagen unitaria del mundo y del hombre. (...) Pero *el peligro no está en que los investigadores se especialicen, sino en que los especialistas generalicen.* (PE, 43.)

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 exploramos la dimensión inmediatamente superior (...), 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. (LAE, 237-238.)

En la actualidad parece necesitarse más que cualquier otra cosa, en psicología, que la psicoterapia penetre en la dimensión humana de los fenómenos humanos. (PH, 71.)

No hay ninguna psicoterapia sin una concepción del hombre y sin una visión del mundo. (...) No dudamos en afirmar que la psicoterapia que se tiene por libre de valores, en realidad no es más que ciega a los valores.

Y es ciega a los valores si es carente de espíritu; pues, así como hubo una psicología sin psiqué, hoy sigue habiendo una psicología sin espíritu. Pero precisamente la psicoterapia debe evitar este peligro, de lo contrario renuncia a una de sus armas más importantes en la lucha por la salud psíquica y la curación del paciente. (LAE, 64.)

Preocuparse por algo así como el sentido de la existencia humana, dudar de tal sentido o incluso hundirse en la desesperación ante la supuesta falta de sentido de la existencia, no es un estado enfermizo, un fenómeno patológico. (...) Es cabalmente la preocupación por el sentido de la existencia lo que caracteriza al hombre como tal -no existe un solo caso de un animal preocupado por tales cuestiones- y no podemos reducir esto humano (más aún, precisamente lo más humano del hombre) a un simple "demasiado humano", calificándolo, por ejemplo, de debilidad, de enfermedad, de síntoma, de complejo. (...)

Pero no es sólo que la frustración existencial esté lejos de ser algo patológico, sino que lo mismo cabe decir (...) de la voluntad misma de sentido. Esta voluntad, esta pretensión humana de una existencia llena, hasta el máximo posible, de sentido, es en sí misma tan poco enfermiza que puede -y debe- movilizársela como factor terapéutico. Conseguir este objetivo es uno de los propósitos primordiales de la logoterapia (...). Algunas veces no se trata tan sólo de movilizar la voluntad de sentido, sino de despertarla a la vida allí donde ha sido resquebrajada, permanece inconsciente, o ha sido reprimida o desplazada. (AVE, 90 a 92.)

Freud estampó la siguiente frase en una de sus cartas: "...En el momento en que uno se pregunta por el sentido y el valor de la vida es señal de que se está enfermo, porque ninguna de estas dos cosas existe de forma objetiva; lo único que se puede conceder es que se tiene una provisión de líbido insatisfecha." Personalmente, me niego a creer esta afirmación. Considero que no sólo es específicamente humano preguntarse por el sentido de la vida, sino que es también propio del hombre someter a crítica este sentido. (AVE, 27-28.)

Por tanto, el hecho de poner sobre el tapete el problema del sentido de la vida no debe interpretarse nunca, en modo alguno, como síntoma o expresión de algo enfermizo, patológico o anormal en el hombre; lejos de ello es la verdadera expresión del ser humano, de más humano en el hombre. (...) Le está reservado al hombre como tal, y exclusivamente a él, el enfocar su propia existencia como algo problemático, experimentar todo el carácter cuestionable de su ser. (PE, 60.)

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 prefiere asumir él mismo y por su cuenta la búsqueda del sentido. (VS, 227.)

Indudablemente, pueden darse casos en los cuales ese preocupar y preocuparse el hombre por un algo como es el último y más alto sentido de su vida no sean realmente "otra cosa que" una sublimación de los instintos reprimidos, y también pueden darse casos en los cuales los valores sean realmente "formaciones de reacción y racionalizaciones secundarias". Para algunos autores, (...), no son otra cosa; pero entendemos que esto puede ser así en casos excepcionales, porque normalmente el preocuparse por hallar un

sentido a la existencia es una realidad primaria; es más, la característica más original y primaria del ser humano, lo que nosotros llamaríamos un constituens de la existencia humana. (IPH, 93.)

Desde hace décadas conocemos esta actitud que siempre pretende desenmascarar, que siempre cree poner en evidencia, que siempre aspira o está preparada para presentar todo lo mental y creativo como "en última instancia nada más que mera" sexualidad o ambición de poder o cualquier otra cosa; esa orientación de investigación que ya no ve nada auténtico sino sólo algo que está "detrás": líbido, sentimiento de inferioridad, necesidad de estima, etc. (...) A semejantes orientaciones de investigación no les importa juzgar -en nuestra opinión de forma incompetente- sino condenar, se presentan, como medios de una tendencia devaluadora que hace un siglo actuaba en el materialismo, más tarde en el relativismo y en el psicologismo intentando quitar valor a las cosas -del mismo modo que los diversos colectivismos modernos intentan quitar al hombre la dignidad (junto con su libertad)-. (LAE, 43-44.)

Esta tendencia de pensamiento a la que llamamos psicologismo no ve nada genuino, es decir, no ve genuinamente nada. Por el hecho de que algo fuese alguna vez un disfraz o un medio para un fin, ¿hemos de creer que desempeña siempre esta misma función, que no puede ser nunca otra cosa? ¿Por qué no ha de tratarse de algo inmediato, auténtico, originario? (...)

El psicologismo puede ser explicado, pues, como el medio de que se sirve una tendencia de desvalorización. Con lo cual una corriente de investigación por él dominada deja de ser expresión de entrega cognoscitiva a una cosa. (PE, 55.)

Es inherente a la esencia del psicologismo extraer, del nacimiento de un acto espiritual, conclusiones sobre la validez de su contenido o, con otras palabras: el psicologismo está empeñado en la tarea de desmontar algo lógicamente a base de deducirlo psicológicamente. (...)

