

## **Sufrir y ser (1964)\***

**Ignacio Martín-Baró**

Vuestro dolor  
Es la ruptura de la concha  
Que encierra vuestra comprensión.  
Así como tiene que abrirse el hueso de las  
frutas  
Para asomar su corazón al sol,  
Así os es preciso conocer el dolor.  
Pero si supierais mantener el corazón  
siempre  
Extasiado ante la maravilla diaria de  
vuestra propia vida,  
Vuestro dolor no os parecería menos  
maravilla que vuestro gozo  
Y aceptarías las estaciones del corazón  
Así como habéis aceptado siempre  
Las estaciones que pasan sobre vuestros  
campos  
Y permaneceríais serenamente vigilantes  
Durante los inviernos de vuestro pesar.

Khalil Gibran

### **Introducción**

#### *El dolor*

Sufrir, problema eterno y siempre actual. ¿Qué no se ha dicho, qué no se ha escrito sobre el problema del sufrimiento? Y es que el dolor es una experiencia vital, es la enfermedad de nuestros hijos, es el accidente del amigo, la muerte de nuestros padres, el fracaso de nuestras ilusiones, la angustia de la existencia... “De la abundancia del corazón habla la boca”, dijo Jesucristo. Y el hombre, rebosante del dolor cotidiano, ha hablado y escrito de su sufrimiento, ha tratado de penetrar su sentido, su

---

\* Texto preparado por Martín-Baró, durante sus estudios para obtener el Título de Licenciatura en Filosofía y Letras en la Pontificia Universidad Católica Javeriana en Bogotá, preparado en julio de 1964.

interrogación – interrogación acuciante, vital. Mas a pesar de todo, el dolor sigue manteniéndose como un sarcasmo de la existencia, como un pez que se escurre a todas nuestras investigaciones – el avión que se estrella, o la náusea existencial que nos persigue en una tarde de domingo. “Eternidad, insondable eternidad del dolor” –que decía el gran Azorín. “Progresará maravillosamente la especie humana; se realizarán las más fecundas transformaciones. Junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, siempre habrá un hombre con la cabeza meditadora y triste, reclinada en la mano. No le podrán quitar el dolorido sentir”.

Desde los angustiantes gemidos de Job –¿por qué, Señor, por qué?– hasta la distensión lacerante del existencialista ante la nada, todo hombre sobre la tierra ha vivenciado en sí el latigazo del dolor, la presión del sufrimiento. Se busca, se palpa tanteando la solución... que vuelve la espalda.

Así, el dolor se multiplica, se hace doble dolor, pues oprime y se esconde, nos hiere y calla ante nuestra pregunta:

El dolor, como tal, es doblemente doloroso porque al mismo tiempo es un enigma atormentador. No sólo el propio dolor, sino también el de los demás, incluso el de los animales, nos plantea, por virtud de la compasión, una pregunta que brota del mismo sentimiento y después se expresa en fórmulas más o menos racionales, sin que por eso representen la respuesta de la inteligencia al sentimiento. Quien compasivamente se representa el dolor anónimo de toda la humanidad, quien sabe escuchar el grito de dolor de toda la creación pidiendo su redención, percibe en este *cri de coeur* el carácter ineludible del dolor, sólo comparable a la pregunta por el sentido de la enfermedad, de la muerte, del mal y del pecado (Buytendijk, 1958, p. 37).

No necesitamos traer estadísticas para probar la universalidad e intensidad del dolor humano. Apelamos a la experiencia personal, a la experiencia de cada uno. Porque es algo comprobado científicamente que la vida personal de cada hombre, día a día, se llena con más momentos de dolor que de placer. Y es que llevamos el germen del dolor en nosotros mismos, como compañero inseparable de todas nuestras jornadas. El payaso que ríe hacia fuera y llora tras sus colorines se ha convertido en tópico y en símbolo. Pero, ante todo, es una realidad palpitante, es “el dolor nuestro de cada día”, es... nuestro mismo vivir.

### *Finalidad de este trabajo*

¿Cuál es el fin que perseguimos con este trabajo? Pues es tanto lo que se ha escrito sobre el dolor que corremos el peligro de repetir absurdamente ideas manidas, de manejar tópicos vulgares o –lo que sería peor– pretender una originalidad revolucionaria, que aspirara a decir la primera y la última palabra sobre este problema vital. No. Nuestra finalidad es al mismo tiempo más modesta y más ambiciosa.

