

1900-1910
"Ante el vacío existencial"

Autor: Frankl Viktor E.

EL SUFRIMIENTO DE LA VIDA SIN SENTIDO¹

Cada época tiene sus neurosis y cada tiempo necesita su psicoterapia.

En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en los tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una frustración existencial. El paciente típico de nuestros días no sufre tanto, como en los tiempos de Adler, bajo un complejo de inferioridad, sino bajo un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la que me inclino a hablar de un vacío existencial².

Tomemos una carta que me escribió un estudiante americano y de la que me limitaré a citar un par de frases: «Aquí, en América, me hallo rodeado por doquier de jóvenes de mi edad, que buscan desesperadamente un sentido a su existencia. No hace mucho murió uno de mis mejores amigos, porque no pudo descubrir este sentido.» Mis experiencias respecto de las universidades americanas — hasta el momento he pronunciado, sólo en los Estados Unidos, 129 conferencias, que me han proporcionado ocasión para entrar en contacto con los estudiantes — corroboran que los pasajes de la citada carta son representativos, en el sentido de que reflejan el estado de ánimo y el

sentimiento de la vida predominantes en la actual juventud universitaria.

Pero no sólo en esta juventud. Por lo que hace a la generación de los adultos, me limitaré a remitirme a los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por Rolf von Eckartsberg entre los ex alumnos de la Harvard University. Veinte años después de haber concluido los estudios universitarios, un notable porcentaje de ellos — que, mientras tanto, habían escalado posiciones acordes con su carrera y que, además, y de cara al exterior, llevaban un género de vida acomodado y feliz — se quejaban de un abismal sentimiento de vacuidad definitiva.

Y se multiplican los signos de que el complejo de vacuidad adquiere una creciente difusión. Su presencia es hoy atestiguada también por los colegas consagrados exclusivamente al ámbito psicoanalítico, incluidos los del campo marxista. Así, en un reciente encuentro internacional de psicoanalistas freudianos, todos ellos estuvieron de acuerdo en destacar que hoy día se ven cada vez más confrontados con pacientes cuyas dificultades dimanaban esencialmente de un sentimiento de inconsistencia total que corroe sus vidas. Más aún, estos psicoanalistas llegaron incluso a aventurar la opinión de que, en no pocos casos de los llamados análisis inacabables, el tratamiento psicoanalítico en cuanto tal había acabado por convertirse, por así decirlo *faute de mieux*, en el único contenido de la vida de sus pacientes.

Por lo que hace al campo marxista, mencionaremos tan sólo el testimonio de Vymetal, antiguo director de la Clínica psiquiátrica de la Universidad de Olmütz (Checoslovaquia). Este autor — apoyándose en el testimonio de otros colegas, tanto de Checoslovaquia como de la República Democrática Alemana — llamó expresamente la

atención sobre la presencia de la frustración existencial en los países comunistas y pidió nuevos planteamientos terapéuticos, para poder hacer frente a este fenómeno.

Habría que mencionar también, finalmente, a Klitzke, profesor americano invitado a dar algunos cursos en una universidad africana, que un informe recientemente publicado en el «American Journal of Humanistic Psychology» (con el título de *Students in Emerging Africa Logotherapy in Tanzania*) pudo confirmar que el vacío existencial se percibe claramente y se está imponiendo en el Tercer Mundo, sobre todo, y por lo menos, entre la juventud universitaria. Una indicación análoga debemos a Joseph L. Philbrick (*A Cross-Cultural Study of Frankl's Theory of Meaning-in-Life*).

Cuando se me pregunta cómo explico la génesis de este vacío existencial, suelo ofrecer la siguiente fórmula abreviada: Contrariamente al animal, el hombre carece de instintos que le digan lo que tiene que hacer y, a diferencia de los hombres del pasado, el hombre actual ya no tiene tradiciones que le digan lo que debe ser. Entonces, ignorando lo que tiene que hacer e ignorando también lo que debe ser, parece que muchas veces ya no sabe tampoco lo que quiere en el fondo. Y entonces sólo quiere lo que los demás hacen (¡conformismo!), o bien, sólo hacer lo que los otros quieren, lo que quieren de él (totalitarismo)³.

Pero estas dos secuelas no deben inducirnos a pasar por alto una tercera. Me refiero a un neurotismo específico, a saber, a la presencia de lo que he designado como «neurosis noógena». Al contrario que la neurosis en sentido estricto, que presenta, por definición, una enfermedad psicógena, la neurosis noógena no se debe a complejos y conflictos en el sentido tradicional, sino a conflictos de conciencia, a colisiones de valores y, *last but not least*, a

una frustración existencial que algunas veces puede expresarse bajo la forma de sintomatología neurótica. Gracias a James C. Crumbaugh, director de un laboratorio psicológico de Mississippi, disponemos también de un test (el llamado PIL o Purpose in Life-Test), elaborado por este autor con la finalidad específica de poder distinguir los diagnósticos de las neurosis noógenas de los de las psicógenas (puede pedirse a Psychometric Affiliates, Post Office Box 3167, Munster, Indiana 46321, EE.UU.). Tras haber valorado los datos obtenidos con ayuda de una computadora, llegó al resultado de que las neurosis noógenas presentan una sintomatología nueva, que desborda el marco de la psiquiatría tradicional no sólo desde el punto de vista del diagnóstico, sino también del terapéutico.

Respecto de la frecuencia de las neurosis noógenas, nos contentaremos con remitir a los resultados de las investigaciones estadísticas realizadas por Niebauer y Lukas en Viena, Frank M. Buckley en Worcester, Mass., EE.UU., Werner en Londres, Langen y Volhard en Tubinga, Prill en Wurzburg, Popielski en Polonia y Nina Toll en Middletown, Conn., EE.UU. A tenor de los resultados concordantes de los tests llevados a cabo, debemos contar con un 20 por ciento de neurosis noógenas.

Últimamente, Elisabeth Lukas ha elaborado un nuevo test con la finalidad específica de llegar a un conocimiento más exacto de la frustración existencial, que incluía también la intención de descubrir posibilidades de acción no sólo terapéutica sino, llegado el caso, también profiláctica. Es el llamado «Logo-test» («Zur Validierung der Logotherapie», en Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Hans Huber, Berna 1972).