Lo que menos puede hacer la psicoterapia es permitirse el lujo de ignorar la voluntad de sentido, en el sentido de afirmar, siguiendo los dictados de una psicología que se designa a sí misma como desenmascaradora, que la voluntad de sentido no es un factor originario, sino una simple máscara. (AVE, 121-122.)

Desenmascarar puede ser realmente necesario, pero tiene un límite que no han de sobrepasar, y es el límite de lo auténtico; ni tiene otro sentido que el de servir de medio para conservar lo auténtico, más aún para separarlo de lo que no lo es y hacer que de este modo aparezca lo auténtico en toda su pureza. Porque donde se ha hecho el desenmascaramiento una finalidad en sí misma, donde ya no queda, digamos, nada santo ni intangible para el psicólogo, allí se ha reducido el desenmascaramiento a simple medio para lograr un fin, pues entonces esta tendencia está al servicio de los intereses de la tendencia a desvalorizar. (...) entonces viene a parar el desenmascaramiento en cinismo y, finalmente, él mismo se convierte en máscara: la máscara del nihilismo. (IPH, 94.)

Sin embargo, y como jamás me canso de repetir, el desenmascaramiento ha de detenerse en el punto en el que el psicoanalista se enfrenta con lo que ya no puede ser desenmascarando, debido, sencillamente, a que es auténtico.

Mas, si algunos "psicólogos desenmascaradores" (...) no se detienen cuando se hallan frente a lo auténtico, siguen desenmscarando algo. En semejante circunstancia se trata de su propia motivación oculta, un deseo inconsciente de devaluar, rebajar y despreciar aquello que es genuinamente humano en el hombre. (PH, 12.)

Lo único que habría que preguntarse es por qué este desenmascaramiento resulta tan atractivo. (...) Al parecer, por algún extraño motivo, les resulta grato que se les diga que el hombre no es más que un simple mono, campo de batalla del ello, el yo y el super yo, simple pelota de juego de los instintos, producto de procesos de aprendizaje, víctima de condicionamientos y circunstancias socioeconómicas que reciben el nombre de complejos. (...)

A mí me da la impresión de que el desenmascaramiento que pone en práctica, ya de antemano, el reduccionismo, con su frase estereotípica de "nada más que", proporciona a muchas gentes un declarado placer masoquista. (AVE, 130-131.)

Las creaciones objetivamente espirituales se sustraen de siempre a semejante captación heteróloga. No debe perderse de vista nunca que todo lo espiritual se rige por leyes propias. (PE, 40.)

Con todo, hay una cosa que no debemos olvidar: aunque la frustración existencial no presenta, de por sí, un factum patológico, es muy posible que llegue a serlo, es decir, la frustración no es obligatoriamente, pero sí facultativamente, de tipo patógeno: puede desembocar en neurosis, pero no es necesario y, a la inversa, una neurosis puede fundamentarse en una frustración existencial, en la duda o en la desesperación en casos concretos referidos al sentido personal de una existencia, pero no es su fundamento necesario. (...)

Quede, pues, bien claro, que lo patógeno no es la frustración existencial y que no toda enfermedad neurótica es noógena.

Llegados a este punto de nuestras reflexiones, apuntar, pues, junto al ya mencionado peligro del patologismo, otro peligro: el de noologismo. Incurriría en el error del patologismo quien pretendiera afirmar que toda desesperación desemboca en neurosis. Y, a la inversa, incurriría en el error de noologismo quien afirmara que toda neurosis se fundamenta en la desesperación. No podemos pasar por alto el elemento espiritual: pero tampoco debemos supravalorar lo espiritual. (AVE, 103.)

El reduccionismo es un subhumanismo, diría yo. Confiándose en sí mismo en dimensiones subhumanas, dominado por un estrecho concepto acerca de la verdad científica, fuerza los fenómenos a ajustarse a un hecho de Procusto, a un preconcebido patrón interpretativo, (...). (PH, 15.)

Tal como se comprueba, el reduccionismo reduce al hombre no sólo en toda dimensión, sino que le resta, ni más ni menos, la dimensión de lo específicamente humano. Se puede definir el reduccionismo como un proceso pseudocientífico por el cual fenómenos específicamente humanos, (...), se reducen al nivel de los fenómenos subhumanos. (...) 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 (...); entonces, para los así pensantes Dios no sería más que la imagen paterna, la religión nada más que una neurosis humana (...) y el espíritu nada más que la actividad nerviosa elevada, (...)

El reduccionismo, con su tendencia a congelar y cosificar al hombre y a despersonalizarlo, colabora con al vacío existencial. (VS, 134-135.)

De las realidades existenciales del hombre forman parte: la espiritualidad, la libertad y la responsabilidad del hombre. Estas tres realidades existenciales no caracterizan sólo la existencia humana como tal, como humana, sino que más bien la constituyen. En este sentido, la espiritualidad del hombre no es sólo un caracteristicum sino un costituens: lo espiritual no es algo que sólo caracteriza al hombre, igual que lo hacen lo corporal y lo psíquico que son también propios del animal; sino que lo espiritual es algo que distingue al hombre, que le corresponde sólo a él, ante todo a él. (LAE, 77-78.)

Dentro de este contexto deseo señalar que la dimensión humana -o bien, como es designada también en logoterapia, la dimensión noológica- va más allá de la dimensión psicológica y es más elevada; pero ser más "elevada" significa tan sólo que abarca e incluye a la dimensión más baja. (...) La condición única del hombre, su entidad humana, no se halla en contradicción con el hecho de que, en cuanto a sus dimensiones psicológicas y biológicas, sigue incluido en la escala animal. (PH, 21.)

El hombre tiene en común con el animal la dimensión biológica y psicológica. Por más que su animalidad esté elevada y marcada dimensionalmente por su humanidad, en cierta medida no deja de ser animal. Un avión no deja de desplazarse por los terrenos de un aeropuerto, es decir en el plano, exactamente como un automóvil; pero un verdadero aeroplano sólo se manifiesta como tal cuando se eleva en el aire, es decir en el espacio tridimensional.