Pretendemos, en primer lugar, buscar una integración entre psicología y filosofía. Si hay derecho a hablar de síntomas de un tiempo, nosotros pondríamos como herejía características de nuestra época el afán de reducir, el afán de profundizar en un punto, el ansia de independencia y especialización en el campo científico. Solemos decir que una ciencia ha llegado a mayor de edad cuando se basta a sí misma, cuando puede prescindir de todas las demás ciencias para ahondar ella sola en el cultivo de su parcela científica. Pero esto, si por una parte tienes sus ventajas y es una realidad deseable, por otra parte es el engaño mayor al que nos podemos llamar, y trae inmensos inconvenientes. Porque si hay algo que repugne a la naturaleza es el atomismo, es la desintegración de los seres en partículas y conceptos, en esencias y existencias, como si la vida no fuera un uno total, armónico y continuo. Y, aunque pueda herir susceptibilidades o creencias, afirmamos que es un absurdo pensar que la filosofía nos va a mostrar el hombre completo. Tan absurdo como decir que la psicología se basta para cumplir este cometido, o incluso que esa ciencia a la que llamamos antropología (*anthropos* = hombre) es en realidad la “ciencia del hombre”, es decir, la que nos va a explicar en su totalidad lo que es el hombre. Todas estas ramas científicas pretenden tener la verdad sobre el hombre. En realidad, todas nos muestran un aspecto humano que, como tal, no es el hombre. Porque el hombre es lo uno y lo otro, es filosofía sí, pero también es psicología y antropología. Y a estas tres ciencias podríamos añadir todavía algunas más. De hecho, con nuestra búsqueda de la verdad hemos separado tanto unas ciencias de otras, que hemos perdido de vista la unidad esencial, la unidad existencial del ser humano. Y si dentro de la filosofía se busca una cosmovisión (*Weltanschauung*), y si dentro de la psicología ha podido surgir una escuela llamada de la *Gestalt*, o del campo, que postula una interrelación de todos los elementos humanos, nos atrevemos a postular una ciencia de las ciencias, una verdadera antropología –tal vez podríamos llamarla antropología humanística. Tampoco aquí somos pioneros, ni pretendemos tal honor. Seguimos la línea que pudo trazar, por ejemplo, un Alexis Carrel (1958) –en realidad, la que han perseguido todos los verdaderos amantes de la sabiduría humana, todos los auténticos “filósofos”.

Sea, pues, una primera característica de nuestro trabajo, un intento de síntesis, yo diría una síntesis analítica que a la luz de una unidad, principalmente psicológico-filosófica, enfoque el angustiante problema del dolor. Trataremos de discernir lo que es filosofía de lo que es psicología, no mezclando frijoles con velocidad, sino integrándolos. Así huiéremos tanto de una absolutización de lo relativo, como de una relativización de lo absoluto. Creemos en la verdad vital de la tríada hegeliana, tesis-antítesis-síntesis.

Esa síntesis que vamos a ofrecer será personal –segunda característica de nuestro trabajo, que no tememos confesar desde un principio. La ciencia del hombre no puede ser “demasiado” objetiva”. Nosotros preferimos tamizarla por nuestro yo, para que sea algo vital, algo palpitante, algo sencillamente humano. Reconozco el valor de las

cifras y estadísticas, pero la realidad de la vida nos e capta en una abstracción matemática, sino con una intuición vital. Y esta, indudablemente, es algo personal, subjetivo. En todo caso, es “verdad para mí” y, como tal, despojada de mi yo, verdad absoluta. Que es lo que perseguimos.

El que esta síntesis sea personal no quiere decir que sea Totalmente original. Ni mucho menos. Recibimos la síntesis trazada genialmente por VIKTOR E. FRANKL, síntesis perfecta en su integración analítica. En nuestra opinión, es la visión estructuradora más potente de la realidad actual –científica y humana, visión inmanente abierta a la trascendencia. Como síntesis psicológico-filosófica, abarca ambos campos, sin identificarse con ninguno. Es, pues, como dice el mismo Frankl (1957, p. 293):

Terreno fronterizo entre la medicina y la filosofía... Sobre todo, se mueva en los linderos mismos que separan la medicina de la religión. Quien camina por los límites que separan dos tierras, se expone siempre a ser observado con recelo desde uno y el otro lado... Así tiene que ser, y no debemos disgustarnos, sino considerarlo como un tributo necesario que esta disciplina nuestra tiene que pagar.

Sabemos, pues, de antemano, que la síntesis que presentamos hoy, siguiendo los pasos de Frankl, ha de chocar con oposiciones tanto de un lado como del otro. Probablemente se nos acusará de confundir filosofía con psicología, de mezclar pan con pensamientos... Pero ya hemos respondido a esta acusación. En todo caso, como síntesis personal, puede ser un foco para nuestra vida. Y eso nos basta.

### **El hedonismo freudiano**

Puesto que nuestra finalidad es ofrecer una síntesis psicológico-filosófica, comenzaremos por el campo de la psicología. Y, en el campo de la psicología, escogeremos el psicoanálisis –considerado doctrinalmente, no como técnica terapéutica. Los motivos de nuestra elección se fundan en que Frankl se va a situar en la línea marcada por el psicoanálisis, en el sentido de orientación psicológica profunda. Se ha dicho, con razón, que la psicología sólo empezó a ser una ciencia verdaderamente independiente a partir de Freud. Hasta entonces habían estado en vigencia o una psicología de laboratorio, hija legal de la fisiología, o una psicología filosófica, heredera y familiar de la escolástica. Freud, con intuición genial, libera a la psicología de influencias ajenas, y aunque no lograra la independencia total y, aunque a la larga pretendiera erróneamente absolutizar en una cosmovisión, lo que no era más que una psiquevisión, no se le puede negar la paternidad sobre la psicología profunda, tal vez, sobre la psicología “pura”. De ahí que le tomemos como representante de la tendencia psicológica en la interpretación del sufrimiento.

Mientras a lo largo de toda la obra de Freud sale a relucir poco el problema del dolor, constantemente el psicoanálisis maneja el concepto contrario, el placer. Por los biógrafos del genio vienés sabemos que Freud llevó más bien una vida de dolor –algo normal en la existencia humana. Más aún, Freud sentía la vida misma como algo doloroso: “A nosotros, los que sentimos dolorosamente la vida” (Freud, 1948a, p. 1279), llega a exclamar en una de sus obras.

