

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL HUMANISMO DE VIKTOR FRANKL

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



**“FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL HUMANISMO DE VIKTOR
FRANKL”**

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta
VICTOR SEVY FUA

Director: Dr. Luis Ignacio León Guerrero Martínez
Lectores: Dr. Francisco Castro Merrifield
Dr. José Antonio Pardo Oláquez

México, D.F.

2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
I. CONCEPTO DE HOMBRE EN VIKTOR FRANKL	12
I.1. Concepto y fundamentación de la tridimensionalidad ontológica.	14
I.2. Interacción entre las dimensiones ontológicas entre sí y con el entorno.....	26
I.3. Tridimensionalidad y persona.....	35
I.4. Diez tesis sobre la persona.	39
II. LA LIBERTAD COMO POSTULADO FUNDAMENTAL DE LA NATURALEZA HUMANA.....	44
II.1. Libertad y determinismo.	48
II.2. Libertad y responsabilidad.....	55
II.3. Libertad e interioridad.....	63
II.4. Libertad y transitoriedad.	70
III. SENTIDO Y EXISTENCIA.....	78
III.1. Circunstancias y sentido.....	83
III.2. Sentido y valores.....	90
III.3. Voluntad de sentido.....	98
III.4. Sentido de vida.....	104
III.5. Sentido y concepción ética de la vida.	113
CONCLUSIONES	120
BIBLIOGRAFÍA	126

INTRODUCCIÓN

Una de las características más sobresalientes del médico vienés Viktor Frankl es la de haber identificado la necesidad de establecer cualquier tratamiento sobre la base de una adecuada concepción antropológica. Descubrió que muchos de los problemas con los que se había enfrentado durante su ejercicio profesional tenían su origen en una atención, que si bien era muy especializada, pasaba por alto la esencia constitutiva del hombre, pues no tomaba en cuenta la unidad y totalidad de sus distintas dimensiones existenciales.

Esto se debía a que la tendencia científica predominante en su época sólo distinguía en el hombre un componente físico y otro psíquico; el primero de los cuales era estudiado por la biología mientras que el segundo lo era por parte de la psicología. Este enfoque no daba una respuesta satisfactoria a las inquietudes de Frankl, quien consideraba que la estructura humana era más compleja. Su postura se hizo manifiesta desde una temprana edad, como lo deja ver la anécdota en la que, tras escuchar a su maestro de historia natural afirmar que la “vida no es más que un proceso de combustión...un fenómeno de oxidación”, el joven estudiante reaccionó inmediatamente, interpelando a su mentor con la pregunta “Entonces ¿qué sentido tiene la vida?”¹.

A lo largo de su experiencia clínica constató que la práctica de centrar la atención a un solo aspecto constitutivo del hombre, postura a la que llamó reduccionista, no era exclusiva en el ámbito de la biología, sino también en el de la psicología, dentro de la cual encontró que, a manera de ejemplo, en una revista científica los valores eran definidos como “nada más que mecanismos de defensa y formas de reacción”; afirmación a la que Frankl rebatió argumentando que “nunca estaré dispuesto a vivir por mis formas de reacción ni a morir por mis mecanismos de defensa”².

Para el médico vienés, aun cuando la ciencia reconociera la necesidad de considerar la interacción entre las esferas física y psíquica; de cualquier modo quedaría desatendida aquella parte que propiamente es la definitoria de la auténtica

¹ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 16.

² Idem.

naturaleza humana: la espiritual. Sin embargo, esta carencia trascendía el campo de estudio propio de la medicina, razón por la cual decidió ampliar la búsqueda a otras ramas del saber, encontrando que la filosofía podía aportar las bases para una comprensión más cabal del ser humano.

Con esta idea en mente, Frankl emprendió el estudio de las propuestas filosóficas que apoyaban una perspectiva integral del hombre, en las que éste era contemplado como la unidad y totalidad de los componentes somático, psíquico y espiritual. El nuevo enfoque se vio respaldado por la experiencia clínica, pues constató que alrededor de un quinta parte de las neurosis que atendía estaban relacionadas con problemas de vacío existencial³, situación que tenía su origen en una percepción nula o deficiente de un significado vital por parte de los pacientes encuestados.

Al combinar una imagen antropológica más completa con la práctica médica, este autor reunió los elementos necesarios para dar forma a su teoría, a la que dio el nombre de logoterapia; nombre con el que hacía referencia a una psicoterapia caracterizada por una orientación al sentido de vida.

El trabajo de investigación que a continuación se presenta no pretende un abordaje completo de los planteamientos de todos los filósofos cuyas reflexiones aportaron ideas y conceptos a la logoterapia. En cambio, sí explora los principales postulados de los pensadores en quienes Frankl se apoyó más notablemente para llevar a cabo su proyecto. Tampoco se contempla la descripción de los detalles relativos a la práctica psicoterapéutica, por lo que sólo se hará mención de aquellos conceptos que sean necesarios para el desarrollo de los temas que así lo requieran.

Lo que aquí se expone podría ser de interés para quienes pretendan un abordaje de la logoterapia a partir de los principios epistemológicos sobre los cuales se ha construido esta teoría. Sin embargo, aunque no se profundiza en los aspectos clínicos, es inevitable una referencia a ellos ya que el propósito de Frankl siempre fue el de buscar humanizar la práctica médica, haciendo énfasis en que un profesional que ignore los planteamientos que el pensamiento filosófico ha aportado a la antropología, terminará por considerar al paciente como una máquina descompuesta y a sí mismo como un técnico que intenta repararla. En este contexto es pertinente la

³ Cfr. Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 32.

expresión “El psicoterapeuta que no ha superado el psicologismo, «maneja» al individuo como una cosa, en lugar de «tratarlo» como persona”⁴.

El tipo de cuestionamientos a los que se busca encontrar respuesta tiene que ver precisamente con aquellos argumentos que apoyan una concepción del ser humano como “persona” y no sólo como “cosa”, lo cual no sólo es relevante en el campo de la salud sino en otros tan distintos como los de la comunicación social, la enseñanza y las relaciones en el ámbito laboral, por citar algunos ejemplos.

Referente al contenido, en el primer capítulo se exponen algunos de los principales antecedentes que se han dado en el campo de la filosofía respecto a la manera de concebir al ser humano, haciendo énfasis, como ya se dijo, en aquellos intelectuales que aportaron fundamentos significativos al médico vienés para el desarrollo de su teoría. Así, en la época en que Frankl estaba dando forma a sus hipótesis, existía una amplia tradición dualista, en donde el ser humano era considerado como la integración de un cuerpo, o soma, y de un alma, o psique. Pero también había pensadores que vieron la necesidad de incorporar un tercer elemento, el espiritual, en base al cual pudieran explicarse las características fundamentales que permitían distinguir al hombre del resto de los animales superiores.

El médico vienés encontró en autores como Nicolás Hartmann y Max Scheler que la incorporación de la esfera espiritual a la concepción dualista subsanaba las deficiencias que hasta entonces había detectado en la ciencia médica. No obstante, al igual que estos dos filósofos, el médico vienés consideró que el nuevo modelo seguiría estando incompleto sin una descripción de la manera en que cada una de estas tres dimensiones se relaciona con las demás, así como una explicación sobre la forma en que la integración de ellas en el ser humano interactúa con el mundo exterior. Adicionalmente, el autor de la logoterapia se percató de que dicha tridimensionalidad del hombre mantiene en todo momento sus características constitutivas de unidad y totalidad, a las que habría que agregar la de originalidad.

Frankl postula diez tesis en las que resume su credo respecto a la naturaleza humana, las cuales propone como el punto de partida de cualquier área de la medicina que tome en consideración la dignidad de su objeto de estudio. Aunado a

⁴ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 208.

este decálogo, establece los tres principios fundamentales sobre los que sustenta su propia teoría, pues como él mismo lo hace ver, “El concepto logoterapéutico de hombre está basado en tres pilares: la libertad de voluntad, la voluntad de sentido y el sentido de la vida”⁵.

Atendiendo a estos tres principios, en el segundo capítulo se aborda el tema de la libertad, la cual de ninguna manera es considerada como una cualidad humana ilimitada, ya que está referida a un ser constitutivamente condicionado, al menos en lo que concierne a su dimensión psicofísica. Esta postura es contrastada con la determinista, a la cual se apegaban quienes sólo reconocían una causalidad física o psíquica.

La argumentación de Frankl, que se sostiene sobre la dimensión espiritual, es respaldada por la que presentan otros autores que le son afines, entre los cuales se cita a Descartes, Nicolás Hartmann y Kierkegaard; este último, en voz de sus pseudónimos. Esta posición libertaria es comparada con la que defienden otros autores, al menos en lo que se refiere al determinismo psíquico.

Debido a que el creador de la logoterapia sólo concibe a la libertad dentro del contexto de un binomio, cuyo complemento indispensable es la responsabilidad, en este mismo capítulo se abordan las razones y fundamentos que llevan a Frankl a vincular ambos conceptos. También se plantean las razones por las cuales, en ocasiones, el ser humano suele abstenerse del ejercicio de su libertad. Para tratar de entender esta actitud, se recurre a Abraham Maslow, quien propone que la explicación podría encontrarse en el estado de ansiedad e incertidumbre que está presente durante el proceso de elección; proceso en el que se confrontan los valores de desarrollo con los de seguridad.

Considerando que la culpa puede surgir como resultado no deseado de un acto libre, en este capítulo se argumenta en contra de la postura determinista que busca atenuar o eliminar dicho sentimiento y que, para tal fin, apela a circunstancias exteriores o a condiciones constitutivas del individuo. A este respecto, se explica la posición frankliana, la cual se apoya en autores como Scheler y Kierkegaard, y que consiste en asumir la culpa como un elemento impulsor de cambio.

⁵ Viktor Frankl, *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Barcelona: Herder, 2012, p. 26.

Frankl recupera los antecedentes kierkegaardianos de la interioridad como fundamento de la libertad, la cual se ejercita en un sentido positivo a partir del momento en que el individuo decide elegirse a sí mismo. Esta posibilidad lleva al autor de la logoterapia a identificar la preponderancia de la actitud personal frente a la posición natural, la que, por su parte, corresponde a las disposiciones psicofísicas y sociales. En este contexto, a lo largo de su existencia el individuo puede interpretarse como un producto de sí mismo y no como consecuencia de la conjunción de factores ajenos a su voluntad.

En la parte final de este capítulo se aborda el tema de la transitoriedad de la existencia, la que alternativamente puede ser concebida como una limitante para la expresión de la actividad individual, o bien, puede entenderse como un espacio temporal que clama por ser llenado de acción responsable, que es la única que puede colmar de sentido a la vida humana.

Desde esta última perspectiva, la muerte adquiere el significado de un acicate para valorar cada momento como la oportunidad para llevar a cabo una tarea, ya que posiblemente más adelante esto ya no sea posible. Una consecuencia de esto es que la responsabilidad amplía su alcance, pues no se limita sólo a las acciones libremente ejecutadas, sino también a las que se optó por dejar pendientes de realización.

Una vez tratado el aspecto de la libertad de voluntad como primer pilar de la teoría logoterapéutica, en el tercer capítulo se abordan los temas correspondientes a la voluntad de sentido y el sentido de vida como los fundamentos complementarios de la teoría frankliana. Para ello, la argumentación de Frankl es apuntalada con las posturas de Ortega y Gasset, Nietzsche y Kierkegaard en lo referente a la importancia de reconocer que la existencia humana es siempre significativa, aun a pesar de que, en condiciones extremas, el agobio dificulte adoptar un enfoque optimista.

El desarrollo del tema aborda las coincidencias encontradas entre el médico vienés y Ortega y Gasset, en lo que respecta a la indisolubilidad del vínculo que existe entre vida y circunstancia. En ambos autores también hay paralelismos en cuanto a las posibilidades que están a disposición del individuo para afrontar los

sucesos que le infringen sufrimiento, de manera tal que, mientras para el filósofo español el punto de partida es la capacidad de retraimiento, para el creador de la logoterapia lo es el autodistanciamiento. De manera concreta, a lo que estos dos autores aluden es a la capacidad humana de replegarse ante alguna amenaza que lo intimide, y ello a fin de tener la oportunidad de elegir una estrategia, o al menos, una actitud adecuada, con la cual hacerle frente.

Como resultado de este repliegue estratégico, el individuo logra una disposición que le permite regresar a su circunstancia, no en calidad de víctima indefensa, sino con la convicción de que cuenta con recursos suficientes para interactuar con el mundo. Dicha capacidad de retraimiento es también reconocida por Kierkegaard y Nietzsche, pero sólo como un paso previo que sirve para consolidar la facultad humana para relacionarse activamente con el mundo, intervenir en él conforme a sus posibilidades, y de esta manera, humanizarlo.

Debido a que las circunstancias vitales nunca son las mismas, Frankl considera que los valores aportan al individuo una guía para afrontarlas. Muchos de estos valores son compartidos con la comunidad, constituyendo lo que Ortega y Gasset denomina el “espíritu del tiempo”, o en terminología de Frankl, “las tradiciones”, las cuales, sin embargo, entran en crisis cuando no se adecuan a las cambiantes necesidades de la sociedad. Cuando esto sucede, de acuerdo con el filósofo español, en el grupo social impera un ambiente de desorientación que culmina en algún tipo de extremismo. En la concepción del médico vienés, la consecuencia es un vacío existencial que desemboca en un conformismo o en un totalitarismo. En todo caso, el ambiente está impregnado por una sensación de desgano, que es muy similar a la que Kierkegaard identifica con una concepción estética de la existencia.

El tema concluye con una descripción de los tipos de valores identificados por Frankl, donde se exponen las razones por las que considera que los valores de actitud adquieren preponderancia sobre los de creación y los de vivencia.

Si el primer fundamento de la logoterapia es la libertad de voluntad, la voluntad de sentido conforma el segundo pilar de esta teoría, pues se refiere al *para qué* de esa libertad. Desde la perspectiva frankliana, existe en el hombre una inclinación natural que lo orienta hacia una vida significativa, la cual lo mantiene a salvo de interpretar

su existencia como vacía, o absurda, aun a pesar de que tenga cubiertas todas sus necesidades, excepto la de sentido; situación esta última a la que Nietzsche identificó como de *un lamentable bienestar*, o a la que Kierkegaard asoció al estado de apatía en que vive el esteta.

La voluntad de sentido establece un vínculo entre la acción intencional del hombre y la circunstancia que lo conduce a asumirse como un ser de posibilidades y a su vida como una oportunidad para salir de sí mismo. Cuando esto sucede, el individuo comprende que su vida tiene significado, lo cual conduce al tercer fundamento de la teoría logoterapéutica: el sentido de vida.

La relevancia de este tercer elemento fue corroborada estadísticamente por Frankl, cuando encontró que existe una relación directa entre la longevidad que alcanza un hombre y su percepción de un significado vital. En la práctica esto se manifiesta a través del convencimiento de que siempre existe un sentido detrás de cada situación, aunque momentáneamente éste no sea evidente.

En sus escritos de juventud, Kierkegaard subraya la importancia de encontrar una verdad por la cual se esté dispuesto a vivir o a morir, donde también aclara que semejante verdad tiene un carácter estrictamente personal. Más adelante, hace énfasis en la problemática que ocasiona un enfoque centrado sólo en la inmediatez de la cotidianidad o en asuntos triviales, como es el caso de quien circunscribe su existencia a la esfera de lo estético, pues la consecuencia de este tipo de orientación es la desesperación.

Ortega y Gasset, también advierte sobre el error de perspectiva en el que incurre quien cree que el sentido de vida consiste sólo en encontrar una justificación de los propios actos, y destaca la necesidad de vislumbrar un sentido total de la existencia.

Este capítulo termina con la presentación de algunos paralelismos entre el concepto frankliano de sentido de vida y el que propone Kierkegaard como concepción ética de la existencia. Un primer punto de coincidencia tiene que ver con el carácter dinámico de la vida, en la cual, la conciencia de una voluntad libre se hace manifiesta a partir del momento en que el hombre decide elegirse a sí mismo.

Desde la perspectiva del médico vienés, cuando se interrumpe este dinamismo sobreviene la melancolía, la cual puede entenderse como un estado de

estancamiento existencial, que es consecuencia de interpretar la vida como algo carente de significado. De manera análoga, para el filósofo danés, este padecimiento inmovilizante sobreviene cuando el individuo limita su existencia a una concepción estética.

Al final de este capítulo se describe la manera en que un enfoque centrado en la acumulación de bienes materiales es considerado por ambos autores como algo que distrae la atención hacia un modo de existencia basado en el *tener*, en vez de orientarlo hacia uno encaminado a *ser*. Las personas que proceden conforme al primer caso, no reconocen que las condiciones que involucra son ajenas a su propia naturaleza, además de que el dominio de éstas no siempre se encuentra a su alcance; lo cual no sucede así cuando se vive bajo la premisa de *ser*.

I. CONCEPTO DE HOMBRE EN VIKTOR FRANKL

El estudio del hombre es la más digna de las empresas que se pueden acometer, pero también es una de las que es más susceptible a despertar polémicas debido a la enorme complejidad y diversidad de posibilidades que existen para conceptualizar el objeto al que se dirige. Esta dificultad es descrita por Buber en términos de que el hombre no se atreve a estudiarse a sí mismo como un todo ni a investigar su ser y sentido auténticos y termina desviándose de su propósito inicial.

A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido y exhausto por toda la problemática de esta ocupación con su propia índole y vuelve atrás con una tácita resignación, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra menos a sí mismo, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones a cada una de las cuales podrá atender en forma menos problemática, menos exigente y menos comprometedora.¹

Lo anterior podría explicar la razón por la que a lo largo de la historia la manera más socorrida para hacer frente al estudio del hombre ha sido a partir del análisis de las propiedades y características de sus elementos constitutivos más inmediatamente identificables. Este modo de proceder parte del supuesto de que cada uno de estos componentes debe ser el objeto de estudio de una especialidad determinada, la cual abarque un campo tan específico que permita adoptar el método de la ciencia como estrategia para asegurar la objetividad de sus conclusiones. Así, tradicionalmente se optó por reconocer en el hombre un componente físico y otro psíquico, los cuales, aunque muy relacionados funcionalmente entre sí, fueron estudiados por separado a fin de seguir cursos de acción cognoscitiva dirigidos hacia objetivos mejor delimitados.

Bajo este enfoque, la medicina, de manera muy notable, y también la psicología han evolucionado a través de generar constantemente nuevas ramas, cada una con un campo de estudio cada vez más especializado que han permitido avances científicos asombrosos, pero que, en conjunto, también han dejado de considerar al

¹ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

hombre como unidad, reduciendo el ser total al resultado de la integración de sus partes.

Es debido a esta manera fragmentada de concebir al hombre que dentro de la misma ciencia médica han surgido voces que cuestionan el hecho de interpretarlo como la simple asociación, o ensamble, de un módulo psíquico con otro somático. Partes que, adicionalmente, pueden ser analizadas y estudiadas científicamente con independencia la una de la otra, de manera que cada vez es posible entender más y dar mejores soluciones a la problemática de acuerdo con la especialidad en que la falla mejor se encuadre. El inconveniente que presenta esta perspectiva es que se basa en el estudio de un ser fragmentado e incompleto, donde se ignoran las problemáticas existenciales y filosóficas que frecuentemente se le presentan al ser humano.

Una de las voces inconformes con este modo habitual de proceder es la de Viktor Frankl, quien, a través del siguiente argumento, hace notar una carencia fundamental en el enfoque actual de las ciencias del hombre:

Al médico se le plantean hoy algunas cuestiones que no son de naturaleza médica, sino filosófica, y para las que a duras penas está preparado. Los pacientes acuden al psiquiatra porque dudan del sentido de su vida o desesperan de poder encontrarlo. Habría que seguir el consejo kantiano de aplicar la filosofía como una medicina. Si esta medicina causa repugnancia, cabe sospechar que es por el miedo a afrontar el propio vacío existencial.

Es obvio que se puede ser médico sin apuntarse a tales ideas; pero en ese caso habría que recordar lo que dijo Paul Dubois en una circunstancia análoga: el médico difiere entonces del veterinario en una sola cosa: en la clientela.²

Es por ello que Frankl opina que la ciencia debe ampliar su perspectiva sobre el hombre y prepararse para responder a las preguntas filosóficas que se le plantean recurriendo a argumentos también filosóficos. Pero antes es necesario que considere a cada individuo como un ser libre y dotado de la capacidad de reconocer la propia y específica responsabilidad que tiene frente a las tareas singulares y concretas que está llamado a realizar a lo largo de su existencia. Sin embargo, para que esto sea posible, el médico vienés propone recuperar de la filosofía un componente

² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 23.

tradicionalmente ignorado por la ciencia y agregarlo a la concepción del hombre. El elemento que debe ser adicionado es el espiritual. No obstante, para que el modelo de estudio se asemeje a la realidad, también se requiere que la medicina adopte una perspectiva tal que en ella se integren estas tres dimensiones en una representación de unidad y totalidad como característica esencial del ser humano.

I.1. Concepto y fundamentación de la tridimensionalidad ontológica.

Con el fin de ubicar las referencias que incidieron en la formulación de la teoría frankliana, a continuación se presenta una breve descripción de algunos de los conceptos que se relacionan con la manera como históricamente había sido comprendida la naturaleza humana.

En la antigua Grecia se conformó el antecedente del materialismo a partir de la idea de que el hombre, y en general todo lo que existe en la naturaleza, están conformados por átomos y vacío. Con esta perspectiva, que inicialmente fue enunciada por Leucipo y Demócrito, todo lo existente y sus cambios se pueden explicar a partir de los choques que se producen entre estas unidades indivisibles de materia, las cuales están dotadas de un movimiento eterno. Con algunas variaciones, esta teoría fue retomada posteriormente por otras corrientes filosóficas, como el epicureísmo y el estoicismo, en las que no se distinguía en el hombre un componente distinto al de la materia.

Con esta referencia, es notable la postura que en pleno siglo XVII adopta el filósofo holandés Baruch Spinoza, para quien el hombre consta de un alma y un cuerpo, pero esto sólo de manera definitoria y no como sustancias autónomas³, pues en realidad se trata un solo objeto, pero visto desde dos perspectivas diferentes. Esto lo explica en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, dentro de la Proposición II de la Parte III, donde escribe que “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión”⁴. A su vez, esta afirmación la refiere Spinoza al Corolario de la Proposición VII, Parte II:

³ Cfr. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Tecnos, 2007, p. 143.

⁴ *Ibidem*, p. 203.

todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia, y consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y la misma cosa, pero expresada de dos maneras.⁵

Pero tal vez la inclinación de este filósofo hacia una postura materialista queda más clara a través de la Proposición XIII, Parte II, en la que afirma: “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa.”⁶ Entonces, mientras que por un lado, Spinoza acepta la existencia del alma en el hombre, por el otro, no le reconoce a ésta el estatuto privilegiado que la doctrina dualista sostiene, y por supuesto le niega la posibilidad de una existencia independiente de la del cuerpo, con lo que también se desliga de cualquier concepción espiritualista.

Por otro lado, y dentro del marco de la tradición dualista, el hombre ha sido concebido como la unión de un cuerpo y un alma, entendiendo este último término en el sentido filosófico de principio animador en el que originariamente confluían las cinco facultades identificadas por Aristóteles:

- nutritiva,
- sensitiva,
- desiderativa (de los deseos o de los apetitos),
- motora,
- discursiva (del pensamiento o racional).⁷

Dentro de dicha idea, en general, el uso del concepto de alma, o psique, se ha restringido al sentido de la última de las facultades listadas: la racional. Es por ello que en la actualidad la ciencia médica considera que el ser humano está constituido tanto por un cuerpo, o soma, y una mente, o psique; donde cada uno de estos componentes es estudiado de manera independiente. No obstante, la práctica clínica también reconoce que pueden existir relaciones causales entre lo somático y lo

⁵ Ibidem, p. 133-134.

⁶ Ibidem, p. 142.

⁷ Cfr. Aristóteles. *Acerca del alma*. (tr. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 2008, II 3, 414a 30.

psíquico, las cuales tienen como resultado que un padecimiento que se origina en una de las partes se manifieste en la otra, tal como se puede ver en la tabla siguiente, en donde se muestra una clasificación con las categorías de enfermedades, en función de las combinaciones posibles entre origen y síntoma⁸:

Categoría	Origen (etiología)	Síntoma
Orgánica	Somático	Somático
Psicosis	Somático	Psíquico
Neurosis	Psíquico	Psíquico
Neurosis orgánicas	Psíquico	Somático

No obstante, para un psiquiatra como Viktor Frankl, convencido de la necesidad de incorporar ciertos aspectos clave de su formación filosófica dentro de la práctica médica, esta concepción dualista de la naturaleza del hombre no es satisfactoria para la explicación y el posterior tratamiento de ciertos padecimientos cuyo origen no puede ser ubicado tajantemente en el campo de lo somático o en el de lo psíquico, pues considera que “toda patología requiere primero de una diagnosis, ser dia-gnos-ticada, mirada-a-través, referida al *logos* que se esconde tras el *pathos*, al sentido que tiene la enfermedad”⁹. Con esto deja ver que tras el síntoma aparente puede ocultarse una causa que puede ser ajena tanto a lo somático como a lo psíquico, pero que encuentra un medio para hacerse manifiesta a través de una u otra de estas dimensiones.

si un melancólico adopta ante su enfermedad psicósomática una actitud que le hace “diluirse” en ella (“abandonándose”, por ejemplo), otro paciente de la misma enfermedad puede defenderse, “sobreponiéndose” espiritualmente a lo psicósomático. Se trata [...] de una diferencia en la postura espiritual, en la actitud frente a algo, y esa postura espiritual se distancia del proceso psicofísico paralelo. [antagonismo “noopsíquico”]¹⁰

De hecho, para el médico vienés, en muchos casos, ni siquiera es suficiente el prescribir un tratamiento que considere la interrelación mente-cuerpo, pues aún así

⁸ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 92.

⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 53.

¹⁰ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 96.

persiste la falta de atención al verdadero origen de la afección, y ello debido a la insistencia de la ciencia en el uso de una imagen incompleta del ser humano.

Un médico no puede nunca recetar un simple tranquilizante para atacar 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.¹¹

Entonces, fue en base a su experiencia clínica, aunada a sus conocimientos de antropología filosófica, que decidió incluir a la dimensión espiritual dentro de los elementos constitutivos del ser humano y, consecuentemente, también como parte del tratamiento. Adicionalmente, consideró necesario que, al menos para ciertas afecciones, se adoptara un tratamiento integral, donde se recuperara la indisolubilidad en el hombre de las partes biológica, psíquica y espiritual, bajo el esquema de una ontología tridimensional.

Entre estos tres componentes, tal vez el único que es inmediatamente comprensible es el biológico, mientras que los otros dos pueden suscitar alguna confusión. En consecuencia, conviene aclarar algunas de las características propias de estos últimos, al menos desde la perspectiva del médico vienés.

Así, la dimensión psíquica es entendida por Frankl como aquella en que se sostiene la facultad pensante, dentro de la que se puede considerar un amplio espectro de funciones que van desde lo afectivo hasta lo racional, las cuales fundamentalmente están asociadas con lo somático. En cambio, el componente espiritual tiene que ver con aquellos modos de ser que trascienden lo orgánico y lo vital; y que son característicos del ser humano, incluso al grado de constituir su esencia última. Si bien es cierto que la dimensión espiritual presenta dificultades para su definición, éste es un concepto que ha pasado por amplias reflexiones a lo largo de la historia de la filosofía occidental, las cuales encuentran antecedentes desde las deliberaciones de Anaxágoras y Aristóteles, muchos neoplatónicos, y la escolástica¹².

¹¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 37.

¹² Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1964, p. 572.

Aunque el hecho de ahondar en el estudio de dichos antecedentes escapa a los objetivos del presente trabajo, tan sólo se hará referencia a algunos conceptos que son relevantes por su relación con la teoría sustentada por Frankl. Así, dentro de la escolástica, y sobre todo en los filósofos tomistas, se considera a la parte espiritual como una forma viviente que puede existir en una de dos posibles modalidades. Por un lado, se da el caso de un espíritu puro, cuya característica es la de ser totalmente independiente de lo material. Pero, por otra parte, también puede suceder que lo material sea condición necesaria para la presencia espiritual, en cuyo caso se trata de un espíritu no puro; circunstancia esta última que es la propia del ser humano.¹³

En otro contexto, que en parte se gestó dentro del idealismo alemán, lo espiritual es considerado como aquello, que aunque no es identificable con lo psíquico-orgánico, en cambio, sí encuentra un medio para expresarse a través de éste. Entonces, dentro de esta concepción, si bien existe una contraposición entre Espíritu y Naturaleza, también está abierta la posibilidad de una conciliación entre ambas partes. Estas características influyeron sobre las ideas de pensadores como Hartmann y Scheler, quienes contribuyeron en la construcción de la plataforma antropológica sobre la que Frankl posteriormente construyó su escuela psicoterapéutica.

En este punto vale la pena resaltar que el análisis antropológico frankliano se orienta al plano de lo clínico, y aún de lo metaclínico, pero no pretende definir metafísicamente lo espiritual ni, mucho menos, caracterizar en términos de un sistema filosófico la dimensión espiritual en el hombre, ya que considera que las conclusiones a las que llegan Hartmann y Scheler le aportan elementos suficientes para fundamentar su propio trabajo.¹⁴

En consecuencia, se puede afirmar que la concepción del ser humano como la integración de las dimensiones física, psíquica y espiritual la toma Frankl, en última instancia, a partir de las reflexiones de estos dos filósofos, tal como lo deja ver cuando afirma que “Nicolai Hartmann con su ontología y Max Scheler con su

¹³ Idem.