De la misma manera, el hombre también es animal; pero es también infinitamente más que un animal, y nada menos que por toda una nueva dimensión: la dimensión de la libertad. (PE, 68.)

Lo espiritual no es sólo una dimensión propia del hombre, sino que es la dimensión específica de éste. Aunque la dimensión espiritual representa la dimensión específica del hombre, sin embargo no se trata , por lo que a ella se refiere, de la única dimensión del hombre, puesto que el hombre es una unidad y una totalidad corporal, psíquica y espiritual. (LAE, 68.)

Bajo la palabra espíritu hay que entender la dimensión de los fenómenos específicamente humanos. En oposición al reduccionismo, la logoterapia se niega a reducirlos a fenómenos subhumanos o bien reducirlos a estos. (...)

De hecho, la existencia humana tiende siempre más allá de sí misma, tiende siempre hacia un sentido. Desde esta perspectiva, la existencia humana no se afana por el placer o por el poder, ni tampoco por la autorrealización, sino más bien por el cumplimiento de un sentido. (AVE, 111-112.)

Es precisamente esta voluntad de sentido la que permanece insatisfecha en la sociedad actual y no es considerada por la psicología actual. Las teorías de la motivación existentes consideran al hombre como un ser que, o bien reacciona a estímulos, o atraviesa sus estímulos. No consideran que en realidad, y más bien que reaccionar o atravesar, el hombre está respondiendo a las preguntas que la vida le dirige y cumpliendo de este modo los sentidos que la vida le está ofreciendo. Puede deducirse que esto es una cuestión de fe y no de hechos. Desde que establecí, en 1938, el concepto de "psicología elevada" a fin de suplementar, que no de sustituir, lo que se designa como "psicología profunda" (es decir, psicología de orientación psicodinámica) he sido constantemente acusado de sobrestimar al hombre, situándole en un pedestal demasiado alto. (PH, 29-30.)

El reduccionismo tiene razón dentro de sus límites. Pero sólo dentro de ellos. Su peligro es el pensamiento unidimensional. Este pensamiento priva de la posibilidad de encontrar un sentido. La afirmación de que el sentido de una estructura excede los elementos de que ésta se compone, significa en definitiva que el sentido está localizado en una dimensión más elevada que los elementos. Así puede ocurrir que el sentido de una serie de acontecimientos no se encuentre en la dimensión de éstos. (...) Con otras palabras, lo que se echa de menos es la sinopsis, la visión de sentido más elevado o más profundo de los acontecimientos (...) (...) Pero también el científico debería ser consciente de la unidimensionalidad ficticia que adopta y permanecer abierto a otras dimensiones más elevadas. Si lo hace es señal de sabiduría. Porque la sabiduría se puede definir *como un saber que es consciente de sus límites.* (HD, 17.)

No se pretende negar que no siempre podemos renunciar a las proyecciones. (...) Pero si no se produce en plena conciencia del método, entonces puede fácilmente llevar al error. (...)

Por consiguiente, existen proyecciones necesarias; es más, ninguna ciencia óntica, como tal -en oposición a cualquier saber ontológico-, puede prescindir de realizar proyecciones; no puede prescindir de hacer caso omiso del carácter dimensional de su objeto, de suprimir dimensiones. Pero precisamente esto no quiere decir nada más que: proyectar cada objeto en cuestión. Así pues, la ciencia es una anulación obligada de la estructura omnidimensional de la realidad: la ciencia debe enmascarar y excluir, debe fingir y hacer "como si..." (LAE, 75 a 77)

Yo puedo proyectar un fenómeno desde su propia dimensión a otra dimensión inferior. Puedo proyectar un fenómeno humano a un plano subhumano. Tal procedimiento es perfectamente legítimo, y es propio de la ciencia prescindir a nivel heurístico de la dimensionalidad global de un fenómeno y partir de la ficción de una realidad unidimensional. Este procedimiento resulta peligroso cuando se carga de ideología. (...) El reduccionismo no se limita al plano subhumano, sino que niega la existencia de una dimensión humana y -lo que es más grave- lo hace *a priori*. (HD, 41.)

5.6 HOMUNCULISMO Versus ANTROPOLOGÍA HUMANISTA.

¿Dónde está aquella psicología interesada en la perspectiva terapéutica que incluya en su planteamiento estos estratos "elevados" de la existencia humana y que merezca, en este sentido y en oposición al nombre de "psicología profunda", el nombre de "psicología elevada"? En otras palabras, ¿dónde está aquella teoría del acontecimiento pura y simplemente psíquico y, en especial, del acontecimiento neurótico, que, más allá del ámbito de lo psíquico, tenga en cuenta la existencia humana total, en toda su profundidad y altura y, que, de acuerdo con esto, se podría llamar análisis de la existencia? (LAE, 21.).

En la medida en que una teoría de la motivación gira en torno a la voluntad de placer, como podríamos rebautizar el principio freudiano de placer, o en torno a la búsqueda compensatoria adleriana de superioridad, demuestra ser un ejemplo típico de la llamada "psicología de lo profundo". A ella habría que oponer una "psicología de altura" que tome en consideración las "aspiraciones superiores" de la psique humana: no sólo la búsqueda de placer y poder por parte del hombre sino también su voluntad de sentido. (...)

Para ser exactos, más que sustituir la "psicología profunda" (...), la psicología superior aquí auspiciada pretende complementarla (...); de hecho, esta psicología más completa centra su atención en los fenómenos específicamente humanos. (...) (LAE, 283.)