Mas no queremos asegurar, ni mucho menos, que la teoría freudiana con respecto al dolor y al placer fuera sencillamente una “proyección” vital de su descubridor. Como muy bien dice Frankl, era el término natural al que debía abocar la investigación psicoanalítica, investigación realizada en su totalidad con personas neuróticas.

Se ha acusado, y con fundamento, al psicoanálisis de ser una teoría pansexualista. Sin embargo, a nosotros nos gustaría poner los puntos sobre las íes. Porque, por sexualidad nosotros solemos entender todo aquello que de una manera o de otra está relacionado con la función reproductora, con los órganos de la reproducción. Para Freud, en cambio, sexualidad es un término bastante genérico, un término que abarca multitud y variedad de placeres que difícilmente se pueden incluir en lo que para nosotros significa lo sexual.

Sabemos que no existe un único instinto sexual que sea desde un principio el substrato de la tendencia hacia el fin de la función sexual: la reunión de las dos células sexuales. Muy al contrario, hallamos gran cantidad de instintos parciales, procedentes de distintos lugares y regiones del soma, que tienden a su satisfacción con relativa independencia entre sí y encuentran tal satisfacción en algo que podemos llamar *placer orgánico*. Los genitales son la más retrasada de estas *zonas erógenas*, y a su placer orgánico no podemos ya negarle el hombre de *placer sexual*. No todos estos impulsos tendentes al placer son acogidos en la organización definitiva de la función sexual. Algunos de ellos son apartados como inútiles por represión o de otro modo; otros son desviados de su fin en la forma singular antes descrita y utilizados para reforzar impulsos distintos; otros, en fin, perduran en oficios secundarios, sirviendo para la ejecución de actos introductivos para la producción del placer preliminar (Freud, 1948b, p. 832).

Tenemos, pues, que para Freud sexualidad es idéntico a placer, satisfacción de la energía sexual o libido, es decir, satisfacción de las fuerzas instintivas que arrancan de lo somático. Con lo cual, tenemos que en vez de a un pansexualismo (sexualidad en nuestra manera de hablar) hemos llegado a un panhedonismo. Pues el placer, para Freud, es la satisfacción de la sexualidad (sexualidad, en el sentido en que él la entiende). Constantemente nos habla del placer relacionado con los órganos, tal como el chupar, el defecar, los movimientos musculares, toda sensación dermatológica, y de los placeres relacionados con otros, como son el desnudarse ante los demás, el observar las funciones físicas

o fisiológicas de otros, el producir daño a los demás, etc., ocupando un lugar preeminente el placer por excelencia, el coito. Para él todos estos placeres, mejor dicho, el placer –pues hablar de placer y poner esta clase de placeres todo es uno en Freud– es de índole sexual. Mas, en el momento de probar esta afirmación, no parece demasiado convincente, y sí un mucho intuitivo. Con razón Karen Horney le echa en cara lo injustificado de identificar placer con sexualidad. Dice, por ejemplo:

Freud señala que la expresión de satisfacción del niño después de haber mamado se parece a la de una persona después del coito. No quiso ciertamente presentar esta analogía como prueba decisiva; pero no puede uno menos de preguntarse para qué la presentó, puesto que nadie jamás ha dudado que puede encontrarse placer en chupar, en comer, en caminar, etc.; por lo tanto la analogía omite el punto discutible de si el placer del niño es sexual (Horney, 1960a, pp. 37-38).

Pero, prescindiendo de esta discusión que a nada conduce en relación con nuestro tema, queda claro que la sexualidad significa hedonismo en Freud, de tal manera que la libido, o energía sexual, habrá que concebirla como una tendencia a la satisfacción instintiva, es decir, una tendencia hacia el placer. Tenemos, pues, no un pansexualismo, sino un panhedonismo. Que era lo que pretendíamos probar.

Por si todavía nos quedara alguna duda, Freud nos va a ofrecer formulaciones más directas y específicas. Jones, su principal biógrafo, nos cuenta cómo al final de su vida, cerca ya de los setenta años, en cierta ocasión solemne declaró Freud: “Mi vida tuvo una sola finalidad: inferir o intuir cómo está construido el aparato psíquico y cuáles son las fuerzas que en él operan y reaccionan unas sobre otras” (Jones, 1959, p. 56). Si preguntáramos a alguna persona de cierta cultura, que nos dijera en pocas palabras cómo explica Freud el aparato psíquico, probablemente nos contestaría: por medio de la libido, de la sexualidad. Y tendría razón. Pero el mismo Freud va a ser mucho más explícito, y de una manera que corrobora totalmente y sin ningún lugar a dudas nuestra tesis:

Nos planteamos el problema de averiguar si la labor de nuestro aparato psíquico tiende a la consecución de un propósito fundamental cualquiera, problema al que respondemos, en principio, afirmativamente, añadiendo que, según todas las apariencias, *nuestra actividad psíquica tiene por objeto procurarnos placer y evitarnos displacer*, hallándose automáticamente regida por el *principio del placer* (Freud, 1948c, p. 243, subrayado nuestro).

Así, pues, el principio del placer es el generador omnipotente de toda nuestra actividad. El hombre no se mueve si no es para procurarse el placer o huir del displacer, evitar el dolor.