¹⁴ Cfr. José Benigno Freire Pérez, *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl*. España: EUNSA, 2007, p. 133.

antropología distinguen diversos estadios o capas, como el corpóreo, el anímico y el espiritual”¹⁵.

Sobre esta aseveración vale la pena aclarar que Hartmann considera que son cuatro los estratos posibles en el mundo real, los cuales, enumerados en orden ascendente de complejidad son:

- material,
- orgánico,
- psíquico,
- espiritual.¹⁶

No obstante, es el propio Frankl quien decide integrar las dos capas inferiores en una sola al retomar esta reflexión filosófica para aplicarla al estudio del ser humano. La diferencia en la manera de proceder se puede explicar a partir del hecho de que mientras Hartmann pretende un esquema general del mundo, para Frankl el punto central de su estudio es el hombre. Esta consideración se deriva de la afirmación de Hartmann en el sentido de que:

Si queremos considerar el puesto del hombre en la naturaleza, no debemos acercarnos a nuestro tema tan sólo bajo puntos de vista antropológicos y éticos; tenemos que situarnos ante todo en el terreno de la ontología, la doctrina del ser, de la fábrica de este mundo.¹⁷

De este filósofo también resulta sugestivo el hecho de considerar al mundo como una gradación, pues, como él mismo lo afirma:

Los entes superiores de que consta el mundo, la planta, el animal, el hombre la nación, están ellos mismos estratificados; los estratos de los que se integra la fábrica del mundo, pueden mostrarse también en ellos. Así es el hombre un ser material, orgánico, psíquico y espiritual, constando de cuatro estratos.¹⁸

¹⁵ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 48.

¹⁶ Cfr. Nicolás Hartmann, *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, p. 120.

¹⁷ *Ibidem*, p. 119.

¹⁸ *Ibidem*, p. 120.

Dentro de esta manera de concebir el mundo, el estrato con mayor extensión es el material, o inorgánico, y sobre él posan los siguientes estratos, los cuales conforme ascienden hacia el superior, que es el espiritual, también disminuyen en extensión. Esto obedece a que “Sólo sobre una pequeña parte del ser inorgánico se erige el orgánico, y de nuevo sólo en los organismos más altamente desarrollados se encuentra lo psíquico, y sólo en una especie de los seres vivos animados hay espíritu.”¹⁹

Una característica constitutiva peculiar de este esquema es que el estrato de lo orgánico conserva las categorías de lo inorgánico pero agregando otras nuevas. Sin embargo, esta particularidad ya no se presenta al pasar del estrato orgánico al psíquico ya que, como lo explica este mismo autor: “Las leyes naturales que reinan en los dos estratos inferiores dejan en su mayor parte de actuar en el reino de lo psíquico”²⁰. No obstante, como también lo reconoce este filósofo, “Lo psíquico está, sin duda, vinculado al estrato físico, no pudiendo existir sin éste, pero es, sin embargo, radicalmente diverso de éste; la *cogitatio*, como lo expresó Descartes, es, justo, una sustancia distinta de la *extensio*”²¹.

Pese a las sustanciales diferencias entre los estratos orgánico y psíquico, Hartmann encuentra que existen “una serie de categorías de lo inorgánico y lo orgánico que pasan a lo psíquico, por ejemplo, la causalidad, la acción recíproca y también las categorías de proceso y estado; pues también la vida psíquica consiste en una serie de estados y transcurre en un proceso que está ligado al tiempo”²². No obstante este traslape de categorías, el filósofo aclara que “los procesos psíquicos no se componen de fisiológicos, aunque exista entre unos y otros una cierta conexión enigmática”²³.

Respecto al estrato espiritual, Hartmann sostiene que también se presenta una radical separación entre éste y el psíquico, que es el que lo precede, y sobre este distanciamiento hace notar que “la diferencia de principio entre el estrato psíquico y

¹⁹ Ibidem, p. 121.

²⁰ Ibidem, p. 124.

²¹ Idem.

²² Ibidem, p. 125.

²³ Idem.

los dos inferiores consiste en la inespacialidad, la interioridad de los contenidos psíquicos. Lo espiritual se destaca a su vez de lo psíquico principalmente por su supraindividualidad”²⁴. Es así como este autor destaca que mientras la esfera psíquica pertenece a lo individual, ya que los contenidos de la conciencia no son trasplantables de un ser humano a otro, la esfera de lo espiritual trasciende al individuo de manera que se puede hablar del espíritu de una época o de una nación. Adicionalmente aclara que, a diferencia de los estratos inferiores, “No hay una herencia del espíritu; únicamente puede heredarse la disposición para él”²⁵.

Tal vez lo que a Frankl le pareció más importante de este último estrato, y que en definitiva es lo que marca una diferencia con las concepciones antropológicas tradicionalmente reconocidas por la ciencia médica, es el tipo de categorías que se desenvuelven dentro de la esfera espiritual. Esto va en consonancia con la afirmación de Hartmann en el sentido de que:

Las categorías del *ethos*, los más de los actos trascendentes –el amar, y odiar, respetar y despreciar– son actos espirituales y en cuanto tales únicamente posibles en una esfera coherente del ser espiritual. También el obrar, la imputación de culpa y mérito y el verdadero libre albedrío caen dentro del dominio del ser espiritual y son más pruebas documentales de sus categorías.²⁶

Entonces, es en base a las similitudes entre el estrato material y el orgánico, aunado al hecho de que las verdaderas diferencias se encuentran al ascender hacia las capas superiores, que Frankl, no cree inadecuado considerar al estrato material dentro del orgánico. Esta reflexión lo lleva a afirmar que “Si respetamos lo «dado», como enseña el método fenomenológico, no podemos menos de constatar en el hombre un triple ser: el ser corporal, el ser anímico y el ser espiritual”²⁷.

Este enfoque antropológico también está en consonancia con el que expone Max Scheler, quien buscando ubicar la posición del hombre dentro del mundo, toma como punto de partida el análisis de la estructura psicofísica, la cual tiene características comunes con las que presentan los animales superiores. Su estudio lo concluye

²⁴ Idem.

²⁵ Ibidem, p. 126.

²⁶ Ibidem, p. 127.

²⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 30.

abordando el componente espiritual, que es característico de lo propiamente humano. Sin embargo, resulta interesante la manera en que este autor inicia su investigación planteando el problema que la idea del hombre suscita en la modernidad.

Como preámbulo a su análisis antropológico, Scheler identifica tres tendencias principales, en las cuales sólo se encuentra como punto de coincidencia el objeto al que se dirigen, pues fuera del hombre, cada una de estas perspectivas mantienen posicionamientos totalmente irreconciliables entre sí. Así, la primera de ellas se forma a partir de las ideas de la tradición judeocristiana, donde se encuentran los relatos bíblicos sobre la creación del mundo y del ser humano. En segundo lugar, están las ideas provenientes de la antigüedad clásica, donde se reconoce la posición singular que ocupa el hombre en virtud de estar dotado de la facultad de la razón. En tercer término, se encuentra el grupo de las ideas científicas, las cuales sostienen que el hombre sería un producto tardío de la evolución del planeta Tierra²⁸.

Sin embargo, como el mismo Scheler lo hace ver, en realidad el problema es que “Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. *Pero no poseemos una idea unitaria del hombre*”²⁹. Es por ello que este autor se decide a emprender el estudio de una antropología filosófica, disciplina de la cual a él se le considera fundador, con el objetivo de “dilucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la *esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y el singular puesto metafísico del hombre*”³⁰.

Para empezar dicho estudio, Scheler hace notar la ambigüedad que encierra el concepto de hombre, ya que, por un lado, con este término se hace referencia a las características morfológicas distintivas que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. En esta modalidad, el ser humano queda incorporado dentro del género animal y, además, dimensionalmente constituye una provincia muy pequeña dentro de este reino. Por el otro lado, la misma palabra hombre designa “un conjunto de cosas que se *oponen* del modo más riguroso al

²⁸ Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. (tr. José Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 27 y 28.

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

³⁰ *Idem*.

concepto de «animal en general» y, por lo tanto, también a todos los mamíferos y vertebrados³¹. Bajo esta segunda acepción, Scheler hace referencia a todas aquellas características que manifiesta el hombre a lo largo de su existencia y que no tienen correlato con las que exhiben los demás animales con los que comparte su clasificación genérica.

Como más adelante lo indica este filósofo, es a esta segunda significación a la que se refiere cuando utiliza el nombre de concepto *esencial* del hombre, en contraste con la primera, a la cual denomina como *sistemático natural*³².

Dentro de su antropología filosófica, Scheler sostiene que existen una serie de facultades que caracterizan a los seres vivos, y que éstas se encuentran relacionadas entre sí de acuerdo con una cierta jerarquía que culmina con las que son propias del hombre:

El puesto singular del hombre nos parece claro cuando dirigimos nuestra atención a la estructura total del mundo biopsíquico. A este fin voy a partir de una *serie gradual* de fuerzas y facultades psíquicas, en la forma en que la ciencia la ha ido estableciendo paulatinamente.³³

Al respecto, el autor distingue cuatro estructuras en lo que él denomina como los “grados del ser psicofísico”, las cuales enumera, obedeciendo a una progresión creciente que se ordena de la siguiente manera:

- Impulso afectivo (planta),
- Instinto (animal),
- Memoria asociativa,
- Inteligencia práctica (animales superiores).

Tras el análisis de cada una de ellas, llega a la conclusión de que debe existir algo adicional que, estando por encima de estas estructuras, marque la diferencia esencial entre los animales superiores y el hombre, pues aunque ambos comparten la facultad de la inteligencia práctica, la diferencia entre ambos no puede ser cuestión sólo de cantidad:

³¹ Ibidem, p. 29.

³² Ibidem, p. 30.

³³ Ibidem, p. 31.

Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy *por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito³⁴.

Adicionalmente, ese algo esencial que Scheler identifica en el hombre y que lo sitúa por encima de las funciones y cualidades de la esfera vital, no debe considerarse como otro grado que se sobrepondría simplemente a las cuatro estructuras anteriormente citadas, pues “el *nuevo principio* que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*”³⁵. De hecho, no sólo es ajeno a ésta, sino que, paradójicamente, “lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*”³⁶.

Sobre esta última aseveración, es oportuno aclarar que la oposición a la que hace referencia, es a la capacidad que tiene el espíritu para hacer frente y colocarse por encima de lo psicofísico, entendido esto como manifestación inmediata de la actividad vital. Sobre esto mismo, Frankl retoma la idea y la explica en los términos siguientes: “hay algo que podemos llamar el antagonismo psiconoético facultativo. Este antagonismo responde a la *capacidad del hombre para distanciarse de lo psicofísico*”³⁷.

Adicionalmente, para Scheler, no es suficiente la concepción que los griegos tuvieron sobre este principio, al que denominaron con la palabra *logos*, o razón, ya que faltaría considerar que este mismo principio comprende además la capacidad de intuición de los fenómenos primarios o esencias, además de una determinada clase de actos emocionales y volitivos como lo son: la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Sin embargo, para este filósofo, existe una palabra adecuada para designar todo lo que este principio es capaz de abarcar, y esa palabra es espíritu³⁸. Es importante mencionar el énfasis que Scheler pone en lo que considera como la

³⁴ Ibidem, p. 60.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 180.

³⁸ Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. (tr. José Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 61.

propiedad fundamental de un ser espiritual; esto es, en su independencia, libertad o autonomía esencial frente a los vínculos y requerimientos de lo orgánico³⁹.

En consonancia con esta postura, Frankl reconoce en el hombre una facultad que le es exclusiva y que le permite actuar con independencia frente a sus condicionantes internos, en cuanto a constitución biológica y psicológica; lo mismo que ante a los factores que inciden sobre él desde el exterior. En este sentido sostiene que “lo que caracteriza a la vida del hombre es la eterna lucha entre su libertad espiritual y su destino interior y exterior”⁴⁰. Así, mientras que, por un lado, su ser psicofísico está sujeto a las limitaciones propias de su constitución, por otra parte, “el destino biológico constituye el material que la libertad espiritual tiene que encargarse de plasmar y conformar en cada caso”⁴¹

Entonces, tanto para Scheler como para Frankl, es destacable la autonomía del ser espiritual, que presenta el hombre como característica fundamental frente a su herencia psicofísica y también frente a su medio ambiente, y es por ello que Scheler considera a este espíritu como algo que incluso está por encima de la propia vida.

De este modo es que el hombre, en su concepción esencial, como lo hace notar Scheler en la ambigüedad previamente mencionada, además de pertenecer al mundo de la vida, también forma parte del mundo del espíritu, que es irreducible a la mera vida. El espíritu es, más bien, la apropiación de la fuerza de la vida que deriva hacia valores e intenciones. El espíritu es entonces la sublimación de la fuerza vital, que puede objetivar, simbolizar y tener conciencia de sí, pero que por sí mismo carece de energía interna propia, la cual ha de obtener a partir de los impulsos vitales aportados por las estructuras inferiores. El hombre aparece como un ser dinámico, cuyo puesto en el cosmos consiste en hacer que el espíritu cobre vida.

Es en este orden de ideas que Frankl considera posible que el ser humano sea capaz de movilizar su capacidad de superar la inmanencia que le impone su condición de ser biológico. Inmanencia a la que no puede renunciar, pero a la cual sí puede oponer una aspiración trascendente, que es otra característica fundamental que lo distingue del resto de los animales.

³⁹ Ibidem, p. 62.

⁴⁰ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 136.

⁴¹ Ibidem, p. 138.

Dentro de esta perspectiva, aunque el hombre está condicionado en lo biológico por su medio ambiente, es evidente que no está determinado por éste, y es en virtud de esta cualidad que se convierte en el ser especial al que Frankl alude cuando habla del hombre incondicionado, donde: “el hombre incondicionado» es el hombre que sigue siendo hombre en todas las condiciones, aun las más desfavorables e indignas; el hombre que no abdica de su ser, sino que se aferra a él incondicionadamente”⁴².

Entonces, así como Scheler presenta una concepción sistemático natural del hombre, a la cual opone una noción esencial, que es en definitiva la que marca su diferencia con el resto de los animales superiores; de manera análoga, en Frankl, esta misma oposición se da pero en términos de que “a la condicionalidad fáctica del hombre se contrapone su incondicionalidad facultativa”⁴³. Con esto, el médico vienés pone el acento en aquella extraordinaria facultad, en virtud de la cual, una persona siempre tiene la posibilidad de elegir una postura frente a las diferentes situaciones que experimenta a lo largo de su existencia.

I.2. Interacción entre las dimensiones ontológicas entre sí y con el entorno.

Una vez descritos los fundamentos del modelo tridimensional que adopta Frankl en su concepción del hombre, conviene hacer nuevamente referencia al modelo estratificado de Hartmann, a fin de revisar la manera en que éste opera internamente. De igual manera, es útil revisar algunos de los aspectos descritos por Scheler sobre las posibilidades que el componente espiritual aporta para la integración del hombre al entorno, ya que tanto la interacción entre las dimensiones ontológicas como su comportamiento como unidad funcional frente al mundo, son parte importante del marco teórico adoptado por Frankl en la construcción de su antropología filosófica.

Para lo anterior, hay que partir de considerar que el funcionamiento del modelo de Hartmann está regido por una serie de leyes, la primera de las cuales la denomina “ley del retorno”, y es en virtud de la misma que se establece que, existen categorías

⁴² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 83.

⁴³ *Ibidem*, p. 84.

de cada estrato inferior que retornan en el superior, como sucede de manera más evidente en el caso de las que pasan del estrato de lo inorgánico al de lo orgánico, donde la energía vital de este último está sustentada sobre la naturaleza material del primero. Sin embargo, en virtud de esta misma ley, no es posible que este movimiento se de a la inversa, pues como lo hace ver el autor, “no hay una sola categoría que haga travesía de arriba a abajo”⁴⁴, pues es imposible que, siguiendo el ejemplo anterior, la energía vital de lo orgánico simplemente se traspase a lo inorgánico, pues se daría el caso de que algo material repentinamente pudiera cobrar vida.

No obstante, aclara Hartmann, esta ley no impide que el alma adquiriera cierto poder sobre lo corporal, ya que esto no implica que exista una transferencia de una categoría propia un estrato superior a otro inferior, sino simplemente pone en evidencia la autoridad que pueden tener los estratos superiores sobre los inferiores.

Al respecto, resulta significativa la observación que hace este autor en el sentido de que “existe libertad en el estrato superior para la iniciación de condiciones del todo nuevas”⁴⁵, ya que esto posibilita que en los estratos superiores se encuentren categorías que no existen en los inferiores y que los procesos psíquicos, por ejemplo, no estén compuestos de los fisiológicos; no obstante, la manera en que se articulan entre sí los estratos es enigmática⁴⁶.

Sobre las implicaciones que tiene la jerarquía de los estratos, Frankl se pronuncia de la siguiente manera:

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.⁴⁷

⁴⁴ Nicolás Hartmann, *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, p. 129.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 125.

⁴⁷ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 67.

De esta manera, es en función de esta libertad que se puede explicar una característica propia de lo espiritual, la cual consiste en no residir en un órgano en particular. Esta propiedad la reconoce Frankl como de no espacialidad del espíritu; y es la que le permite afirmar que “el ser espiritual no está sujeto a la categoría del espacio. [...] el espíritu, siendo esencialmente inespacial, no se encuentra en el espacio y tampoco, por tanto, «en el cuerpo»”⁴⁸. En consecuencia, la pretensión de intentar ubicar a lo espiritual dentro de lo psicofísico equivale al intento de aplicar una categoría propia de un estrato superior en otro inferior, lo cual está vedado por la ley del retorno.

Sin embargo, la imposibilidad de localizar lo espiritual en alguna zona de lo psicofísico no implica de ninguna manera que pueda existir de manera aislada, pues como aclara Frankl, distinguir no es dividir⁴⁹. Sobre esto mismo proporciona la siguiente explicación:

La existencia espiritual sólo nos es conocida en coexistencia con lo psicofísico. Toda afirmación sobre la existencia espiritual más allá de esta coexistencia, más allá del cuerpo, del espacio y el tiempo, carece de sentido. Sólo conocemos la existencia espiritual en cuanto unida al cuerpo y al alma, en tanto que “integrada” mediante el cuerpo y el alma en la unidad y la totalidad del ser “hombre”.⁵⁰

Cabe observar que dentro de esta afirmación Frankl subraya el valor de estrato espiritual como constitutivo de la existencia concreta y actual del hombre, y no como un elemento cuya razón de ser se podría encontrar en una presumible vida futura.

Por otro lado, Frankl advierte en contra de aquellas corrientes de pensamiento que pretenden forzar una adjudicación de una categoría superior en otra inferior, y que violan la ley del retorno al intentar ubicar ciertos fenómenos de índole espiritual dentro del estrato psíquico. Este sería el caso del psicologismo, el cual

se caracteriza por proyectar los fenómenos espirituales de su “dimensión” espiritual hacia abajo, a la llanura de lo solamente psicológico. Durante tal proyección, sin embargo, adoptan múltiples sentidos, sin relación al contenido

⁴⁸ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 107.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 162.

espiritual, sólo referidos a lo psíquico, y así ya no se puede establecer, si responden a una realización cultural o a un síntoma patológico.⁵¹

Hartmann, que en la postulación de esta ley, ya había identificado esta tendencia equivocada, se refiere a la misma de una manera más general en los siguientes términos: “Una vieja expresión para el hacer descender categorías de estratos superiores, peculiares del hombre, a estratos inferiores, es «antropomorfismo»”⁵². Por su parte, Frankl prefiere utilizar la palabra “reduccionismo” para identificar a este modo de pensamiento y lo define de la siguiente manera:

Se puede definir el reduccionismo como un procedimiento pseudocientífico por el cual fenómenos específicamente humanos, como conciencia y amor, se reducen a fenómenos subhumanos. En una palabra, el reduccionismo puede definirse como un subhumanismo. Los fenómenos específicamente humanos se convierten en meros epifenómenos: detrás del amor no quedan más que los llamados instintos reprimidos; la conciencia no es más que el super yo.⁵³

No obstante esta diferencia en el empleo de términos, tanto Hartmann como Frankl concuerdan en la problemática que conlleva el hecho violar la ley del retorno, ya que ello ocasiona que se obtenga a una visión errónea del ser y de los fenómenos relacionados con el mismo, lo cual es particularmente preocupante cuando se trata del ser humano.

Esta problemática de apreciación también se demuestra cuando se pretende representar el todo por una sola de sus partes; es decir, cuando en el caso del hombre se le contempla exclusivamente en su aspecto físico, o sólo en el psicológico o únicamente en el sociológico. En estos casos, se estaría incurriendo en un fisiologismo, en un psicologismo o en un sociologismo, respectivamente. Estos enfoques reduccionistas son equiparados por Frankl con otras tantas expresiones de nihilismo, ya que:

estas tres formas de nihilismo: el fisiologismo, el psicologismo y el sociologismo, no *pueden* alcanzar la experiencia de un sentido: se limitan en su perspectiva a

⁵¹ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 101.

⁵² Nicolás Hartmann, *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, p. 129.

⁵³ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 134-135.

un estrato entitativo –el corporal, el anímico o el social-, desatendiendo precisamente ese ser dentro del cual puede manifestarse la intencionalidad: el ser espiritual. Sólo en la consideración del ser espiritual, en su tendencia al sentido y al valor, puede revelarse el sentido de la realidad, puede hacerse patente el sentido del ser.⁵⁴

No obstante, existen maneras adecuadas para relacionar entre sí a las tres dimensiones ontológicas identificadas por Frankl, pues este autor, al igual que Hartmann, reconoce la prerrogativa que tienen los estratos superiores de influir sobre los inferiores. Para el médico vienés, la correspondencia entre niveles se puede expresar en función de la apertura que un estrato le presenta al que tiene sobre sí.

lo corporal es mera posibilidad. Como tal, está abierto a algo que puede realizar esta posibilidad, ya que una posibilidad corporal no es sino un molde vacío dispuesto en el plano biológico, un molde que espera ser llenado de algo. En este sentido no sólo lo somático está abierto a lo psíquico, sino también lo psíquico está abierto a lo espiritual.⁵⁵

Como lo expresa la cita anterior, tanto la dimensión psíquica como física están sujetas a la posibilidad de recibir de su estrato superior el modo en que deben de funcionar a lo largo de su existencia.

Respecto a esta manera de pensar, es claro que se pueden encontrar filósofos que sostienen una visión distinta; como sería el caso de Spinoza, para quien no se puede suponer una preponderancia de lo espiritual sobre lo psicofísico, ya que ello se daría como resultado de una concepción equivocada de la naturaleza humana. Más bien, para este autor, habría que pensar que tanto el cuerpo como el alma son una y la misma sustancia, pero considerada desde dos perspectivas distintas.

En consecuencia, como este filósofo lo hace ver en la Proposición II, Parte III, de su *Ética*, “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a cosa alguna (si la hay)”⁵⁶

Tal vez, el punto central a partir de donde divergen la visión de Spinoza, respecto de la que sostienen Hartmann y Scheler, se podría encontrar en el hecho de

⁵⁴ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 201.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁵⁶ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Tecnos, 2007, p. 203.

que mientras estos últimos consideran que el hombre ocupa un puesto privilegiado en el cosmos, para el filósofo holandés esto es un error de apreciación, ya que, como él mismo lo refiere, “La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista”⁵⁷.

Dentro de esta perspectiva, en la que los hombres son sólo cosas entre otras cosas, no es de extrañar que Spinoza arremeta en contra de quienes pugnan por atribuirle una preponderancia ontológica, que él considera injustificada, pues como más adelante explica:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo.⁵⁸

Una consecuencia fundamental que se deriva de estas posturas opuestas es que mientras que para Spinoza el ser humano no cuenta con mayores prerrogativas que aquellas con las que la propia Naturaleza ha provisto al resto de los seres de la creación, en contraste, según Hartmann y Scheler, el hombre es capaz de determinarse a sí mismo. Esta autodeterminación no se da en el caso del animal, en donde, al no existir la dimensión espiritual, toda acción, o mejor dicho toda reacción, procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso.

Entonces, el modo de funcionamiento de los animales se reduce a un esquema reactivo, donde la acción proviene del medio ambiente. Es por ello que Scheler expresa que el curso de la conducta animal tiene siempre la forma⁵⁹:

Animal <=> Medio.

⁵⁷ Ibidem, p. 127.

⁵⁸ Ibidem, p. 197-198.

⁵⁹ Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. (tr. José Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 63.

Sin embargo, en el caso del hombre, la interrelación entre los estratos va más allá de la simple apertura receptiva, pues de acuerdo con Frankl, también en esta interacción interviene el factor de necesidad. Esto es debido a que los estratos inferiores cumplen con su razón de ser en la medida en que funcionan como instrumentos para el cumplimiento de los propósitos de sus niveles superiores:

lo corporal (como mera posibilidad) necesita de lo psíquico (como su realización) y finalmente de lo espiritual (como su plenitud), esta doble conexión puede enunciarse en el principio condicional y causal combinado: si algo es “posible” corporalmente, se “realiza” psíquicamente porque es una “necesidad” espiritual.⁶⁰

Aún más, incluso en esta relación, además de la apertura y la necesidad, también puede hablarse de una exigencia, pues, como este mismo autor lo expresa en forma de conclusión: “lo corporal posibilita la realización psíquica de una exigencia espiritual”⁶¹.

Siguiendo esta misma tónica, para Scheler, un hombre, en virtud de su estrato espiritual, es capaz de manifestar una conducta que resulta totalmente opuesta a la que presentaría un animal en condiciones similares. Esto se debe a que en el humano, la manera de actuar puede desarrollarse con independencia del estado fisiológico de su organismo y de sus percepciones sensitivas. Adicionalmente, en la forma de conducirse de un ser provisto de espíritu siempre está presente la capacidad de reprimir libremente un impulso o de dar rienda suelta a un impulso reprimido con anterioridad. En consecuencia, se puede concluir que la conducta humana se desarrolla en función de la valoración que da a una cosa o que hace respecto a una situación.

⁶⁰ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 136.

⁶¹ Idem.

Todo esto se refleja en el hecho de “hallarse abierto al mundo”, potencialidad que le permite al hombre ser portador de una naturaleza susceptible de una expansión ilimitada, lo cual es expresado por Scheler a través de la fórmula siguiente⁶²:

Hombre \Leftrightarrow Mundo $\rightarrow \rightarrow \dots$

Esta postura es reafirmada por Frankl, para quien la capacidad indeterminada para ampliar sus horizontes existenciales, genera inicialmente en el ser humano la incitación para investigar sobre las características particulares del hábitat en el que encuentra los medios para sobrevivir; aunque éstas no le sean asequibles de modo inmediato. Sin embargo, su aspiración espiritual lo impulsa a sobrepasar su medio ambiente para conformar así un mundo y a ampliar constantemente los límites que conforman este mundo. No obstante, cuando su razón se topa con limitaciones que le impiden dar respuesta satisfactoria a sus interrogantes, su búsqueda se deriva a conjeturar sobre la existencia de un mundo trascendente e inaccesible para sus posibilidades cognitivas.

La renuncia a la óptica inmanentista y la inclusión de la trascendencia es algo que responde a la esencia del hombre. Sabemos desde Scheler y Gehlen que el hombre es un ser abierto al mundo, pero no como el animal, que está abierto a un entorno, a su medio ambiente específico. Frente al animal ligado a su medio ambiente, el hombre no posee un entorno, sino un “mundo”, irrumpe del medio ambiente “al” mundo y traspasa ese mundo trascendiendo al supermundo.⁶³

Entonces, se puede concluir que, tanto en Scheler como en Frankl, la apertura del hombre al mundo se da gracias al estrato espiritual, y es en virtud de la misma que se puede afirmar que su existencia no está constreñida a su entorno, sino que aspira a expandirla de manera ilimitada, e incluso a imaginar la posibilidad de un mundo, del que no tiene evidencia que exista, pero que intuye, y al que Frankl llama supermundo.

⁶² Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. (tr. José Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 64.

⁶³ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 274.

Este mundo trascendente que propone Frank podría, en última instancia, servir de apoyo al ser humano para sobrellevar los acontecimientos desfavorables que lo acompañan inevitablemente a lo largo de su vida, ya que le permitiría confiar en que en él existe una posible respuesta a su inquietud sobre el sentido del sufrimiento que lo aqueja, y ello como un último recurso del cual puede echar mano cuando agota infructuosamente sus recursos racionales para explicárselo, pues como este autor lo plantea:

El mundo del hombre ¿es una estación final, sin que exista nada más allá? ¿No debemos suponer más bien que el mundo humano tiene sobre sí otro mundo inaccesible al hombre, cuyo sentido, cuyo *súper-sentido*, podría dar sentido a su sufrimiento?⁶⁴

Volviendo al modelo antropológico frankliano, un aspecto muy importante dentro de esta concepción tiene que ver con la armonía que pudiera esperarse de la interacción entre las tres dimensiones. En este sentido, Frankl sostiene que la avenencia sólo es factible entre las dimensiones física y psíquica. En cuanto a la dimensión espiritual, o también llamada noológica, esta tiende a comportarse de una manera distinta, ya que, como se mencionó anteriormente, está dotada de la facultad de poder oponerse a su contraparte psicofísica.

El hombre [...] representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia: lo físico, lo psíquico y lo espiritual, pues es unidad o totalidad, pero dentro de esta unidad y totalidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y lo psíquico. Precisamente en esto consiste lo que una vez llamé antagonismo noo-psíquico. Mientras que el paralelismo psicofísico es obligado, el antagonismo noo-psíquico es facultativo.⁶⁵

Esta discrepancia estructural, que evidentemente sólo puede darse en el hombre, siempre lo acompaña a lo largo de su vida y lo faculta para distanciarse de las situaciones que ésta le presenta, ya sea que provengan del medio exterior, o se originen en su propio organismo.

⁶⁴ Ibidem, p. 46.

⁶⁵ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 112.