Sabemos que existe una psicología que se da a sí misma el título de "profunda". Pero ¿dónde está la "psicología elevada"; la psicología no de las "profundidades", sino de las "alturas"; la que incluye en su campo de visión la voluntad de sentido? En cualquier caso, no puede rechazarse la voluntad de sentido como un mero desideratum, como un "pensamiento desiderativo" (*wishful thinking),* se trata más bien de una *self-fulfilling prophecy* (una profecía que tiende a autocumplirse), como llaman los americanos a una hipótesis de trabajo que llega por sí misma a la realización de lo que al principio se entendía sólo como proyecto. (AVE, 14.)

El psicoanalista nos ha dado a conocer la voluntad de placer, a partir de la cual podemos concebir el principio de placer. La psicología individual nos ha familiarizado con la voluntad de poder, bajo la forma de tendencia al prestigio. Pero el ser humano

tiene raíces mucho más profundas, lo que he designado como voluntad de sentido: su esfuerzo por el mejor cumplimiento del sentido de su existencia. (AVE, 81.)

En una visión panorámica esquematizadora, a grandes rasgos nos damos cuenta de que de hecho ambos sistemas son culpables de una limitación de la realidad fenoménica, a saber, cada una en dirección opuesta: el psicoanálisis reduce todo a la sexualidad (...); la psicología individual muestra que todos los síntomas de la neurosis son medio para un fin, (...).

La imagen del hombre que éstas esbozan en un nivel de proyección psicológica es, por tanto, parcial. Con estos acercamientos teóricos no se capta la totalidad del hombre. (...) En cambio, la psicoterapia debería integrar precisamente la totalidad del ser hombre, la imagen del hombre dada previamente como unidad cuerpo-alma-mente, en su concepción de la persona psíquicamente enferma, para así -y sólo así- poder satisfacer en cierta manera las exigencias de la crítica del conocimiento. (LAE, 40-41.)

Es decir, ambas teorías limitan la realidad psíquica dada fenoménicamente: el psicoanálisis, desde un punto de vista material, por lo que se refiere al contenido de las aspiraciones psíquicas, al admitir solamente lo libidinal como contenido posible en última instancia. Por su parte, la concepción de la psicología individual limita la realidad psíquica desde un punto de vista formal en la medida en que reconoce aspiraciones de contenido diferente, pero en cuanto están sobre el tapete formas neuróticas las presenta de alguna forma como no auténticas, (...) (LAE, 18-19.)

Es más, existe el peligro de que corrompamos al hombre, de que seamos cómplices de su nihilismo, profundizando de este modo su neurosis, si le sugerimos una concepción del hombre que no representa la concepción del hombre verdadero sino una caricatura en el fondo: ¡si hacemos del hombre un homunculus! El homunculus moderno no se produce en las cuevas y alambiques de los alquimistas sino allí donde presentamos al hombre como un autómata de reflejos o un conjunto de impulsos, como una marioneta de reacciones y de instintos, como un producto de herencia y medio ambiente. En una palabra: allí donde sacamos conclusiones biologicistas de resultados de investigación psicológica, etc. (LAE, 64-65.)

La conciencia que el hombre tiene de sí mismo pudiera, en efecto, ser influida, y esto quiere decir que pudiera verse amenazada por ella, pues muy bien pudiera suceder que el hombre comenzase a entenderse falsamente a sí mismo, comparándose con esos mecanismos de calcular y pensar. Primeramente se entendió el hombre a sí mismo como una *creatura*, pero *a imagen y semejanza de su creador,* Dios. Luego vino la época de las máquinas e inmediatamente comenzó a sentirse creador y a verse en concreto a través de la imagen de su creatura, o sea de la máquina -*l'homme machine*, como decía La Mettrie-. (...) Hoy nos acecha el peligro (...) de un nuevo *homunculismo,*

El peligro de que el hombre se malentienda otra vez a sí mismo y de nuevo interprete falsamente su propia imagen, con un "nada más que...". Porque los tres grandes

homunculismos que hasta ahora se han dado -el biologicismo, el psicologismo, el sociologismo-, esto es lo que han hecho: presentarle la imagen de sí mismo, pero desdibujada, caricaturesca, como la que reproduce un espejo cóncavo no bien enfocado: así no era el hombre "otra cosa que" un autómata de reflejos, un mecanismo de instintos, un mecanismo psíquico o un simple producto de los coeficientes de producción, respectivamente. A esto había quedado reducido el hombre, el hombre a quien el Salmista llamaba paulo minor Angelis, a quien, por tanto, había colocado muy poco por debajo de los seres puramente espirituales. Lo auténticamente humano era, en todo caso, excluido del hombre. Y no lo olvidemos: el homunculismo puede hacer historia, mejor dicho, la ha hecho ya. (IPH, 53-54.)

La Antropología que sirve de base a la Psicoterapia no tiene, hoy por hoy, nada que ver con una concepción o imagen del hombre verdadero, sino con la imagen de un hombre a quien ella concibe, en mayor o menor grado, como la resultante de un paralelogramo de composición de fuerzas, cuyas componentes se llaman *Yo, Ello y Super-yo,* o bien como un producto cuyos factores son: instintos, herencia y mundo entorno; este producto no es un hombre, sino un homúnculo. (IPH, 128-129.)

Esto es una caricatura, un retrato que desfigura y deforma la verdadera imagen del hombre, pues (...) en lugar de la primaria orientación del hombre a un sentido se ha puesto su pretendida determinación por los instintos, y en lugar de su tendencia a los valores, que tan característica es del hombre, se ha puesto una tendencia ciega al placer. (IPH, 106.)

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 para obrar. (...). 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 las razones son las causas. (...) Si no hay significados, ni razones, ni preferencias, de una manera u otra han de conjeturarse los determinantes 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. (VS, 244.)

Los tres elementos constitutivos de la existencia humana, espiritualidad, libertad y responsabilidad, son tres fenómenos primarios, irreductibles, del ser del hombre; no son epifenómenos que no se pueden reducir a otro anterior o más simple. Pero el psicodinamismo intenta reducir estos fenómenos primarios a instintos, y la psicogénesis quiere hacerlos derivar de los instintos. (IPH, 117.)