Las estadísticas han demostrado que, entre los estudiantes americanos, el suicidio ocupa — a renglón segui-

do de los accidentes de tráfico — el segundo lugar entre las causas más frecuentes de defunciones. El número de *intentos* de suicidio (no seguidos de la muerte) es quince veces más elevado.

Me presentaron una notable estadística, referida a 60 estudiantes de la Idaho State University, en la que se les preguntaba con gran minuciosidad por el motivo que les había empujado al intento de suicidio. De ella se desprende que el 85 por ciento de los encuestados no veían ya ningún sentido en sus vidas. Lo curioso es que el 93 por ciento gozaban de excelente salud física y psíquica, tenían buena situación económica, se entendían perfectamente con su familia, desarrollaban una activa vida social y estaban satisfechos de sus progresos en los estudios. En cualquier caso, no podía hablarse de una insuficiente satisfacción de necesidades. Todo ello contribuye a hacer aún más acuciante la pregunta de cuál fue la «condición de posibilidad» de estos intentos de suicidio, qué es lo que debe hallarse inserto en la *condition humaine* para que pueda llegarse a un intento de suicidio a pesar de la satisfacción de las necesidades más generales. El hecho sólo es explicable si se admite que el hombre tiende genuinamente — y donde ya no, al menos tendía originariamente — a descubrir un sentido en su vida y a llenarlo de contenido. Esto es lo que intentamos describir en la logoterapia con el concepto de motivación teórica de una «voluntad de sentido» (*Willen zum Sinn*). A primera vista podría parecer que se trata de una supervaloración del hombre, como si quisiéramos colocarlo sobre un alto pedestal. A este propósito, recuerdo siempre lo que una vez me dijo mi profesor de vuelo californiano:

«Suponiendo que quiero volar hacia el Este mientras sopla un viento de costado del norte, mi avión se desvia-

rá hacia el sudeste. Si entonces pongo mi aparato rumbo hacia noreste, volaré de hecho en dirección este y aterrizaré donde quiero aterrizar.» ¿No ocurre lo mismo con el hombre? Si lo tomamos simplemente como es, lo hacemos peor. Si lo tomamos como debe ser, entonces lo convertimos en lo que puede llegar a ser. Pero esto no me lo dijo mi profesor de vuelo californiano. Esto es una sentencia de Goethe.

Sabemos bien que existe una psicología que se da a sí misma el título de «profunda». Pero ¿dónde está la «psicología elevada»; la psicología no de las «profundidades», sino de las «alturas»; la que incluye en su campo de visión la voluntad de sentido? En cualquier caso, no puede rechazarse la voluntad de sentido como un mero desideratum, como un «pensamiento desiderativo» (*wishful thinking*). Se trata más bien de una *self-fulfilling prophecy* (una profecía que tiende a autocumplirse), como llaman los americanos a una hipótesis de trabajo que lleva por sí misma a la realización de lo que al principio se entendía sólo como un proyecto. Los médicos vivimos esta experiencia día a día y hora a hora, en nuestras consultas. Así por ejemplo, cuando tomamos el pulso a un paciente y comprobamos que llega a 160. Si nos pregunta cuántas pulsaciones tiene y le decimos que 160, ya no le decimos la verdad, porque inmediatamente el enfermo se excita y llega a los 180 latidos. Si le decimos, por el contrario, que su pulsación es prácticamente normal, no le estamos engañando: respira con alivio y nos confiesa que había temido que se tratara de un ataque cardíaco pero que, al parecer, se trataba de un temor infundado. Y, en efecto, si ahora volvemos a medir sus pulsaciones, podemos comprobar que ha descendido a valores normales.

El ejemplo anterior establece de todos modos que es

perfectamente posible verificar, incluso desde un punto de vista meramente empírico, el concepto de voluntad de sentido. Aquí me limitaré a remitir a los trabajos de Crumbaugh y Maholick (*Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der «noogenen Neurose»*, en Nikolaus Petrilowitsch, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Darmstadt 1972) y de Elisabeth S. Lukas, que han desarrollado tests expresamente encaminados a cuantificar la voluntad de sentido. Se cuentan por docenas las disertaciones que han podido confirmar — basándose sobre todo en los tests mencionados — la teoría de la motivación de la logoterapia.

Es imposible entrar en el análisis de todas estas cuestiones dentro del espacio de que dispongo. Pero no puedo renunciar a introducir en el debate los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por estudiosos que *no* son alumnos míos. ¿Quién podrá dudar de la voluntad de sentido — nótese bien, nada más y nada menos que de la motivación específicamente humana — cuando toma en sus manos el informe del American Council of Education, según el cual, entre 189 733 estudiantes de 360 universidades, el interés primordial del 73,7 por ciento consistía en «conseguir una concepción del mundo a partir de la cual la vida tuviera sentido»? De un informe del National Institute of Mental Health, se desprende que entre 7948 estudiantes de 48 colegios mayores, el grupo de cabeza (78 por ciento) quería «encontrar un sentido en sus vidas».

Lo que venimos diciendo es aplicable no sólo a los jóvenes, sino también a los adultos. El University of Michigan Survey Research Central llevó a cabo una encuesta entre 1533 trabajadores para averiguar la escala de valores con que medían su trabajo. La motivación de un buen salario figuraba en el quinto lugar de la encuesta.

El psiquiatra Robert Coles llevó a cabo la contraprueba confirmatoria: los trabajadores con los que tuvo ocasión de hablar se quejaban, en primera línea, de un complejo de vacuidad. Ahora podemos comprender que Joseph Katz, de la State University de Nueva York, profetizara que la próxima oleada de personal que entrara en la industria únicamente se sentiría interesada por profesiones que no sólo proporcionan dinero, sino que además dan un sentido a la vida.

Naturalmente, lo que más desea el enfermo es recobrar la salud y el pobre dinero («si alguna vez fuera rico», canta el lechero en *Anatevka*). Pero es indudable que los dos lo desean para dar a sus vidas *el sentido que quieren*, es decir, para poder llenar sus vidas de sentido.