Es por ello que el hombre siempre tiene la posibilidad de presentar una postura existencial autónoma pues, para Frankl, “ex-sistir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo, y eso hace la persona espiritual en cuanto se enfrente como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico”⁶⁶. Entonces, es precisamente este distanciamiento entre la parte psicofísica y la espiritual lo que faculta al hombre a actuar de una manera libre frente a su entorno y a sus propias condiciones constitutivas, lo cual sería razón más que suficiente para justificar el puesto tan especial que ocupa en el cosmos.

I.3. Tridimensionalidad y persona.

Sería muy fácil caer en la tentación de considerar que la postura antropológica frankliana se sustenta exclusivamente en la dimensión espiritual, sin embargo, por encima del reconocimiento que este autor concede a la importancia de este componente, persiste su visión del ser humano como un ser cabalmente integrado en forma de una estructura tridimensional. Es por ello que no sólo cabría hablar de un biologismo o de un psicologismo cuando se restringe el estudio del hombre a su parte biológica o psicológica respectivamente, sino también de un espiritualismo cuando se descartan las dimensiones de lo psicofísico.

Lo anteriormente dicho no suprime en modo alguno a lo espiritual como la dimensión esencial del hombre, pero sin llegar al extremo de considerarla como la única dimensión humana. Dicho de otra manera, para Frankl el hombre no sólo es cuerpo y psique, sino que posee un cuerpo y una psique; y de igual manera, tampoco es espíritu, sino que posee un espíritu, el cual, en virtud de su superior ubicación estructural, adquiere una categoría tal que le permite instituirse como la fuerza unificadora de las tres dimensiones.

Entonces, para entender lo que es el hombre, se requiere partir de visualizarlo como la unión indisoluble de un cuerpo, una mente y un espíritu; y es en este sentido que se habla del hombre como una unidad y totalidad cuya cohesión está asegurada por su esencia espiritual.

⁶⁶ Ibidem, p. 113.

El hombre, a pesar de todo, forma una unidad y una totalidad [...]. Nunca se insistirá lo suficiente en esta unidad y totalidad, ya que no afirmamos en modo alguno que el hombre esté “compuesto” de cuerpo, alma y espíritu. Todo está unificado; pero sólo lo espiritual constituye y garantiza lo “uno”.⁶⁷

Como se puede apreciar en la cita anterior, el hombre no sólo es el ensamble de tres componentes dentro una unidad funcional, sino que es indispensable considerar a estas tres dimensiones como amalgamadas en una aleación cuya indisolubilidad está asegurada por la parte espiritual.

Adicionalmente, se debe considerar que el ser humano posee propiedades únicas con respecto a las que tiene cada uno de sus componentes por separado, de manera que, en este caso, se aplica de manera natural el principio de la sinergia que sostiene que el todo resultante es superior a la suma de sus partes. Y es en ese contexto que surge el concepto de persona como centro originario generador de todas las acciones propias de un individuo autónomo. En este sentido es pertinente aclarar que la dimensión espiritual no adquiere realidad y consistencia por sí sola a expensas de lo psicosomático, sino que la persona se instituye como la unidad y totalidad que sustenta existencialmente esta tridimensionalidad.

El ser espiritual es un ser individualizado y la existencia es personal; pero la persona existencial es esencialmente una unidad y totalidad, y esto significa que no es divisible ni sumable. Aunque distingamos entre lo corporal, lo psíquico y lo espiritual, no se trata de diversas partes que compongan al ser humano (distinguir no es dividir), pues el hombre no es un ser aditivo, sino integral.⁶⁸

Sobre este mismo tema, conviene recordar el punto de vista de Scheler cuando sostiene que “denominamos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales «de vida», que, considerados por dentro, se llaman también centros «anímicos»”⁶⁹. Con esta aseveración, Scheler señala la frontera que existe entre la

⁶⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 137.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 142.

⁶⁹ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. (tr. José Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 61.

parte espiritual que caracteriza propiamente a la persona, respecto de su parte anímica, la cual se relaciona más bien con el alma entendida como energía vital.

Frankl retoma lo dicho por Scheler y afirma que el concepto de persona se debe de entender como fuente y soporte de la expresión de su espiritualidad, pero también como el polo de atracción en el que confluyen las dimensiones psíquica y biológica.

Recordemos la manera en que Max Scheler define la persona: La concibe como portadora o soporte, pero también como centro de actos espirituales. Si bien la persona es aquello de que proceden los actos espirituales, también es el centro espiritual entorno al cual se agrupa todo lo psicofísico.⁷⁰

No obstante, para que el concepto frankliano de persona quede cabalmente definido como entidad existencial, es necesario que a la unidad y totalidad previamente consideradas, se añada la característica de originalidad. Y es en virtud de esta última propiedad que se puede considerar a la persona como única, irrepetible e irremplazable.

El hombre, en tanto que espíritu, existe como persona; pero en este sentido cabe afirmar que su existencia personal es de una triple clase: es una existencia unitaria, es una existencia total y es una existencia siempre nueva. La existencia, como unitaria o una, es indivisible; como existencia total, es infusionable; y como nueva, es intransferible. En estricta oposición a su facticidad psicofísica, la persona espiritual-existencial del ser humano es un individuo, un in-sumable y un *novum*. Estos tres existenciales juntos constituyen la *haecceitas*, por usar esta expresión de la doctrina del principio de individuación de los escolásticos.⁷¹

Vale la pena resaltar la importancia que Frankl concede al principio de individuación en tanto que éste faculta a cada persona para elegir su modo de ser, no tanto en su materialización biológica, sino, por decirlo así, en su realización biográfica. En consecuencia, es por esto que se puede afirmar que la existencia de una persona es en realidad su propia obra vital.

⁷⁰ Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder, 1994, p. 26.

⁷¹ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 143-144.

Los padres, al generar un niño, prestan los cromosomas, pero no le infunden el espíritu. Los cromosomas determinan tan sólo el elemento psicofísico, no el espíritu; definen el organismo psicofísico, no la persona espiritual. En suma: los cromosomas transmitidos por los padres sólo determinan al hombre en aquello que “tiene”, no en aquello que “es”.⁷²

En la cita anterior, Frankl deja bien en claro que el espíritu individual no se hereda de los progenitores, pero, en cierto modo, también podría dar lugar a la pregunta sobre su proveniencia. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que esta duda sólo tendría cabida bajo una perspectiva que considere a lo espiritual como un ingrediente que simplemente se añade a lo psicofísico con el fin de conformar a un ser humano. No obstante, como el mismo autor lo demuestra a continuación, tal noción entraría en contradicción con el concepto de persona.

No sabemos, pues, de dónde viene lo espiritual, el espíritu personal, a la realidad corpórea-anímica organísmica; pero una cosa es cierta: el espíritu no procede de los cromosomas. Esto se comprueba por exclusión, ya que la persona [...] es esencialmente un in-dividuo y un in-sumable, es esencialmente indivisible e infusionable y nunca puede derivar, como tal de lo divisible y lo fusionable.⁷³

Referente a aquella propiedad que es exclusiva del hombre, y en virtud de la cual está posibilitado para constantemente construir el tipo de persona que desea ser, la postura frankliana va en consonancia con la de Hartmann. Lo anterior parte de la reflexión de este filósofo en el sentido de que el hombre está en una relativa desventaja con respecto al animal por el hecho de no estar determinado totalmente. Pero, en cambio, esta condición lo lleva a adquirir la conciencia de que tiene el poder y la obligación de moldearse a sí mismo a lo largo de su existencia. De igual manera, esta facultad de autoconfigurarse como persona le abre las puertas a un cúmulo de posibilidades, pues es “el fundamento de la gran misión, la dignidad y el poder del hombre, que da a éste el puesto del demiurgo”⁷⁴.

⁷² Ibidem, p. 140-141.

⁷³ Ibidem, p. 145.

⁷⁴ Nicolás Hartmann, *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, p. 117.

I.4. Diez tesis sobre la persona.

Para comprender cabalmente el concepto de persona, Frankl establece diez tesis, las cuales describen las características fundamentales de su tridimensionalidad ontológica. Estos diez principios pueden ser enunciados brevemente de la siguiente manera.

1. La persona es un individuo. De hecho, el concepto de individuo implica unidad; por lo tanto la persona es algo que no admite partición; no se puede subdividir ni escindir de ninguna manera.⁷⁵
2. La persona no es sólo un *in-dividuum*, sino también *in-summabile*. Esto quiere decir que no solamente no se puede partir sino tampoco se puede agregar, debido a que no sólo es una unidad sino que también constituye una totalidad. Por este motivo, tampoco puede perderse en clasificaciones generales, como son, la masa, la clase o la raza. El hombre que decide asimilarse a ellas, en realidad, solamente renuncia a expresarse por sí mismo.⁷⁶
3. Cada persona es absolutamente un ser nuevo. Cada existencia es original y se manifiesta con un valor único e irrepetible, pues con cada persona que viene al mundo, se inserta en la existencia un nuevo ser, pues la existencia espiritual no puede pasarse de padres a hijos.⁷⁷
4. La persona es espiritual. Por su carácter constitutivo, la persona espiritual se halla en contraposición facultativa con el organismo psicofísico, lo cual se da sin menoscabo de la unidad-totalidad. Gracias a esta capacidad, la persona puede utilizar al organismo como un medio para un fin; es decir, el organismo le presta a la dimensión espiritual una función instrumental, pues la persona necesita de su organismo para actuar y expresarse. No obstante este valor utilitario de lo corporal, siempre la persona mantiene la condición de dignidad, que es independiente de cualquier utilidad social o vital que se le atribuya. Esto es válido aún cuando llega a enfermar, incluso al grado de padecer un mal incurable, pues, para Frankl, el espíritu no puede enfermar. Esta salud, característica de la dimensión espiritual, constituye lo que Frankl llamó su

⁷⁵ Cfr. Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 106.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106-107.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 107.

credo psiquiátrico, sin el cual un enfermo sería equiparable a una máquina descompuesta, y en general el ser humano, con un “hombre máquina”. Cuando esto sucede así, entonces y por la misma razón, si es un médico quien así piensa, a éste se le podría considerar como un “técnico médico”.⁷⁸

5. La persona es existencial. El hombre no está determinado por sus instintos sino orientado hacia el sentido, por ello se puede decir que no es un ser fáctico sino un ser facultativo que existe de acuerdo a su propia capacidad de decisión. Sin embargo, el hombre no es meramente libre, sino que en realidad es profundamente responsable, implicando dentro de este concepto no sólo el discutible atributo de que es “libre de” algo, sino, y de manera fundamental, el “para qué” de esta libertad. En efecto, el hombre no es “libre de” sus condiciones existenciales, pero siempre es “libre para” tomar una actitud frente a ellas.⁷⁹
6. La persona es yoica, o sea, no responde al “ello”, no se halla bajo la dictadura del “ello”, una dictadura en que Freud pudo haber pensado cuando afirmó que el “yo” no era amo en su propia casa. No obstante, tras la persona se oculta un inconsciente en el que reside su espiritualidad, y que no tiene nada que ver con el inconsciente instintivo que es objeto de estudio por parte del psicoanálisis. Más bien, como se establece en la décima tesis, el inconsciente espiritual se relaciona con la fe inconsciente y la religiosidad inconsciente como vínculo innato del hombre con la trascendencia, y todo esto sin perjuicio de que las decisiones religiosas son siempre libres y, por lo tanto, tomadas desde el “yo”.⁸⁰
7. La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma, según se establece en las tesis uno y dos, sino que la persona brinda unidad y totalidad. Esto significa que la persona espiritual se da a conocer ante los demás sólo en coexistencia con su organismo psicofísico. Sin embargo, aunque el hombre se presenta como la convergencia de tres dimensiones, en él también se da la capacidad del antagonismo noo-psíquico, el cual consiste en la posibilidad que

⁷⁸ Ibidem, p. 107-108.

⁷⁹ Ibidem, p. 111.

⁸⁰ Ibidem, p. 111-112.

tiene lo espiritual de contraponerse a lo físico y a lo psíquico. Es de esta facultad de donde surge el llamado “poder de resistencia del espíritu” que se proclama como contraparte a la aparentemente poderosa psicofisis.

Esta capacidad que tiene el espíritu de desapegarse de lo psíquico, aun bajo cualquier circunstancia y condiciones, es a lo que Frankl se refiere como su segundo credo, el *credo psicoterapéutico*, el cual, junto con el primer credo, el psiquiátrico, le posibilita al médico a apelar a la espiritualidad de la persona para recuperarse de su enfermedad, y esto lo hace invocando a su poder de resistencia frente a lo psicofísico.⁸¹

8. La persona es dinámica. Justamente por su capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico es que se manifiesta lo espiritual, y el dinamismo consiste en salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo, que es precisamente lo que hace la persona cuando enfrenta su ser espiritual a su ser psicofísico.⁸²
9. El animal no es persona puesto que no es capaz de trascenderse y de enfrentarse a sí mismo. Por eso el animal no posee el correlato para ser persona, no tiene un mundo sino sólo un medio ambiente y del mismo modo que un animal no puede entender el mundo humano, el hombre tampoco puede aprehender el mundo superior; lo único que le queda es presentirlo a través de la fe.⁸³
10. La persona es tal en la medida en que se interpreta a sí misma desde el horizonte de la trascendencia y la posibilidad de lograrlo le surge en la conciencia. Sin embargo, la fe en la trascendencia no debe interpretarse en un sentido religioso sino existencial, pues se refiere a la fe en que la vida siempre tiene sentido, aun cuando éste no sea inmediatamente manifiesto para cada situación. En este mismo orden de ideas, la fe debe abarcar incluso la posibilidad de la existencia de un sentido último, sólo cognoscible hasta el postrer instante de la vida y más allá del cual no es posible saber nada, sino tan sólo presuponerlo. Así, la vida de la persona esta siempre orientada por la

⁸¹ Ibidem, p. 112-113.

⁸² Ibidem, p. 113.

⁸³ Ibidem, p. 113-114.

fe en la existencia de un sentido, aunque de momento éste permanezca velado.⁸⁴

A partir de estas diez tesis se pueden deducir tres de los elementos básicos en los que Frankl fundamenta su teoría. Así, las primeras tres tesis hablan sobre la manera en que el hombre adquiere presencia en el mundo, lo que significa que estos puntos describen los atributos básicos sobre los cuales el autor construye su concepción de la naturaleza humana. De acuerdo con esta perspectiva, cuando se habla del hombre siempre se hace referencia a un ser completo, en el que no basta estudiarlo conforme a una división arbitraria en partes funcionalmente autónomas.

Por otra parte, tampoco es válido utilizar al hombre como si fuera un componente útil para la conformación de un ser más complejo, como sería el caso de la masa o multitud indiferenciada, en donde, bajo la promesa de obtener una identidad común, la comodidad que ello implica se paga con la disolución de la propia individualidad. Entonces, lo que se debe tomar en cuenta es el hecho de que el hombre es por naturaleza unidad y totalidad por sí misma, y que esta unidad y totalidad es original y distinta respecto a las de los demás seres con los que comparte su categoría ontológica.

En un segundo plano de análisis, las cinco tesis siguientes se distinguen por referir la manera en que el hombre se manifiesta y actúa en el mundo. Así, su característica de unidad y totalidad no se contrapone con la facultad que tiene lo espiritual para servirse de lo psicofísico en pos de aquellos fines que podrían calificarse como propiamente humanos, entre los cuales, por cierto, el que predomina es el de la búsqueda de sentido. Y en este intento, hay que valorar que dentro de la naturaleza humana está la capacidad de elevarse por encima de sus necesidades psicofísicas, característica que le permite comportarse como un ser facultativo, esto es, con capacidad de decidir, y no sólo fáctico o predeterminado por condicionantes ajenas a su voluntad.

Vale la pena señalar que Frankl no menosprecia de ninguna manera a la parte psicofísica, ya que ésta hace posible la expresión de lo espiritual. Tampoco

⁸⁴ Ibidem, p. 114-115.

considera negativa la separación, incluso oposición, que existe entre ambas dimensiones, pues este antagonismo le parece fecundo en virtud del dinamismo que produce. En otras palabras, lo que impele el actuar humano es la clara separación que existe entre el ser actual, que ya es, y el deber ser, que es vislumbrado por la dimensión espiritual.

De esta particularidad se deriva la concepción frankliana del hombre como un ser libre, no respecto a condiciones ni limitaciones de las cuales jamás está exento, pero sí dotado de la posibilidad de actuar dentro del margen que las restricciones le permiten, sin importar que éstas se originen ya sea en el exterior o en el interior de su persona. Adicionalmente, este médico considera que una libertad auténtica deja serlo cuando no se ejerce con plena conciencia de responsabilidad, pues de no ser así, semejante proceder degeneraría en arbitrariedad.

Finalmente, en las dos últimas tesis se puede distinguir la característica de la trascendencia, en la que se pueden identificar dos vertientes. Por un lado, el ser humano percibe la trascendencia a través de desplegar su fe en la posibilidad de un mundo superior, el cual dotaría de sentido al sufrimiento que inevitablemente acompaña al hombre en el transcurso de su existencia. Por otra parte, al hombre no le basta la fe en algo que, desde su situación actual, es inaccesible, pues, en el día a día de su acontecer, ante las situaciones que enfrenta, especialmente las que le son adversas, cuenta con la fe en que la vida siempre tiene sentido, aun a pesar de que, de momento, no alcance a comprenderlo.

II. LA LIBERTAD COMO POSTULADO FUNDAMENTAL DE LA NATURALEZA HUMANA.

Una vez que el concepto frankliano del hombre ha quedado establecido como la unidad y totalidad de las dimensiones física, psíquica y espiritual, donde la integración de estas componentes acreditan a la persona para interactuar con su entorno de la manera en que le es particular, cabe analizar los recursos de los que dispone para lograr que su vida sea acorde con el puesto que ocupa en el cosmos.

Para Frankl, la libertad de voluntad es el atributo humano por excelencia y se puede definir como la facultad para optar por una determinada conducta, o simplemente por ninguna. De cualquier modo, en la elección participan los tres estratos constitutivos de la persona, si bien con un peso distinto, pues mientras lo psicofísico interviene en su carácter ejecutor, sus posibilidades son limitadas, pues el resultado de la acción elegida depende de la manera en que interactúan sus propias capacidades con las condiciones impuestas por el entorno. Por la otra parte, lo espiritual, al no estar sujeto a estas determinaciones, cuenta con una libertad que, en última instancia, le garantiza el recurso de elegir la postura con la cual afrontar cualquier circunstancia. De esta manera, si bien es cierto que las acciones del individuo están limitadas por sus posibilidades físicas y psíquicas particulares, igualmente verdadero es que la libertad humana, en virtud de su estrato espiritual, tiene la capacidad para hallar un margen mínimo de acción, el cual, siempre se mantiene incondicionado.

Esta idea es expresada por Frankl en los términos siguientes:

el hombre es un ser incondicionado porque no se agota en su condicionalidad, porque ninguna condición es capaz de definirle plenamente; la condicionalidad le condiciona, más no le constituye. El hombre incondicionado, sometido a las condiciones del ser humano, es incondicionado a pesar del este sometimiento: lo es a pesar de las condiciones, en medio de las cuales se encuentra.¹

¹ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 83.

Entonces, parece que la libertad humana tiene un carácter dual, el cual podría ser resumido en términos de que “A la condicionalidad fáctica del hombre se contraponen su incondicionalidad facultativa”².

Desde la perspectiva de Kierkegaard³, esta posibilidad de decidir tiene consecuencias en la capacidad para autoconfigurarse, ya que “la elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume”.⁴

Frankl se interesa por esta postura, la cual se apega al modelo del mundo real de Hartmann, en donde los tres primeros estratos; esto es: material, orgánico y psíquico, los comparte el hombre con el resto de los animales superiores. Sin embargo, la preocupación del médico vienés se origina por constatar que ciertas tendencias de la medicina limitan su campo de acción sólo a estos niveles básicos.

Esta manera de proceder es considerada por Frankl como totalmente inadecuada para tratar un padecimiento humano, pues pasa por alto la dimensión espiritual, razón por la cual insiste en señalar la importancia de adoptar una perspectiva más amplia.

Nos resistimos a la idea de que nuestra existencia quede reducida a lo meramente animal, como en la teoría de una psicoterapia biológica o en la práctica de una conservación de la vida a cualquier precio. Ludwig Binswanger denomina esta existencia fisiológica resultante “el horror puro”.⁵

Respecto a la cita anterior, podría plantearse la pregunta sobre la posibilidad de que la vida del hombre quede circunscrita a lo meramente biológico, lo cual sólo es concebible bajo condiciones extremas. Sin embargo, hay que considerar que un estado semejante no es algo común, por lo que no existe justificación para que alguna disciplina médica, que no siendo la veterinaria, limite su campo de acción a lo biológico e ignore el estrato espiritual, que es donde se originan las elecciones

² Ibidem, p. 84.

³ Una característica presente en muchas de las obras de Kierkegaard es la de estar firmadas haciendo uso de pseudónimos. Para fines de simplicidad, en el presente trabajo siempre se hará referencia al nombre de este autor y no al pseudónimo que emplea.

⁴ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 154.

⁵ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 260.

típicamente humanas, pues, como lo hace ver Frankl, “el destino biológico constituye el material que la libertad espiritual tiene que encargarse de plasmar y conformar en cada caso”.⁶

En consecuencia, no puede subordinarse lo espiritual a lo biológico ya que a lo largo de la historia se ha constatado que en la realidad ocurre lo contrario, pues es más frecuente que un hombre elija llegar hasta el sacrificio de su propia vida en aras de aquello que, desde su dimensión espiritual, considera como verdaderamente valioso.

Un comportamiento de esta envergadura, que puede calificarse como heroico, parece opuesto a la máxima frankliana que proclama un sí a la vida en cualquier circunstancia. Sin embargo, la respuesta a esta aparente contradicción se encuentra en la distinción que hace Frankl entre una vida biológica y una vida espiritual, pues mientras que la primera es propia del reino animal en general, la segunda sólo puede darse en un ser humano, el cual, por su propia naturaleza constitutiva, tiene la facultad de elegir y comprometerse con aquello que le permite colmar de sentido a su existencia. Adicionalmente, una proposición que sostenga que lo espiritual tiene la capacidad de ofrendar lo biológico, es parcial, ya que una acción semejante sólo puede considerarse como digna del hombre si se da como resultado de una libre deliberación, en donde entren en juego los más altos valores de quien se ve obligado a decidir hasta el límite de sus posibilidades.

En todo caso, la distinción entre lo biológico y lo espiritual a la que se refiere Frankl, en realidad lo que busca es poner en relieve el atributo de libertad que no sólo marca la diferencia más significativa entre estos dos estratos, sino que le permite al ser humano optar por el curso de acciones que, en mayor grado, contribuyan al logro de sus propósitos existenciales.

La situación de tomar posición libremente no sólo se da cuando me opongo a las condiciones biológicas, psicológicas o sociológicas que en apariencia me fuerzan, sino también con respecto a una posibilidad de valor que debe ser realizada⁷

⁶ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p.138.

⁷ *Ibidem*, p. 106.

Esta reflexión conduce a dilucidar que en lo espiritual no sólo radica la capacidad para poner fin a la propia vida, sino también, y de manera más significativa, la libertad para encontrar algo, un sentido, que sea capaz de dar sustento y orientar dicha existencia, pues,

no es verdad que al hombre le interese vegetar corporalmente; lo que el hombre busca en definitiva es existir espiritualmente. El hombre no quiere “estar ahí”, existir a cualquier precio; lo que quiere realmente es vivir una vida que tenga sentido. Lo decisivo no es la duración de la existencia, sino llenar de sentido esa existencia⁸.

No se puede ignorar en este punto que una de las posibilidades de la libertad incluye la de poner término a la propia existencia. Sin embargo, para Frankl, el suicidio no puede de ninguna manera considerarse como una expresión de fortaleza espiritual, sino más bien, de agotamiento existencial. Es por ello que este médico sostiene que “A los suicidas hay que hacerles ver que su cansancio de la vida no es más que un sentimiento y que los sentimientos no pueden hacerse pasar nunca por argumentos”⁹.

Para ilustrar su postura al respecto, Frankl recurre a su propia experiencia de prisionero en un campo de concentración, y relata la manera en que logró disuadir a dos de sus compañeros que se habían propuesto quitarse la vida:

Recuerdo dos casos de suicidio frustrado que guardan entre sí mucha similitud. Ambos prisioneros habían comentado sus intenciones de suicidarse basando su decisión en el argumento típico de que ya no esperaban nada de la vida. En ambos casos se trataba por lo tanto de hacerles comprender que la vida todavía esperaba algo de ellos.¹⁰

Entonces, para el médico vienés no es suficiente considerar que el suicidio es una posibilidad extrema de la libertad, sino más bien, habría que reflexionar que en lo espiritual reside la libertad para hacer un cambio radical de enfoque. Un cambio mediante el cual la persona se mueva de la posición pasiva de esperar una

⁸ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 260.

⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 96.

¹⁰ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 81.

respuesta a sus condiciones de sufrimiento, a la postura activa de asumir la situación que lo agobia como un cuestionamiento que la vida le está formulando, y al cual sólo puede responder de manera existencial. Tomando en cuenta lo anterior, Frankl resume su postura en términos de que “El suicida es valiente ante la muerte, pero cobarde ante la vida”¹¹.

En los siguientes apartados se analizarán algunos aspectos relevantes en relación con el tema de la libertad, así como las consecuencias que ocasiona el no ejercer plenamente esta facultad.

II.1. Libertad y determinismo.

La concepción frankliana del hombre involucra la característica de una voluntad libre, aunque inexorablemente sujeta a limitaciones, las cuales, sin embargo, sólo inciden sobre sus elementos físico y psíquico. Desde esta perspectiva, las posibilidades del libre albedrío son tan amplias que, también incluyen la de renunciar a su ejercicio; pero aun quien en pleno uso de sus facultades se decide en este último sentido, sin duda, lo hace libremente.

En consecuencia, el determinismo es considerado por Frankl como una postura más bien teórica, pues en la práctica esta doctrina sólo es aplicable a los casos en que el individuo vea inhibida su voluntad a causa de un padecimiento enajenante.

La libertad de toda decisión, lo que se llama 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 no libre.¹²

Esta idea se apoya en el modelo estratificado del mundo real, pues si bien reconoce que las limitaciones propias de los estratos material, orgánico y psíquico, son totalmente aplicables a la persona, también hace resaltar los atributos que ésta adquiere en virtud de la jerarquía espiritual.

¹¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, nota 11, p. 343.

¹² *Ibidem*, p. 131.

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 éstas¹³

De acuerdo con lo anterior, la auténtica libertad siempre queda protegida contra los reveses de la vida, pero también hay que considerar que son precisamente estas situaciones adversas las que constantemente ponen a prueba al individuo y le dan la oportunidad para confirmar su puesto en el mundo, ya que "lo que caracteriza la vida del hombre es la eterna lucha entre su libertad espiritual y su destino interior y exterior"¹⁴.

Es por ello que, aunque momentáneamente se sienta a abrumado por esta confrontación, el hombre tiene la capacidad para elevarse por encima de sus circunstancias, pues tiene la certeza de que su espíritu siempre quedará resguardado de cualquier desafío que le plantee el destino.

Lo espiritual nunca se diluye en una situación; siempre es capaz de "distanciarse" de la situación sin diluirse en ella; de guardar distancia, de tomar postura frente a la situación. Lo espiritual posee libertad partiendo de esta distancia, y sólo desde su libertad espiritual puede el ser humano decidirse en un sentido o en otro¹⁵

Esta facultad que tiene la persona para separarse de las circunstancias adversas no sólo lo salvaguardan del entorno, sino también de su propio ser psicofísico, el cual constantemente lo pone a prueba.

El hombre como ser espiritual no sólo se contrapone al mundo –tanto el exterior como el interior-, sino que toma postura frente a él; adopta un "comportamiento", y ese comportamiento es libre. El hombre toma postura en cada instante de su existencia tanto ante el entorno natural y social, el medio ambiente externo, como ante el mundo interno psicofísico, el medio ambiente interno.¹⁶

¹³ Ibidem, p.67.

¹⁴ Ibidem, p. 136.

¹⁵ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 174-175.

¹⁶ Ibidem, p. 173.

Con lo anterior no se quiere minimizar la influencia que tienen las vivencias, sobre todo cuando éstas han sido intensas y dolorosas, pues ellas también forman parte de la biografía de cada individuo, pero no por ello lo moldean de manera inexorable.

El hombre no está totalmente condicionado y determinado; él es quien determina si ha de entregarse a las situaciones o hacer frente a ellas. En otras palabras, el hombre en última instancia se determina a sí mismo. El hombre no se limita a existir, sino que siempre decide cuál será su existencia y lo que será al minuto siguiente.¹⁷

Para Frankl, estas experiencias negativas sólo inciden como tendencias, pero de ninguna manera como determinaciones, ya que nadie puede renunciar a configurar su propia personalidad. Ello obedece a que “ser hombre significa decidir siempre lo que he de hacer de mí mismo, y esto a su vez significa asumir la responsabilidad de eso que he hecho de mí mismo.”¹⁸

La posibilidad de abstraerse de los infortunios tiene su origen en la facultad del ser humano para distanciarse de su propio organismo, pues “la libertad del hombre incluye la libertad de tomar posición frente a sí mismo, enfrentarse a sí mismo y, con este fin, distanciarse, en primer lugar, de sí mismo”.¹⁹ Sin embargo, la propiedad en virtud de la cual lo espiritual puede distanciarse de lo psicofísico, ya había sido concebida por Descartes, quien, al inicio de la cuarta de sus *Meditaciones metafísicas*, indica que le ha sido posible habituarse a separar su espíritu de los sentidos²⁰.