Lo que importa más bien es que nosotros los médicos nos separemos de una imagen anticuada del hombre según la cual vemos en la psique un "aparato" y un "mecanismo", y en la psique enferma algo que tenemos que reparar como una máquina.

Quien se comporta como *médecin technicien,* lo único que prueba es que ve en el enfermo a un *homme machine.* En cambio, *el medicus humanus* percibe al *homo patiens,* ve detrás de la enfermedad al hombre que sufre. Y percibe lo *humanissimum*: la voluntad de sentido, "la lucha por el sentido", que no se detiene ni tampoco debe detenerse ante el sufrimiento; pues tenemos que distinguir entre sufrimiento y desesperación. Un sufrimiento, una enfermedad puede ser incurable; pero el paciente sólo desespera en el momento en que ya no puede ver sentido en el sufrimiento. La tarea de la cura de almas médica consiste en hacer emerger un sentido. (LAE, 256.)

En adelante, lo que menos podemos permitir es rechazar la orientación y ordenación del hombre a algo como el sentido y los valores como "cosas que no son más que mecanismos de defensa o racionalizaciones secundarias". Por lo que hace de mí personalmente, (...). no me gustaría vivir por mis mecanismos de defensa o racionalizaciones secundarias, ni menos poner mi vida en juego por ellas. Ciertamente, en casos aislados y excepcionales, detrás de la preocupación de un hombre por el sentido de su existencia se oculta alguna otra cosa; pero en todos los demás casos se trata de una solicitud genuina del hombre, que debemos tomar en serio y no meterla por la fuerza en el esquema profesional de apercepciones como en un lecho de Procusto.

Qué fácilmente podría el esquema profesional de apercepción inducirnos a suprimir, con el análisis o tranquilizando al paciente, la preocupación tan humana del hombre por el sentido de la vida; (...) (PE, 17).

(...) A quien encuentra un sentido a su vida, esto le ayudará más que cualquier otra cosa para superar las dificultades exteriores y los sufrimientos interiores. De esto se deduce lo importante que es, desde el punto de vista terapéutico, ayudar al hombre a encontrar un sentido a su existencia, así como despertar en él el afán de encontrar una razón de ser. Para ello se necesita, sin duda, una imagen del hombre diferente a la que concebían las antiguas escuelas de la terapéutica psíquica, (...) (PAT, 36.)

Aquí, más bien, nos podría ayudar una psicoterapia basada y enraizada en una genuina imagen humanista del mundo y 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 (...) (VS, 127)

La logoterapia considera, sin embargo, como lo humanissimum, si puedo hablar así, la autotranscendencia radical y en especial su aspecto teórico motivacional, es decir, la orientación fundamental del hombre hacia el sentido. De ésta se ocupa la logoterapia como una psicoterapia centrada ex definitione en el sentido, por no decir ex nomine. Este su objetivo "en tiempos como estos" puede ser tanto más actual en la medida en que reina en las condiciones sociales actuales un "vacío existencial", como lo llamamos los logoterapeutas, un vacío de sentido que sólo podemos atacar con la ayuda de una teoría del sentido, como la que ajuste bajo la forma de logo-teroría que hemos desarrollado. (LAE, 265.)

Lo que yo he pretendido con la Logoterapia y con el Análisis Existencial no es precisamente suplantar la Psicoterapia en uso, sino complementarla, y completar también la imagen, la idea del hombre en que, por necesidad se apoya, hacer de ella una imagen del hombre cabal, como es en realidad, (...); porque la Psicoterapia no puede prescindir de una imagen correcta del hombre, y más necesita de ella que de un método y de una técnica correctos. Ni sé cómo encarecer debidamente que no se ha de atribuir un valor excesivo al método y a la técnica; porque si, tratándose de Psicoterapia, nos preocupamos demasiado de las técnicas, quiere decir que ya con ello damos claramente a entender que no vemos al Homo Patiens, sino al homme machine. (IPH, 127.)

¡Qué cinismo se oculta tras este concepto de la psicoterapia como técnica, como psicotécnica! ¿O acaso no es esto como si pudiéramos introducir al médico en calidad de técnico después de haber considerado al paciente, al hombre enfermo, como una especie de máquina? Sólo un "hombre máquina" tiene necesidad de un "médico técnico". (PID, 14.)

Me da la impresión de que el sueño de medio siglo se ha revelado al fin como lo que era, un sueño, el sueño de una época que vivía de la ilusión de encontrar la mecánica de la psiquis y una técnica que fuese capaz de curar sus afecciones; en otros términos, se ha soñado con ofrecer la aclaración de la vida psicoanímica a base de mecanismos y el tratamiento de las enfermedades psicoanímicas por medio de tecnicismos. (IPH, 27-28.)

Lo importante no es nunca una técnica, sino solamente la persona que se vale de la técnica, el espíritu con que la utiliza. Y así, hay también un espíritu con el que se aplica al paciente una técnica psicoterapéutica de una manera "despersonalizante", en cuanto que detrás de la enfermedad ya no se ve a la persona, sino que ya no se ven en la psique más que los solos mecanismos: el hombre es reificado, se le convierte en una cosa o es incluso manipulado: se le convierte en un medio para un fin. (PE, 14.)

Sin embargo, el médico que (situándose en la línea antedicha) todavía quiera desempeñar su papel principal como técnico se verá obligado a confesar que él no ve en su paciente otra cosa que una máquina y no al ser humano que hay detrás de la enfermedad. (HBS, 128.)

A pesar de que la logoterapia y el análisis existencial parten de la praxis clínica no se puede evitar que desemboquen en una teoría metaclínica como algo subyacente implícitamente a toda psicoterapia, y teoría quiere decir visión, es decir, visión de una imagen del hombre.