Es bien conocida la distinción que ha establecido Maslow entre necesidades inferiores y superiores. Según él, la satisfacción de las necesidades inferiores es *conditio sine qua non* para poder satisfacer las superiores. Entre estas necesidades superiores enumera también la voluntad de sentido y llega tan lejos que la califica de «motivación primaria del hombre». Maslow cree que las cosas ocurren de modo que el hombre sólo da a conocer su exigencia de un sentido de la vida cuando todo le va bien («primero es la comida, después la moral» o, según el adagio latino, «*primum vivere, deinde philosophare*»). Pero, contra esta opinión, ocurre que nosotros (y no en último lugar nosotros los psiquiatras) tenemos ocasión de observar una y otra vez que la necesidad y la pregunta de un sentido de la vida llamea precisamente cuando todo va de mal en peor. Y así lo confirman tanto nuestros pacientes en su lecho de muerte como los supervivientes de los campos de concentración y de prisioneros de guerra.

De otra parte, la pregunta del sentido de la vida viene provocada no sólo por la frustración de las necesidades inferiores sino también, obviamente, por la *satisfacción* de dichas necesidades, por ejemplo en el marco de la «sociedad de la opulencia» (cf. pág. 35). No andamos des-caminados si en esta aparente contradicción contemplamos una confirmación de nuestra hipótesis, según la cual la voluntad de sentido es una motivación *sui generis*, que ni puede reducirse a otras necesidades ni puede derivarse de ellas (aspecto empíricamente demostrado por Crumbaugh y Maholick y, respectivamente, por Kratochvil y Planova).

Nos sale aquí al paso un fenómeno humano que yo considero fundamental desde el punto de vista antropológico: la autotranscendencia de la existencia humana. Quiero describir con esta expresión el hecho de que en todo momento el ser humano apunta, por encima de sí mismo, hacia algo que no es él mismo, hacia algo o hacia un sentido que hay que cumplir, o hacia otro ser humano, a cuyo encuentro vamos con amor. En el servicio a una causa o en el amor a una persona, se realiza el hombre a sí mismo. Cuanto más sale al encuentro de su tarea, cuanto más se entrega a su compañero, tanto más es él mismo hombre, y tanto más es sí mismo. Así pues, propiamente hablando sólo puede realizarse a sí mismo en la medida en que se olvida a sí mismo, en que se pasa por alto a sí mismo. ¿No ocurre lo mismo con el ojo, cuya capacidad visiva depende de que no se ve a sí mismo? ¿Cuándo ve el ojo algo de sí? Sólo cuando está enfermo. Cuando padezco glaucoma, veo una nube, y entonces es cuando advierto la opacidad del cristalino. Cuando tengo un glaucoma, veo un halo de colores del arco iris en torno a las fuentes luminosas, lo que no es sino el glaucoma. Pero

en esta misma medida disminuye la capacidad de mi ojo para percibir el entorno.

Éste es el momento de citar uno de los resultados parciales (de un total de 90) que debemos a la investigación empírica de la señora Lukas. Descubrió que entre los visitantes del célebre Prater de Viena, es decir, de un lugar de diversión, el nivel objetivado de frustración existencial era significativamente superior al de la media de la población vienesa (que, por su parte, mostraba valores sensiblemente iguales a las cifras medidas y publicadas por autores americanos y japoneses). Dicho de otra forma: las personas que buscan con particular ahínco el placer y las diversiones son aquellas en las que, en definitiva, había quedado frustrada su voluntad de sentido, o, para decirlo con palabras de Maslow, su tendencia «primaria».

Este tema me trae siempre a la memoria un chiste americano, en el que un hombre se encuentra en la calle con su médico de cabecera, que le pregunta por su salud. En el curso de la conversación, el paciente le dice que últimamente se veía aquejado de cierta sordera. «Probablemente bebe usted demasiado», le amonesta el médico. Al cabo de un par de meses vuelven a encontrarse en la calle y el médico se interesa de nuevo por la salud de su paciente. Para hacerse oír, alza un tanto la voz. «¡Ah!», dice éste, «no necesita hablar tan alto; ya oigo muy bien.» «Probablemente ha dejado de beber», le contesta el médico. «Eso es estupendo, siga así.» Al cabo de otro par de meses: «¿Qué tal le va?» — «¿Cómo dice?» «Le pregunto que cómo está usted.» Al fin, el paciente le entiende. «Pues... vea, otra vez vuelvo a oír mal.» «Probablemente ha empezado a beber de nuevo.» Y entonces, el paciente explicó todo el asunto: «Vea usted: al prin-

cipio bebía y oía mal; luego dejé de beber y oía mejor; pero lo que oía no era tan bueno como el whisky.»

Podemos, pues, resumir: cuando falta un sentido de la vida, cuyo cumplimiento hubiera hecho feliz a una persona, ésta intenta conseguir el sentimiento de felicidad mediante un rodeo, que pasa por la química. De hecho, el sentimiento de felicidad no suele ser en circunstancias normales la meta de la tendencia humana, sino sólo un fenómeno concomitante de la consecución de su meta. Pero ocurre que este fenómeno concomitante, este «efecto», puede también «cazarse al vuelo». El alcohol es una de las posibilidades. B.A. Maki, director del Naval Alcohol Rehabilitation Center, constata: «In treating the alcoholic, we very often find that life has seemed to have lost meaning for the individual.» (En el trato con alcohólicos hemos descubierto muy a menudo que la vida parece haber perdido sentido para estas personas.) Una de mis alumnas de la United States International University de San Diego pudo aducir, en el curso de sus investigaciones — cuyos resultados resumió después en forma de disertación doctoral —, la prueba de que en el 90 por ciento de los casos crónicos de alcoholismo agudo por ella analizados aparecía un acusado complejo de vacío existencial: así se comprende aún mejor el hecho de que en el curso de una logoterapia de grupo llevada a cabo por Crumbaugh, para superar la frustración existencial, se consiguieran mejores resultados en los casos de alcoholismo que en el marco de los grupos de control que habían sido tratados con los métodos de la terapia convencional.

Lo mismo cabe decir, en términos análogos, de la esclavitud de las drogas. De creer a Stanley Krippner, en los drogadictos aparece el complejo de vacuidad en el cien por cien de los casos. Al preguntárseles si para ellos

todo había dejado de tener sentido, la respuesta fue afirmativa, sin una sola excepción. Una de mis doctorandas, Betty Lou Padelford, pudo demostrar, siguiendo a Shean y Fechtman, que en los drogadictos la frustración existencial es más de dos veces más elevada que en el grupo de comparación. Y ahora podemos comprender también que Fraiser, director de un centro de rehabilitación de drogadictos de California, haya conseguido, al introducir la logoterapia, no la cuota media de éxitos del 11 por ciento, sino resultados que alcanzan hasta el 40 por ciento.