Por su parte, Hartmann considera que la libertad se manifiesta de diversas maneras entre las capas de su modelo estratificado. Y es precisamente la distancia que existe entre los niveles psíquico y espiritual, la que abre las posibilidades para que la persona pueda tomar decisiones verdaderamente autónomas, aun a pesar de que éstas entren en conflicto con su propia naturaleza psicofísica.

la libertad dentro de un mundo determinado causalmente de un cabo al otro, se aclara inmediatamente para quien abarca con la mirada las leyes de la

¹⁷ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 125.

¹⁸ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 75.

¹⁹ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 152.

²⁰ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 2008, p. 81.

estratificación y dependencia de la fábrica del mundo real. De ellas resulta que ya en cada distancia entre estratos se manifiesta la libertad. Lo orgánico es capaz de algo que aún no puede hacer lo inorgánico. La materia tiene que moverse hacia el lugar hacia donde se la impele, mientras que el animal está en situación de moverse por sí mismo. Luego, hay una cierta libertad del ser psíquico frente al orgánico. Y existe, por último, una distancia entre los estratos de lo psíquico y lo espiritual de un peso del todo distinto. En ella descansa muy especialmente la libertad de decidirse en pro o en contra de algo, de no estar simplemente inserto en el tejido de los impulsos y las pasiones, sino de ser, pasando por encima de ellos, de fino oído para los requerimientos del reino de los valores.²¹

Frankl también aborda el papel que juegan los valores ante el conflicto al que se enfrenta el ser humano, cuando en determinadas circunstancias se siente impulsado por su naturaleza psicofísica a actuar de una manera, pero en las que también es emplazado por su conciencia a moverse en una dirección distinta, pues “al mismo tiempo que me impulsan los instintos, me atraen los valores y puedo decidir por una o por otra cosa”²².

A la tendencia que proclama a la libre voluntad como la parte esencial de la naturaleza humana, se opone el determinismo imperante en algunas corrientes de pensamiento tales como las que consideran que las acciones individuales están sujetas a factores económicos, sociales, biológicos y psicológicos. De estos últimos, destacan quienes postulan a los factores psicológicos inconscientes e irracionales como los que, de manera encubierta, mantienen el control sobre las decisiones del individuo.

En esta postura se sitúa Sigmund Freud, considerado el padre del psicoanálisis, quien construye su teoría sobre la base de que no todo obedece a un determinismo exterior o extra-psíquico, pero que, en cambio, el hombre sí está sujeto a un determinismo interior o inconsciente. De acuerdo con esta concepción, la pulsión es lo que constituye la fuerza motora de la acción del hombre, y esta fuerza posee un poder tal, que en ocasiones, logra suprimir las características volitivas autónomas de cualquier individuo. Un ejemplo con el que ilustra dicha posibilidad es el siguiente:

²¹ Nicolás Hartmann, *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, p. 136.

²² Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 106.

Hágase pasar hambre, por igual, a un grupo compuesto por los individuos más diversos entre sí. A medida que crezca la imperiosa necesidad de alimentarse se borrarán todas las diferencias individuales y emergerán, en su lugar, las uniformes exteriorizaciones de esa única y no saciada pulsión.²³

Frankl no acepta la preponderancia que el psicoanálisis le concede al determinismo interior representado por el *ello*. Concretamente, cuando Freud se refiere a la tercera afrenta al narcisismo, esto es, la psicológica, donde concluye que el “yo no es el amo en su propia casa”²⁴, Frankl responde “el yo no es un mero resultante de componentes instintivos concebidos al modo de un paralelogramo de fuerzas. La fuerza decisoria la posee siempre el yo. El poder del yo frente al ello no puede derivar a su vez de los instintos”²⁵.

Desde la perspectiva frankliana, el problema del determinismo de las ciencias estriba en que consideran al ser humano como un sistema cerrado, en el cual sólo hay causas y efectos, ya sea en forma de reflejos condicionados y reacciones a estímulos o a procesos bioquímicos. Esto tiene como consecuencia que progresivamente se vayan eliminando zonas que previamente se consideraban como un reducto exclusivo de la autonomía moral.

A la situación que planteaba Freud respecto a la pérdida de las diferencias individuales en un supuesto grupo de personas sometidas a la privación de alimentos, Frankl refuta que él mismo fue testigo durante su cautiverio de que sucedió todo lo contrario, ya que en el campo de concentración, donde el hambre era en definitiva una de las condiciones imperantes, la gente se volvió más diferenciada aún, pues los villanos se desenmascararon y también los santos; y fue precisamente falta de alimentos lo que los orilló a revelar su verdadera naturaleza.²⁶

No obstante, Frankl reconoce que la posición determinista de Freud era sólo teórica, ya que en la práctica creía en la posibilidad humana de cambiar²⁷, como lo

²³ Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 11, Cinco conferencias sobre psicoanálisis y otras obras, *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 181.

²⁴ Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 17, De la historia de una neurosis infantil y otras obras, *Una dificultad del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 135.

²⁵ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 173.

²⁶ Cfr. Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 151.

²⁷ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 42.

demuestra la manera en que este último definía la meta que había dispuesto para el psicoanálisis, que consistía en facultar en el yo del enfermo la libertad necesaria para decidir por sí mismo. Textualmente el padre del psicoanálisis planteaba dicho objetivo en los siguientes términos:

Como meta del tratamiento, puede enunciarse la siguiente: Producir, por la cancelación de las resistencias y la pesquisa de las represiones, la unificación y el fortalecimiento más vastos del yo del enfermo, ahorrándole el gasto psíquico que suponen los conflictos interiores, dándole la mejor formación que admitan sus disposiciones y capacidades y haciéndolo así, en todo lo posible, capaz de producir y de gozar. La eliminación de los síntomas patológicos no se persigue como meta especial, sino que se obtiene, digamos, como una ganancia colateral si el análisis se ejerce de acuerdo con las reglas. El analista respeta la especificidad del paciente, no procura remodelarlo según sus ideales personales —los del médico—, y se alegra cuando puede ahorrarse consejos y despertar en cambio la iniciativa del analizado.²⁸

Sin embargo, el libre albedrío no implica de ninguna manera un indeterminismo *a priori*, pues para Frankl “un ser humano es un ser finito, y su libertad está restringida. No se trata de liberarse de las condiciones, hablamos de la libertad de tomar una postura ante esas condiciones”²⁹.

En este punto vale la pena retomar a Descartes, quien en la cuarta de las *Meditaciones metafísicas*, si bien reconoce las limitaciones de las facultades humanas, tales como la de concebir, la de memoria o la de imaginación; también sostiene que sólo la posibilidad del libre albedrío es ilimitada, y esto a un grado tal que lo lleva a afirmar que “la voluntad o libertad del franco arbitrio es en mí tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y extensa; de suerte es ella la que me hace conocer que soy a imagen y semejanza de Dios”³⁰.

Se puede encontrar que las concepciones de Descartes y Frankl concuerdan en que existe al menos un reducto en donde la libertad humana siempre está por encima de cualquier tipo de restricción. Así, mientras que para el filósofo francés, el hombre puede hacer frente a sus finitas posibilidades de pensamiento, y en última

²⁸ Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 18, Más allá del principio del placer y otras obras, *Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975, p. 246-247.

²⁹ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 124.

³⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 2008, p. 84.

instancia, siempre puede evitar caer en el error, si opta por abstenerse de pronunciarse en un sentido u en otro sobre algo que no concibe de manera clara y distinta³¹; por su parte, para el médico vienés, en el humano existe siempre un recurso del que puede echar mano, aún cuando se encuentre sometido a las peores condiciones. Este último recurso se origina en su irrestricta capacidad para elegir la actitud con la cual afrontar la situación que lo agobia, y es a éste al que se refiere cuando habla de la “última de las libertades”.

Las experiencias de la vida en un campo demuestran que el hombre tiene capacidad de elección. Los ejemplos son abundantes, algunos heroicos, los cuales prueban que puede vencerse la apatía, eliminarse la irritabilidad. El hombre puede conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física.

Los que estuvimos en campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas —la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias— para decidir su propio camino.*

Y allí, siempre había ocasiones para elegir. A diario, a todas horas, se ofrecía la oportunidad de tomar una decisión, decisión que determinaba si uno se sometería o no a las fuerzas que amenazaban con arrebatarle su yo más íntimo, la libertad interna; que determinaban si uno iba o no iba a ser el juguete de las circunstancias, renunciando a la libertad y a la dignidad, para dejarse moldear hasta convertirse en un recluso típico.³²

Esta postura en favor de la libertad no es sólo hipotética, pues quien la sostiene lo hace tras haber estado sometido a un confinamiento tan brutal como el que el autor sufrió como prisionero durante la Segunda Guerra Mundial.

Tal vez la mejor manera de resumir una perspectiva existencial en la que la dignidad humana se edifica sobre los cimientos de su autonomía, es la que expresa Kierkegaard a través del siguiente fragmento.

En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del hombre, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a esa historia; de hecho, sólo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido,

³¹ Ibidem, p. 85.

³² Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 69.

sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad.³³

II.2. Libertad y responsabilidad.

Del tema anterior se desprende que la libertad puede entenderse de dos maneras. En un primer plano, es posible hablar de una libertad referida a un cúmulo de situaciones que se imponen al individuo de manera tal que lo mantienen sometido. Es a este contexto al que Frankl se refiere cuando dice que el hombre nunca está libre de condiciones y, en consecuencia, se trata de una “libertad de”, la cual es inalcanzable en virtud de que la vida de la persona se sostiene sobre los estratos psicofísicos, los cuales están inexorablemente vinculados al medio exterior.

Entonces, mientras los estratos psicofísicos están condicionados por su naturaleza constitutiva, por otro lado, el ser humano cuenta con un plano superior que es autónomo y le permite encontrar espacios para el ejercicio de su libertad. Y es a esta libertad a la que Frankl alude cuando habla de “libertad para”.

[La libertad tiene] un doble aspecto: positivo y negativo. Desde el punto de vista negativo se halla “libre de...”; en el sentido positivo es “libre para...” Es decir, es la libertad de ser así y la libertad para la existencia. Esta existencia del hombre equivale en último término a ser responsable.³⁴

Mientras que en el primero de los casos la voluntad humana está acotada por las condiciones que su naturaleza o la vida le imponen, en el segundo la voluntad encuentra siempre alguna manera para desplegar su autonomía. Sin embargo, es importante resaltar la importancia del término “responsable” con el que Frankl concluye la cita anterior, pues la “libertad para” sólo alcanza su verdadero significado cuando es ejercida bajo la consigna de la responsabilidad, ya que de otra manera, ésta puede llevar a actitudes de atropello.

³³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 225

³⁴ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 48.

La libertad, no obstante, no es la última palabra. La libertad sólo es una parte de la historia y la mitad de la verdad. La libertad no es más que el aspecto negativo de cualquier fenómeno, cuyo aspecto positivo es la responsabilidad. De hecho, la libertad corre el peligro de degenerar en nueva arbitrariedad a no ser que se viva con responsabilidad. Por eso *yo recomiendo que la estatua de la Libertad en la costa este de EE. UU. se complemente con la estatua de la Responsabilidad en la costa oeste.*³⁵

Esta autonomía personal no está acotada ni siquiera por los factores hereditarios, ya que “yo no puedo sentirme culpable de mi patrimonio genético, pero la configuración de ese patrimonio me da la oportunidad de realizar una obra personal o de omitirla”³⁶.

En el contexto social, la libertad primariamente se entiende como la decisión del hombre de oponerse a la autoridad. Así, el niño experimenta por primera vez la libertad cuando adquiere la conciencia de que puede resistirse a los deseos de sus padres, o cuando el esclavo decide desobedecer a su amo. No obstante, en este tipo de situaciones, quien decide liberarse, inmediatamente se da cuenta de que la libertad implica algo más que romper ataduras, pues la emancipación incluye una serie de obligaciones de las que previamente se hacía cargo la autoridad que lo mantenía bajo su control. Es por ello que la “libertad de” es sólo el primer paso, pues al liberarse de una voluntad externa, el individuo tiene que valerse de su propia iniciativa para encontrar los medios para seguir adelante, lo cual representa un problema en razón de que es algo para lo cual no está preparado.

Para Abraham Maslow este conflicto está ligado a lo más profundo de la naturaleza humana, pues representa la tensión entre los conceptos de seguridad y desarrollo, que son dos vectores que tiran en sentido opuesto de la persona. Así, para este autor, el proceso de desarrollo saludable consiste en una “serie ininterrumpida de situaciones de libre elección a las que cada individuo se enfrenta continuamente a lo largo de su vida, en las que debe escoger entre los goces de la seguridad y [los] del desarrollo”³⁷. Como también lo hace ver Maslow, la seguridad y el desarrollo, a pesar de ser opuestos, conllevan las posibilidades tanto de

³⁵ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 126.

³⁶ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 188.

³⁷ Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós, 1972, p. 76.

ansiedades como de goces, razón por la cual complementa la cita anterior afirmando que “avanzamos en el desarrollo cuando los goces del mismo y las ansiedades de la seguridad superan a las ansiedades del desarrollo y los goces de la seguridad”³⁸.

Aunque el mismo autor reconoce en la postura anterior cierto tinte conductista, en este punto se pueden hacer algunas consideraciones adicionales. En primer lugar, parece que Maslow asocia el concepto de seguridad con el no ejercicio de la libertad, lo cual es imposible para el ser humano en virtud de que el mismo hecho de abstenerse de elegir ya implica una elección: la de elegir “no-elegir”. En esta misma situación, la opción de no elegir tampoco garantiza un estado de seguridad, sino más bien, de una doble inseguridad: la que proviene del capricho de la autoridad a quien se somete el individuo y la que se deriva de las condiciones cambiantes del entorno.

En cualquier caso, la opción de elegir “no-elegir”, lo único que busca es el descargo de la responsabilidad en la forma de excusas tales como “yo sólo obedecía órdenes”, o como Frankl lo enuncia, “el hombre tiende a ocultar su propio libre albedrío detrás de su supuesta flaqueza de voluntad”³⁹.

Si bien Maslow identifica un cierto estado de ansiedad, asociado a la incertidumbre predominante al momento de la elección, para Kierkegaard lo importante no es acertar en la decisión, sino el propio acto de elegir, el cual tiene implicaciones relevantes por el simple hecho de ser llevado a cabo.

En la elección no se trata tanto de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior, y de esa manera, a su vez, la personalidad se consolida.⁴⁰

Frankl coincide con el filósofo danés y advierte al respecto de las consecuencias de abstenerse de elegir, las cuales pueden tener un efecto más dañino sobre la conciencia que aquellas que podrían derivarse de una mala decisión.

³⁸ Ibidem, p. 77.

³⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 141.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 157.

Si es cierto que, a veces, puede ir en contra de 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, sin duda, con su pasividad, la más reprobable de las decisiones.⁴¹

Entonces, si como lo hace ver Frankl, el abstenerse de elegir es la peor decisión, valdría la pena indagar sobre las razones por las cuales sigue siendo ésta una opción tan socorrida. En principio, se puede pensar que la pasividad es un intento para evadir la carga de la responsabilidad. Sin embargo, cabe recordar que abstenerse de elegir sigue siendo una elección.

Por otro lado, se puede considerar que, como lo indica Maslow, el acto de elegir lleva asociado un estado de ansiedad, o angustia, al cual también hace referencia Kierkegaard cuando proclama que “es la angustia el vértigo de la libertad”⁴², en razón de que tanto la angustia como la sensación de vértigo invaden al hombre cuando éste descubre su libertad y se da cuenta de que sólo en él recae la responsabilidad por sus decisiones. Pero no sólo eso, sino también porque toma conciencia de la multiplicidad de opciones que se le presentan, pues, siguiendo a Kierkegaard, la angustia puede compararse con el vértigo que se siente cuando la libertad observa la profundidad abismal de su propia posibilidad y tiene que aferrarse a la finitud para no caer⁴³. A esto se suma el hecho de que ninguna de las posibilidades que el hombre vislumbra tiene siquiera la mínima garantía de realización en el futuro, además de que impera la incertidumbre sobre sus efectos, ya que igualmente pueden resultarle favorables que desastrosos.

Debido a que la libertad no es un camino fácil de transitar, existen otros posicionamientos, que se ubican dentro del determinismo. Uno de ellos consiste en justificar una acción atribuyéndola a defectos del carácter, presentando a éste como el chivo expiatorio al que se apela a fin de descargar la culpa. Contrariamente a dicho posicionamiento, Frankl considera a la culpa como un derecho humano, el cual al ser coartado, lejos de liberar al individuo de una carga, en realidad lo que hace es

⁴¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 265.

⁴² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2006, p. 73.

⁴³ Idem.

ir en contra de su capacidad para responder por una falta cometida. Sobre este aspecto, hace referencia a ciertos psicólogos que justifican las acciones delictivas de algún recluso apelando a las presiones psicológicas, al medio ambiente o a cuestiones familiares.

El médico vienés responde que semejantes argumentos, lejos de apoyar al individuo, en realidad lo que hacen es subvalorarlo.

Scheler llamó la atención una vez acerca del hecho de que el hombre tiene derecho a ser encontrado culpable y de ser castigado. Si vemos en él sólo la víctima de las circunstancias, lo despojamos, junto con la culpa, de su dignidad. Pues es parte de la naturaleza humana poder ser culpable. A la naturaleza [del hombre] no le corresponde sólo la libertad de ser culpable sino también la responsabilidad de sobrellevar esa culpa.⁴⁴

Con el mismo fin de atenuar la responsabilidad, hay una tendencia que intenta ubicar en el *ello* la causa de una conducta reprochable. Sin embargo, para Frankl, este tipo de disposición es sintomática de una personalidad neurótica.⁴⁵

En otras ocasiones, y buscando también aligerar la carga, la falta se hace recaer en el modo de ser del grupo, la clase o la raza a la que se pertenece, dando lugar a lo que se conoce como culpa colectiva, la cual es tan improcedente como lo sería la disculpa colectiva, pues en ambos casos se pierde de vista que el hombre siempre tiene un espacio libre para moverse, aun frente a las influencias de su comunidad.⁴⁶

También con respecto a la culpa colectiva, cabe hacer notar que ésta no sólo opera en el sentido de descargo de la responsabilidad individual, sino también en el sentido opuesto, es decir, cuando una determinada culpa se hace extensiva a todos los miembros de una colectividad. A esta circunstancia se refiere Frankl cuando, ante la insistencia de algunos sectores para inculpar a todo el pueblo alemán por los crímenes cometidos en la Segunda Guerra Mundial, el médico vienés responde:

sólo existe la culpa personal. *No es justo hablar de culpa colectiva.* Existe sin duda esa culpa personal que es el “no haber hecho nada” de malo, pero haber omitido muchas cosas; el individuo las ha omitido por miedo a las consecuencias

⁴⁴ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 155.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

para él o para los suyos. Pero el que quiera acusar a ese individuo de ser un “cobarde”, debería antes demostrar que él hubiera sido un héroe en la misma situación.⁴⁷

En todo caso, la disposición para esquivar todo tipo de culpa parece ser algo natural, ya que involucra un sentimiento incómodo. Sin embargo, no hay que olvidar que también con ella se relacionan algunos aspectos positivos, pues invariablemente la culpa se deriva de la responsabilidad, la cual a su vez es consecuencia del ejercicio de la libertad.

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 vida⁴⁸

Kierkegaard ya había detectado los efectos terapéuticos que se desencadenan a partir de que irrumpe la culpa pues: “una vez que aparezca la culpa como lo que formalmente es, desaparece la angustia para dar lugar al arrepentimiento”⁴⁹.

Este proceso llama la atención de Scheler, y posteriormente de Frankl, quienes concluyen que el arrepentimiento que surge de la culpa puede ser colmado de sentido si el individuo lo dirige hacia la realización de cambios en su vida.

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.⁵⁰

Esta manera de relacionar dialécticamente la culpa con el arrepentimiento a fin de producir un cambio es complementaria a la que expone Kierkegaard, para quien el arrepentimiento sigue siendo útil, aun para el caso de que la culpa no esté justificada.

⁴⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 269.

⁴⁸ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 163.

⁴⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2006, p. 123.

⁵⁰ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 162.

No busco apartar la pena, no pretendo olvidarla, sino que me arrepiento. Y si la pena es de tal naturaleza que yo mismo no soy culpable de ella, me arrepiento de haberle permitido apoderarse de mí ⁵¹

Así, mientras que para Scheler y Frankl la acción del arrepentimiento respecto a una culpa genera renovación, la propuesta de Kierkegaard está dirigida inicialmente a quien comete el error de asumir una culpa que no le corresponde. Pero, si la culpa está justificada, entonces la propuesta de Kierkegaard se orientará hacia la búsqueda de la clemencia.

No soy el atormentado capaz de estar orgulloso de sus sufrimientos, soy el humillado sabedor de su falta, y tengo un solo nombre para lo que sufro: culpa, un solo nombre para mi dolor: arrepentimiento, una sola esperanza ante mis ojos: el perdón. ⁵²

En todo caso, el proceso que desencadena un acto libre se puede resumir de la siguiente manera: si la libertad es ejercida con responsabilidad, es inevitable la presencia de cierto grado de angustia, la cual si se transforma en culpa, da lugar al arrepentimiento. De ahí surge el cambio existencial requerido, el cual debe desarrollarse libremente a fin de iniciar un nuevo ciclo. Esta dinámica se ilustra en el Diagrama 1.

⁵¹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 215.

⁵² *Ibidem*, p. 214.

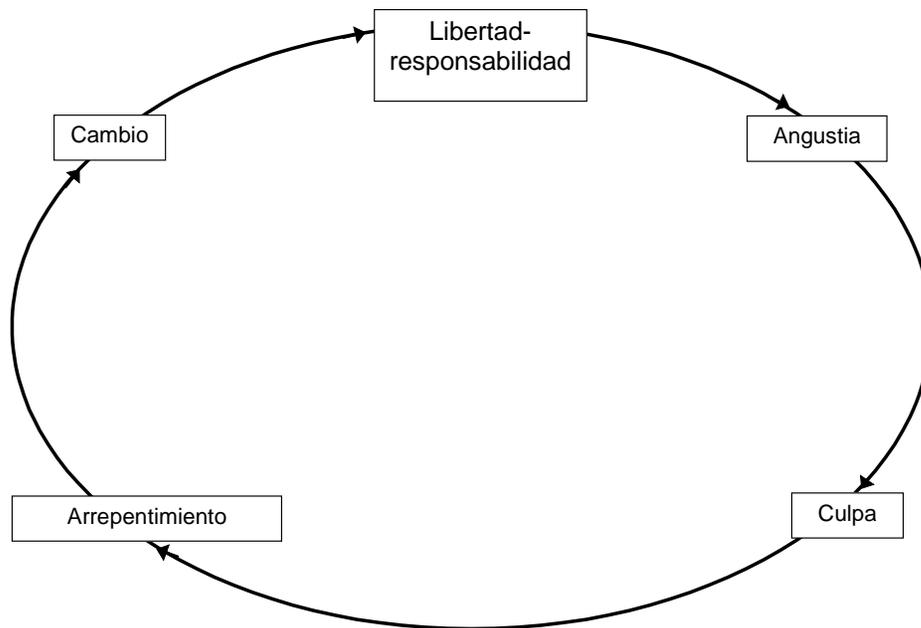


Diagrama 1

En contraposición con esta postura se encuentra el determinismo, el cual no necesariamente irrumpe desde el exterior, sino que también se presenta como una autolimitación de la libertad, a la que se apela para eludir la responsabilidad que conlleva cualquier acto libre. Es por ello que el individuo no sólo debe sentirse desligado de los aspectos heredados que le son contrarios, sino que también está obligado a evitar apropiarse de aquellos que le son favorables por esta misma causa, pues la responsabilidad actúa no sólo en sentido de descargo de lo negativo sino también en contra de lo que no se adquiere por méritos propios.

Son 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 responsable⁵³

⁵³ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 57.

Para Frankl, si bien es cierto que nadie puede sentirse culpable ni orgulloso por sus disposiciones genéticas, de carácter, temperamento o patológicas; en cambio sí puede sentirse responsable frente a las mismas. Entonces, no sólo debe cuestionarse sobre qué hacer con sus limitaciones, sino que también está obligado a indagar las posibilidades que tiene a su alcance a pesar de ellas.

II.3. Libertad e interioridad.

Una parte fundamental del ejercicio de la libertad consiste en tomar postura frente a uno mismo, y de esta manera autodistanciarse. Esto es factible debido a que en la realidad humana hay una dialéctica, en la que se conjugan los planos de la facticidad psicofísica con el de la existencia espiritual.

La separación entre los planos de lo psicofísico y lo espiritual propicia una interacción, cuyo resultado es acción; y esta es la razón por la cual Frankl denominó a este proceso como noodinámico. Otros casos en los que se genera actividad a partir de la interacción entre fuerzas antagónicas se da en las tensiones que surgen entre campos tan diversos, como lo son lo somático y lo noológico, los instintos y la libertad, la condicionalidad psicofísica y la incondicionalidad espiritual, o entre el ser y el deber ser. Sobre estos últimos, Frankl comenta que “en el hombre el ser, por una parte, y el poder y el deber ser, por otra, discrepan siempre entre sí. Esta discrepancia, esta distancia entre la existencia y la esencia, es lo propio del ser humano”⁵⁴.

Por su parte, Hartmann refiere que esta situación ya había sido abordada por Kant cuando habla del conflicto que representan, por un lado, las inclinaciones propias del hombre, como ser sensible, y por el otro, el mandato moral que recibe a través de la razón⁵⁵. Respecto a este último elemento, cabe añadir que por tratarse de un imperativo, tiene la característica de supraindividualidad, la cual adquiere en virtud de tener validez para todos los hombres y todas las situaciones. Es por este motivo que, al referirla al modelo estratificado del mundo, la facultad de la razón se ubica en la esfera de lo espiritual y no sólo de lo psíquico.

⁵⁴ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Ed. Herder, 3ª edición, 1994, p.244.

⁵⁵ Cfr. Nicolás Hartmann, *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, p. 113.

Hay que considerar que el enfrentamiento entre las tendencias naturales y la conciencia del deber, dan como resultado un curso de acción que no es infalible, pues, de acuerdo con Hartmann, el error es un atributo inseparable de la naturaleza humana.

Así surge en el hombre un conflicto entre el deber y la inclinación. La libertad significa en cierto sentido una imperfección del hombre, pues éste se halla siempre expuesto al peligro de tomar el camino falso. Como ya comprobamos al analizar la situación, no tiene el hombre, en contraste con el animal, ninguna guía segura en las situaciones en que cae.⁵⁶

Al igual que Hartmann, Frankl también reconoce los peligros derivados del ejercicio de la libertad, pues la incertidumbre que implica el acto de elegir puede inducir al hombre a actuar de manera tal que su comportamiento no sea resultado de un proceso deliberativo, sino más bien, que se incline a favor de la búsqueda de seguridad. Esto ha propiciado la proliferación de dos de los grandes males que aquejan a la sociedad moderna: el conformismo y el totalitarismo.

A diferencia del animal, al hombre de hoy no le dice un instinto lo que tiene que hacer, y tampoco hay tradición alguna que le diga lo que debe hacer; pronto ya no sabrá qué quiere realmente, y estará más dispuesto a hacer lo que otros hacen (conformismo) o lo que otros quieran que haga (totalitarismo)⁵⁷

No obstante, en el caso de los instintos Frankl reconoce que aunque éstos impulsan al hombre a seguir cierto tipo de conducta, jamás lo determinan en su modo de actuar, pues “sólo desde su libertad espiritual puede el hombre afirmar o negar un instinto”⁵⁸. Es por ello que la espiritualidad le da al hombre la capacidad para dar curso a esas pulsiones biológicas, ya sea a través de estimularlas o de inhibirlas.

los instintos humanos, a diferencia de los instintos de los animales, ya están regidos y controlados por lo espiritual. Lo espiritual pone diques a los instintos del hombre: ya sea allí donde se hallan inhibidos como también allí donde se

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 32-33.

⁵⁸ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 175.

liberan, el espíritu ha estado trabajando, ha intervenido, o bien, permaneció callado.⁵⁹

Los instintos no se dan en el hombre prescindiendo de la libertad, como tampoco se da la libertad sin los instintos, pero lo que constituye lo propiamente humano es la posibilidad de distanciarse de los instintos. Mientras que el animal no “tiene” instintos, porque “es” sus instintos⁶⁰, con lo cual no experimenta ningún antagonismo, sino que vive siempre en un paralelismo psicofísico, el hombre se confirma como tal desde el momento en que es capaz de enfrentarse a su realidad psicofísica. Entonces, en lugar de la unidad corpórea-anímica del animal, la persona experimenta una totalidad corpóreo-anímico-espiritual.

A partir de la consideración de que es en el plano espiritual donde reside la facultad de ser libre, se deriva la característica que le permite a Frankl acuñar el concepto de *hombre incondicionado*, pues, como lo explica en el siguiente fragmento:

Hemos considerado al ser humano radicalmente responsable. Pero esto sólo es posible sobre la base de una libertad última, de una imagen del hombre que permita calificar a éste de libre. El hombre se nos ha revelado como un ser libre por ser espiritual, y cuando no es libre de hecho, lo es facultativamente, puede ser libre. En este sentido, y sólo en este, *el hombre es “incondicionado”*: es *condicionadamente incondicionado* –no es forzosamente lo que es, pero puede serlo⁶¹

En cualquier momento el hombre pueda optar por renunciar a su propia naturaleza, pero si decide mantenerse fiel a la misma, y si hace de éste el propósito que orienta su existencia, es entonces que se reconoce como un hombre incondicionado. En consecuencia, es a este tipo de individuo al que Frankl alude cuando afirma que es “el hombre que sigue siendo hombre en todas las condiciones, aún en las más desfavorables e indignas; el hombre que en ningún momento abdica de su ser, sino que se aferra a él incondicionadamente”⁶².