En efecto, cualquier psicoterapia se desarrolla bajo un horizonte apriorístico. Ya desde el comienzo tiene como base una concepción antropológica, por muy poco consciente que sea para la psicoterapia. (...) Así pues, el objetivo del análisis existencial como explicación antropológica de la existencia personal consiste en hacer consciente, en explicar, en desplegar, en desarrollar la concepción implícita, inconsciente, que la

psicoterapia tiene del hombre, de la misma manera que se revela una foto sacándola de su estado latente.

El análisis existencial caracteriza y califica la esencia de la existencia en el sentido de que la existencia es una forma de ser, a saber, el ser humano, el ser específico del hombre, cuya particularidad consiste en que por lo que atañe al hombre no se trata de un ser de hecho sino un ser facultativo, no de un debe ser así y no de otra forma (...), sino más bien de un poder llegar a ser siempre también de otra forma. (LAE, 64-65.)

5.7 HACIA UNA PSICOTERAPIA REHUMANIZADA.

A los médicos también se le plantean actualmente cuestiones que no son de naturaleza médica, sino filosófica, y para las cuales apenas están preparados. Numerosos pacientes se dirigen al psiquiatra porque dudan del sentido de su vida o porque no creen poder encontrar un sentido a su existencia. Se podría seguir entonces un consejo de Kant: aplicar la filosofía como medicina. Si se la rechaza con horror, surge la sospecha de que proviene del miedo de enfrentarse con el propio vacío existencial. (PAT, 25.)

El vacío existencial, que es la neurosis masiva de nuestro tiempo, puede descubrirse como una forma privada y personal de nihilismo, ya que el nihilismo puede definirse como la aseveración de que el ser carece de significación. Por lo que a la psicoterapia se refiere, (...), nunca podrá vencer este estado de cosas a escala masiva si no se mantiene libre del impacto y de la influencia de las tendencias contemporáneas de una filosofía nihilista; de otra manera representa un síntoma de la neurosis masiva, en vez de servir para su posible curación. La psicoterapia no sólo será reflejo de una filosofía nihilista, sino que asimismo, (...), transmitirá al paciente una caricatura del hombre y no su verdadera representación. (HBS, 124.)

Es fácil demostrar que el hombre de hoy está harto o, si se quiere, cansado espiritualmente. Le gustaría acabar con su espiritualidad y con su libertad y responsabilidad. Si este hastío y este cansancio espiritual son los síntomas de lo que se podría denominar la enfermedad de nuestro tiempo, entonces la tarea de la psicoterapia actual consiste (...) en analizar las neurosis colectivas de nuestro siglo. (...) Lo que tenemos que hacer los psicoterapeutas de hoy, que vivimos en esta época y estamos dispuestos a hacerlo, es volver a hacer al hombre libre de nuevo, libre y responsable. (PAT, 139-140)

La logoterapia intenta hacer al paciente plenamente consciente de sus propias responsabilidades; razón por la cual ha de dejarle la opción de decidir por qué, ante qué o ante quién se considera responsable. (...)

La logoterapia no es ni labor docente ni predicación. Está tan lejos del razonamiento lógico como de la exhortación moral. (HBS, 108-109.) (...), la logoterapia se muestra como una educación para la responsabilidad, y como tal es la que más inmunizada está contra

el peligro -que por lo demás amenaza a todas las escuelas y tendencias de Psicoterapia- de pasarse las legítimas fronteras de la valoración, (...), una forma de psicoterapia que de modo tan explícito opera con los valores -como es la Logoterapia- solamente persigue un intento, a saber: el de ampliar lo más posible el campo visual de valores en el enfermo, para dejar luego a su iniciativa por cuál quiere decidirse; qué sentido concreto quiere consumar y qué valor personal quiere realizar -y ante qué-: si ante algo o no mejor ante alguien cree él ser responsable de su existencia. (IPH, 87-88.)

Pero permanece vigente un sentimiento de insatisfacción. No es posible enfrentarse con los males de una época como la nuestra -de carencia de sentido, despersonalización y deshumanización- sin que la dimensión correspondiente a los fenómenos humanos sea incluida en la concepción del hombre que subyace en toda clase de psicoterapia, ya se refiera ésta al nivel consciente o al inconsciente. (PH, 13.)

Frente a esto, la logoterapia asciende hasta la dimensión humana y de este modo es capaz de incluir en su instrumental los fenómenos específicamente humanos que surgen de aquella dimensión. (...) Quien no tiene siempre en cuenta desde el primer momento, y sin desviaciones, incluso en la fase crítica, lo positivo, la totalidad, sana y entera, el "hombre concreto", con su figura oculta y no se dirige hacia él internamente, este tal ignora lo que resulta decisivo en toda terapia orientadora. (AVE, 54-55.)

Precisamente, esta circunstancia adquiere importancia en la medida en que el hombre de hoy padece, por regla general, un sentimiento de carencia de sentido. A pesar del bienestar material, surge hoy día una frustración existencial, y lo que importa es ir a su encuentro también terapéuticamente. Esto, sin embargo, no es posible mientras sigamos psicologizando la medicina, pues la misma psicología es interpretada y practicada en gran medida de forma mecanicista. Más bien ambas -la medicina y la psicología- precisan de una rehumanización. (LAE, 257.)

Hace ya tiempo que la Psicoterapia se ha contaminado de la neurosis colectiva que aflige a la humanidad, de esa neurosis colectiva (...) que encontramos a cada paso bajo la forma de frustración existencial del hombre moderno. Y la humanidad tomó el desquite haciéndose cómplice de su neurosis colectiva; mas una Psicoterapia sólo podrá enfrentarse con la frustración existencial, con el nihilismo de la vida, en el momento en que se libere del nihilismo doctrinal, de la concepción homunculística del hombre. (IPH, 129.)