En este contexto habría que citar, finalmente, a los neozelandeses Black y Gregson, según los cuales los criminales muestran índices de frustración existencial considerablemente superiores a los de la media de la población. Concuerda con esto el hecho de que Barber haya conseguido entre los delincuentes juveniles llevados a su centro de rehabilitación de California y tratados con el método logoterapéutico resultados que hicieron disminuir el índice de reincidencias, situado en torno al 40 por ciento, a tan sólo un 17 por ciento.

Podríamos ahora avanzar un paso más y ampliar nuestras reflexiones y consideraciones a nivel planetario, es decir, podríamos preguntarnos si tal vez no esté resultando necesaria una reorientación en el campo de la investigación de la paz. De hecho, esta investigación viene centrándose desde hace años y día tras día en la problemática de los potenciales agresivos, ya se entiendan en el sentido de Sigmund Freud o en el de Konrad Lorenz. Pero, en realidad, en una y otra problemática no acabamos de rebasar el nivel de una dimensión subhumana; hasta ahora nadie ha osado iniciar la ascensión hasta las dimensiones humanas. Y, sin embargo, es en la dimensión de los fenómenos auténticamente humanos — única en la

que podemos encontrar algo así como la voluntad de sentido — donde podría ponerse bien en claro que, en definitiva, es la frustración de esta misma voluntad de sentido, la frustración existencial y el cada vez más difundido complejo de vacuidad — nótese bien, no en el animal, sino en el hombre, en el nivel humano — los que fomentan la agresividad, si es que no son su fundamento primero.

Tanto el concepto de agresión de base psicológica, en el sentido del psicoanálisis de Sigmund Freud, como el de base biológica, en el sentido de la investigación comparada del comportamiento de Konrad Lorenz, carecen de un elemento, a saber, del análisis de la intencionalidad, que es la que caracteriza el impulso vital del hombre en cuanto tal, en cuanto ser humano. En la dimensión de los fenómenos humanos no existe, sencillamente, la agresión que esté ahí, en una cantidad determinada, que presione por salir al exterior y me empuje a mí «como a su víctima desvalida», a dirigir la mirada a unos concretos objetos en los que, al fin, «descargar» la agresión. Por mucho que la agresión tenga una preformación biológica y un sustrato psicológico, a nivel humano puedo dejarla de lado, puedo hacer que se disuelva por superación (en el sentido hegeliano) en otra cosa totalmente diferente: a nivel humano yo *odio*. Y el odio, justamente en oposición a la agresión, está intencionalmente dirigida a algo, a lo que odio.

Odio y amor son fenómenos humanos porque son intencionales, porque el hombre tiene siempre motivos para odiar algo y para amar a alguien. Se trata siempre de una razón, apoyado en la cual el hombre actúa, y no sólo de una causa (psicológica o biológica) que, «a sus espaldas», «por encima de su cabeza», tenga como consecuencia la

agresividad y la sexualidad. Nos hallamos ante una causa biológica en el caso, por ejemplo, de los experimentos de W.R. Hess, en el marco de los cuales podía desencadenar accesos de furor en un gato mediante descargas eléctricas con unos electrodos colocados en los centros subcorticales del cerebro del animal.

Haríamos, por ejemplo, muy escasa justicia a los luchadores de la resistencia contra el nacionalsocialismo, si los consideramos como meras víctimas de un «potencial agresivo» que, más o menos fortuitamente, se habría dirigido contra Adolf Hitler. En el fondo, no combatían contra él, sino contra el nacionalsocialismo, es decir, contra un sistema. No combatían una persona, sino un «objeto». Y, en el fondo, sólo somos realmente humanos cuando alcanzamos a ser, en este sentido, «objetivos». Sólo cuando a partir de esta objetividad somos capaces no sólo de vivir por una causa, sino también de morir por ella.

Mientras la investigación de la paz se limite a interpretar la agresividad como fenómeno subhumano y no extienda su análisis al fenómeno humano del «odio», estará condenada a la esterilidad. El hombre no dejará de odiar sólo porque se le explique y se le convenza de que está dominado por impulsos y mecanismos. Este fatalismo ignora por completo que, cuando soy agresivo, no cuentan los mecanismos y los impulsos que hay en mí, que pueda haber en mí «ello», sino que soy yo el que odio y que para esto no hay disculpas, sino responsabilidad.

A esto se añade que los discursos sobre las «potencialidades agresivas» llevan en sí la intención de canalizarlos y sublimarlos. Pero, como han podido demostrar algunos investigadores de la escuela de Konrad Lorenz, cuando se quiere dirigir la agresividad — por ejemplo a

través de las pantallas de la televisión — a objetos inocuos sobre los que poder descargar su potencialidad, en realidad lo que se hace es provocarla y abrirla, como un reflejo, más amplio cauce.

Por lo demás, la socióloga Carolyn Wood Sherif informaba que es falsa la concepción popular de que las competiciones deportivas constituyen un sustituto de las guerras, sin derramamiento de sangre. Tres grupos de jóvenes, encerrados en un campamento, habían construido — y no destruido — agresiones entre sí a través de las competiciones deportivas. Pero lo inesperado se produjo más tarde: la única vez en que los reclusos en el campo dejaron a un lado sus mutuas agresiones fue cuando hubo que movilizar a los jóvenes para sacar a uno de los carros destinados al transporte de víveres del lodo fangoso en que había quedado embarrancado. Aquella «entrega a una tarea», fatigosa pero razonable, hizo que «olvidaran» literalmente sus agresiones.

Aquí es donde veo yo un fructuoso punto de partida para una investigación de la paz, y no en las interminables repeticiones de discursos sobre los potenciales agresivos, concepto con el que se hace creer a los hombres que la violencia y la guerra son su destino.

He analizado ya este tema en otro lugar (*Existentielle Frustration als ätiologischer Faktor in Fällen von aggressivem Verhalten*, en *Festschrift für Richard Lange zum 70. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlín 1976). Me contentaré, pues, aquí, con remitirme a esta exposición y conceder la palabra a Robert Jay Lifton — experto internacional en este campo — que en su libro *History and Human Survival* ha escrito lo siguiente: «Los hombres se sienten inclinados a matar sobre todo cuando se hallan en un vacío de sentido.» De hecho, los impulsos

agresivos parecen proliferar, y no en último término, allí donde se da un vacío existencial.