Se nos podría objetar que Freud no sólo habla de un principio del placer, sino de un principio, por así decirlo, más vigente en la vida

cotidiana, el principio de la realidad. Sin embargo, la respuesta es obvia. El principio de la realidad es una elaboración o, si se quiere, sofisticación del principio del placer, que –permítasenos la expresión– se hace astuto, y renuncia a lo menos para conseguir lo más. Como dice el mismo Freud, a las tendencias del Yo:

Se les impone la misión de desviar el dolor con la misma urgencia que la de adquirir placer, y el Yo averigua que es indispensable renunciar a la satisfacción inmediata, diferir la adquisición de placer, soportar determinados dolores y renuncia en general a ciertas fuentes de placer. Así educado, se hace razonable y no se deja ya dominar por el principio del placer, sino que se adapta al *principio de la realidad*, que en el fondo *tiene igualmente por fin el placer*; pero un placer que si bien diferido y atenuado, presenta la ventaja de ofrecer la certidumbre que le procuran el contacto con la realidad y la adaptación a sus exigencias (Freud, 1948c, p. 243, subrayado nuestro).

Tenemos, pues, el principio del placer y su sustituto, el principio de la realidad, lanzados a una búsqueda constante del placer. ¿Se puede concebir un hedonismo más claro? Más aún, si profundizamos en las raíces de los instintos, en cuya satisfacción Freud cifra todo el placer, nos encontraremos con el estrato somático, con lo cual hemos venido a parar a un hedonismo materialista, un hedonismo por así decirlo carnal.

Ahora bien, si Freud fundamenta toda su cosmovisión en la teoría de la sexualidad, en la libido –que por la represión sana llegará a producir el arte, la ciencia, la religión, etc.– es natural que se llegue a postular un mundo ideal, una sociedad que, reconociendo el auténtico fin del hombre –el placer– facilite con sus normas y estatutos el acceso a ese paraíso hedonístico. Freud, consecuente con sus principios, va a llegar a postularlo, ya que “más allá del principio del placer” –¿de este mundo?– sólo vislumbra una vuelta a la materia inorgánica. De tal manera que si la finalidad del hombre es conseguir el placer y conseguirlo en este mundo, ya que luego sólo nos espera la vuelta a lo inorgánico, debemos luchar por conseguir un mundo nuevo, lo que para Freud tal vez sería un mundo más “consciente”.

Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegaré las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y al disfrute de los bienes terrenos (Freud, 1948a, p. 1256).

De este Hedonismo total deducimos que el dolor, aquello que se rehúye “automáticamente”, es algo absurdo, algo repugnante, algo sin sentido, algo contra lo que hay que luchar por todos los medios. En otras palabras, es el enemigo público número uno.

¿Qué tenemos que decir a esto? Ante todo, y para evitar malentendidos, téngase en cuenta que no queremos refutar

primariamente con principios filosóficos lo que no pasa de ser una teoría psicológica. No vamos, pues, a caer en la fácil y simplista solución de refutar a Freud con un silogismo. Queremos plantearnos el problema con toda sinceridad y en el mismo campo en el que se lo planteó Freud. En efecto, ¿procede la gente de acuerdo con el principio del placer –principio de la realidad?

Aunque se nos tilde de retrógrados, aun cuando nos exponamos a críticas y malentendidos, no dudamos en afirmar: sí, la gente, las personas en su acaecer cotidiano se guían por el principio del placer. Pero –y aquí viene el gran pero– añadimos a continuación: la gente se guía por el principio del placer sólo cuando –según la distinción frankliana, que explanaremos más adelante– el dolor permanece en las capas de lo físico y lo psíquico, sin que lo espiritual –espiritual también en el sentido de Frankl– aporte un sentido, un significado. Queremos decir que cuando el dolor es algo meramente animal, cuando alcanza al hombre sólo como organismo animal, organismo que piensa si se quiere, pero que piensa como culminación de un proceso neurológico de animal superior, entonces sí, entonces las personas, los individuos se guían por el principio del placer. Pues el dolor sin sentido es algo repugnante, es algo absurdo, algo que no debe ser y, como tal, se rehúye. Si dejamos al hombre en un plano meramente naturalístico, el dolor es un mal, es el máximo mal que se le puede ofrecer a todo animal y, consiguientemente, también al hombre. Por ende, hay que evitarlo.

La experiencia cotidiana nos confirma en nuestra teoría. Cuando no se dispone de un sentido para el dolor, vemos a los individuos revolcarse, afanarse, buscar por todos los medios la huida, tratar de abotargarse en el olvido, en el placer material, llenarse de algo, en último caso suicidarse –cuando “ya no puedo más”– pero, de cualquier manera, evitar el dolor. Si éticamente el “me agrada” o el “no me agrada” no tiene ningún valor, aquí todavía no se vislumbra ni de lejos ese estrato humano y, por consiguiente, es el placer la guía de toda acción. La vida se convierte en la consecución de una serie de estados placenteros, y en una huida de todo lo que tiene visos de desagradable. En este plano vemos a Freud y en este plano le damos la razón.