Sea como fuere, se le presenta como una víctima de las circunstancias, cuando en realidad es él quien crea tales circunstancias, por lo menos quien las organiza y, si es necesario, las modifica.

Una psicología profunda vulgarizada le proporciona al lector neurótico suficientes y oportunas coartadas. La culpa de todo la tienen los complejos. Él ya no es responsable de nada, ya que no existe la voluntad libre. (PAT, 184.)

No es irrelevante ni indiferente la construcción de una imagen adecuada del hombre que no afecta sólo a la "teoría" o "visión", sino a la práctica, a la clínica. (...)

Al margen de ese neutralismo ideológico-científico, la imagen psicodinámica del hombre resulta funesta, sobre todo, porque favorece la neurosis.

Cuando la interpretación que el neurótico tiene de sí mismo se encauza en la línea de la existencia humana exclusiva y unilateralmente psicodinámica, lo que se hace, en el fondo, es fXmentar la autorreferencia de la existencia neurótica. (HD, 27-28.)

(...) 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. (VS, 172.)

Si queremos desarrollar óptimamente el potencial humano, hemos de creer en su existencia y en su presencia. De lo contrario el hombre irá a la deriva, se deteriorará, ya que también existe un potencial humano negativo. No hemos de permitir que nuestra fe en la potencialidad de la esencia humana del hombre nos ciegue ante el hecho de que los hombres auténticamente "humanos" son, y probablemente serán siempre, una minoría. (PH, 30.)

A este "potencial humano" se le debería asignar un puesto central en cualquier concepto auténticamente humanista. Una práctica terapéutica basada en tal teoría procuraría que la conciencia acerca de dicho potencial fuese fomentada en el paciente. Se trata de la conciencia acerca de la libertad del hombre para cambiar el mundo y cambiarse a sí mismo si es necesario. (PH, 75.)

Resulta tragicómico el modo actual de analizar la miseria de nuestra época y de solucionar la crisis psíquica del individuo y de la masa. ¿Cómo pretende actuar? Se parte de la hipótesis de que el hombre es un producto de dos factores, de dos fuerzas o poderes: la herencia y el entorno. (...)

Pero últimamente se ha visto que todos estos intentos de tratar el problema del hombre a partir de estos dos aspectos están destinados a fracasar, ya que lo esencial del hombre, el ser humano como tal, no admite estos intentos de aproximación; no se le puede analizar, y mucho menos cambiar, por esta vía. No olvidemos que en la imagen que nos hacemos del hombre se prescinde tanto de lo que hay de humano en él, que hablamos de la persona como un producto, como si el comportamiento humano fuera el resultado de un paralelogramo de fuerzas cuyos componentes son precisamente la herencia y el ambiente. (PAT, 168.)

Por lo que se refiere a la logoterapia, sin embargo, yo siempre he afirmado que no es panacea y que, por tanto, permanece abierta a la cooperación con otros métodos psicoterapéuticos, así como a su propia evolución.

Y también es cierto que las escuelas de orientación psicodinámica y de orientación conductista ignoran lo que de propiamente humano existe en los fenómenos manifestados en el hombre. Siguen permaneciendo fieles al reduccionismo, el cual continúa

dominando la escena del entrenamiento psicoterapéutico; el reduccionismo es lo opuesto al humanismo. (...)

No obstante, estas escuelas han aportado valiosas contribuciones. La logoterapia no invalida, en modo alguno, los profundos e interesantes hallazgos de pioneros de la talla de Freud, Adler, Pavlov, Watson o Skinner. Dentro de sus respectivas dimensiones, cada una de estas escuelas posee vigencia. Pero su importancia y valor terapéuticos se hacen tan sólo visibles si las situamos dentro de una dimensión más elevada, más amplia: dentro de la dimensión humana. En ésta, ciertamente, el hombre no puede seguir siendo como un ser cuya preocupación básica es la de satisfacer impulsos y gratificar instintos, o bien reconciliar al ello, al yo y al super yo; ni la realidad humana puede comprenderse meramente como el resultado de procesos condicionantes o de reflejos condicionados. En dicha dimensión, el hombre se revela como un ente en busca de sentido; una búsqueda que, realizada en vano, es origen de muchos males de nuestra época. Un psicoterapeuta que rehuse a priori a escuchar "la voz que clama en demanda de sentido", ¿cómo podrá enfrentarse con la masiva neurosis de nuestros días? (PH, 15-16.)

La misión de esta logoterapia sería, precisamente, la que encomendábamos a una "psicoterapia que arranca de lo espiritual": es decir, de complementar la psicoterapia, en el sentido estricto de la palabra, (...). La logoterapia tiene legitimidad metodológica, sólo a condición de que renuncie a la deducción psicologística con una crítica inadecuada, para permitir debates objetivos de la penuria espiritual del hombre que sufre psíquicamente.

La logoterapia no puede, ni debe, naturalmente, sustituir a la psicoterapia, sino simplemente complementarla (y aun esto, sólo en ciertos y determinados casos) (PE, 41-42.)

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 cosa 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". (VS, 121.)

Resulta obvio que en los casos noógenos, la terapia apropiada e idónea no es la psicoterapia en general, sino la logoterapia, es decir, una terapia que se atreva a penetrar en la dimensión espiritual de la existencia humana. (...) La logoterapia considera en términos espirituales temas asimismo espirituales, como puedan ser la aspiración humana por una existencia significativa y la frustración de este anhelo. (HBS, 101-102.)

Tal terapia no es sintomática. Al contrario: no se preocupa gran cosa del síntoma, sino que se vuelca sobre la persona del paciente, hasta el punto de que lo que le interesa es un cambio de la actitud del paciente respecto del síntoma. En cuanto que la logoterapia no se dirige al síntoma, sino que lo que intenta es provocar un cambio de actitud, una modificación personal respecto del síntoma, se trata de una auténtica psicoterapia personalista. (AVE, 61.)