Lo que se ha dicho de la delincuencia puede aplicarse también a la sexualidad. *Sólo en un vacío existencial prolifera la libido sexual.* Esta hipertrofia en el vacío aumenta la disposición a las reacciones sexuales neuróticas. Efectivamente, lo que antes se ha dicho sobre la felicidad y sobre su carácter de «efecto» no es menos válido respecto del placer sexual: *cuanto más se concentra uno en el placer, tanto más se le niega.* Basándome en una experiencia clínica de varios decenios, me atrevo a afirmar que las perturbaciones de potencia y orgasmo deben atribuirse, en la mayoría de los casos, a este esquema de reacción, es decir, al hecho de que la sexualidad queda distorsionada en la misma exacta medida en que es dominada por la intención preconcebida y la atención centrada en ella. Cuanto más se desvía la atención del compañero para fijarla en el acto sexual en sí, tanto más comprometido queda el mismo acto sexual. Observamos esto por ejemplo en todos aquellos casos en que nuestros pacientes masculinos se sienten interesados por demostrar ante todo, su potencia; o en los que nuestras pacientes femeninas tienen interés, ante todo, en demostrarse a sí mismas que son capaces, también ellas, de tener un orgasmo completo y que no son frías. Vemos una vez más que se trata de «atrapar» algo que normalmente es un «efecto», y que debe seguir siéndolo con tal que no se haya destruido antes.

Este peligro es tanto más amenazante cuanto que, ya de suyo, la sexualidad prolifera en mayor medida en el vacío existencial. En la actualidad nos enfrentamos con una inflación sexual que — como toda inflación, incluida la de la moneda — va acompañada de una devaluación.

De hecho la sexualidad está devaluada en cuanto que está deshumanizada. Y es que la *sexualidad humana es más que mera sexualidad*, y lo es en la medida en que — en un nivel humano — es vehículo de relaciones transexuales, personales (que, por supuesto, no se dejan encadenar al lecho de Procrusto, de clichés tales como «anhelos de objetivo perturbado» o «meras sublimaciones», sólo porque se prefiera negar la realidad en cuanto desborda el marco de las simplificaciones populares). Eibesfeldt ha podido demostrar que esta perturbación del funcionamiento de la sexualidad se produce no sólo a nivel humano sino también en el nivel subhumano. También la sexualidad animal puede ser algo más que mera sexualidad. Ciertamente que en este caso no se halla, como la humana, al servicio de relaciones personales; pero la copulación del mono americano zambo, por poner un ejemplo, sirve a un fin social, del mismo modo que, en términos generales, «los comportamientos sexuales de los vertebrados se hallan, bajo distintas formas, al servicio de la vinculación del grupo».

Redundaría incluso en el más genuino interés de aquellos cuya única preocupación es el placer y el goce sexual, que procurasen que sus contactos sexuales quedaran insertos en el ámbito de las relaciones con el compañero que desbordan lo meramente sexual, es decir, que procurasen ascender hasta un nivel humano. Ahora bien, en este nivel la sexualidad tiene una función de expresión: es expresión de una relación amorosa, de una «encarnación», de algo así como el amor o el estar enamorado. Uno de los resultados, y no ciertamente el de menos valor, extraídos de una encuesta llevada a cabo por la revista americana «Psychology Today» ha sido poner en claro que la sexualidad sólo proporciona felicidad cuando cum-

ple las condiciones que se acaban de mencionar. De las 20 000 respuestas a la pregunta sobre qué era lo que más estimulaba la potencia y el orgasmo se dedujo que el estímulo más seguro era el «romanticismo», es decir, estar enamorado del compañero, si no ya simplemente: el amor a él.

Visto desde la perspectiva de una profilaxis de las neurosis sexuales, es deseable la máxima «personificación» posible de la sexualidad, no sólo respecto de la persona del compañero, sino también respecto de la propia persona. El desarrollo y madurez sexual normal del ser humano tiende a una creciente *integración* de la sexualidad en el entramado total de la persona. Desde aquí se ve claro que, a la inversa, todo *aislamiento* de la sexualidad se opone a todas las tendencias de integración y, por ende, fomenta las tendencias neurotizantes. La desintegración de la sexualidad — su exclusión del contexto transsexual personal e interpersonal — significa una regresión.

Pero es justamente en estas tendencias regresivas donde la *industria del placer sexual* tiene su excepcional oportunidad, su singular negocio. Se impone la *danza en torno al cerdo de oro*. Visto, una vez más, desde la perspectiva de la profilaxis de las neurosis sexuales, el aspecto funesto se encuentra en la *presión a la consumación sexual* que surge de la *industria de la información*. Los psiquiatras sabemos a través de múltiples experiencias hasta qué punto nuestros pacientes se sienten incluso obligados, bajo la presión de una opinión pública manipulada por esta industria de la información, a interesarse por lo sexual en sí mismo, en el sentido de una sexualidad despersonalizada y deshumanizada. Pero los psiquiatras sabemos también cuánto ha contribuido todo esto a debilitar la potencia y el orgasmo. Quien considera que su salvación se

encuentra en el refinamiento de una *técnica del «amor»*, este tal no hace sino tirar por la borda el resto de aquella espontaneidad, de aquella inmediatez, de aquella naturalidad y de aquella serenidad que son una de las condiciones y presupuestos de un comportamiento sexual normal, de que tan necesitados están precisamente los neuróticos sexuales. Todo esto no quiere decir que pretendamos mantener tabúes de ningún tipo o que tomemos posición contra la libertad de la vida sexual. Pero la libertad a que se refieren aquellos que tienen siempre en boca esta palabra es, en último extremo, la libertad de hacer negocios con ayuda de la llamada «información sexual». En realidad, no hacen sino atiborrar a los psicópatas sexuales y a los «mirones» con material para su fantasía. La información está bien. Pero tenemos que preguntarnos: Información, ¿para quién? Y debemos informar a la opinión pública ante todo acerca del hecho de que no hace aún mucho tiempo, el propietario de un cine que pasaba preferentemente películas de las llamadas de «información sexual», declaró en una entrevista en la televisión que, con escasas excepciones, la clientela de sus filmes se componía de personas entre los 50 y los 80 años de edad... Todos estamos en contra de la hipocresía en la vida sexual. Pero debemos pronunciarnos también en contra de la hipocresía de los que dicen *libertad* pero piensan *dinero*.