⁵⁹ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Ed. Herder, 3ª edición, 1994, p. 117.

⁶⁰ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 180-181.

⁶¹ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Ed. Herder, 3ª edición, 1994, p. 190.

⁶² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Ed. Herder, 3ª edición, 1994, p.77.

El hombre incondicionado es aquel que se ha decidido a favor de su naturaleza esencial, aun a pesar de las presiones que obran en su contra, y lo más destacable es que esto representa una posibilidad que permanece siempre abierta. Al respecto, Kierkegaard considera que una persona con semejantes características es la que ha optado por elegirse a sí misma, y esta decisión es fundamental, ya que:

Incluso la personalidad más modesta, que no es nada antes de elegirse a sí misma, y que, aun cuando deba calificársela como la personalidad más pobre, lo es todo cuando se ha elegido a sí misma; pues lo importante no es ser esto o aquello, sino ser sí mismo, y esto lo puede todo hombre, si así lo quiere.⁶³

Lo importante para quien opta en este sentido es que lo hace a sabiendas de la necesidad de refrendar existencialmente su decisión, pues “el que se elige a sí mismo de manera ética se tiene a sí mismo como tarea, no como posibilidad”⁶⁴. Esto se debe a que la única manera válida que tiene la libertad para expresarse es la acción ya que “[El individuo] sólo puede mantener su libertad realizándola de manera constante. Por eso, el que se ha elegido a sí mismo es *eo ipso* actuante”⁶⁵.

En contraste, existe también la posibilidad de orientar la existencia hacia el disfrute de los estímulos que ofrece el entorno, es decir, para centrarse en los valores estéticos. En ese caso, el ser humano siempre puede encaminar su búsqueda por vías que no tienen nada que ver con la interioridad.

Nos encontramos con concepciones de la vida que enseñan que se debe gozar de ella, pero que ponen la condición para ello fuera del individuo. Tal es el caso de todas las concepciones de vida en las que la riqueza, los honores, la nobleza, etc., son tomados como tarea y contenido de la vida.⁶⁶

Una postura que Kierkegaard considera equiparable a la anterior, es la que se manifiesta a través del talento, el cual puede adquirir diversas expresiones, ya sea en el ámbito de lo mercantil, de lo artístico o de lo matemático. Si bien es cierto que en ninguno de estos casos se puede hablar de una condición externa, es necesario

⁶³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 165.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 231.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 169.

considerar que dicho talento es algo que el individuo tan sólo descubrió en sí mismo, y aun cuando se ocupe en educarlo, el problema surge cuando llega a creer que en dicho talento estriba la condición para alcanzar una vida satisfactoria.⁶⁷

Así, el talento es considerado por este autor como algo que se recibe de manera accidental y en un grado tal que tampoco depende del individuo. Esta perspectiva está asociada a una concepción estética de la vida, puesto que “la visión de vida del esteta reposa siempre en la diferencia: algunos hombres tienen talento, otros no, y aquello que los separa, sin embargo, es un más o un menos, una determinación cuantitativa”⁶⁸.

Esto no sucede cuando se observa al hombre desde una posición ética, donde se considera que cada quien tiene una vocación, la cual está obligado a desarrollar en virtud de su humanidad y sin perjuicio de su individualidad, ya que “el principio ético según el cual todo hombre tiene una vocación, por tanto, indica que hay un orden de cosas razonable en el que todo hombre, si así lo quiere, ocupa su lugar expresando a la vez lo humano-general y lo individual”⁶⁹.

Entonces, el esteta se ocupa en explotar de la mejor manera el talento recibido, pero quien se orienta hacia lo ético, lo que busca es desarrollar su vocación. Es por ello que en el primer caso lo que predomina es la fuerza de la determinación, mientras que el segundo involucra un auténtico ejercicio de libertad.

Lo estético es en un hombre es aquello por lo cual éste es inmediatamente lo que es, y [...] lo ético es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser. Esto no implica en modo alguno afirmar que quien vive estéticamente no se desarrolla; pero se desarrolla de manera necesaria, no de manera libre⁷⁰

En este sentido, es evidente que Frankl se adhiere a la concepción ética señalada por Kierkegaard, pues como lo expresa a continuación:

⁶⁷ Ibidem, p. 170.

⁶⁸ Ibidem, p. 258-259.

⁶⁹ Ibidem, p. 259.

⁷⁰ Ibidem, p. 204.

*la predisposición psicofísica, juntamente con el factor social, constituyen la actitud natural de una persona; pero no son el factor decisivo. El factor decisivo es la persona, la actitud personal frente a la posición natural.*⁷¹

Es posible establecer un paralelismo entre los conceptos kierkegaardianos de talento y vocación, por un lado, con los que Frankl define como posición natural y actitud personal, respectivamente, por el otro. Esto se puede explicar utilizando la analogía de un sistema de producción, en el que la materia prima está constituida por el talento y la actitud natural, mientras que la vocación y la actitud personal son equiparables a los procesos que el individuo aplica a fin de convertir los insumos en un producto terminado.

En el modelo supuesto, el impulso transformador aplicado por el hombre tiene la particularidad de no estar determinado, como sucede en un proceso industrial, en donde la materia prima puede ser transformada a una enorme diversidad de productos finales, pero donde la calidad de lo que resulte esta condicionada a la del insumo.

En el proceso humano de desarrollo, el individuo tiene la capacidad para engendrar la realidad que anhela, y ello a pesar de que está obligado a hacerlo a partir de un insumo que le es dado. Para tal efecto, la elección más importante es la que cada individuo hace al inicio del proceso, pues, siguiendo a Kierkegaard, “[El hombre], al elegirse a sí mismo como producto, puede decirse igualmente que se produce a sí mismo”⁷².

Frankl también reconoce esta facultad superior para configurar la persona que cada quien desea ser, y la describe metafóricamente en los siguientes términos:

La herencia otorga el material usado por el hombre para constituirse a sí mismo. heredados son, en expresión bíblica, los “ladrillos” que los “constructores” pueden descartar o bien usar. Mas los constructores mismos no están hechos de ladrillos.⁷³

⁷¹ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 184.

⁷² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 225.

⁷³ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Ed. Herder, 3ª edición, 1994, p. 153.

Es por ello que el hombre debe reconocer que a nadie más que a él compete la tarea de construirse a sí mismo, tanto como aceptar el hecho de que a nadie más puede otorgársele el mérito o la culpa por el resultado obtenido.

Una consecuencia de lo anterior, es que, cuando se transita por circunstancias adversas, nunca se puede atribuir a condiciones ajenas el actual infortunio, pues como ya Kierkegaard lo había advertido “la desdicha de un hombre nunca reside en el hecho de no dominar las condiciones externas”⁷⁴, ya que ello implicaría reconocer que, en su proceso de conformación, el hombre está determinado en su interior exclusivamente por lo que le acontece, cuando lo que sucede es más bien lo contrario, ya que es él quien está llamado a dejar huella de su interioridad en el medio circundante.

Aunque para Kierkegaard el punto de partida es la elección de uno mismo, su enfoque no puede calificarse de egoísta, pues el proceso de autoconstrucción del individuo busca continuar su desarrollo en el exterior.

El sí mismo que es el objetivo no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil. Se tiene, pues, a sí mismo como tarea en una actividad mediante la cual interviene en las circunstancias de la vida como esta personalidad precisa.⁷⁵

Frankl también considera que la meta de un hombre no puede alcanzar su máxima expresión si atiende tan sólo a su propia persona. Para colmar de sentido a su existencia es necesario que la proyecte hacia fuera de sí mismo, en un movimiento que denomina autotrascendencia, el cual tiene la propiedad de regresar sus efectos al individuo en forma de autorrealización.

[La autotrascendencia] significa que de hecho el ser humano apunta y está dirigido siempre a algo distinto de sí mismo, o mejor dicho, a algo o alguien distinto de uno mismo, concretamente a valores que hay que realizar o a otros seres humanos a los que hay que salir al encuentro amorosamente. Y sólo en la medida en que el ser humano vive hasta el fin su trascendencia se hace realmente humano y se autorrealiza de verdad.⁷⁶

⁷⁴ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 174.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 235.

⁷⁶ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 242.

Desde esta perspectiva, el desarrollo de la personalidad sigue una trayectoria cíclica, la cual comienza cuando el individuo se elige a sí mismo. Continúa cuando se toma como tarea a sí mismo, hasta que madura y es capaz de influir en su entorno. Pero las consecuencias de su actuar regresan al punto de partida, acompañadas de un revestimiento capaz de dotar a la personalidad de la más alta dignidad humana.

II.4. Libertad y transitoriedad.

Si hay algo que caracterice la vida en general es su transitoriedad. Es por ello que, para el hombre, su existencia es el recurso del que dispone para desplegar las potencialidades de su tridimensionalidad ontológica.

Desde la óptica frankliana, las tres dimensiones son susceptibles de ser desarrolladas de manera independiente, pero la manera en que esto se lleve a cabo obedece a la naturaleza específica de cada una de ellas. De igual manera, el abanico de posibilidades crece en la medida en que se escala desde el estrato físico, al psíquico, y finalmente al espiritual. Esto ocurre en relación directa con los grados de libertad que cada estrato ofrece, pues mientras que el psicofísico está sujeto a factores innatos, el espiritual no mantiene ninguna condición de dependencia.

sólo se hereda el elemento corporal y, con él, el elemento psíquico. Lo espiritual no es transmisible. Lo psíquico no se hereda sólo mediante la predisposición genética, sino que se encausa además mediante la educación. Podemos, pues, formularlo así: lo corporal se transmite mediante la herencia; lo psíquico se encausa mediante la educación; pero lo espiritual no puede educarse: lo espiritual debe realizarse; lo espiritual "existe" sólo en la autorrealización, en la realización de la existencia.⁷⁷

Tratando de representar lo anterior de una manera gráfica, se puede decir que la realización de lo espiritual está limitada horizontalmente por la duración de la existencia, pero verticalmente, la altura a la que llegue, no está sujeta a ninguna condicionante.

Como es evidente, la existencia es un recurso limitado que abarca el espacio comprendido entre los eventos del nacimiento y la muerte. Ambos sucesos

⁷⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 146.

contrastan, no sólo por el hecho de marcar un inicio y un final, sino en razón de que el nacimiento resulta algo casi impersonal, pues el hombre no guarda de él conciencia ni memoria.

En cambio, la muerte representa un acontecimiento de enorme contenido personal, pues representa el agotamiento de las oportunidades para colmar de sentido a la propia vida. La muerte siempre recuerda que la vida es finita, y por lo tanto, las oportunidades para intervenir constructivamente en el mundo no deben ser desdeñadas. Si el hombre fuese inmortal, carecería de motivos para la acción inmediata, pues, con toda razón, siempre podría postergar su actuar. No obstante, esta pasividad sería radicalmente opuesta a la esencia dinámica de la vida.

si no hubiese muerte, si no acabase la vida, ésta sería ya absurda. El hombre podría aplazar todo indefinidamente [...] No habría compromiso ni responsabilidad de aprovechar el tiempo para realizar los valores y llenar de sentido la existencia.⁷⁸

Desde otra perspectiva, la incertidumbre respecto al término de la vida es el motivador que impulsa al hombre a buscar la mejor manera de aprovechar el tiempo disponible conforme a sus posibilidades, y es por ello que se puede afirmar que la finitud permite reclamar del individuo responsabilidad frente a su existencia, ya que es él quien decide en cada momento la manera de actuar, o alternativamente, de abstenerse de hacerlo; pero, en todo caso, siempre debe tener en cuenta que:

Es verdad que al salvar una posibilidad aniquilamos otras mil; pero esto es algo inevitable. *Commission is better than omission*, dicen los ingleses. Nosotros diríamos que sólo hay un peligro mortal en nuestra vida: el peligro de no haber vivido.⁷⁹

Frankl afirma que “la transitoriedad de nuestra existencia en modo alguno hace a ésta carente de significado, pero sí configura nuestra responsabilidad, ya que todo depende de que nosotros comprendamos que las posibilidades son esencialmente transitorias”⁸⁰. Esta característica en virtud de la cual se conjugan libertad y

⁷⁸ Ibidem, p. 260.

⁷⁹ Ibidem, p. 166.

⁸⁰ Ibidem, p. 117.

oportunidad, ya había sido previamente postulada por Kierkegaard en los siguientes términos.

Lo que hay que elegir guarda la más profunda relación con aquel que elige, y, si se trata de una elección concerniente a una cuestión vital, es preciso que el individuo viva al mismo tiempo, y por eso llega fácilmente a alterar la elección cuando la posterga.⁸¹

Haciendo uso de una analogía, el filósofo danés ilustra y amplía su explicación, pues refiere las consecuencias que para alguien puede tener el abstenerse de elegir, o el no hacerlo con la celeridad que el flujo vital reclama.

Imagínate que un piloto en su barco, en el instante en que debe hacer girar el timón, se pusiera a decir: puedo hacerlo o no hacerlo; claro que si no es un piloto mediocre, tomará también conciencia de que el barco sigue mientras tanto su curso habitual y que, por consiguiente, sólo por un instante es indiferente que lo haga o no lo haga. Así también con el hombre: si olvida prever ese curso, llega finalmente el instante en el que ya no se trata de un “o...o...”, no porque haya elegido, sino porque no lo ha hecho o, para expresarlo de otro modo, porque otros han elegido por él, porque se ha perdido a sí mismo⁸².

Entonces, una manera de resumir la relevancia que tiene en la vida el binomio libertad-oportunidad, es a través de la sentencia kierkegaardiana en la cual indica que “es importante elegir y elegir a tiempo”⁸³, pues la vida se compone de una suma finita de instantes que sólo se presentan una única vez.

Tradicionalmente se ha convenido en que esta suma finita de instantes divide el tiempo humano en pasado, presente y futuro. Sin embargo, en esta división arbitraria se pasa por alto que los tres espacios no representan categorías distintas del tiempo, sino que señalan funciones diversas de la unicidad del fluir temporal de los instantes vinculados.

Para Frankl, no es posible fracturar la existencia humana en tres espacios independientes, ya que el hombre, mientras tiene vida, no es algo que permanezca fijo, sino que fluye a la par del tiempo y su existencia es también unitaria.

⁸¹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 154.

⁸² *Idem.*

⁸³ *Ibidem*, p. 155.

El hombre como ser histórico no “es”, sino que “deviene”. La vida del ser humano es, pues, algo que cabe calificar de figura global del tiempo: cada instante de esa existencia está referido a “su” pasado y a “su” futuro, y el hombre, al morir “su muerte” (Rilke), culmina su vida como un todo concluso. Como el círculo representa una figura cerrada –sin principio ni fin y, aunque finito, ilimitado-, también la vida de un ser humano y, a la par, “su” mundo son cerrados, están conclusos una vez que él muere.⁸⁴

Esta manera de considerar la indisolubilidad del tiempo humano también encuentra antecedentes en Kierkegaard, quien razona de la siguiente manera: “Si el tiempo se define como la sucesión infinita, es claro que también hay que definirlo como presente, pasado y futuro”⁸⁵. No obstante, continúa el filósofo, esta definición sólo podría ser exacta “si en la sucesión infinita del tiempo se pudiera encontrar un punto de apoyo firme, es decir, un presente que nos sirviese como fundamento divisorio”⁸⁶. Pero ello no es posible, ya que no se da ningún momento en que ese presente se manifieste, pues aún si se hiciera uso de la representación y se considerara al instante como la unidad atómica del tiempo, esta sólo sería una abstracción contradictoria, ya que la unidad constantemente se hace más joven y más vieja que ella misma.⁸⁷

A partir de estas reflexiones, el filósofo danés sostiene que

el instante no es en modo alguno el presente, por la sencilla razón de que semejante intermediario entre el pasado y el futuro, concebido de un modo meramente abstracto, no existe en absoluto. Esto manifiesta bien a las claras que el instante no es una mera determinación temporal, ya que ésta sólo consiste en pasar.⁸⁸

De esta manera, parecería que Kierkegaard no sólo despoja al hombre de un futuro y un pasado, sino también de un presente. Sin embargo, lo que realmente busca es hacer notar que semejante división convencional del tiempo es incompleta por no incluir a la eternidad, pues, en el tiempo humano, “el presente es lo eterno o,

⁸⁴ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 167-168.

⁸⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2006, p. 102.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 104.

mejor dicho, lo eterno es el presente y éste es la plenitud”⁸⁹. Desde esta perspectiva, habría que comprender al instante como aquella ambigüedad en la cual el tiempo y la eternidad se tocan, de manera tal que el tiempo penetra continuamente en la eternidad y la eternidad lo hace de igual modo en el tiempo.⁹⁰

La implicación de semejante deliberación alcanza una gran relevancia, ya que la síntesis de lo temporal y lo eterno no es una síntesis más, sino que en realidad es la expresión de aquella primera síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu.⁹¹

De manera consistente con estas reflexiones, Frankl considera que la dimensión espiritual sitúa al hombre “frente a” y por “encima de” la existencia considerada como su simple realidad temporal, por lo que trascender la existencia significa buscarle un sentido y dotarla de contenido más allá de su simple caducidad.

Sólo la existencia en el espacio y el tiempo y, a la vez, en el cuerpo, sólo esa existencia “tiene” el tiempo, “tiene” un pasado y un futuro. El ser espiritual como tal no “está ahí”; él es, contrariamente al “estar ahí”, un ser más allá del espacio y el tiempo.⁹²

La dimensión espiritual permite entonces considerar al presente, no como un momento en el que el tiempo se congela, sino como el espacio en el cual la persona puede expresar su esencia humana. De esta manera, el presente, a pesar de su fugacidad, es el único tiempo existencial, porque sólo en el presente resulta posible el ejercicio de la acción libre y responsable.

Kierkegaard reconoce que es precisamente la libertad lo marca la diferencia entre una vida activa y una pasiva. En otras palabras, la libertad asienta el contraste entre ser causa de la propia existencia o ser efecto de las circunstancias externas.

En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del hombre, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a esa historia; de hecho, sólo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido,

⁸⁹ Ibidem, p. 103.

⁹⁰ Ibidem, p. 106.

⁹¹ Idem.

⁹² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 162.

sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad.⁹³

Frankl es partícipe de esta concepción de la libertad y de la importancia del papel que ésta juega en la unicidad del tiempo humano, pero insiste en subrayar que el sentido del libre albedrío radica en la responsabilidad que invariablemente debe acompañar cualquier acción.

En la esencia de la responsabilidad humana hay algo terrible y al mismo tiempo algo maravilloso. Es terrible saber que en cada momento soy responsable del siguiente momento; que cada decisión es para toda la eternidad; que en todo momento estoy realizando una posibilidad, la responsabilidad de ese momento único, o la estoy perdiendo. Por otra parte, cada momento encierra miles de posibilidades, y yo no puedo elegir más que una sola que realizar. Pero es maravilloso saber que el futuro depende de alguna manera de la decisión que tome yo en cada instante, lo que mediante ella cree y ponga en el mundo, lo estoy metiendo en la realidad y lo estoy salvando de la caducidad.⁹⁴

Adicionalmente, en la cita anterior, Frankl reafirma su visión de la unidad temporal, pues a pesar de que las acciones pasadas se han fijado de manera inmutable en la historia personal, y de que las acciones del futuro son inciertas, la acción del presente permite valorar el sentido del pasado y modelar el sentido del futuro.

Todo esto se da en función de que, si bien los hechos del pasado permanecen inmodificables en su contenido histórico, esos mismos hechos pueden revalorizarse en el presente y así cambiar su sentido. El hombre puede cambiar el sentido de los hechos del pasado por medio del arrepentimiento, y de esta manera siempre tiene la capacidad de redimir cualquier culpa. No obstante, también es posible actuar sobre el pasado a través del duelo, pues según lo explica Frankl:

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

⁹³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 225.

⁹⁴ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 71-72.

dejado de existir. Ambos sentimientos, el de arrepentimiento y el de duelo, corrigen, pues, en cierta medida, el pasado.⁹⁵

Sin negar la naturaleza incierta del futuro, el hombre también puede, con sus actos en el presente, influir para reducir los márgenes de esa incertidumbre, pues las acciones en el presente repercuten en el contenido del posible significado del futuro.

Es por ello que, para dar un sentido al fluir del tiempo humano, los instantes están vinculados por el hilo conductor de la responsabilidad; y aunque para el médico vienés el presente es el único tiempo existencial, el hombre tiene la libertad, no sólo para resignificar su pasado, sino también para intervenir en su futuro.

El sentido es tan único y singular como las situaciones que nos crea la vida, y a ello se añade que nosotros mismos, los afectados, somos también personas únicas y singulares. Esto no significa que no exista un sentido general que englobe la vida como tal, en su integridad. Pero este sentido sólo se puede realizar llenando y realizando el sentido latente en cada situación, el “valor situacional” (Max Scheler), y sólo este “sentido concreto” se puede descubrir y encontrar, mientras que el sentido de la vida en su integridad sólo se puede conocer y saber *a posteriori*; no en la vida, sino *post mortem*, cuando ya no puede vivirse ni experimentarse. En efecto, este “sentido integral” se compone de “sentidos parciales”, de “sentidos situacionales”.⁹⁶

Adicionalmente hay que considerar que el pasado no se reduce sólo a dar consistencia a la historia personal, pues también es un tiempo con capacidad para encauzar las acciones del presente. Por su parte, el futuro también tiene una función importante para reforzar la acción del presente al entreabrir la existencia al plano de la esperanza.

Otra manera en que se puede expresar la circunstancia de que la unicidad del tiempo humano está amalgamada por la libertad y la responsabilidad, es reflexionando que, por un lado, la historicidad biográfica implica que el hombre no sólo “es”, sino que también “ha sido”. Por otra parte, el futuro amplía los horizontes de la historicidad, pues el hombre no sólo “es”, sino también “deviene”; ello significa que el hombre “es” pero todavía puede “llegar a ser”. Todo esto permite afirmar que el hombre “es”, “ha sido” y “puede llegar a ser”.

⁹⁵ Ibidem, p. 164.

⁹⁶ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 19.

Vale la pena subrayar la relevancia de esa apertura del “poder llegar a ser” en virtud de que confiere a la existencia una dimensión de esperanza y optimismo, pues, mientras le quede un instante de vida, el hombre aún puede completar o colmar el sentido de su existencia. Entonces, con independencia de que los sucesos del pasado son inamovibles, el sentido de la vida no estará acabado hasta que la persona haya agotado totalmente sus posibilidades para realizar valores, ya que sólo con la muerte queda establecido el sentido definitivo de la existencia personal.

Desde la perspectiva frankliana, el sentido del total de la existencia se revela hasta el último instante de la misma, cuando ya ha pasado en su totalidad. De esta manera, aunque la muerte cierra cualquier posibilidad para realizar nuevos valores, la muerte también quiere decir cosecha, y la toma de conciencia de este hecho sólo adquiere verdadera relevancia hasta los momentos póstumos.

Esta concepción fue avalada en el caso de un paciente terminal, sobre quien el médico vienés relata lo siguiente:

Repentinamente cayó en la cuenta de que lo más importante no era tener que abandonar la vida, cosa que a todos nos llega antes o después. Lo que verdaderamente importa es que exista algo que podamos abandonar, algo que podamos dejar tras nosotros en el mundo, que constituya la realización de nuestro sentido y de nosotros mismos antes de que llegue ese día en que nuestro tiempo se habrá consumado.⁹⁷

Es por ello que, para Frankl, el presente es el tiempo existencial que unifica al pasado y al futuro, y ello como resultado de las elecciones que cada quien lleve a cabo. De esto deriva su aseveración en el sentido de que “en todo momento el hombre debe decidir, para bien o para mal, cuál será el monumento de su existencia.”⁹⁸

⁹⁷ Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder, 1994, p. 112.

⁹⁸ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 117.

III. SENTIDO Y EXISTENCIA

Comúnmente el hombre se halla inmerso en un medio físico y social que no siempre corresponde a sus deseos, y está dotado de disposiciones naturales en cuya elección tampoco ha participado. Sin embargo, este entorno constantemente lo interpela de algún modo y espera de él una respuesta. Ante este panorama, tal vez la pregunta más natural sería “¿para qué?”.

Asumiendo que nadie se considera a sí mismo como un simple espectador ante la vida, cada persona tiene que buscar la manera de compaginar las exigencias de su entorno con sus propias posibilidades, y la manera de comenzar esta labor es a través de la pregunta “¿para qué?”, la cual también puede plantearse en términos de ¿qué sentido tiene?

Considerando la segunda forma de expresar la interrogante, el término *sentido* se entiende como aquello que permite orientar una acción, lo cual involucra una manera de plasmar la situación, de involucrarse en lo que está presente. De esta manera, para un individuo, el proceso mediante el que ejecuta una acción concreta y la refiere a una situación específica, al repetirse a lo largo de su existencia, conformará lo que en un momento dado llegará a representar el sentido de su vida como totalidad.

El sentido es tan único y singular como las situaciones que nos crea la vida, y a ello se añade que nosotros mismos, los afectados, somos también personas únicas y singulares. Esto no significa que no exista un sentido general que englobe la vida como tal, en su integridad. Pero este sentido sólo se puede realizar llenando y realizando el sentido latente en cada situación, el “valor situacional” (Max Scheler), y sólo este “sentido concreto” se puede descubrir y encontrar, mientras que el sentido de la vida en su integridad sólo se puede conocer y saber *a posteriori*; no en la vida, sino *post mortem*, cuando ya no puede vivirse ni experimentarse. En efecto, este “sentido integral” se compone de “sentidos parciales”, de “sentidos situacionales”.¹

De esta manera, según explica Frankl, mientras que el sentido potencial de cada situación puede ser descubierto por el individuo a través de un proceso de reflexión,

¹ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 19.

el sentido global, o “supersentido²”, no le es accesible en el transcurso de su existencia, sino hasta el final de la misma, cuando queda cancelada la última posibilidad de experimentar una nueva circunstancia. Cabe señalar que entre la inmediatez del sentido parcial y la expectativa de un sentido total, existe un vínculo integrador de significados, el cual se edifica sobre la convicción de contar con una misión en la vida.

los psiquiatras militares pudieron confirmar en el mundo entero que los prisioneros de guerra más capacitados para sobrevivir eran aquellos que se orientaban hacia el futuro, hacia una meta de futuro, hacia un sentido que debían cumplir en el futuro.³

A lo largo de este encadenamiento de sentidos, es natural que la visión específica de cada uno de ellos se vaya haciendo difusa conforme se hacen más generales. En consecuencia, “Cuanto más abarcante es un sentido, tanto menos se lo puede aprehender. El sentido infinito no es comprensible para un ser finito”⁴.

A pesar de que el sentido total de la vida permanece incognoscible, el médico vienés reconoce la importancia de asumirlo como algo que transitoriamente escapa a la razón, pero considerando a la vez que esta incertidumbre no debe ir en detrimento de la oferta de sentido implícita en cada vivencia. Como se verá más adelante, la anulación del deseo de emprender la búsqueda de sentidos particulares puede desencadenar en una frustración existencial, pero en el caso del supersentido la situación es distinta, puesto que:

En el momento de la acción, para poder obrar, debo dejar de lado mi creencia en el supersentido. En el momento de la acción sólo me está permitido atenerme al sentido que se me hace patente, no al supersentido. Puedo perder cuidado, porque el supersentido se impone siempre. Puedo contar con él. Puedo contar con él, más no puedo manejarlo.⁵

² Dentro de las obras de Frankl, el concepto de “supersentido” también es traducido como “suprasentido”; término que parece más adecuado en tanto que se refiere a un sentido que está por encima de la capacidad que tiene el hombre para comprenderlo.

³ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 49.

⁴ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 162.

⁵ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 248-249.

Es pertinente subrayar que estas cuestiones serían inútiles en caso de que el ser humano estuviera impedido para elegir libremente, lo cual de ningún modo sugiere que para tomar la mejor decisión se requiera disponer de todos los elementos deseables para tal efecto. Adicionalmente, hay que considerar que la universalidad del sentido no sólo tiene que ver con circunstancias existenciales, cualesquiera que éstas sean, sino que, en un sentido más profundo, es una necesidad inherente a la naturaleza humana, pues como ya Kierkegaard lo había enunciado: “Todo hombre, por escasas que sean sus dotes, por inferior que sea su posición en la vida, tiene por naturaleza la necesidad de formarse una visión de la vida, una idea acerca del significado y de la finalidad de la vida”⁶, y como el autor lo ratifica a continuación, ésta es una prerrogativa que está al alcance de cualquier ser humano, ya que “aquello que en el sentido más profundo constituye el significado de la vida es algo que hasta el hombre más simple debe poder captar”⁷.

Para Frankl, el concepto de sentido de vida es fundamental dentro de su teoría psicoterapéutica y, en general, en la manera en que concibe todo modo humano de existir, ya que “sentidos y valores son razones que mueven a los hombres a actuar de un modo u otro”⁸. Cabe señalar que con estas palabras, el médico vienés también revalida su postura referente a que cualquier acción humana no sólo podría ser impulsada por lo instintivo, sino que igualmente lograría ser atraída desde el sentido y los valores. En cualquiera de los casos, lo esencial es que la persona siempre tiene la posibilidad de elegir entre ambas fuerzas.⁹

La necesidad primordial de orientar la vida hacia un propósito no sólo persiste, sino que adquiere mayor relevancia, en circunstancias tan limitantes como las que el mismo autor experimentó durante la guerra, pues así lo hace constar a partir de su experiencia simultánea de prisionero y médico:

Como ya dijimos antes, cualquier intento de restablecer la fortaleza interna del recluso bajo las condiciones de un campo de concentración pasa antes que

⁶ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 167.

⁷ *Ibidem*, p. 193.

⁸ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 156.