La logoterapia es una psicoterapia centrada en el sentido. Su principio impulsor dice que el hombre es un ser que se encuentra en constante búsqueda del sentido. Pero esta búsqueda del sentido aparece en las circunstancias actuales de la sociedad como un empeño vano. (HD, 63.)

No se puede decir, (...), que haya aumentado hoy en día la frecuencia de enfermedades neuróticas; lo único que ha aumentado es "la necesidad psicoterapéutica", es decir, la necesidad que las masas sienten en su estado de crisis psíquica y espiritual de dirigirse al neurólogo. Y detrás de esta necesidad psicoterapéutica se encuentra la antigua necesidad metafísica del hombre. (PAT, 42.)

(...) Aplicar la psicoterapia en el sentido más ceñido y tradicional de la palabra, es decir, en el sentido psicologístico, significaría, circunstancialmente, desalojar la "necesidad metafísica", o podría, fácilmente derivar en una educación para la "ligereza metafísica" (...). Hasta una somaterapia, acaso un tratamiento medicamentoso, no sólo desalojaría la necesidad metafísica, sino que la ahogaría en tranquilizantes. (VS, 125.)

La logoterapia considera que es su cometido ayudar al paciente a encontrar al paciente el sentido de su vida. En cuanto la logoterapia le hace consciente del logos oculto de su existencia, es un proceso analítico. (...) Ahora bien, la pretensión de la logoterapia de conseguir que algo vuelva otra vez a la conciencia no limita su actividad a los hechos instintivos que están en el inconsciente del individuo, sino que también le hace ocuparse de realidades espirituales tales como el sentido potencial de la existencia que ha de cumplirse, así como de su voluntad de sentido" (HBS, 103.)

Llegados aquí, sabemos algo más: sólo la psicoterapia rehumanizada puede comprender los signos del tiempo, y sólo ella puede hacerse cargo de las necesidades de nuestra época.

Pero, volviendo una vez más al complejo de vacuidad; ¿es que podemos acaso dar hoy un sentido al hombre existencialmente frustrado? Podemos darnos por contentos si al hombre de hoy no se le ha arrebatado ya este sentido en virtud de un adoctrinamiento reduccionista" (AVE, 29.)

De hecho, la logoterapia no sólo amplía el concepto del hombre, incluyendo las aspiraciones más elevadas de éste, sino también el campo de visión del paciente y sus potencialidades de sustentar y acrecentar su voluntad de sentido. Por la misma razón, la

logoterapia inmuniza al paciente contra una concepción deshumanizadora, mecanicista, del hombre. (PH, 31.)

Hoy día los pacientes se dirigen al psiquiatra porque dudan del sentido de su vida, o porque desesperan incluso de que puedan encontrar ese sentido, propiamente hablando, nadie puede quejarse hoy de que le falte sentido a la vida. Basta sólo lanzar una mirada al horizonte para advertir que, aunque es cierto que nosotros nadamos en la abundancia, hay otros que están hundidos en la necesidad. Disfrutamos de libertad, pero ¿dónde está la responsabilidad hacia los demás? (AVE, 116.)

El mundo va de mal en peor. (...) No está en buen estado. Pero ustedes tienen que comprender que como médico no puedo estar satisfecho con ello.

El mundo está enfermo, pero su mal es curable. Una literatura que rechace ser una "medicina" y colaborar en la lucha contra la enfermedad del espíritu de nuestro tiempo, no es una terapia, sino una señal, un síntoma de la neurosis colectiva que se une a todo lo demás. Si el escritor no es capaz de inmunizar al lector contra la desesperación, entonces tiene que abstenerse de hablar sobre ella. (IPH, 92.)

CUADERNOS DE FORMACION

1. La persona fin en sí (Carlos Díaz) (3ª ed.)
2. El hombre y Dios (Carlos Díaz) (3ª ed.)
3. El sentido de la vida (José Seco) (2ª ed.)
4. Ser persona, no cosa (Orencio León) (2ª ed.)
5. Ser mujer (Mª Dolores Hoyos) (2ª ed.)
6. Una economía al servicio de la persona (José A. Moreno) (2ª ed.)
7. Introducción al concepto de persona (José Mª vegas) (2ª ed.)
8. Ética y jurídica: Los derechos humanos (Soedade López Campo) (2ª ed.)
9. El hombre: constitución y destino (N. Lorenzo y V. Chillón)
10. Los nuevos movimientos sociales (Pepe Taberner)
11. Trabajo y paro (Antonio Calvo) (2ª ed.)
12. Propuestas para un mundo solidario (Agustín Domingo)
13. Por una cultura al servicio de la persona (Mª José Criado)
14. Sindicalismo y política (Félix García)
15. Macro y microeconomía (Félix Fernández de Aguirre)
16. Persona y rostro del otro (Ildefonso Murillo)
17. La autogestión (I) (Alfonso Gándara)
18. La autogestión (II) (Alfonso Gándara)
19. La economía hoy (Charo Prieto)
20. Por una escuela crítica (Pepe Medina y Fco. Javier Cortiguera)
21. La noviolencia (Pablo Simón)
22. Hacia un nuevo modelo energético (Federico Velázquez)
23. Optar por el sur (Chema Callejas)
24. Reencantar la realidad (José María Vegas)
25. Etica y gratuidad (Margarita Díez)
26. Ecología y persona (Jesús Romero)
27. Valores y normas éticas (José Luis martín).
28. Las nuevas tecnologís (José Manuel Alonso)
29. Los medios de comunicación social (Emilio Andreu)
30. Redefinir la política (Daniel Barcala).

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

Información y pedidos: Instituto E. Mounier. C/ Melilla, 10, 8º D. 28005 - MADRID. Tlfno: (91) 4731697. Suscripción completa ambas colecciones de cuadernos: 9.000 pts. Fin de edición: Diciembre de 1992.