Volvamos de nuevo al vacío existencial, al complejo de vacuidad. Freud estampó la siguiente frase en una de sus cartas: «... En el momento en que uno se pregunta por el sentido y el valor de la vida es señal de que se está enfermo, porque ninguna de estas dos cosas existe de forma objetiva; lo único que se puede conceder es que se tiene una provisión de libido insatisfecha.» Personalmente, me niego a creer esta afirmación. Considero que

no sólo es específicamente humano preguntarse por el sentido de la vida, sino que es también propio del hombre someter a crítica este sentido. Es, sobre todo, un privilegio de los jóvenes declarar a la luz del día su mayoría de edad al plantearse en primer término el sentido de la vida. De hecho, hacen suficiente uso de este derecho (véase la nota 3).

Se dice que Einstein afirmó cierta vez que quien considera que su vida no tiene sentido no sólo es un desdichado, sino que apenas si tiene capacidad de vivir. De hecho, la voluntad de sentido incluye en sí algo de lo que la psicología americana designa como *survival value*. No fue ésta la menor de las lecciones que me llevé a casa de Auschwitz y Dachau: que los que demostraron tener mayor capacidad para sobrevivir incluso en aquellas situaciones límite eran los que estaban orientados hacia un futuro, hacia una tarea que les esperaba, hacia un sentido que querían cumplir. Más tarde, los psiquiatras americanos pudieron confirmar esta realidad con las experiencias de los campos de prisioneros de guerra japoneses, norcoreanos y norvietnamitas. Ahora bien, lo que es válido respecto de los individuos concretos, ¿no puede serlo respecto de toda la humanidad en su conjunto? ¿No deberíamos, en el marco de la llamada investigación de la paz, plantear la pregunta de si tal vez la única oportunidad de supervivencia de la humanidad se encuentra, en último extremo, en un sentido solidario?

La respuesta a esta pregunta no depende, naturalmente, sólo de los psiquiatras. Hay que dejarla abierta, pero al menos hay que plantearla. Y hay que plantearla, como ya hemos dicho, a nivel humano, único en el que podemos encararnos con algo parecido a la voluntad de sentido y a su frustración. Puede aplicarse, pues, desde la perspec-

tiva de la *patología del espíritu del tiempo*, lo que sabemos de los individuos desde la perspectiva de la doctrina de las neurosis y de la psicoterapia: sólo una *psicoterapia rehumanizada* podrá hacer frente a la tendencia despersonalizadora y deshumanizadora que triunfa por doquier.

¿Cuáles fueron nuestras palabras iniciales? Cada época tiene *sus* neurosis, y cada tiempo necesita *su* psicoterapia. Llegados aquí, sabemos algo más: sólo la psicoterapia rehumanizada puede comprender los signos del tiempo, y sólo ella puede hacerse cargo de las necesidades de nuestra época.

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

¿Pueden cobrar nueva vida las tradiciones perdidas y los perdidos instintos? ¿O estaba tal vez en lo cierto Novalis, cuando afirmó que no hay camino de regreso hacia la ingenuidad y que se ha desplomado la escalera por la que hemos venido ascendiendo?

Dar sentido tendría una finalidad moralizante. Y la moral, en su antiguo sentido, quedaría muy pronto agotada. A la corta o a la larga, dejamos de moralizar y ontologizamos la moral. El bien y el mal no se definirán en el sentido de algo que debemos o respectivamente no debemos hacer; el bien será lo que fomenta el cumplimiento del sentido impuesto y pedido a un ser, y consideramos malo lo que impide este cumplimiento.

El sentido no puede darse, sino que debe descubrirse. Este proceso del descubrimiento del sentido tiene como finalidad la percepción de una figura (*Gestalt*). Los fun-

dadores de la psicología de la *Gestalt*, Lewin y Wertheimer, hablaban ya de un carácter de requerimiento, que aparece en cada una de las situaciones con que nos confronta la realidad. Wertheimer llegaba tan lejos que atribuía a cada requerimiento (*requiredness*) implicado en cada situación una cualidad objetiva (*objective quality*). Por lo demás, también Adorno dice: «El concepto de sentido envuelve a la objetividad más allá de todo hacer.»

Lo que caracteriza al descubrimiento de sentido, frente a la percepción gestáltica, es, a mi modo de ver, lo siguiente: Lo que se percibe no es simplemente una figura (una *Gestalt*) que salte ante nuestra mirada desde un «trasfondo», sino que en la *percepción-de-sentido* se trata del descubrimiento de una posibilidad desde el trasfondo de la realidad. Y esta posibilidad es en cada caso única. Es pasajera. Pero sólo ella es pasajera. Si esta posibilidad de sentido se realiza, se ha cumplido el sentido, y se ha cumplido para siempre.

El sentido debe descubrirse, pero no puede inventarse. Lo que se inventa o es un sentido subjetivo, un mero sentimiento de sentido, o un contrasentido. Se comprende, pues, que el hombre que no es capaz de descubrir un sentido en su vida, ni tampoco imaginárselo, se inventa, para huir de la maldición del complejo de vacuidad, o bien un contrasentido o bien un sentido subjetivo. Mientras que el primer caso se da en el escenario — teatro del absurdo — lo segundo acontece en el enajenamiento, sobre todo en el provocado por la LSD. Pero en esta embriaguez se corre el peligro de pasar por alto el verdadero sentido, las auténticas tareas que nos esperan fuera, en el mundo (en oposición a las vivencias de sentido meramente subjetivas, vividas dentro de uno mismo). Esto me trae al recuerdo los animales de experimentación a

los que los investigadores californianos colocaron electrodos en el hipotálamo. Cada vez que se conectaba la corriente, los animales vivían un sentimiento de satisfacción, fuera del instinto sexual o del de la nutrición. Al final, aprendieron a conectar la corriente por sí mismos, pero ignorando qué compañero sexual real o qué comida real era lo que se les ofrecía.