⁹ Cfr. Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 106.

nada por el acierto en mostrarle una meta futura. Las palabras de Nietzsche: "Quien tiene algo *por qué* vivir, es capaz de soportar cualquier *cómo*" pudieran ser la motivación que guía todas las acciones psicoterapéuticas y psicosociales con respecto a los prisioneros. Siempre que se presentaba la oportunidad, era preciso inculcarles un *porque* —una meta— de su vivir, a fin de endurecerles para soportar el terrible *como* de su existencia. Desgraciado de aquel que no viera ningún sentido en su vida, ninguna meta, ninguna intencionalidad y, por tanto, ninguna finalidad en vivirla, ése estaba perdido. La respuesta típica que solía dar este hombre a cualquier razonamiento que tratara de animarle, era: "Ya no espero nada de la vida." ¿Qué respuesta podemos dar a estas palabras?¹⁰

Respecto a la cita anterior, cabe aclarar que la frase original de Nietzsche fue establecida en términos de "Cuando uno tiene su propio ¿por qué? de la vida se aviene a casi todo ¿cómo?"¹¹. La aclaración es pertinente en tanto que Frankl interpreta el "por qué" de la frase originaria como un "para qué". Ello obedece a que la expresión "por qué" involucra una referencia al pasado, mientras "para qué" se proyecta al futuro, lo cual es relevante por ser este último espacio temporal el campo de acción de la libertad. De cualquier modo, en la segunda parte del enunciado nietzscheano, el término "cómo", siempre tiene que ver con las circunstancias, lo cual es parte de lo que se abordará en el tema siguiente.

Vale la pena matizar que la necesidad de encontrar un sentido no sólo puede marcar la diferencia entre sobrevivir o no ante una situación extrema, sino que también en la vida cotidiana constituye un indicativo de bienestar, pues, en palabras de médico vienés, "la orientación y ordenación de un hombre hacia un mundo de sentido y valor está en relación proporcional con la salud anímica del individuo"¹².

De esta manera es posible considerar a la vida como una constante búsqueda de sentido, lo cual es opuesto a pensar que la plenitud en la misma se alcanza cuando se logra neutralizar toda tensión, pues para Frankl, la salud no es cuestión de homeostasis a cualquier precio, sino de la dinámica que resulta de la distancia que existe entre el hombre y el sentido que anhela realizar¹³, o en otras palabras, como la neodinámica que se genera por la diferencia entre el ser y el deber ser.

¹⁰ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 78.

¹¹ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. España: Alianza Editorial, 2004. p. 35.

¹² Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 18.

¹³ *Ibidem*, p. 17.

No está de más recordar que una de las consecuencias más importantes que se desprende de la concepción frankliana del hombre, asume la separación entre sus componentes psicofísico y espiritual. Esta brecha permite al individuo situarse por encima de sus condiciones y lo posibilita a actuar con libertad. Sin embargo, para que esta libertad pueda alcanzar una categoría verdaderamente humana, es indispensable que las acciones que deriven de ella se caractericen por ostentar el sello de la responsabilidad.

En este orden de ideas, la responsabilidad, para no quedar como un concepto abstracto, requiere de una referencia. Entonces, así como la libertad está referida a un “para qué”, la responsabilidad lo está “ante qué”, pues como lo hace ver Frankl: “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”¹⁴.

Todo esto establece una cadena causal, en la que a partir del estrato espiritual es posible ejercer una libertad, que indisolublemente está asociada a una responsabilidad, la cual se orienta hacia unos deberes, que en última instancia, representan posibilidades de sentido. Dentro de esta sucesión, es notable la importancia que Frankl otorga a la asociación entre los conceptos de responsabilidad y sentido. Asociación que incluso alcanza una categoría definitoria, puesto que, como él mismo lo afirma, “en la medida en que podemos definir el ser-hombre como ser-responsable, el hombre es responsable de realizar un sentido”.¹⁵

¹⁴ Ibidem, p. 59.

¹⁵ Ibidem, p. 310.

III.1. Circunstancias y sentido.

Las circunstancias constituyen el marco en el que se desarrolla la vida, es por ello que para Frankl el sentido no es algo con lo que el hombre se relaciona sólo en situaciones límite, sino que éste siempre lo tiene a su alcance a lo largo de toda su existencia.

El hombre de la calle nos puede enseñar que ser hombre quiere decir hallarse continuamente confrontado con situaciones, de las cuales cada una es al mismo tiempo un don y un deber. Lo que el deber nos "encomienda" es el cumplimiento de un sentido. Y lo que nos "da" al mismo tiempo, es la posibilidad de realizarnos por medio de tal cumplimiento del sentido. Cada situación es una llamada a la que escuchamos, a la que debemos escuchar.¹⁶

Se puede afirmar que el sentido es una manera especial de plasmar las circunstancias y de imprimirles un sello personal, ya que frente a cada situación cotidiana, toda persona puede asumirla como una apelación que le atañe, o también puede decidir que es algo con lo que no desea involucrarse en ese momento, o simplemente que no es de su incumbencia. De cualquier modo, la elección tiene que ver con los valores que cada quien ha ido haciendo suyos a lo largo de su vida, pues éstos conforman la plataforma sobre la que elegirá el comportamiento más adecuado para responder a la circunstancia actual. Sin embargo, todos estos valores de poco sirven, sino son convertidos en detonadores de actividad.

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.¹⁷

Cabe recordar que si bien la elección de la acción a seguir es una prerrogativa del individuo, la situación dentro de la cual él mismo se encuentra, escapa a su control. Entonces, como se expuso en el capítulo anterior, el ser humano siempre encuentra que su libertad está acotada por las condiciones que lo envuelven, las cuales,

¹⁶ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 163.

¹⁷ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 81.

recordando a Ortega y Gasset, constituyen su circunstancia. Sin embargo, estas circunstancias, aun cuando le sean adversas, no pueden ser consideradas sólo como obstáculos que el hombre tiene que evadir para seguir adelante, sino que deben ser compiladas en calidad de experiencias, las cuales, al conjugarse con su manera de reaccionar en cada caso, van conformando la personalidad que lo caracteriza como individuo, pues, como lo expresa el filósofo español en su célebre frase “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁸.

Este hecho fundamental, en el que una persona tiene que hacer frente a las condiciones que la vida le presenta, no es exclusivo de la existencia humana, pues, como afirma Ortega y Gasset, “se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo de las cosas en torno, a la circunstancia”¹⁹, pero mientras el animal es regido inexorablemente por su medio circundante, ya que carece de un *sí mismo* al cual pueda retraerse, el hombre tiene la capacidad para sustraerse del mundo y el poder para meterse dentro de sí, de ensimismarse, para meditar, y posteriormente emerger provisto de ideas y en calidad de protagonista²⁰.

Adicionalmente, Gasset subraya que “esa atención hacia adentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico”²¹. Esto se debe a que el hecho de volcarse hacia la interioridad no es un comportamiento usual en el reino animal, en donde lo que prevalece es un estado constante de alerta, o alteración, en razón de que la vida animal está determinada por su entorno²². En consecuencia, el filósofo español reconoce que el ensimismamiento es una facultad exclusiva del hombre, la cual le permite abstraerse en su interioridad para después “sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas”²³, sino más bien influyendo sobre las mismas. Es así como “el hombre humaniza al mundo”²⁴, pues tiene la capacidad para modificarlo, al menos, hasta cierto punto.

¹⁸ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010, p. 77.

¹⁹ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo – El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2001, p. 139.

²⁰ *Ibidem*, p. 136, 139.

²¹ *Ibidem*, p. 140.

²² *Ibidem*, p. 136-137.

²³ *Ibidem*, p. 140.

²⁴ *Ibidem*, p. 139.

Estas nociones planteadas por Ortega y Gasset se relacionan muy bien con los conceptos que Frankl denomina autodistanciamiento y autotranscendencia. Así, el ensimismamiento le permite al ser humano autodistanciarse, o sea, separar su parte espiritual de la psicofísica, que es la que permanece dependiente del medio, y con ello contar con un refugio en su interioridad para abstraerse de las condiciones que lo presionan desde el exterior. A esta facultad Frankl la define como "la capacidad de desprenderse uno mismo de las situaciones externas, adoptando una actitud de firmeza frente a ellas; sólo que el hombre no es únicamente capaz de desprenderse del mundo sino también de sí mismo"²⁵.

El médico vienés ilustra esta posibilidad a través del relato de su experiencia como interno de un campo de concentración, y la manera en que logró extraer un sentido a partir de una circunstancia que difícilmente podría ser más extrema.

Estaba disgustado con la marcha de los asuntos que continuamente me obligaban a ocuparme sólo de aquellas cosas tan triviales. Me obligué a pensar en otras cosas. De pronto me vi de pie en la plataforma de un salón de conferencias bien iluminado, agradable y caliente. Frente a mí tenía un auditorio atento, sentado en cómodas butacas tapizadas. ¡Yo daba una conferencia sobre la psicología de un campo de concentración! Visto y descrito desde la mira distante de la ciencia, todo lo que me oprimía hasta ese momento se objetivaba. Mediante este método, logré cierto éxito, conseguí distanciarme de la situación, pasar por encima de los sufrimientos del momento y observarlos como si ya hubieran transcurrido y tanto yo mismo como mis dificultades se convirtieron en el objeto de un estudio psicocientífico muy interesante que yo mismo he realizado. ¿Qué dice Spinoza en su *Ética*? "*Affectus, qui passio est, desinit esse passio simulatque eius claram et distinctam formamus ideam*. La emoción, que constituye sufrimiento, deja de serlo tan pronto como nos formamos una idea clara y precisa del mismo." (*Ética*, 5a parte, "Sobre el poder del espíritu o la libertad humana". Proposición III).²⁶

Por otra parte, la posibilidad para humanizar al mundo a la que se refiere Ortega y Gasset, implica necesariamente que, después del ensimismamiento, cada persona pueda regresar al mundo, pero ahora con la seguridad que le brinda el haber decidido sobre la manera en que ha de proceder. Y cuando su actuar afecta de algún

²⁵ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 238.

²⁶ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 76.

modo al exterior, el individuo interviene en su entorno y logra autotranscenderse al imprimir en el mundo el sello de sus valores.

Para Frankl, esta decisión de salir de uno mismo dirigiendo sus esfuerzos hacia una meta trascendente es un atributo esencial de la naturaleza constitutiva del ser humano, ya que:

El hombre está siempre orientado y ordenado a algo que no es él mismo; ya sea un sentido que ha de cumplir ya sea otro ser humano con el que se encuentra. En una u otra forma, el hecho de ser hombre apunta siempre más allá de uno mismo, y esta trascendencia constituye la esencia de la existencia humana.²⁷

La importancia que tiene la orientación existencial a enfocar la atención hacia objetivos externos ya había sido advertida por Nietzsche, sobre todo en relación con el logro de metas significativas, pues como él mismo lo expresó: “Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para ver *muchas cosas*: - esa dureza necesítala todo aquel que escala montañas.”²⁸

No está de más insistir en que el concepto de ensimismamiento al que hace referencia Ortega y Gasset, sólo debe interpretarse como un retraimiento temporal en la interioridad, pues para que este retiro sea fructífero en términos de sentido de vida, el ser humano tiene que emerger al mundo, pero renovado con ideas frescas, propósitos firmes y planes de acción concretos.

Esto mismo sucede en el caso del autodistanciamiento propuesto por Frankl, pues es claro que el estrato espiritual no puede desligarse del psicofísico por mucho tiempo, ya que este último es el que le da sustento, y sólo en la conjunción de ambos es posible conformar al individuo como unidad y totalidad. Sin embargo, es esta capacidad para separarse de todo y de todos, e incluso de sí mismo, la que le permite al hombre elegir la respuesta que le parezca más apropiada a las condiciones que la vida le presenta. En consecuencia, se puede decir que en la manera en que enfrenta su circunstancia, incluso cuando esta le resulta desfavorable, encuentra la respuesta sobre el significado de la misma.

²⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 11.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. España: Alianza Editorial, 2011, p. 257.

No hay ninguna situación en la vida que realmente carezca de sentido. Esto significa que los aspectos aparentemente negativos de la existencia humana, y en especial esa tríada trágica en la que se incluyen dolor, culpa y muerte, pueden también llegar a transformarse en algo positivo cuando se afrontan con la postura y actitud correctas.²⁹

Por otra parte, no se puede ignorar que existen tendencias que invitan a sólo efectuar el primero de los procesos, el del ensimismamiento, olvidando por completo el retorno al mundo, y con ello, la posibilidad de participar activamente en él. Sobre este asunto, el mismo Frankl, advierte sobre la importancia que ese regreso tiene para la persona en virtud de su característica constitutiva, la cual no puede quedar aislada, puesto que “El ser espiritual «existe» en la realización de sí mismo. Ya por eso el ser espiritual no puede ni debe buscarse a sí mismo, sino trascenderse”³⁰. De hecho, la permanencia indefinida en el ensimismamiento es sintomática de una carencia de significado vital.

La tendencia exagerada a la autointerpretación puede a su vez interpretarse como una reacción al sentimiento de falta de sentido. Así como el bumerang vuelve únicamente al cazador que lo arroja cuando no alcanzó su objetivo, así el hombre se vuelca hacia sí mismo, se ocupa de su propia interpretación, cuando ha fracasado en su intento inicial, cuando se ha frustrado en su búsqueda del sentido.³¹

Esta dinámica en la cual el ser humano se repliega dentro de sí mismo para posteriormente emerger fortalecido para afrontar su circunstancia vital, encuentra ya antecedentes en Kierkegaard, quien considera la elección libre de uno mismo como condición previa al ensimismamiento.

La primera forma en la que se da la elección es la de un perfecto aislamiento. Al elegirme a mi mismo, me segrego de mi relación con el mundo entero, hasta alcanzar mediante esta segregación la identidad abstracta. Cuando se ha elegido de acuerdo a su libertad, sin embargo, el individuo es *eo ipso* actuante.³²

²⁹ Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder, 1994. p. 110.

³⁰ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 104.

³¹ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 21.

³² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 216.

Según describe este filósofo, para los griegos este repliegue representaba un camino hacia la virtud, y su comportamiento sirvió de ejemplo a los anacoretas de la cristiandad, los cuales se apartaban del mundo, no para sumergirse en cavilaciones metafísicas, sino para actuar en su propia persona. En consecuencia, las virtudes que este tipo de hombres buscaban cultivar durante su retiro no eran civiles sino personales, como lo son el coraje, la valentía, la moderación y la modestia.³³

El que se ha elegido y hallado a sí mismo de manera ética, se tiene a sí mismo en tanto determinado en toda su concreción. Se tiene, pues, como el individuo dotado de estas facultades, de estas pasiones, de estas inclinaciones, de estos hábitos, que está sometido a estas influencias externas, que es afectado de esta manera en un sentido, de esta manera en otro. Se tiene a sí mismo como tarea, entonces, de modo tal que ésta consiste sobre todo en ordenar, formar, atemperar, incitar, reprimir, en suma, en aportar al alma una equidad, una armonía que es el fruto de las virtudes personales. Así, el objetivo de su actividad es él mismo, pero no determinado de modo arbitrario, pues se tiene a sí mismo como una tarea que se le ha impuesto, si bien ha llegado a ser suya porque él la eligió.³⁴

Al igual que lo hicieron posteriormente Gasset y Frankl, el mismo Kierkegaard identifica que esta manera interiorizada de concebir la existencia es incompleta, pues carece de una vinculación con el entorno. Entonces, lo que se logra hasta ese punto es sólo un apuntalamiento de la personalidad, pero para que este esfuerzo tenga un verdadero sentido, es necesario proyectarlo hacia el exterior.

El sí mismo que es el objetivo no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil. Se tiene, pues, a sí mismo como tarea en una actividad mediante la cual interviene en las circunstancias de la vida como esta personalidad precisa.³⁵

Entonces, de acuerdo con el filósofo danés, el proceso recurrente entre ensimismamiento y autotranscendencia se constituye como un ciclo vital en el que la persona oscila entre ambos estados pero de manera tal que en cada período la personalidad se perfecciona gradualmente.

³³ Ibidem, p. 216-217.

³⁴ Ibidem, p. 235.

³⁵ Idem.

Pasa de la vida personal a la vida civil, y de ésta a la vida personal. La vida personal en cuanto tal era aislamiento y, por tanto, una vida imperfecta; pero, puesto que retorna a su personalidad a través de la vida civil, la vida personal se muestra en una figura más alta.³⁶

A partir de las citadas posturas de Kierkegaard, Gasset y Frankl se puede afirmar que los tres coinciden en el hecho de que el ser humano tiene la capacidad de abstraerse del mundo replegándose en su interioridad. Pero para que este retraimiento sea fructífero es necesario que no sea interpretado como una claudicación frente a los obstáculos que la vida pone ante sí, en cuyo caso se trataría de una huida de su propia circunstancia. Por el contrario, según lo afirma Frankl, el hombre debe tratar de encontrar un posible significado en cada situación que se le presenta, pues ésta constituye una interpelación a la que está obligado a responder de manera activa.

Si el sentido reside en el mundo y no primariamente en nosotros mismos, el hombre no debería preguntarse por el sentido de la existencia, sino a la inversa, deberá interpretarse a sí mismo como un ser interrogado, y su propia existencia como un interrogante; no es el individuo el que debe preguntar, sino que es la vida la que le formula las preguntas; el individuo ha de contestar y, en consecuencia, responsabilizarse con su vida. El individuo, pues, debe buscar una respuesta a la vida, buscar el sentido de la vida, para encontrarlo y no para inventarlo; el individuo no puede “dar” sin más un sentido a la vida, sino que debe “tomarlo” de ella.³⁷

Entonces, este repliegue estratégico debe ser aprovechado por cada hombre para evaluar las propias posibilidades y contrastarlas con las circunstancias vitales actuales, y a partir de ello, decidir una respuesta digna y consecuente con los cuestionamientos que la vida le está planteando. Pero la sola decisión es insuficiente, ya que requiere ser materializada, y conforme el individuo traduzca sus decisiones en acciones concretas, en igual medida estará interviniendo en el mundo, dando testimonio de su capacidad no sólo de responder a sus circunstancias sino de demostrar que su vida tiene sentido.

³⁶ Idem.

³⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 34.

Por último en lo que respecta a este proceso de ensimismamiento y autotrascendencia, y su relación con el modo en que el hombre hace frente a sus circunstancias, tal vez la descripción más bella del mismo sea la que Kierkegaard aporta a través del siguiente fragmento.

El individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su “sí mismo” es entonces el fin al que aspira. Pero ese sí mismo suyo no es una abstracción, es absolutamente concreto. Al moverse hacia sí mismo, no puede relacionarse de manera negativa con su entorno, pues entonces su sí mismo sería y llegaría a ser una abstracción; es preciso que su sí mismo se abra en pos de su concreción total, pero esa concreción involucra también aquellos factores orientados a intervenir de modo efectivo en el mundo. Así, pues, el suyo es un movimiento a partir de sí mismo hacia sí mismo a través del mundo. Ahí hay movimiento, y un movimiento efectivo, pues ese movimiento es obra de la libertad, pero es también teleología inmanente, y sólo entonces puede hablarse de belleza. Cuando éste es el caso, el individuo llega a estar, en algún sentido, por encima de cualquier circunstancia.³⁸

III.2. Sentido y valores.

De acuerdo a lo expuesto en el tema anterior, cada circunstancia vital encierra una posibilidad de sentido que debe ser descubierta por la persona, y en cuya identificación interviene la manera en que ésta interpreta el momento y lo relaciona con aquello que ella misma estima como valioso. De este modo, el individuo adquiere la disposición para elegir la respuesta que mejor concilie lo que el momento reclama con lo que le sugieren sus propios valores.

Frankl destaca el hecho de que en este proceso existe diversidad por parte de las circunstancias, pues éstas nunca se repiten; pero no de los valores, ya que ellos constituyen una base firme sobre la que el hombre asienta su confianza para intervenir en el mundo. Es por ello que “Aunque el sentido está ligado a una situación única e irrepetible, hay además universales en el mundo del sentido y esas amplias posibilidades de sentido es lo que llamamos valores”³⁹

³⁸ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 245.

³⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 85.

En relación con los detonadores del actuar humano, Frankl adopta una perspectiva divergente de las explicaciones que daban algunas corrientes psicológicas de orientación determinista, pues para este médico el hombre procede motivado por razones y no como resultado de causas.

Por cuanto ser hombre significa “ser en el mundo”, “el mundo” incluye un mundo de sentidos y valores. Sentidos y valores son “razones” que mueven a los hombres a actuar de un modo u otro. Es precisamente este mundo de sentidos y valores, como motivadores posibles del hombre, lo que se excluye, lo que desaparece, ante nuestra vista en cuanto interpretamos al hombre de acuerdo a un sistema cerrado. Pues entonces ya no existen, de entrada, razones ni motivos. Lo que queda son más bien causas y efectos. Los efectos serán interpretados después ya sea como reacciones a estímulos o como reflejos condicionados, mientras que las causas serán representadas por los procesos condicionantes, los instintos, o los “mecanismos de liberación congénitos” (o sea lo que condiciona los reflejos condicionados, los “condicionantes” por decir así).⁴⁰

De ello se desprende que la libertad es ejercida dentro del intervalo de tiempo que media entre la irrupción del estímulo procedente del medio exterior y la respuesta que da la persona. Si no existiera libertad, a las mismas acciones corresponderían reacciones similares, como en el caso de los animales, pero esto no sucede así en el hombre debido a que éste puede actuar conforme a los valores que son pertinentes de acuerdo con la situación. Si no fuera así, entonces no se le podría imputar al individuo responsabilidad alguna por su acción, pues ésta obedecería a un patrón determinado, sería perfectamente previsible e indiferenciada y, en consecuencia, estaría desprovista de sentido.

El significado de la vida de una persona se va conformando a partir de sus acciones, las cuales quedan plasmadas de manera similar al modo como se integra una bitácora, pues, como Frankl lo hace ver, “día a día la vida nos plantea preguntas, somos interrogados por la vida y hemos de responder. La vida es un período de preguntas y respuestas que dura hasta la muerte”⁴¹. Y dentro de ese ciclo incesante, las respuestas sólo pueden provenir de la interioridad de cada individuo y estar

⁴⁰ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 156.

⁴¹ Viktor Frankl, *Psicoterapia y humanismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 121-122.

configuradas por los valores que ha hecho suyos, lo cual da sustento a la tesis frankliana de que “Responder a la vida significa ser responsable de nuestra vida”⁴².

Respecto a la concepción de afrontar la existencia como una tarea eminentemente individual, Ortega y Gasset manifiesta una postura muy parecida a la anterior, pues “El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida”⁴³.

Adicionalmente el filósofo español coincide con Frankl en la necesidad de que cada individuo realice un esfuerzo para encontrar un sentido dentro de las circunstancias que la vida le presenta, ya que “Las cosas, en torno, no nos dicen por sí mismas lo que son. Tenemos que descubrirlo nosotros”⁴⁴.

Sin embargo, para que una circunstancia particular sea significativa, es necesario que cada individuo pueda relacionarla con sus propias referencias internas, o convicciones según Gasset, las que, en este contexto, podrían equipararse a los valores en Frankl. De esta manera, la persona puede intervenir activamente en el mundo y contribuir a humanizarlo.

Vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros en ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la humanidad de un mundo o universo.⁴⁵

Desde la perspectiva frankliana, esta plataforma de convicciones constituye una estructura de valores, sobre la cual la personalidad puede apoyarse en su esfuerzo para afrontar las situaciones que le son planteadas por su existencia. De esta manera, la conciencia moral del individuo puede elegir el valor que resulte más adecuado para responder a la circunstancia actual, buscando incorporarla a su experiencia al extraer de ella un sentido tal que la haga digna de haber sido vivida.

⁴² Ibidem, p. 122.

⁴³ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo – El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2001, p. 11.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

Partiendo del hecho de que la conciencia moral es una especie de órgano de sentido de la vida, podemos compararla con un apuntador que le va “indicando” a uno la dirección en que ha de moverse para detectar una posibilidad de sentido cuya realización le exige una situación concreta. Pero en cada caso debemos aplicar a esta situación un determinado criterio, una escala de valores. Sólo los valores, según los cuales está graduada esta escala, hunden sus raíces en estrato profundo de nuestra personalidad y si no queremos ser infieles a nosotros mismos, si no queremos traicionarnos, no podemos menos de dejarnos guiar por ellos; no podemos siquiera optar por ellos, sencillamente porque nosotros mismos “somos” esos valores.⁴⁶

Aunque estas convicciones o valores están fuertemente arraigados en cada ser humano, hay que considerar que no pueden ser ajenos al medio social en que éste se desenvuelve, pues, como dice Ortega y Gasset, “En todo momento el hombre vive en un mundo de convicciones comunes a todos los hombres que conviven en su época: es el espíritu del tiempo”⁴⁷.

Tomando en cuenta que estas convicciones conforman un punto de apoyo, que funciona como marco de referencia para la acción de los individuos que comparten una época, esto sería suficiente si siempre fueran adecuadas a las circunstancias imperantes. Pero las condiciones no permanecen inmutables a lo largo del tiempo, ocasionándose un desfase entre lo que los acontecimientos reclaman y las convicciones reinantes. La problemática que se presenta entonces es, en palabras de Gasset, la siguiente: “hay crisis históricas cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por lo tanto, sin mundo”⁴⁸.

En este contexto, el cambio en el mundo adquiere para el hombre un carácter catastrófico, pues se da cuenta de que la única certeza de la que dispone es que las ideas y normas tradicionales son falsas e inadmisibles. A causa de ello, el hombre se siente perdido, azorado, o utilizando una expresión de Gasset, desorientado⁴⁹, y la manera en que describe este trance es la siguiente:

⁴⁶ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 72.

⁴⁷ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo – El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2001, p. 26-27.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁹ *Idem*.

La vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino. Todo lo que haga, siente, piense y diga será decidido y ejecutado sin convicción positiva, es decir, sin efectividad; será un espectro de hacer, sentir, pensar y decir, será la *vita minima*, una vida vacía de sí misma, inconsistente, inestable.⁵⁰

Dado que se trata de una situación insostenible, el individuo desorientado busca orientarse y para tal propósito intenta una solución en la que “El hombre niega toda su vida menos un punto, el cual, así aislado, queda exagerado, exacerbado, exasperado. Se pretende que la vida consista sólo en eso, que sólo eso es lo importante y lo demás nulo”⁵¹. La causa de esta reacción la explica el filósofo español en los términos siguientes:

La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia. Pero he aquí que el hombre desespera de esa cultura y siente asco hacia la integridad de una vida que le parece pura nulidad.⁵²

Debido a que el individuo identifica a la función integradora de la cultura como el origen del mal, entonces busca derivar su atención hacia algún aspecto puntual pero periférico, declarando que todo lo demás es despreciable. Entonces, al impulso de integración que es la cultura sucede un impulso de exclusión que adquiere características de extremismo⁵³, el cual es definido por Ortega y Gasset como “el modo de vida en que se intenta vivir sólo de un extremo del área vital, de una cuestión o dimensión o tema esencialmente periférico. Se afirma frenéticamente un rincón y se niega el resto”⁵⁴.

Frankl también participa de la preocupación por esa desorientación que se percibe en el hombre contemporáneo y la identifica como un vacío existencial, el cual

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Ibidem, p. 79.

⁵² Ibidem, p. 81.

⁵³ Ibidem, p. 81-82.

⁵⁴ Ibidem, p. 82.

igualmente considera que es ocasionado por la carencia de una referencia válida que le sirva para orientar su comportamiento. Sin embargo, para el médico vienés, esta deficiencia se relaciona más bien con la pérdida de los instintos y tradiciones.

El vacío existencial es un fenómeno muy extendido en el siglo XX. Ello es comprensible y puede deberse a la doble pérdida que el hombre tiene que soportar desde que se convirtió en un verdadero ser humano. Al principio de la historia de la humanidad, el hombre perdió algunos de los instintos animales básicos que conforman la conducta del animal y le confieren seguridad; seguridad que, como el paraíso, le está hoy vedada al hombre para siempre: el hombre tiene que elegir; pero, además, en los últimos tiempos de su transcurrir, el hombre ha sufrido otra pérdida: las tradiciones que habían servido de contrafuerte a su conducta se están diluyendo a pasos agigantados. Carece, pues, de un instinto que le diga lo que ha de hacer, y no tiene ya tradiciones que le indiquen lo que debe hacer; en ocasiones no sabe ni siquiera lo que le gustaría hacer. En su lugar, desea hacer lo que otras personas hacen (conformismo) o hace lo que otras personas quieren que haga (totalitarismo).⁵⁵

Como se puede ver, tanto en Gasset como en Frankl existe un paralelismo en la manera de interpretar la crisis de la modernidad. Así, mientras que el filósofo español considera que la desorientación del hombre se debe a una disparidad entre los requerimientos de la circunstancia respecto a las convicciones que posee, para el médico vienés, el vacío existencial se da por la pérdida de los instintos y tradiciones. Adicionalmente, una consecuencia de la crisis ocasionada por la ausencia de una referencia válida para el comportamiento, es la irrupción del extremismo, que describe Gasset, o del totalitarismo y el conformismo de los que habla Frankl en la cita anterior.

Por otro lado, los efectos de la crisis existencial que identifica Frankl no distan mucho de los que describe Gasset, ni de los que un siglo antes ya habían reconocido Schopenhauer, primero, y Kierkegaard, más tarde, las cuales tienen como factor común una actitud de franco desgano ante la vida.