Porque Freud trabajó con neuróticos. Y en el neurótico, como el hombre en cuanto animal, se da una búsqueda absoluta del placer. Se busca el placer por todos los medios y el dolor es, a lo más, un camino para el placer o un placer en sí mismo –como sucede en los masoquistas. Más tarde tendremos oportunidad de examinar este rasgo típicamente neurótico. Bástenos con confirmar a Freud en su campo. Pero es nuestra obligación negarle su falsa inducción. Ya que del hecho de que en el campo de experimentación de Freud –los neuróticos– vigiera el principio del placer, no se deduce que todo el mundo se guíe por el mismo principio. Mientras Freud permanece en el campo experimental psicológico le damos la razón. Mas en el momento en que da un salto arriesgado, un salto intuicionista, y hace una generalización en la que se abarca más de lo que nos daban las premisas, ha penetrado en el campo de la filosofía. Y, ante todo, le oponemos una dificultad formal –la del mal

uso de la inducción. Pues de una muestra parcializada, en términos estadísticos, de una muestra tendenciosa y, por ende, no representativa, no se puede llegar a una conclusión total. A lo más, las conclusiones sirven para los individuos que componen esa muestra. O, si se quiere, para aquellos que en realidad representa. En nuestro caso, para las personas neuróticas.

Todavía, y a fuer de sinceros, nos plantearíamos en el campo de lo material si la inducción freudiana, aun cuando equivocada en su forma, ha llegado a una conclusión verdadera. Pues es un hecho que un silogismo mal formado puede darnos una conclusión real. Habremos, pues, de examinar si Freud, cuando afirma que todos los individuos se guían por el principio del placer, lo hace porque ha alcanzado la esencia de lo humano. En ese caso, conocedor de la esencia, tendría un perfecto derecho a exclamar: dondequiera que se dé esta esencia, tendremos este modo de proceder. Mas, ya lo hemos indicado, la búsqueda del placer consiste en la satisfacción instintiva. En palabras del mismo Freud, “puede decirse que el aparato psíquico sirve para dominar y suprimir las excitaciones e irritaciones de origen externo e interno” (Freud, 1948c, p. 243). O, como dicen en otra parte:

En la teoría psicoanalítica suponemos que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer: esto es, creemos que dicho curso tiene su *origen en una tensión displaciente* y emprende luego una dirección tal, que su último *resultado* coincide con una *minoración de dicha tensión* y, por tanto, con un ahorro de displacer a una producción de placer (Freud, 1948d, p. 1089, subrayado nuestro).

Y, todavía, más adelante:

*Un instinto sería una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior*, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica (Freud, 1948d, subrayado en el original).

En resumen, el placer tiende a la satisfacción de un instinto y el instinto nace de un desarreglo orgánico. Con lo cual nos quedamos en una capa humana, la capa meramente somática. Volvemos a repetir, Freud, en este estrato, tiene razón. Pero como el hombre no se reduce a este único estrato, más aún, diríamos que en él es lo ínfimo, el estrato inferior, Freud no abarca al hombre en su totalidad. Y, por consiguiente, se equivoca al identificarlo con una parte. Freud cae en el pecado más común entre los científicos y descubridores: absolutizar lo relativo, querer reducirlo todo a eso que ellos vislumbran con tanta nitidez. En otras palabras, totalizar lo parcial.

Con lo cual hemos llegado a la conclusión que pretendíamos, es decir, a que Freud no alcanzó la esencia del hombre y, consiguientemente, cuando habla del principio del placer hemos de entender que se refiere a cierta clase de hombres, al hombre en un estrato

de su ser –permítasenos la expresión. A ese estrato, en cuyo nivel suele obrar el neurótico. De ahí la grave equivocación de Freud al propugnar un hedonismo universal. Su inducción pecó formal y materialmente. Pero, reconocido su mérito, creemos haber “dado al César lo que era del César y a Dios lo de Dios”. Cosa que, en nuestra opinión, falta estaba haciendo.

### **La revolución existencial**

El segundo elemento de la síntesis analítica que estamos buscando, la antítesis si se quiere del psicoanálisis, lo constituye la filosofía existencial. Y, ante todo, dos aclaraciones.

En primer lugar, no es tan arriesgado considerar el existencialismo como la antítesis de la psicología freudiana. De hecho, Freud se mantiene en un esencialismo total, es decir, en una estratificación absoluta de lo humano, en un “andamiaje psíquico” –para emplear la expresión de Binswanger (1958a; 1958b; 1958c)– comparable a dibujos esquemáticos. Con razón Adler (1959), el discípulo disidente, pudo acusar a su maestro de “reificar y congelar la psique”. Podríamos concretar esta reificación de la psique en dos puntos: 1) un estructuralismo estático, y 2) un evolucionismo mecanicista. Consiste este último en la creencia de que las manifestaciones actuales no contienen más que el pasado en otra forma. Es decir, nada verdaderamente nuevo se crea en el proceso de desarrollo. Lo que encontramos hoy es lo de ayer, sólo que con otro rostro. Freud, al afirmar que prácticamente nada nuevo ocurre después de los primeros años de la vida, se incorpora a este tipo de evolucionismo. Como dice muy bien Horney (1960a, pp. 33-34):

Freud es evolucionista en su manera de pensar, aunque de un modo mecanicista. Esquemáticamente, su teoría es que pocas novedades ocurren en nuestro desarrollo después de los cinco años, y que reacciones o experiencias posteriores deben verse como repeticiones de las que ya han sucedido. Esta premisa aparece bajo múltiples formas en la literatura psicoanalítica. Al percibir el problema de la angustia, por ejemplo, Freud se preguntó dónde podríamos encontrar manifestaciones anteriores de este fenómeno; siguiendo su concepto, llegó a la conclusión de que hace su primera aparición en el nacimiento, y que las posteriores formas que toma deberán considerarse como una repetición de la original, experimentada al nacer. Este modo de ver explica también el gran interés que tenía Freud en especular sobre las etapas del desarrollo como repeticiones de acontecimientos filogenéticos –como, por ejemplo, viendo en el período de latencia un residuo de la época glaciaria. Justifica además su interés por la antropología. En “Tótem y tabú” declara que la vida psíquica de los primitivos es notable porque representa pre-estados bien conservados de nuestro propio desarrollo. Intentos teóricos para explicar cómo sensaciones en la vagina son