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

La conciencia es uno de los fenómenos específicamente humanos. Pero no es sólo humano, sino también demasiado humano, hasta el punto de que participa de la *condition humaine* y está marcada por su sello, la finitud. La conciencia también puede extraviar al hombre. Más aún: hasta el último instante, hasta el postrer aliento, el hombre no sabe si ha cumplido realmente el sentido de su vida o si más bien tan sólo ha creído haberlo cumplido: *ignoramus et ignorabimus*. Desde Peter Wust, «incertidumbre y riesgo van unidos». Por mucho que la conciencia pueda dejar sumido al hombre en gran incertidumbre respecto de la pregunta de si ha concebido y comprendido el sentido de su vida, esta «incertidumbre» no le exime del «riesgo» de obedecer a su conciencia o, cuando menos, de pararse a escuchar su voz.

Pero no sólo el riesgo forma parte de aquella «incertidumbre», sino también la humildad. El hecho de que ni siquiera en nuestro lecho de muerte sepamos si nuestro órgano del sentido, nuestra conciencia, ha sido o no víctima de un engaño, significa también que es la conciencia de los otros la que puede estar en lo cierto. Esto no quie-

re decir que no existe ninguna verdad. Sólo puede haber una verdad. Pero nadie puede saber si es él y no otro el que la posee. La humildad significa, por consiguiente, tolerancia. Pero tolerancia no quiere decir indiferencia. En efecto, respetar la fe de los que opinan de otra manera no significa identificarse con ella.

Vivimos en una época de creciente difusión del complejo de vacuidad. En esta época, la educación ha de tender no sólo a transmitir conocimientos, sino también a afinar la conciencia, de modo que el hombre preste atento oído para percibir el requerimiento inherente a cada situación. En unos tiempos en que los diez mandamientos han perdido, al parecer, su vigencia para tantas personas, el hombre tiene que estar capacitado para percibir los 10 000 mandamientos encerrados en 10 000 situaciones, con las que le confronta su vida. Y esto no sólo hace que la vida le parezca de nuevo plena de sentido, sino que él mismo se inmuniza contra el conformismo y el totalitarismo, estas dos secuelas del vacío existencial. Y es que sólo una conciencia despierta da al hombre capacidad de «resistencia», de modo que ni se pliega al conformismo ni se inclina ante el totalitarismo.

De una u otra manera, la educación es hoy más que nunca una educación para la responsabilidad. Y ser responsable significa ser selectivo, ir eligiendo. Vivimos en el seno de una *affluent society*, estamos sobresaturados de incentivos a través de los *mass media* y nos hallamos en la edad de la píldora. Si no queremos quedar sepultados bajo esta oleada de incentivos, si no queremos hundirnos en una total promiscuidad, entonces tenemos que aprender a distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, entre lo que tiene sentido y no lo tiene, entre lo que es responsable y lo que no.

Sentido es, por tanto, el sentido concreto en una situación determinada. Es siempre «el requerimiento del momento». Pero este requerimiento está a la vez siempre dirigido a una persona concreta. Y del mismo exacto modo que cada situación concreta es singular, de este mismo modo es también singular cada persona concreta.

Cada día y cada hora espera, pues, con un nuevo sentido y a cada persona le aguarda un sentido distinto del de los demás. Existe, pues, un sentido para cada uno y para cada uno hay un sentido especial.

De todo lo dicho se desprende que el sentido de que aquí tratamos debe cambiar de situación en situación y de persona en persona. Pero está universalmente presente. No existe ninguna situación en la que la vida deje ya de ofrecernos una posibilidad de sentido, y no existe tampoco ninguna persona para la que la vida no tenga dispuesta una tarea. La posibilidad de cumplir un sentido es en cada caso única y la personalidad que puede realizarse es también, en cada caso, singular. En la literatura logoterapéutica se encuentran publicaciones de Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlak, Kratochvil, Lukas, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell y Young, de las que se desprende que la posibilidad de hallar un sentido en la vida no depende para nada del sexo, del coeficiente intelectual, del nivel de formación, es independiente de que sea religioso o no⁴ y, si somos religiosos, de que abracemos esta o aquella confesión. Se ha podido demostrar, en fin, que el descubrimiento de un sentido es también independiente del carácter y del medio ambiente.

Ningún psiquiatra, ningún psicoterapeuta — incluidos los logoterapeutas — puede decir a un enfermo cuál es el sentido, pero sí puede decirle muy bien que la vida

tiene un sentido, y más aún: que lo conserva bajo todas las condiciones y circunstancias, gracias a la posibilidad de descubrir un sentido también en el sufrimiento. Un análisis fenomenológico de la vivencia inmediata, no falsificada, tal como la podemos experimentar en el llano y sencillo «hombre de la calle», que lo único que necesita es ser traducida a una terminología científica, nos descubriría, efectivamente, que el hombre no sólo busca — en virtud de su voluntad de sentido — un sentido, sino que también lo descubre, y ello por tres caminos. Descubre un sentido, en primer término, en lo que hace o crea. Ve además un sentido en vivir algo o amar a alguien. Y también a veces descubre, en fin, un sentido incluso en situaciones desesperadas, con las que se enfrenta desvalidamente. Lo que importa es la actitud y el talante con que una persona sale al encuentro de un destino inevitable e inmutable. Sólo la actitud y el talante le permiten dar testimonio de algo de lo que sólo el hombre es capaz: de transformar y remodelar el sufrimiento a nivel humano para convertirlo en un servicio. Un estudiante de medicina de los Estados Unidos me decía en una carta: «No hace mucho murió uno de mis mejores amigos, porque no podía encontrar un sentido. Hoy sé que yo hubiera podido muy bien ayudarlo, gracias a la logoterapia, si todavía estuviera en vida. Pero ya no lo está. Con todo, su muerte me servirá siempre para ayudar a cuantos sufren. Creo que no puede darse una razón más profunda. A pesar de mi tristeza por la muerte de mi amigo, a pesar de mi parte de responsabilidad en esta muerte, su existencia — y su “ya no ser” — tiene una excepcional significación. Si alguna vez poseo la fortaleza de dedicarme a la medicina y de estar a la altura de mi responsabilidad, entonces no habrá muerto en vano. Más que ninguna otra cosa quiero

hacer esto en el mundo: procurar que nunca vuelva a ocurrir esta tragedia; que no le ocurra a nadie más.»