Este vacío existencial se manifiesta sobre todo en un estado de tedio. Podemos comprender hoy a Schopenhauer cuando decía que, aparentemente, la humanidad estaba condenada a bascular eternamente entre los dos extremos de la tensión y el aburrimiento. De hecho, el hastío es hoy causa de más

⁵⁵ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 105.

problemas que la tensión y, desde luego, lleva más casos a la consulta del psiquiatra.⁵⁶

De manera similar, desde la perspectiva de Ortega y Gasset, este estado de ánimo se manifiesta de la siguiente manera:

Es evidente que el hombre puede llegar a encontrarse en una situación tal que al tener que hacer algo para vivir –ya sabemos que vivir es tener que hacer algo– no se le ocurre ningún quehacer que le parezca satisfactorio, a nada que parezca suficiente le incitan las cosas de horizonte material y social ni las ideas de su horizonte intelectual. Seguirá haciendo esto o lo otro, pero lo hará como un autómatas, sin solidarizarse con sus actos, que considera nulos, inválidos, sin sentido.⁵⁷

Por su parte, Kierkegaard refiere esta problemática a una característica de la concepción estética de la vida, tal como lo hace ver en la amonestación con la que increpa a alguien que participa de este modo de existir:

No aspiras a nada, no deseas nada; tu único deseo sería tener una varita mágica que te proveyera de todo, y aun en ese caso la usarías para limpiar la pipa. Así, pues, te desentendes de la vida, “y no necesitas hacer un testamento, pues no te dejas nada”⁵⁸

No obstante la estrecha vinculación que existe entre valores y sentido como motivadores de acción, Frankl hace una aclaración que es pertinente en lo que respecta a la relación que ambas categorías mantienen, con la tradición.

El sentido en sí está a salvo del derrumbe de las tradiciones. El sentido siempre es algo único e inigualable, algo que siempre habría que descubrir, mientras que los valores son universales del sentido, ya que no pertenecen a situaciones únicas e inigualables, sino a situaciones típicas que se repiten⁵⁹

La importancia de la explicación radica en que, si bien la tradición es un tipo de valor, el cual, como tal, permite afrontar circunstancias generales; en cambio, la

⁵⁶ Ibidem, p. 106.

⁵⁷ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo – El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2001, p. 78.

⁵⁸ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 186.

⁵⁹ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 29.

unicidad del sentido faculta a cada hombre para ejercer su libertad en la búsqueda de una interpretación propia ante una circunstancia particular.

Esta perspectiva no descarta de ninguna manera a los valores como una referencia útil para decidir la manera de afrontar algunas condiciones repetitivas en la vida, razón por la cual Frankl los denomina también como universales de sentido. No obstante la indudable utilidad que representan, Frankl hace ver el carácter evolutivo que los valores poseen y destaca la discrecionalidad en su aplicación. Tanto es así, que para este autor “la vida puede permanecer plena de sentido aunque las tradiciones del mundo desaparecieran y no quedara ni un solo valor válido para todos”⁶⁰.

Otro aspecto problemático de los valores, el cual se deriva de su universalidad, consiste en que, en ciertas circunstancias, pueden llegar a oponerse entre sí. En este tipo de situaciones, el hombre se ve forzado a elegir un valor a expensas de tener que pasar por encima de otro, de manera que su decisión involucra el inclinarse por el valor que genere el bien mayor, o alternativamente, por el que cause el menor mal.

A veces es necesario que el hombre no se aferre a un grupo de valores, sino que sea lo suficientemente ágil para pasar a otro grupo, en caso de que sea en ellos, y solamente en ellos, donde se dé la posibilidad de realización. La vida impone al hombre una cierta elasticidad, una adaptación elástica a las posibilidades que se le ofrecen.⁶¹

No obstante las dificultades inherentes a los valores, es indudable el servicio que prestan, no sólo como puntos referenciales, sino en especial como conductos hacia el sentido de vida. Sin embargo, para que esto último se concrete, es necesario que su carácter meramente indicativo se transforme en acción.

A este respecto, Frankl reconoce la existencia de tres posibilidades de valores, los cuales clasifica como de creación, de vivencia o de actitud. La diferencia entre ellos es la que el mismo autor explica a continuación:

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 87.

Cumplimos el sentido de la existencia –llenamos de sentido nuestra existencia- realizando valores. Esta realización de valores puede producirse por tres vías: la primera posibilidad de realizar valores consiste en crear algo, en configurar un mundo; la segunda posibilidad consiste en vivir algo, asumir el mundo, asimilar la belleza o la verdad del ser; la tercera posibilidad de realización de valores consiste en padecer el sufrimiento del ser, del destino.

La realización de valores en el sufrimiento del mundo y del destino muestra a las claras que la no realización de valores “creativos” y de “valores vivenciales” ofrece la posibilidad de realizar otros valores adoptando la actitud correcta ante esa limitación de posibilidades: los valores “actitudinales”. De ese modo la renuncia forzosa supone un acicate para las máximas posibilidades de sentido y de valor: las que sólo se contienen en el sufrimiento.⁶²

Como se desprende de lo anterior, los valores correspondientes a la primera categoría, esto es a los creativos, se realizan a través de actos y aportaciones que el hombre hace al mundo, mientras que los de la segunda, los de vivencia, tienen un carácter más bien pasivo, pues están en función de lo que él mismo capta del entorno.

Pero son los valores del tercer grupo los que hacen posible que la vida de una persona tenga siempre sentido, pues aún cuando su condición sea tal que le impida dar o recibir algo, invariablemente conserva la posibilidad de adoptar una actitud frente a su circunstancia, aunque ésta se caracterice por el sufrimiento que le infringe, o por restricciones que lo imposibiliten para el ejercicio del resto de sus facultades naturales. Es por ello que, para Frankl, los valores actitudinales se sitúan en una categoría superior respecto a los otros dos, puesto que “Con los valores de actitud la existencia humana no puede carecer nunca de sentido: la vida del hombre conserva su sentido hasta el aliento final”⁶³.

III.3. Voluntad de sentido.

Uno de los fundamentos de la concepción antropológica de Viktor Frankl es el de la libertad de voluntad; atributo que es analizado por este autor hasta determinar cuál sería su mínima posibilidad de ejecución. De esta manera llega a la noción de lo que él denomina “la última de las libertades”, que consiste en la autonomía característica

⁶² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 249.

⁶³ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 89.

del hombre, en virtud de la cual puede elegir la actitud con la cual afrontar cualquier circunstancia, incluso la más restrictiva.⁶⁴ Desde esta perspectiva, al hombre se le puede despojar de todo, con excepción de esta última libertad, pero habría que considerar que a partir de esta condición extrema, y a lo largo de todo su espectro expresivo, la libertad de voluntad debe estar orientada hacia algo, y movilizarse en consecuencia, a fin de no quedar estancada como una potencialidad estéril.

Una voluntad libre debe encontrar un motivo para ejercerse activamente, ya que de otra manera no sólo estaría desaprovechada, lo cual, no obstante, también se encuentra dentro de las posibilidades de elección, sino que también se volvería en contra del propio individuo en forma de una frustración existencial.

Apoyado en diversos estudios psiquiátricos, Frankl confirma su propia experiencia en relación a que no son los condicionantes externos los que determinan inequívocamente el destino de una persona, pues por una parte, este médico encontró que muchos de los prisioneros de guerra que sobrevivieron durante los conflictos armados de Corea y Vietnam del Norte, lo lograron en base a su orientación hacia un sentido. Mientras tanto, de manera contrastante, en las sociedades modernas, sobre todo las que se caracterizan por una abundancia de recursos materiales, a muchos individuos se le dificulta encontrar un significado para su existencia, no obstante el hecho de no estar sujetos a ninguna condición de penuria⁶⁵.

A partir de analizar estas situaciones tan contrastantes, Frankl desarrolla el concepto de “voluntad de sentido” con el que alude a esa necesidad humana que trata de interpretar cada circunstancia con el fin de encontrar una razón que motive a la persona para actuar consecuentemente con ésta y de conformidad a sus propios valores.

El estado social y la sociedad del bienestar satisfacen prácticamente todas las necesidades del hombre, es más, en la sociedad de consumo hasta se provocan algunas necesidades. Sólo una necesidad queda insatisfecha, es la necesidad de sentido que tiene el hombre. ¡En las condiciones sociales reinantes éste, en el fondo, sólo es frustrado! Se trata de algo que esbozo con el

⁶⁴ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 69.

⁶⁵ Cfr. Viktor Frankl, *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder, 1994, p. 250.

concepto de la teoría de la motivación: una «voluntad de sentido». Si el hombre encuentra un sentido, entonces –si fuera necesario– incluso está dispuesto a renunciar, asumir el sufrimiento, a hacer sacrificios, incluso a sacrificar su vida. Si, por el contrario, no concibe ningún sentido en la vida, entonces la vida le importa un bledo, por muy bien que le vaya externamente, y posiblemente la abandona.⁶⁶

La importancia que adquiere la voluntad de sentido en la sociedad moderna es un factor determinante para su auténtica prosperidad, ya que, como lo afirma este autor: “la escalada de las cifras de suicidio con las que hoy nos vemos confrontados nos prueba que, a pesar del bienestar material, puede llegar a haber una frustración existencial”⁶⁷.

De acuerdo con las observaciones del médico vienés, una persona puede encontrar un sentido que lo mueva a actuar, incluso bajo condiciones extremadamente restrictivas, mientras que otro individuo, cuya situación denote una abundancia de recursos materiales, podría estar sumergido dentro de un estado de apatía ocasionado por sentir que la vida no tiene nada que ofrecerle.

Aunque la frustración existencial se corresponde con una frustración en la voluntad de sentido⁶⁸, las consecuencias no necesariamente tienen que llegar a ser funestas, si bien pueden ocasionar que, sin motivo aparente, el individuo se sienta dominado por un estado de indolencia o hastío, tal como el que Nietzsche calificó como *un lamentable bienestar*, cuya afectación este filósofo identificó en el alma⁶⁹, la felicidad⁷⁰, la razón⁷¹, la virtud⁷², y hasta en el matrimonio⁷³.

Kierkegaard también identifica esta situación de apatía en que puede caer el ser humano cuando queda insatisfecha su necesidad de encontrar sentido a las cosas, tanto así, que esta situación de carencia llega a marcar una diferencia en su modo de existir. Así pues, para el filósofo danés, una característica propia del esteta es su

⁶⁶ Ibidem, p. 250, 251.

⁶⁷ Ibidem, p. 251.

⁶⁸ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 101.

⁶⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. España: Alianza Editorial, 2011, p. 48.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Idem.

⁷³ Ibidem, p. 134.

falta de interés por tomar cualquier decisión, y esta indolencia incluso es anterior a cualquier valoración respecto de la bondad o maldad del objeto preferido.

Lo estético no es el mal, sino la indiferencia, y por eso he dicho que lo ético constituye la elección. De ahí que no se trate tanto de elegir entre querer el bien y querer el mal, como de elegir querer.⁷⁴

Como también lo hace notar la cita anterior, el hecho de decidir lleva implícita una motivación encaminada a cumplir un deseo, lo cual, por sí mismo, ya constituye una característica propia de la existencia ética, puesto que al elegir se pone la mira en una meta que se anhela, lo cual denota ya la presencia de una voluntad que busca poner al hombre en movimiento.

Dentro de esta misma tónica, dado que para Frankl la voluntad de sentido está vinculada con la motivación, entendida ésta como el conjunto de consideraciones racionales que justifican un acto, este autor la considera como uno de los pilares sobre los que sustenta su técnica psicoterapéutica, a la que denominó logoterapia. Básicamente, se puede afirmar que esta terapia se dirige a explorar esa aspiración que atrae al hombre hacia la búsqueda de sentido; aspiración que es indispensable para relacionar la acción intencional del individuo con su circunstancia. De esta manera se descarta la posibilidad de que el origen de su acción se pueda explicar sólo a partir de lo psicofísico.

Al hablar de una voluntad de sentido no se debe perder de vista el hecho de una intención directa al sentido, porque si se tratara de una propensión o impulso, entonces el hombre realizaría el sentido para deshacerse del aguijón del impulso y recuperar su equilibrio. Entonces nuestra teoría de la motivación vendría a reducirse al principio de la homeostasis.⁷⁵

Vale la pena subrayar que, aunque el sentido surge como una interrogante que plantea la circunstancia presente, la respuesta que elija cada individuo está dirigida hacia el futuro. Esto le permite situarse por encima de sus condiciones actuales, pues como lo explica Frankl a partir de su propia vivencia:

⁷⁴ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Vol. 3. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 158-159.

⁷⁵ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 108.

Cualquier tentativa de combatir la influencia psicopatológica que el campo ejercía sobre el prisionero mediante la psicoterapia o los métodos psicosigéuticos debía alcanzar el objetivo de conferirle una fortaleza interior, señalándole una meta futura hacia la que poder volverse. De forma instintiva, algunos prisioneros trataban de encontrar una meta propia. El hombre tiene la peculiaridad de que no puede vivir si no mira al futuro: *sub specie aeternitatis*. Y esto constituye su salvación en los momentos más difíciles de su existencia, aun cuando a veces tenga que aplicarse a la tarea con sus cinco sentidos.⁷⁶

Para el creador de la logoterapia, la voluntad de sentido tiene un poder motivador que no había sido tomado en cuenta por las dos corrientes psicoterapéuticas que le precedieron en su ciudad natal. Bajo esta idea, considera que la primera escuela vienesa es la del psicoanálisis, fundada por Freud, la cual estima a la voluntad de placer como el fundamento sobre el que se genera la acción del hombre.

Posteriormente, Alfred Adler, que se inició como seguidor de Freud, se separa de su maestro debido a que no está de acuerdo en que sea la pulsión sexual el principal motivador para el individuo. Desde su perspectiva, la fuerza que impulsa a la acción, en realidad tiene sus raíces en la búsqueda de poder. Con el fin de desarrollar su teoría, Adler funda la psicología individual, la cual sería conocida como la segunda escuela vienesa de psicoterapia.

Frankl, que había sido discípulo de Adler cuando éste ya se había distanciado de Freud, piensa que esta línea de investigación tampoco es satisfactoria para explicar los motivos primordiales de la acción humana, por lo que igualmente decide separarse de su maestro y, como lo manifiesta en el siguiente fragmento, dar curso al desarrollo de sus propias ideas.

Explicaré a continuación por qué empleé el término "logoterapia" para definir mi teoría. *Logos* es una palabra griega que equivale a "sentido", "significado" o "propósito". La logoterapia o, como muchos autores la han llamado, "la tercera escuela vienesa de psicoterapia", se centra en el significado de la existencia humana, así como en la búsqueda de dicho sentido por parte del hombre. De acuerdo con la logoterapia, la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrarle un sentido a su propia vida. Por eso hablo yo de voluntad de sentido, en contraste con el principio de placer (o, como también podríamos

⁷⁶ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 75.

denominarlo, la voluntad de placer) en que se centra el psicoanálisis freudiano, y en contraste con la voluntad de poder que enfatiza la psicología de Adler.⁷⁷

De todo lo anterior se desprende que la voluntad de sentido alude a esa necesidad humana que reclama de un motivo para actuar, necesidad que si bien se origina en la interioridad del estrato espiritual, también es constitutivo de la naturaleza humana el que la búsqueda de significado se oriente siempre hacia el mundo exterior, por ser este el único espacio en donde puede ser colmado a plenitud.

En la dimensión de lo específicamente humano tendríamos que localizar, entre otros fenómenos, el de la autotrascendencia de la existencia hacia el logos. De hecho, la existencia humana siempre está saliendo de sí misma, apuntando siempre hacia un sentido. Con esta perspectiva, de lo que se trata para el hombre en su existencia no es del placer o del poder, ni tampoco de la autorrealización, sino más bien de cumplir con el sentido. En la logoterapia hablamos de una voluntad de sentido. Y así el sentido, junto con el espíritu, es uno de los dos focos de la logoterapia, que los envuelve como una elipse.⁷⁸

En relación a la fuerza impulsora para la acción humana, vale la pena recordar que, aunque Nietzsche la identifica con la voluntad de poder, para Frankl ésta se encuentra en la voluntad de sentido. No obstante esta diferencia, llama la atención que ambos coincidan en la importancia orientar dicho ímpetu más allá de uno mismo. De esta manera, el concepto frankliano de autotrascendencia podría encontrar un precedente en la arenga que lanza Zaratustra al hombre sublime, que cansado de su sublimidad, aspira a la belleza: “Y sólo cuando se aparte de sí mismo, saltará por encima de su propia sombra – y, ¡en verdad!, penetrará en *su sol*”⁷⁹.

⁷⁷ Ibidem, p. 98.

⁷⁸ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 266.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. España: Alianza Editorial, 2011, p. 203.

III.4. Sentido de vida.

Si bien es cierto que Viktor Frankl es considerado como el padre de la logoterapia, también lo es que este médico procuró que la técnica psicoterapéutica que él había fundado tuviera continuidad a través de las aportaciones de otros profesionales afines. Entre los herederos de esta escuela destaca el nombre de la doctora Elisabeth Lukas, discípula de Frankl, quien reconoce que la teoría logoterapéutica se sustenta sobre tres columnas, las cuales son: libertad de voluntad, voluntad de sentido y sentido de vida.⁸⁰ Dentro de este modelo, cada uno de estos pilares aporta una perspectiva particular sobre el ser humano.

Así, a la primera de dichas columnas, la libertad de voluntad, corresponde una imagen del individuo como un ser capaz de obrar conforme a su libre albedrío. De esta manera, al partir de la libre voluntad se instituye el soporte antropológico de la logoterapia, la cual, en consecuencia, se ubica como una disciplina que adopta una visión no determinista del hombre.⁸¹

El segundo puntal considera a la voluntad de sentido como la aspiración interior que anima al hombre y que lo pone en contacto con la oferta de sentido que proviene del exterior; esto es, que lo posibilita para actuar de conformidad con la circunstancia que vive en cada momento. Como se mencionó en el tema anterior, la voluntad de sentido está sustentada por la ciencia médica, a través de la teoría de la motivación, y es por ello que esta categoría conforma el soporte psicoterapéutico que respalda a la logoterapia.⁸²

Finalmente, el tercero de los pilares, el sentido de vida, se fundamenta en la confianza en el significado incondicional de la vida, el cual no se subordina a ninguna circunstancia, a pesar de que, en ocasiones, este sentido puede escapar a la comprensión inmediata por parte del individuo⁸³. Esta representación mantiene un enfoque positivo sobre la existencia humana, ya que, como lo hace ver Frankl, “El hecho de que alguien pueda «exprimir» un sentido para su vida incluso del sufrimiento demuestra que la vida es potencialmente significativa literalmente hasta

⁸⁰ Cfr. Elisabeth Lukas, *Logoterapia*. México: Paidós, 2003, p. 21.

⁸¹ *Ibidem*, p. 22-24.

⁸² *Idem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 23-24.

el último momento, hasta el último aliento”⁸⁴. Para Lukas, esta fe en el significado que incondicionalmente acompaña a la vida humana en toda su extensión, constituye el sustento filosófico sobre el que se apoya la logoterapia⁸⁵.

Esta consideración del sentido de vida como el aspecto filosófico que debe complementar al tratamiento médico, es reconocida por otros profesionales de la salud, como es el caso que Frankl refiere a través del siguiente fragmento:

Hace muy poco tiempo el profesor Farnsworth de la Universidad de Harvard, dictó una conferencia ante la American Medical Association, en la que declaró lo siguiente: “La medicina se enfrenta actualmente a la tarea de ampliar su función. En un periodo de crisis como el que estamos experimentando, los médicos tienen necesariamente que ocuparse de la filosofía. La gran enfermedad de nuestra época es la falta de rumbo, el hastío y la falta de sentido y finalidad”.⁸⁶

Sobre esta carencia detectada en las ciencias de la salud, Frankl explica: “Hoy en día se le plantean al médico preguntas que propiamente no son de naturaleza médica, sino filosófica y para las que escasamente preparado. Hay pacientes que acuden al psiquiatra porque dudan del sentido de su vida, o incluso porque desesperan de hallarle algún sentido a la vida”⁸⁷.

Una perspectiva semejante no podría pasar inadvertida para algunos otros pensadores, aun cuando su interés no estuviera directamente enfocado a la ciencia médica. Este es el caso de Kierkegaard, quien ya desde una temprana edad reconoce la importancia que reviste la búsqueda de un sentido vital, pues como él mismo lo declara: “Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir”⁸⁸.

No está de más subrayar que el sentido de vida constituye mucho más que un soporte filosófico para una técnica psicoterapéutica, pues no se requiere estar familiarizados con la logoterapia para reconocer que la calidad, e incluso la duración de la existencia, mantienen una estrecha relación con la actitud con que se le

⁸⁴ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 248-249.

⁸⁵ Cfr. Elisabeth Lukas, *Logoterapia*. México: Paidós, 2003, p. 24.

⁸⁶ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 16.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios 1834-1837*. México: Uia, 2011, p. 80.

afronte. Esto fue corroborado por Frankl cuando refiere que “Una investigación estadística acerca de las probables razones de la longevidad dio como resultado el que todas las personas longevas incluidas en la encuesta acusaban una concepción de la vida «optimista», afirmativa del sentido de la vida misma”⁸⁹.

Vale la pena aclarar que una perspectiva positiva de la vida no implica que el hombre deba centrar sus esfuerzos en el logro de la felicidad, pues sucede que cuando ésta es buscada como un fin en sí mismo, lo más probable es que nunca se alcance. Para el médico vienés, ello obedece a que “Lo que el ser humano quiere realmente no es la felicidad en sí, sino un *fundamento* para ser feliz. Una vez sentado este fundamento, la felicidad o el placer surgen espontáneamente”⁹⁰.

Como un antecedente relativo a este tema, resulta significativo el aforismo kierkegaardiano consignado en su *Diapsálmata*, en el que se aborda esta característica paradójica de la felicidad, y la expresa en los siguientes términos: “¡Ay! La puerta de la dicha no se abre hacia dentro, de manera que uno pudiera abrirla de un empujón lanzándose sobre ella, sino hacia fuera; por eso no hay nada que hacer.”⁹¹

A través de estas palabras, Kierkegaard parece advertir sobre el carácter problemático de la felicidad, ya que su acceso no es por una vía inmediata, ni se le puede encontrar tratando de irrumpir en su ámbito impulsado por la fuerza del deseo de alcanzarla. Entonces, para quien que está acostumbrado a lograr sus metas por medios directos, cuando alguien así enfoca su esfuerzo en pos de la dicha, lo infructuoso de sus intentos acaban por mostrarle la necesidad de cambiar de estrategia, al menos en lo que respecta a este propósito.

Frankl hace referencia al citado aforismo del filósofo danés, y la manera en que lo explica es la siguiente:

Kierkegaard 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

⁸⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 64.

⁹⁰ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 11.

⁹¹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, Vol. 2*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, p. 49.

camino que conduce a ella. Toda aspiración a la dicha -a esa supuesta meta final de la vida humana- es ya de por sí algo sencillamente imposible⁹²

Esta postura contrasta notablemente con la noción aristotélica que proclama a la felicidad como el bien supremo al cual aspira el hombre⁹³, ya que, para el médico vienés, si el sentido de la vida consistiera en perseguir la felicidad, éste resultaría ser un objetivo demasiado abstracto.

Es por ello que la propuesta frankliana sugiere orientar los esfuerzos a fines concretos, de cuyo logro surgirá la felicidad en forma de un beneficio adicional, aunque, ciertamente, no intencionado, pues “El sentido de la alegría no se encuentra nunca en ella misma. Reside siempre fuera. Toda alegría apunta siempre -*intendere*- hacia un objeto”⁹⁴.

De la misma manera en que la felicidad reclama concreción, el sentido de la existencia tampoco puede generalizarse, pues resulta inabarcable como totalidad para la comprensión humana⁹⁵, además de que, como se mencionó anteriormente, mantiene una dependencia con la circunstancia particular de cada individuo, tal como lo confirma Frankl con las siguientes palabras: “el sentido de la vida difiere de un hombre a otro, de un día para otro, de una hora a otra hora. Así pues, lo que importa no es el sentido de la vida en términos generales, sino el significado concreto de la vida de cada individuo en un momento dado”⁹⁶.

No obstante lo anterior, el mismo Frankl reconoce la necesidad de confiar en que existe un sentido superior, o “supersentido”, que de coherencia y orientación al significado particular de cada circunstancia, esto es, que exista un sentido de sentidos, y esto a pesar de que la comprensión de este otro sentido sobrepase la capacidad del ser humano para aprehenderlo.

El todo carece de sentido, porque tiene un supersentido. Pero el “supersentido” nada tiene que ver con lo “suprasensible”, y significa aquí “suprarracional”.

⁹² Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 78.

⁹³ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. (tr. Julio Pallí). Madrid: Gredos, 2008, 1095 a15.

⁹⁴ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 78.

⁹⁵ Cfr. Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 246.

⁹⁶ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 107.

No es posible concebir el supersentido; es preciso creer en él. Lo superracional sólo puede ser objeto de fe, como todo lo extrasensible, como todo lo que no es sensible, pero no por ello es menos inmediato.⁹⁷

Sobre este tipo de situaciones, en que la razón demuestra su insuficiencia para conferirles significado, Kierkegaard ya había escrito sobre el papel que desempeña la fe como un recurso al que siempre puede acudir el hombre que acepta la incondicionalidad del sentido de su existencia. Para ilustrar esto, recurre al pasaje bíblico que relata la historia de Abraham, centrada en la exigencia de llevar a cabo el sacrificio de su hijo Isaac.

El propósito que me guía ahora es el de extraer de la historia de Abraham, en forma de *problemata*, la dialéctica que encierra, para mostrar la inaudita paradoja de la fe; una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina.⁹⁸

Tomando en cuenta las palabras con las que concluye la cita, se puede inferir que, para el filósofo danés, los conceptos de razón y fe no siempre son conceptos opuestos entre sí, sino que en ocasiones resultan complementarios uno del otro.

También Ortega y Gasset aporta una perspectiva interesante respecto a la manera en que se configura el ciclo vital que inicia cuando un individuo reconoce y reacciona ante una situación, todo lo cual se encadena con otras circunstancias y respuestas subsiguientes.

Queramos o no, decidir un acto implica para el hombre hallar la justificación de él ante su propio espíritu y esta justificación consiste en ver que este acto nuestro es un buen medio para lograr otro que aparece como fin de aquel, pero este otro, a su vez, es medio para otro, y así hasta el último que podemos anticipar. Esta es la perspectiva en que solemos vivir: cada acción nuestra queda justificada por la serie de acciones que presumimos van a componer toda nuestra vida. Buscamos una justificación interior a la vida⁹⁹.

⁹⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 246.

⁹⁸ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. Madrid: Ed. Tecnos, 2007, p. 44.

⁹⁹ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo – El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2001, p. 87.

Esta representación parece sugerir que la vida se desenvuelve conforme a una dialéctica, en donde, por un lado se presenta una circunstancia, la cual viene acompañada por una serie de condiciones que inciden sobre el entorno en general, y sobre el individuo en particular. Por su parte, el ser humano se siente interpelado por la situación emergente y ve la necesidad de oponerle una resistencia a fin de no quedar disuelto en ella. Para lograrlo, recurre al ensimismamiento, y en su interioridad busca significarla y encontrar la mejor respuesta, conforme a sus posibilidades. Una vez que decide al respecto, actúa en consecuencia, a sabiendas de que con esto se va a gestar una nueva situación, que a su vez, marcará el inicio de un nuevo ciclo.

Así, una circunstancia promueve una acción cuyo resultado genera una nueva circunstancia, y, desde la perspectiva de Gasset, este es el proceso que se repite una y otra vez a lo largo de la existencia humana. Sin embargo, aunque cada respuesta esté cabalmente justificada, para el filósofo español hace falta algo que vincule entre sí al conjunto de todas estas acciones.

yo hago esto y aquello y lo de más allá para vivir, pero este vivir mío, tomado en su integridad, desde el nacer hasta el morir, ¿tiene algún sentido? De nada vale la justificación relativa que en relación unos con otros puedan tener los actos de mi vida si el hecho total de vivir no la tiene. Sería preciso que algo de lo que hacemos al vivir tenga un valor absoluto¹⁰⁰.

De esta manera, para Ortega y Gasset, aun cuando en lo particular cada acción esté plenamente justificada desde el interior del individuo, si no hay algo que oriente y aporte una cierta coherencia a todas ellas, la existencia puede caer en un vacío de sentido, pues “Si en su conjunto y totalidad carece de sentido el vivir, es decir, que se vive para nada, todas las justificaciones interiores a mi vida que hallo para sus actos son un error de perspectiva”¹⁰¹.

Gasset considera que, aun cuando el hombre tiene la posibilidad para encontrar un sentido a cada circunstancia en lo particular, el sentido total de su existencia requiere de un alejamiento momentáneamente de los asuntos vitales, a fin de

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Idem.

plantearse si la vida entera tiene, en definitiva, sentido o no. Pero esto no significa que haya que instalarse definitivamente en este cuestionamiento, pues la permanencia en semejante estado de incertidumbre conlleva el riesgo de caer en la desesperación.

Las cosas de la vida aún nos entretienen, nos distraen [porque no estamos verdaderamente desesperados]. Pero un desesperado de los asuntos intravitalos, de todo lo que integra la trama de la vida, si es consecuente consigo, tenderá a colocarse siempre en esa dimensión que consiste en percibir la falta de sentido que la vida en conjunto tiene¹⁰².

Es conveniente tener en cuenta el sentido en el que el término “desesperación” es utilizado por el filósofo español, para quien “Desesperar es sentir que somos constitutiva impotencia, que dependemos en todo de algo distinto de nosotros”¹⁰³. Entonces, para Ortega y Gasset, un hombre desespera cuando de manera persistente se desentiende de los asuntos cotidianos al no percibir que su existencia como totalidad sea significativa. Se siente incapaz de tomar el timón de la nave que representa su propia vida y, en consecuencia, su subsistencia queda al garete, a merced del viento y las corrientes que no encuentran resistencia para llevar y traer el barco sin un rumbo fijo. Es evidente que en estas condiciones, la vida como integridad carece de sentido, y para alguien que se encuentre en esta situación, el estado de ánimo predominante es la desesperación.