transferencias de sensaciones en la boca o el ano, aunque de escasa importancia, pueden mencionarse como ilustración de esta manera de pensar. La expresión más general del pensamiento de índole mecánico-evolucionista de Freud radica en la teoría de la compulsión de repetición. Con más detalles podrá verse su influencia en la de la fijación, que implica la doctrina de la inexistencia del tiempo en lo inconsciente, en la de la regresión y en su concepto de la transferencia. En términos generales, justifica el grado en que determinadas inclinaciones se designan como infantiles, así como la tendencia a explicar el presente por el pasado.

Ahora bien, como en seguida veremos, si hay algo que el filósofo existencial rechace, es todo apriorismo esencialista, es todo ser como dado. Así, la oposición entre el esencialismo de Freud, estático en sus estructuras, a pesar de toda la dinamicidad de que hace gala, y el existencialismo, nos da base para considerarlos como tesis y antítesis.

Como segunda aclaración, notemos que llamamos a la filosofía que vamos a ver “Existencial” y no “existencialista”. Se nos presentan razones de muy diversa índole, pero ante todo la degeneración en que ha caído la palabra existencialismo, por falta de una verdadera comprensión. Por desgracia, solemos identificar existencialismo con “aquella cierta sonrisa” de F. Sagan, o con la repugnante “náusea” sartriana (Sartre, 1963), cuando no con el excentricismo y la rareza. Es decir, identificamos una filosofía rica en contenido con una de sus manifestaciones, tal vez la más típica, pero sólo en cierta rama existencialista. Porque, señalemos de una vez para siempre, no existe propiamente una filosofía existencialista. Existen los existencialistas. Así, pues, como nosotros vamos a tomar algunas notas de las más puras y profundas de esta filosofía vita –que no “de la vida”– para la finalidad de nuestro trabajo, preferimos llamarla existencial. Creemos que, con esta aclaración, quedan subsanados todos los posibles errores de interpretación.

Una característica típica de la filosofía existencial es la angustia. Desde nuestro punto de vista, se trataría del dolor vivido, de un dolor trascendente que pone al hombre ante la realidad de su nada. Sería muy interesante analizar esta angustia como manifestación sufrida existencial, es decir, como dolor entitativo. Mas eso supondría otra monografía completa. Bástenos, por ahora, indicar someramente en qué consiste.

La angustia es esa sensación vital, ese ahogarse humano que nos desgarrar... ante la nada. Pues la angustia se diferencia del miedo en que, una vez trascurrída, al preguntarnos por su causa, tenemos que reconocer que “no era nada”. Todo era vacío, soledad, negrura, abandono, desesperanza y, después... nada. Precisamente la angustia nos pone ante el abismo de la nada.

De aquí que tampoco la angustia “vea” un determinado “aquí” y “allí” desde el cual se acerque lo amenazador. Lo que caracteriza el “ante qué” de la angustia es que lo

amenazador no es *en ninguna parte*. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia (Heidegger, 1962, p. 206).

Pero esta angustia va a tener un gran significado para la existencia. Precisamente la angustia, al ponernos ante la nada, al situarnos ante nosotros mismos, es decir, ante lo que no somos, nos va a inducir a buscarnos, a encontrarnos en nuestra autenticidad, nuestra verdad, que es nuestra existencialidad, nuestra individualidad. Como muy bien dice Heidegger (1962, p. 208), “la angustia singulariza y abre así el ‘ser ahí’ como *solus ipse*”. De hecho, la angustia es una especie de trampolín, desde el que el hombre va a saltar de su existencia inauténtica a su autenticidad, es decir, va a saltar al camino del elegirse, de la libertad, camino –como en seguida veremos– de la responsabilidad que decide constantemente.

Horney (1960b), desde el plano psicológico, describe la angustia básica como “un sentimiento de ser pequeño e insignificante, de estar inerme, abandonado y en peligro, librado a un mundo” (p. 84). Señala cuatro vías principales para escapar al sentimiento angustioso: racionalizar la angustia, negarla, narcotizarla o evitar toda idea, sentimiento, impulso o situación capaz de despertarla. Aun cuando no neguemos lo real y práctico de estas indicaciones, creemos que, desde el plano vital, es mucho más potente el salto que da la filosofía existencial de la situación ante la nada a la toma de conciencia de uno mismo –y no ya como teoría filosófica, sino como realidad psicológica. Marcer, por ejemplo, concibe que el salto a la esperanza sólo puede brotar del suelo de la desesperación. En resumen, la angustia es una situación límite que, tomada y aceptada, nos va a llevar a la autenticidad de nuestra existencia, a ser-existiendo. Lo cual significa ser-siendo-libre, eligiéndose continuamente.

En efecto, rechazado todo *a priori* esencial, puesto que no hay una esencia que pueda abarcar ni definir la existencia humana, llegamos a la conclusión de que cada existente es su existencia; es decir, existiendo el hombre llega a ser. Con lo cual tenemos que el hombre, para ser, ha de hacerse continuamente. Como dice Sartre (1946, pp. 21-22):

El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, no es definible porque en un principio no es nada. El no será sino después, y será tal como él se haga. Así, no hay una naturaleza humana, ya que no hay Dios que la conciba. El hombre es solamente, no tan sólo como él se concibe, sino como él se quiere, y como él se concibe tras la existencia, como él se quiere tras ese impulso hacia la existencia; el hombre no es más que lo que él se hace. Ese es el primer principio del existencialismo.