No existe ninguna situación en la vida que carezca de auténtico sentido. Este hecho debe atribuirse a que los aspectos aparentemente negativos de la existencia humana, y sobre todo aquella trágica tríada en la que confluyen el sufrimiento, la culpa y la muerte, también puede transformarse en algo positivo, en un servicio, a condición de que se salga a su encuentro con la adecuada actitud y disposición.

Y, sin embargo, se llega al vacío existencial. Y esto en el seno de un *affluent society* que no debería dejar insatisfechas ninguna de las necesidades que Maslow ha calificado de fundamentales. A esto cabalmente se debe que exista tal vacío, a que la sociedad de la opulencia sólo satisface necesidades, pero no la voluntad de sentido. «Tengo 22 años» — me escribió cierta vez un estudiante norteamericano —. «Poseo un título universitario, tengo un coche de lujo, gozo de una total independencia financiera y se me ofrece más sexo y prestigio del que puedo disfrutar. Pero lo que me pregunto es qué sentido tiene todo esto.»

La sociedad de la opulencia trae consigo una sobreabundancia de tiempo libre que ofrece, desde luego, ocasión para una configuración de la vida plena de sentido, pero que en realidad no hace sino contribuir al vacío existencial, tal como pueden observar los psiquiatras en los casos de la llamada «neurosis dominguera», que va, al parecer, en aumento. Así por ejemplo, mientras que en 1952 el Instituto de Demoscopia de Allensbach comprobaba que el número de personas para las que los domingos eran demasiado largos alcanzaba al 26 por ciento, hoy (1978) este número llega al 37 por ciento. Se comprende así la

afirmación de Jerry Mandel: «La técnica nos ha ahorrado el esfuerzo de emplear todas nuestras capacidades en la lucha por la existencia. Hemos desarrollado así un Estado del bienestar, que garantiza que puede hacerse frente a la vida sin esfuerzo personal. Cuando hayamos alcanzado el estadio en que, gracias a la técnica, bastará un 15 por ciento de la población americana para atender a las necesidades de toda la nación, nos enfrentaremos con dos problemas: quién ha de pertenecer a este 15 por ciento de los que trabajan y qué pueden hacer los demás con su tiempo libre... y con la pérdida del sentido de la vida. Tal vez la logoterapia tenga que decir a la América del próximo siglo más de lo que ya ha dado a la América del siglo actual.»

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

Contrariamente a la experiencia de los años treinta, la crisis económica actual debe atribuirse a la crisis energética. Para espanto nuestro, hemos tenido que descubrir que las fuentes de energía no son inagotables. Espero que no se me achaque a frivolidad la afirmación de que la crisis energética y su inherente disminución del crecimiento económico ofrece una oportunidad única a nuestra frustrada voluntad de sentido. Tenemos la oportunidad de recobrar el sentido. En la época de la opulencia, la mayoría de las personas tenían lo suficiente para vivir. Pero eran

muchos los que ignoraban para qué vivir. Ahora puede muy bien producirse un desplazamiento de acentos de los medios de vida al objetivo de la vida, al sentido de la vida. Y, al contrario de lo que ocurre con las fuentes de energía, este sentido es inagotable y omnipresente.

Ahora bien, ¿con qué derecho nos atrevemos a decir que la vida nunca deja de tener un sentido para todos y cada uno? Esta afirmación se basa en el hecho de que el hombre es capaz de transformar en servicio cualquier situación que, humanamente considerada, no tiene ninguna salida. De ahí que también en el sufrimiento se dé una posibilidad de sentido. Estamos hablando, por supuesto, sólo de situaciones inevitables e inamovibles que no admiten modificación, de sufrimientos que no se pueden eliminar. Como médico, pienso concretamente en las enfermedades incurables, en carcinomas que no admiten intervención quirúrgica.

Al cumplir un sentido, el hombre se realiza a sí mismo. Si cumplimos el sentido del sufrimiento, realizamos lo más humano del ser humano, maduramos, crecemos, crecemos más allá de nosotros mismos. Incluso cuando nos encontramos sin remedio y sin esperanza, enfrentados a situaciones que no podemos modificar, incluso entonces estamos llamados y se nos pide que cambiemos nosotros mismos. Nadie lo ha descrito con más exactas palabras que Yehuda Bacon, encerrado, cuando era todavía un niño, en el campo de concentración de Auschwitz y atacado, después de su liberación, de ideas obsesivas: «Estaba viendo unos funerales, con un magnífico féretro y música, y me eché a reír. ¡Están locos! ¡Por un solo cadáver arman tanto alboroto! Cuando iba a un concierto o al teatro, tenía que calcular cuánto tiempo se necesitaría para exterminar en las cámaras de gas a la gente allí reunida y cuántos vesti-

dos, dientes de oro y sacos de pelo se podrían obtener.» Y a continuación se preguntaba Yehuda Bacon qué sentido podían tener los años que tuvo que pasar en Auschwitz: «Cuando era niño, pensaba contar al mundo lo que había visto en Auschwitz, con la esperanza de que este mundo cambiara al fin. Pero el mundo no ha cambiado, el mundo no quería saber nada de Auschwitz. Sólo mucho más tarde he llegado a comprender el auténtico sentido del dolor. El sufrimiento tiene sentido si *tú mismo* te cambias en otro.»

Enfrentarse con la tarea de hablar de la contribución de la psicoterapia a la imagen del hombre de hoy significa enfrentarse con una elección, es decir, la elección de abordar una exposición básicamente histórica o bien básicamente sistemática. Y esta elección lleva en sí su propio tormento, porque en el caso concreto de la exposición sistemática tendríamos que desarrollar de hecho una polisistemática. Al estado actual de los conocimientos y métodos psicoterapéuticos se le puede aplicar, mejor que a ningún otro campo, una variante de la vieja sentencia, que sonaría así: *Quot capita tot systemata*. Dicho de otra forma, sería empresa inabarcable pretender analizar aquí siquiera los más importantes sistemas psicoterapéuticos hoy en circulación. Paso por alto que tal intento exigiría de mis lectores una paciencia casi sobrehumana; y aún más que esto: supondría una infravaloración de los conocimientos de psicoterapia que ya poseen.

Ante tal dilema, he adoptado la decisión de no proceder ni histórica ni sistemáticamente, sino de dar a la conferencia un sesgo crítico. Pero también respecto de esta crítica ocurre que ni puede limitarse a uno solo de los grandes sistemas, ni tampoco puede extenderse al conte-