Sobre esta misma cuestión, para Kierkegaard, la desesperación surge a partir de una perspectiva existencial enfocada primordialmente en asuntos insubstanciales. Para ilustrar esta representación, el filósofo danés cita como ejemplos los casos de hombres que centran su vida en la persecución de la riqueza, de la gloria o en el ejercicio del talento comercial, pensando que estos recursos son los medios para alcanzar la felicidad, pero lo que en realidad terminan encontrando es la desesperación¹⁰⁴.

¹⁰² Ibidem, p. 88.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, Vol. 2*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, p. 177.

De acuerdo con el filósofo danés, la explicación por la cual este tipo de personas cayeron en semejante condición es la siguiente: “Veamos entonces por qué desesperan; es que descubrieron haber fundado su vida en algo efímero”¹⁰⁵, y esta cortedad temporal en sus perspectivas denota el tipo de idea que se han formado con respecto a su existencia, ya que “[La desesperación] es una concepción estética de la vida, puesto que la personalidad persiste en su inmediatez”¹⁰⁶.

No obstante, Kierkegaard considera que cuando un individuo se da cuenta de su desesperación, también adquiere conciencia de la necesidad de hacer cambios en su estilo de vida.

Si desesperan [...] debe ser porque de antemano estaban desesperados. La única diferencia es que no lo sabían, y ésta es una diferencia totalmente fortuita. Se ve entonces que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquel que vive de manera estética está desesperado, lo sepa o no lo sepa. Pero cuando se sabe [...] la exigencia de una forma superior de existencia es irrecusable¹⁰⁷

Tanto Gasset como Kierkegaard mantienen puntos de vista coincidentes respecto a la desesperación, pues la consideran como la manifestación de una falta de coherencia vital, al no percibir quienes la padecen ningún sentido integrador que amalgame sus acciones. No obstante, ambos autores difieren en el modo como se llega a ella, pues mientras que el español considera que es un problema que se manifiesta por la falta de interés en los asuntos cotidianos, ocasionada por la carencia de un sentido superior que los oriente, para el danés, la desesperación se origina por una atención exclusiva en asuntos intrascendentes, y el consecuente descuido de los que verdaderamente contribuyen al desarrollo de la personalidad.

Frankl también se interesa por la relación que existe entre la desesperación y el no reconocimiento de un sentido superior, o “supersentido”, el cual, como se mencionó anteriormente, es inaccesible a través de la razón. En consecuencia afirma que “El que duda de la existencia de un supersentido y *por ello* cae en la

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 179.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 177.

desesperación, está endiosando algo: la *ratio* como única posibilidad de búsqueda y de interpretación del sentido”¹⁰⁸.

Entonces, si la razón llega a los límites de sus posibilidades, en opinión del médico vienés, el ser humano se ve ante la necesidad de recurrir a un último recurso para no caer en el desaliento que le ocasiona esa falta de comprensión, pues “lo que le libra [al hombre] de la desesperación ante el aparente absurdo es su confianza en el supersentido oculto. Una confianza que incluye la renuncia a la cognoscibilidad del supersentido en favor de la fe en él”¹⁰⁹.

No obstante, ante la imposibilidad de conocer este sentido superior, el hecho de confiar en su existencia no implica de ninguna manera la autorización para adoptar una postura indiferente, pues la fe no libera al hombre de su responsabilidad de brindar en todo momento una respuesta activa a las condiciones que la vida le impone.

Si renuncio a mi creencia en un supersentido con el pretexto de que, haga lo que haga y cualquiera que sea el rumbo de mi acción, el supersentido se impone de un modo u otro en el efecto de la acción, si me dejo llevar de esa postura, quedo con las manos atadas. Por eso debo obrar como si todo dependiera de mí, de lo yo haga o deje de hacer¹¹⁰.

Desde la perspectiva frankliana, ni lo incognoscible del sentido supremo ni el verse envuelto en circunstancias adversas, son motivo que autoricen al hombre para declinar a su deber de escudriñar el significado de cada situación, pues aun bajo condiciones que involucren sufrimiento, culpa o muerte, siempre permanece al alcance de su ser la posibilidad de rescatar un sentido de ellas.

No hay ninguna situación de la vida que realmente carezca de sentido. Esto tiene su origen en que los aspectos aparentemente negativos de la existencia humana, en especial la triada trágica en que se juntan el dolor, la culpa y la muerte, pueden también transformarse en algo positivo, en una realización, con sólo afrontarlas con la actitud y tesis correctas.¹¹¹

¹⁰⁸ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 280.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Ibidem, p. 248.

¹¹¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 332.

Es por esta posibilidad transformadora, la cual siempre está abierta para todo hombre, que Frankl hace énfasis en la prioridad que guardan los valores de actitud sobre los de creación y los de vivencia, pues mientras que estos dos últimos están sujetos a las circunstancias, tratándose de los valores actitudinales, la última palabra siempre la dará el individuo. En consecuencia, apelando a esta categoría de valores, potencialmente es posible rescatar un significado, aun bajo condiciones adversas, ya que, como Frankl lo hace ver, “también en los aspectos negativos, y quizá *especialmente* en ellos, se puede “extraer” un sentido, transformándolos así en algo positivo: el sufrimiento, en servicio; la culpa, en cambio; la muerte, en acicate para la acción responsable”¹¹².

Tomando en cuenta estos conceptos, si hubiera que resumir el pensamiento frankliano en unas cuantas palabras, tal vez la expresión más representativa de su credo podría estar contenida en la frase “la vida nunca deja de tener sentido, lo tiene hasta el último momento, hasta el último aliento”¹¹³.

III.5. Sentido y concepción ética de la vida.

En este punto podrían enunciarse algunas coincidencias, a partir de las cuales cabría analizar si la orientación hacia el sentido de vida, que propone Frankl, es consistente con la concepción ética de la existencia, en la manera en que la concibe Kierkegaard.

Como punto de partida, para el creador de la logoterapia, la vida humana se caracteriza por su dinamismo, el cual siempre se orienta hacia una meta. Sin embargo, esta meta se caracteriza por estar situada en el horizonte de lo posible, más no necesariamente de lo alcanzable; pues, como lo explica este autor:

El ser humano necesita de un guía, un guía que le preceda a una distancia insalvable; el guía deja de ser necesario una vez que se retrasa. La existencia oscila entre el ser y el deber ser, y esta oscilación es necesaria. Porque el hombre no existe para ser, sino para devenir¹¹⁴.

¹¹² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 63-64.

¹¹³ Viktor Frankl, *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994, p. 230.

¹¹⁴ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 228.

De acuerdo con esta afirmación, y gracias al poder impulsor de la voluntad, existe la posibilidad para que cada persona se mueva en la dirección en que podría y debería ser, pero no hay que olvidar que invariablemente dependerá del individuo la decisión para iniciar este movimiento, ya que, en la propuesta frankliana, “Apelar a la voluntad de sentido significa hacer que resplandezca el sentido...y dejarle a la voluntad quererlo o no”¹¹⁵.

Esta combinación de los conceptos de movilidad y libertad de voluntad, que es característica del ser humano, ya había sido aludida por Kierkegaard, cuando, por un lado, establece que la diferencia entre los modos estético y ético de existir radica en que mientras el primero tiene una naturaleza estática, en el segundo lo que predomina es el dinamismo.

Pero ¿Qué es vivir de manera estética, y qué es vivir de manera ética? ¿Qué es lo estético en un hombre, y qué lo ético? A esto responderé: lo estético en un hombre es aquello que el inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser.¹¹⁶

Por el otro lado, posiblemente la expresión más fundamental del ejercicio de una voluntad libre sea la elección de uno mismo, pues para Kierkegaard esta decisión señala el punto de partida que conduce a establecer la diferencia entre los modos estético y ético de existir.

En cuanto la personalidad se elige a sí misma, se elige a sí misma éticamente y excluye absolutamente lo estético; pero puesto que se elige a sí misma, y al elegirse a sí misma no llega a ser una esencia distinta, sino que llega a ser ella misma, todo lo estético retorna en su relatividad.¹¹⁷

No deja de ser significativo el hecho de que esta elección de sí mismo que enuncia un filósofo como Kierkegaard, se mantenga vigente a más de un siglo de distancia de haber sido formulada. Tan es así, que Frankl, en su calidad de médico,

¹¹⁵ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 109.

¹¹⁶ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 166.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 164.

no sólo la considera como un punto de partida imprescindible, sino también como una meta existencial.

Si el sentido del ser humano estriba en [...] aproximar la existencia a la esencia, no se puede olvidar que nunca se trata de “la” esencia, como sería una esencia “del” hombre que el hombre tuviese que realizar o representar, sino de la esencia propia de cada uno; se trata de la realización de la posibilidad axiológica reservada a cada individuo. La máxima “llega a ser el que eres” no significa sólo “llega a ser el que puedes y debes ser”. No se trata sólo de que yo sea hombre, sino que llegue a ser yo mismo.¹¹⁸

Frankl reconoce que el sentido de la vida se da por ese movimiento que busca una congruencia entre lo que el individuo concreto ya “es” y aquello que “puede ser”, o sea, entre su realidad actual y su propia posibilidad. Vale la pena subrayar que en esta cita se descarta cualquier modelo ideal de existencia, el cual, si bien sería útil por representar un paradigma de validez universal, también resultaría demasiado abstracto.

A partir de lo anteriormente expuesto, se puede apreciar que, tanto el reconocimiento del carácter dinámico de la existencia, como el hecho de apropiarse de la misión de elegir y hacer florecer la propia personalidad son conceptos en los que Frankl concuerda con Kierkegaard, sólo que mientras que el primero de ellos lo asocia al sentido de vida, el segundo lo relaciona con el modo ético de existir.

No obstante, el carácter discrecional de estos modelos existenciales deja abierta la posibilidad para que su desarrollo no sea llevado a cabo adecuadamente. Así, desde la perspectiva médica de Frankl, cuando un individuo cobra conciencia de alguna traba que le impida progresar existencialmente, se deprime y cae en un estado de melancolía, pues al verse impedido para el logro de sus metas, interpreta que su vida carece ya de sentido.

La distancia entre el ser y el deber ser se acrecienta en la depresión endógena, en virtud de la vivencia de insuficiencia. La distancia entre el ser y el deber ser se convierte, para el endógeno-depresivo, en un abismo. Pero en el fondo de ese 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

¹¹⁸ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 245.

brot, como una vivencia auténticamente humana, de la vivencia de esta tensión acentuada entre la necesidad que el hombre siente de cumplir y la posibilidad de conseguirlo.¹¹⁹

Kierkegaard ya había identificado bajo el nombre de melancolía a la problemática que representa ese estancamiento existencial, y la explicación que da al respecto, bien pudo haber servido para inspirar a la de Frankl, pues, desde la perspectiva del filósofo danés, la descripción del padecimiento es la siguiente:

¿Que es, entonces, la melancolía? Es la histeria del espíritu. En la vida de un hombre llega el momento en que la inmediatez, por así decirlo, ha madurado, y en el que el espíritu reclama una forma superior en la que ha de captarse a sí mismo como espíritu. Como espíritu inmediato, el hombre se corresponde con la totalidad de la vida terrestre, y entonces es como si el espíritu quisiese sustraerse a esa dispersión y concentrarse y transfigurarse en sí mismo; la personalidad quiere tomar conciencia de sí en su valor eterno. Si esto no sucede, el movimiento se interrumpe, se reprime, y entonces aparece la melancolía.¹²⁰

La melancolía surge como resultado de un impedimento que se presenta dentro del proceso de desarrollo de la personalidad, el cual es guiado por el espíritu, quien ante esta situación, adquiere conciencia de la necesidad que tiene el individuo para ponerse en movimiento, poniendo la mira más allá de la inmediatez mundana de la existencia. Esta percepción de la dimensión espiritual, o noológica, como propiciadora de movimiento, es retomada por Frankl dentro de su teoría psicoterapéutica, pues, como lo afirma, “La dinámica que se establece en el campo polar de tensiones entre el ser y el deber ser se denomina en la logoterapia noodinámica”¹²¹.

No deja de ser significativa la relación que ya Kierkegaard había establecido entre la melancolía y la pérdida en el sentido de vida, originada esta última debido a que el individuo no logra decidirse en favor de la naturaleza esencial de sí mismo. Así, el filósofo danés describe a la melancolía en los términos siguientes:

¹¹⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 291.

¹²⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 174-175.

¹²¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 105.

La melancolía [...] reside en el espíritu, y cuando éste se encuentra a sí mismo desaparecen las pequeñas penas, los motivos que en opinión de algunos provocan la melancolía, el no sentirse a gusto en el mundo, el llegar a él demasiado tarde o demasiado pronto, el no poder encontrar su sitio en la vida; pues aquel que se posee a sí mismo para la eternidad, ése no llega al mundo demasiado tarde ni demasiado pronto, y el que dispone de sí mismo en su valor eterno, ése sí que encuentra su significado en esta vida.¹²²

Quien orienta su vida hacia la tarea del deber ser, no sólo adquiere cierta inmunidad contra la melancolía, sino que evita que se disperse su atención en la obtención desmedida de valores materiales, ya que esta propuesta existencial conduce a privilegiar el modo de “ser” sobre el de “tener”. Lo anterior conlleva a explorar una posibilidad adicional de correspondencia entre el concepto de sentido de vida y el modo ético de existencia.

Para Frankl, el sentido de la vida no tiene que ver con la acumulación de bienes materiales, ya que, de acuerdo con su experiencia clínica, “En la sociedad del bienestar y de la abundancia una buena parte de la población posee medios económicos, pero carece de metas vitales; tiene de qué vivir, pero su vida carece de un porqué, de un sentido”¹²³.

El médico vienés considera que las consecuencias de ceñirse a un modo de vida centrado en el “tener” no sólo dejan insatisfecho el sentido de vida, sino que con frecuencia se oponen a la misma, puesto que “si el hombre no atribuye *ningún* sentido a la vida, maldice de ésta, aunque externamente le vayan bien las cosas, y a veces se deshace de ella. A pesar del bienestar y del lujo. O precisamente en el bienestar y el lujo”¹²⁴.

Esta posibilidad vital basada en el “tener” ya había sido identificada por Kierkegaard, quien la relaciona con la tendencia a enfocar el sentido de la existencia como un esfuerzo para extraer satisfactores del medio exterior.

Nos encontramos con concepciones de la vida que enseñan que se debe gozar de ella, pero que ponen la condición para ello fuera del individuo. Tal es el

¹²² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 176.

¹²³ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 53.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 52-53.

caso de todas las concepciones de vida en las que la riqueza, los honores, la nobleza, etc., son tomados como tarea y contenido de la vida.¹²⁵

Sin embargo, el filósofo danés va más allá del modo basado en el “tener”, o de apoderarse de lo que hay en el medio circundante, y señala que también en esta categoría caben todos aquellos atributos que, si bien tienen su condición en la propia persona, lo que cuenta es que no están puestas por ella misma.

Así, sin detenerse a considerar si el hombre obtiene provecho de dichas cualidades o no, lo importante es que en su adquisición no participó su voluntad. Para ilustrar lo anterior, Kierkegaard menciona algunos tipos de talento.

Hay concepciones que nos enseñan que hay que gozar de la vida; pero la condición para ello está en el individuo mismo, si bien de manera tal que no es él quien la pone. Aquí la personalidad está determinada, en general, como talento. Es talento práctico, talento mercantil, talento matemático, talento poético, talento artístico, talento filosófico. Puede ser que uno no se conforme con el talento en su inmediatez y lo eduque de una manera o la otra, pero la condición para la satisfacción en la vida es el talento mismo, y ésta es una condición que no está puesta por el individuo.¹²⁶

En todo caso, tanto si se trata de obtener bienes del exterior como de explotar algún talento, estos modos de vivir no pueden considerarse dentro de la categoría ética, pues, como concluye el filósofo danés, “Estas concepciones de la vida tienen en común el hecho de ser estéticas, también se parecen entre sí por tener una cierta unidad, una cierta coherencia, que todo gira en torno a una cosa determinada”¹²⁷.

Por su parte, Frankl reconoce que existen posibilidades de sentido tanto en lo que está puesto por el individuo (valores de creación), como en lo que le está impuesto (valores de actitud), pues aun en este último caso, el hombre siempre puede encontrar un sentido en la forma en que le hace frente. De esta manera, cualquier situación, como mínimo, aporta un valor de vivencia.

Si bien existen coincidencias en la manera en que tanto Frankl como Kierkegaard consideran a los bienes materiales, ello no es así en lo referente a las

¹²⁵ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 169.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 170.

¹²⁷ *Idem*.

particularidades innatas del individuo, como es el caso del talento. Así, aunque éste contribuyera para encontrar un sentido de vida, tal vez a través del arte, semejante cualidad no podría ser considerada por Kierkegaard como perteneciente a la esfera de lo ético.

En consecuencia, aunque el sentido de vida y la concepción ética no son nociones totalmente equivalentes entre sí, ello no descarta las posibilidades que pueden derivar de la concepción estética en la búsqueda de significado, ya que sus aportaciones pueden abonar a favor de los valores de creación.

CONCLUSIONES

En el planteamiento inicial se alude al llamado que Frankl hace a la ciencia para efectuar una revisión de la imagen antropológica predominante en la época. Desde la perspectiva del médico vienés, la excesiva especialización, tanto en la esfera física como en la psíquica del hombre, enfocaba la labor clínica al restablecimiento de la capacidad funcional de un mecanismo complejo, el cual presentaba un daño en alguna de sus dos partes constitutivas, pero ignoraba la relevancia de padecimientos de otra índole.

La propuesta frankliana busca recuperar en el ser humano la dimensión espiritual, la cual no había sido tomada en cuenta debido, posiblemente, a que su naturaleza no puede ser representada en términos cuantitativos, como es requerido por médicos y psicólogos para emitir un diagnóstico en sus respectivas especialidades. Adicionalmente, como el creador de la logoterapia lo aclara, distinguir no significa separar, por lo que bajo esta nueva óptica, la persona es vista como unidad y totalidad de las esferas, física, psíquica y espiritual; siendo esta última la que lo lleva a ocupar un puesto tan especial en el mundo, pues lo faculta para dar siempre una respuesta libre tanto a sus circunstancias externas como internas.

No obstante, el médico vienés reconoce la imposibilidad de una libertad absoluta, pues lo psicofísico siempre está sujeto a situaciones que sobrepasan la voluntad del individuo. De esta manera, aunque descarta el acceso a una “libertad de” condicionantes, en cambio, pone el acento en la posibilidad siempre abierta de una “libertad para”, que puede encausarse en la creación de algo, en experimentar una vivencia, o, como última instancia, en adoptar una postura frente a un destino ineludible. Con este entendido, una voluntad soberana es requisito indispensable para comprender que la vida conserva su sentido siempre, aun bajo las condiciones más adversas. No obstante, advierte Frankl, el auténtico ejercicio de la libertad invariablemente involucra responsabilidad, donde ambos conceptos se vinculan tanto en las acciones como en las omisiones individuales.

Debido a que la ayuda que la ciencia le podía proporcionar a Frankl en la justificación de su idea antropológica era limitada, buscó apoyarse en la filosofía,

donde encontró en Hartmann y en Scheler dos importantes aliados para encontrar el sustento antropológico de logoterapia; teoría que se apoya en tres pilares: libertad de voluntad, voluntad de sentido y sentido de vida. Tanto los cimientos antropológicos de la logoterapia, como las columnas que la sostienen, constituyen el contenido del trabajo aquí presentado, en donde, a lo largo de su desarrollo se han descrito algunos paralelismos entre el pensamiento frankliano y el de filósofos como Kierkegaard, Nietzsche y Ortega y Gasset; autores que comparten una preocupación por la vida del hombre, y quienes con sus pensamientos contribuyeron para la edificación de una filosofía de la existencia.

La incorporación de la dimensión espiritual significó una innovación en la manera en que el ser humano se concebía a sí mismo, pero al mismo tiempo representó un desafío para una época entusiasmada con la idea de una ciencia positivista, que pretendía tener la capacidad suficiente para conocer la Naturaleza, y a partir de ello, controlarla. No obstante, habría que reconocer que el primer reto ya lo había lanzado Freud con su pretensión de desbancar a la razón humana de su estatuto rector, y mostrando que es en el oculto poder del *inconsciente* donde radican muchas de las causas de su comportamiento.

Sin embargo, aunque Frankl reconocía el enorme mérito de la teoría psicoanalítica, no aceptaba una omnipotencia del inconsciente, pues percibía en esta postura el riesgo de desembocar en un determinismo, el cual se oponía a su propia manera de concebir al hombre, en la que, si bien lo consideraba fáctico en lo psicofísico, también lo veía como un ser facultativo en virtud de lo espiritual.

No obstante la existencia de ciertas diferencias conceptuales entre el psicoanálisis y la logoterapia, durante el desarrollo de este trabajo, y aceptando contar sólo con una visión muy parcial de la literatura psicoanalítica, se pudo encontrar que entre las dos teorías, subsisten puntos de convergencia que mueven el interés para iniciar algunas líneas de investigación al respecto.

A manera de ejemplo se puede citar el concepto de homeostasis, el cual es recurrentemente utilizado por Frankl para desacreditar la preponderancia de lo impulsivo en el ser humano, entendiendo éste como un mecanismo automático disparador de actividad.

Al hablar de una voluntad de sentido no se debe perder de vista el hecho de una intención directa al sentido, porque si se tratara de una propensión o impulso, entonces el hombre realizaría el sentido para deshacerse del aguijón del impulso y recuperar su equilibrio. Entonces nuestra teoría de la motivación vendría a reducirse al principio de la homeostasis.¹

Vale la pena mencionar que el término homeostasis no fue encontrado como tal dentro de la literatura freudiana, sino más bien, al parecer fue incorporado por algún otro autor para equipararlo con el *principio de constancia*, el cual sí corresponde a la teoría de Freud. Esta suposición parte del hecho de que, dentro de la obra *Más allá del principio de placer*, el creador del psicoanálisis afirma que “el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él”².

Si esta tendencia a la reducción de la excitación interna fuera la única que gobernara el actuar humano, entonces Frankl tendría razón en su crítica. Ello debido a que correspondería con la idea freudiana de que semejante predisposición reductora de tensiones se inscribe dentro la “*pulsión de muerte*, encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte”³. Sin embargo, Freud asevera que adicionalmente existe otra variedad de fuerza motora dentro de la que se inscriben las pulsiones sexuales, o del Eros, categoría que “No sólo comprende la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsionales sublimadas y de meta inhibida, derivadas de aquella, sino también la pulsión de autoconservación”⁴. De hecho, el mismo Freud considera incompleta una visión del hombre que sólo se fundamente en el *principio de constancia*, o en su concepto equivalente de homeostasis, pues al igual que Frankl, asume que la vida del hombre se desarrolla dentro de un campo polar de tensiones.

Si la vida está gobernada por el principio de constancia como lo entiende Fechner, si está entonces destinada a ser un deslizarse hacia la muerte, son las

¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 108.

² Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 18, *Más allá del principio del placer* y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu, 1975, p. 8,9.

³ Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 19, *El yo y el ello* y otras obras, *El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 41.

⁴ Idem.

exigencias del Eros, de las pulsiones sexuales, las que, como necesidades pulsionales, detienen la caída del nivel e introducen nuevas tensiones.⁵

En consecuencia, al menos en lo referente a la dinámica vital, no es difícil encontrar una reciprocidad entre los enfoques que sostienen Freud y Frankl, ya que en ambos autores la vida se desenvuelve entre los extremos de la pasividad y de la actividad. En todo caso, la diferencia estriba en que, para el creador del psicoanálisis, estos polos corresponden, en uno de los extremos, a la pulsión de muerte, posteriormente asociada con Thanatos, y en el opuesto, a la pulsión sexual, o Eros; mientras que para el autor de la logoterapia, ambos límites están asociados, por un lado al vacío existencial, y por el otro a la voluntad de sentido.

De esta manera se establece una equivalencia entre las nociones de pasividad, pulsión de muerte y vacío existencial, la cual contrasta con la concordancia que existe entre los conceptos de actividad, Eros y voluntad de sentido, cuyo origen bien pudiera remontarse a Schopenhauer, como lo sugiere el fragmento siguiente:

Este vacío existencial se manifiesta sobre todo en un estado de tedio. Podemos comprender hoy a Schopenhauer cuando decía que, aparentemente, la humanidad estaba condenada a bascular eternamente entre los dos extremos de la tensión y el aburrimiento. De hecho, el hastío es hoy causa de más problemas que la tensión y, desde luego, lleva más casos a la consulta del psiquiatra.⁶

Si se llevara a cabo una investigación cuyo resultado respaldara, al menos en parte, la existencia de una correlación entre las dos teorías, entonces se podría abonar a favor de considerar ambas corrientes de pensamiento como complementarias, en vez de opuestas, como es lo comúnmente aceptado; pero para ello convendría empezar por indagar el origen de los desacuerdos.

Uno de los factores que aparentemente contribuyen al distanciamiento entre estas dos escuelas parte de la manera de conceptualizar al ser humano. Esto se debe a que, mientras el primer fundamento de la logoterapia se establece sobre la premisa de una voluntad libre, desde la perspectiva de Frankl esto no es así en el psicoanálisis, tal

⁵ Ibidem, p. 47.

⁶ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996, p. 106.

como lo hace ver a través de la siguiente acusación: “lo que caracteriza a la imagen del hombre propia del psicoanálisis es el determinismo”⁷.

Aunque el autor de la logoterapia omita el origen de la aseveración anterior, llama la atención el que ésta va en sentido opuesto al objetivo que Freud asigna al análisis, “que no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la libertad de decidir en un sentido o en otro”⁸. Más adelante, en lo que parece una confirmación de su postura, el creador del psicoanálisis agrega: “El yo se desarrolla desde la percepción de las pulsiones hacia su gobierno sobre estas, desde la obediencia a las pulsiones hacia su inhibición [...]. El psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello”⁹.

Respecto a los objetivos terapéuticos podría también encontrarse una coincidencia al comparar el que establece Freud, al final de su anterior cita, con la aseveración frankliana:

El ser hombre propiamente comienza por tanto allí donde deja de existir el ser impulsado, para a su vez cesar cuando cesa el ser responsable. Se da allí donde el hombre no es impulsado por un ello, sino que hay un yo que decide.¹⁰

De esta manera, la discrepancia anteriormente mencionada por parte de Frankl parece diluirse hasta convertirse en un punto de acuerdo con Freud, cuando el primero afirma: “El yo «quiere». El ello «impulsa» o «hace tender». Así pues, el yo nunca es sencillamente «impulsado»”¹¹.

Una investigación como la sugerida, pudiera llegar a la conclusión de que el desacuerdo se origina, no a partir del psicoanálisis, tal como fue concebido por su autor, sino por una derivación poco afortunada del mismo, pues como se desprende de lo dicho por Frankl, “El fatalista echa la culpa a los instintos, al inconsciente y al ello; al servicio de este fatalismo, abusa del psicoanálisis y lo malentiende”¹².

⁷ Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 42.

⁸ Sigmund Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 19, *El yo y el ello y otras obras*, *El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 51, Nota 2.

⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰ Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder, 1994, p. 24.

¹¹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 140.

¹² Viktor Frankl, *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994, p. 238.

Adicionalmente, es el propio Frankl quien reconoce la conveniencia de una colaboración entre ambas escuelas, ya que “La logoterapia no puede, ni debe, sustituir a la psicoterapia, sino solamente complementarla (y aun esto, sólo en ciertos y determinados casos)”¹³.

Por último, en lo que respecta al trabajo aquí presentado, éste se ha enfocado a los fundamentos de la concepción frankliana del hombre, considerado solamente como unidad existencial, por lo que podría tener continuidad abordando las consideraciones que hace Frankl sobre cómo este individuo se relaciona con sus semejantes, tanto a nivel de una relación particular yo-tú, como en la forma en que interactúa con la comunidad a la que pertenece. Esto es relevante en razón de que el ser humano, tal como es concebido por este autor, es un ser que no queda satisfecho con la promesa de la autorrealización, pues percibe que el sentido pleno de su existencia sólo lo puede encontrar atendiendo la demanda de la autotranscendencia, la cual alcanza su expresión más alta al dirigir la mirada al prójimo, y asumiendo ante él una actitud de compromiso.

¹³ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 42.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Acerca del alma*. (tr. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 2008.
- *Ética Nicomáquea*. (tr. Julio Pallí). Madrid: Gredos, 2008.
- Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 2008.
- Freire Pérez, José Benigno. *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl*. España: EUNSA, 2007.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1964.
- Frankl, Viktor. *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994.
- *El hombre en busca de sentido*. España: Herder, 1996.
- *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1994.
- *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder, 1994.
- *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder, 1994.
- *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- *Psicoterapia y humanismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*. Barcelona: Herder, 2012.
- Freud, Sigmund. *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 11, Cinco conferencias sobre psicoanálisis y otras obras, *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 17, De la historia de una neurosis infantil y otras obras, *Una dificultad del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

- *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 18, Más allá del principio del placer y otras obras, *Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido"*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- *Obras completas de Sigmund Freud*, Ordenamiento de James Strachey, Volumen 19, El yo y el ello y otras obras, *El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Hartmann, Nicolás. *Introducción a la filosofía*. (tr. José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2006.
- *Los primeros diarios 1834-1837*. México: Uia, 2011.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, Vol. 2*. Madrid: Ed. Trotta, 2006.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II, Vol. 3*. Madrid: Ed. Trotta, 2007.
- *Temor y temblor*. Madrid: Ed. Tecnos, 2007.
- Lukas, Elisabeth. *Logoterapia*. México: Paidós, 2003.
- Maslow, Abraham. *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós, 1972.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. España: Alianza Editorial, 2011.
- Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo – El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2001.
- *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. (tr. José Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Tecnos, 2007.