El hombre es un hacerse, he ahí un postulado vital, dinámico, que traza una línea recta y, al mismo tiempo, indefinible. De ahí la trascendencia e importancia de la libertad que en cada instante decide entre el ser y el no ser. Puesto que para ser he de elegir el ser. Ser es, por

así decirlo, tomar las riendas de mi existencia, existir plenamente consciente de mi libertad, existir, pero existir con intensidad. Como diría Camus, si la calidad de mi existencia no puede borrar su absurdo, existamos cuantitativamente. No desperdiciar ni un momento. El hombre, dirá Sartre (1946, pp. 36-38), es su libertad:

Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, nunca se podrá explicar con relación a una naturaleza humana dada y determinada; en otras palabras, no hay determinismo, el hombre es libre, *el hombre es libertad*. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos ante nosotros valores ni órdenes que legitimen nuestra conducta. Por consiguiente, no tenemos ni delante, ni detrás de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin disculpas. Es lo que yo expresaría diciendo que *el hombre está condenado a ser libre*. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo libre, porque una vez arrojado al mundo, es responsable de todas sus acciones (...). *El hombre, sin apoyo ni ayuda alguna, está condenado a inventar en cada momento al hombre* (subrayados nuestros).

Sí, estamos condenados a inventarnos a nosotros mismos, a escogernos en cada instante. Y puesto que somos nuestros actos, nuestra vida, nuestra existencia, somos responsables en todo momento de todos esos actos, de esa vida, de esa existencia. Responsabilidad, ¡terrible palabra! Responsabilidad... ante nosotros mismos, si se quiere, pero responsabilidad. Porque hemos de escoger la autenticidad, es decir, el ser, el ser nosotros mismos. El que no hace esto, merece de labios de Sartre el “honroso” título de *salaud* (cerdo). De ahí que la libertad muestre una dirección, una *intentio* que diría Frankl. Escogernos es ser y es, al mismo tiempo, temporalizarnos. Porque lo que hacemos ya pasó, ya se hizo, ya –por así decirlo– se nadificó o, mejor, se temporalizó. Fue, con lo cual ya es intangible, realidad acumulada en el ser, es decir, en el tiempo. Temporalizarse es, pues, ser. “Ser y tiempo” tituló Heidegger (1962) su obra fundamental. Así, nuestras acciones adquieren una importancia de eternidad, pues lo que se temporaliza, lo que existe y, queda en el tiempo, queda inmutable, para siempre. Todos nuestros actos, hasta los más mínimos, adquieren trascendencia existencial. De ahí la diferencia entre una elección, una existencia auténtica y lo que propiamente no sería existencia, una elección inauténtica.

De todo lo dicho, podemos sacar la conclusión: el hombre es su libertad, el hombre es responsabilidad.

Finalmente, veamos otra característica de la filosofía existencial, el ser-en-el-mundo. El hombre se encuentra arrojado en un mundo, se halla en estado de yecto (“botado”), está ahí (*Da-sein*, llama Heidegger al hombre), en unas circunstancias que él no ha elegido. Podríamos decir que el hombre, por el hecho de serlo, se encuentra con una circunstancia existencial *a priori*. Es decir, el hombre, sin que de su parte ponga o quite nada, se encuentra arrojado en un mundo. Este es el primer modo

ontológico de la existencia o, en término técnico, existenciario. Existir es, ante todo, una referencia al mundo.

No viene a cuento explicar qué entiende el filósofo existencial –nos referimos principalmente a Heidegger– por mundo. Nos alejaría de nuestra finalidad. Nos basta saber que es un algo inherente a la existencia, el primer existenciario o modo ontológico de ser, un algo necesario, impuesto *a priori*. Algo inherente a la categoría hombre. Ya que el hombre, para ser, para existir, ha de ser en el mundo, ha de ser con todas las condiciones dadas de *Da-sein* o ser-ahí. El hombre ha de ser quien “ilumine” ese mundo, serie inconexa de “seres a la mano”, de objetos sin sentido. El sentido, la ontologicidad o inteligibilidad, se la ha de dar el hombre. Como dice Lenz (1955, p. 28):

EN sí el mundo es un caos al que el hombre ha de arrancar en lucha permanente el orden de su existencia y en cuyo abismo puede caer y perderse ésta; es el fondo del que se dispara el movimiento existencial.

El hombre habrá de “curarse” de ese mundo. Y, aunque tal vez esta interpretación no esté muy de acuerdo con el pensamiento heideggeriano, nosotros tomamos este curarse como un dar sentido, un iluminar intencionalmente todos esos objetos, todos esos seres “a la mano”. Con lo cual ya podemos vislumbrar un rayo: el dolor es algo que nos viene dado por nuestro existenciario, “ser-en-el-mundo”, algo a lo que como mundo hemos de dar sentido.

Todas estas notas, un tanto deslavazadas, sobre la filosofía existencial, van a cobrar su importancia cuando las veamos integradas en la síntesis de Frankl, ya en el campo concreto del dolor.

Como resumen, tenemos la tesis, el hedonismo esencialista de Freud, y la antítesis, la responsabilidad existencialista. Uno dice: el hombre busca el placer. Responde el otro: el hombre se busca y se hace. El placer no se cuenta, pues puede ahogarnos en una inautenticidad.

## **La síntesis de Frankl**

### *El hombre*

Viktor E. Frankl, con una visión basada en la psicología, pero que penetra en los linderos profundos de la filosofía, va a realizar la síntesis genial, síntesis analítica que abarca al hombre en su sencilla complejidad. Hablamos, pues, de una síntesis analítica. Con lo cual queremos decir que hay una unión en la división, que separamos para unir, que distinguimos para integrar. Cuando Frankl nos hable de tres estratos humanos, no hemos de imaginarnos que establece una perfecta dicotomía, como diciendo: el hombre, de los pies a la cintura es fisiológico; el pecho psíquico, y la cabeza espiritual. Esta sería la interpretación más errónea que cabría dar a la visión de Frankl. Pues el psicólogo vienés propugna una dinamicidad existencial, admitiendo con Jaspers (1955; 1961) que la existencia es algo decisivo –“existencia decisiva”– algo que no es, sino que llega a ser, por medio de la elección.

Dinamicidad existencial. Porque el hombre va a partir de lo dado a lo debido, de la nada al ser, del animal al hombre. Dialéctica sublime del logos –del espíritu creador– que trasciende lo somático y lo psíquico, en una integración siempre progresiva abierta al infinito.

El hombre, en su facticidad, es lo condicionado; en su ser es lo incondicionado. Y, como puente, la libertad, la abertura, el espíritu, el logos que decide y encamina.

Hechas estas advertencias, veamos ya la división que Frankl (1955a) establece. En el hombre, unidad vivencial, se pueden distinguir –dice Frankl– tres estratos:

1. Somático. Es el estrato de lo fisiológico, de lo heredado corporal. Es algo dado, materia con todas sus imperfecciones y sus necesidades, materia viviente, animal. Determinado en su totalidad, está condicionado interior y exteriormente.

Lo físico es posibilidad pura. Como tal, se encuentra abierto en cierto modo hacia aquello que sería capaz de realizar esa posibilidad; porque por sí misma una posibilidad física y corporal no es nada más y nada menos que la forma vacía ya dispuesta por el factor biológico, una forma vacía que espera que la llenen (Frankl, 1955a, p. 97).

2. Psíquico. Lo heredado como disposición anímica y que, sobre todo, es guiado por la educación. Es el plano del hombre en cuanto animal superior, es decir, capaz de pensar y de abstraer, capaz de una riqueza emocional muy superior a la del resto del mundo animal. Lo psíquico, en cuanto tal, viene condicionado por las circunstancias, por el “destino” en el sentido en que Frankl toma esta palabra.

3. Espiritual. Estrato existencial superior, el del hombre no en cuanto animal sino en cuanto abierto al mundo axiológico. Al procrear hijos, solamente transmitimos la vida, transmitimos el mínimo psicofisiológico que requiere la existencia espiritual. Pero

el hombre como persona espiritual no es creado por nosotros. Tal es la formulación ontológica de lo que sucede. La formulación teológica acentuaría en una forma levemente distinta, como sigue: no por nosotros es creado el hombre como persona espiritual. Se nos objetará ahora que la realidad de la herencia demuestra que también se transmite a los hijos algo espiritual que había en los padres. Esto es inadmisibile: lo único que se hereda es lo corporal... y, conjuntamente con ello, lo anímico. Pero lo espiritual es y se mantiene intransferible. Lo anímico no se hereda solamente como disposición sino que, por encima de ello, puede guiarse merced a la educación. Podemos pues llegar a la fórmula siguiente: lo físico es un don de la herencia; lo anímico e guiado por la educación; pero lo espiritual no puede ser educado; lo espiritual tiene que madurar... lo espiritual “existe” sobre

todo en la automaduración, en la “realización total” de la existencia (Frankl, 1955a, p. 113-114).

De tal manera que si lo psico-físico como dado es condicionado, lo espiritual, como adquisición, como hacerse, es incondicionado. Y lo es, precisamente porque se enfrenta y supera la condicionalidad humana. Tenemos, pues, un triple estrato que constituye una unidad perfecta.

El Bios presupone una Fisis, la Psique un Soma, y lo espiritual algo anímico. El estratificado existencial superior presupone siempre una estratificación existencial por debajo.

I. Más “presuponer algo” no significa “componerse a base de algo”. En este sentido, también vale para el hombre – por cuanto en él lo espiritual presupone algo anímico, y lo anímico algo corporal– el que está lejos por ello de componerse de algo corporal, algo anímico y algo espiritual: él representa más bien una unidad y una totalidad físico-anímico-espiritual.

II “Presuponer algo”, “tener algo como presupuesto”, implica tanto como “estar condicionado a partir de algo”. Pero, “estar condicionado” no se confunde con “estar causado” ni con “estar determinado”. En la medida en que el hombre, como unidad y totalidad físico-anímico-espiritual, está condicionado, esto significa pues: Está condicionado por lo psicofísico, “desde abajo” causado y determinado, en cambio, lo está por lo espiritual, “desde arriba” (Frankl, 1955a, pp. 145-146).

En nuestra opinión –y creemos, sinceramente, que Frankl la suscribiría– lo condicionado, lo psicofísico en el hombre constituye lo que normalmente se suele llamar temperamento. Sería la unidad fisiopsíquica del animal humano, recibida hereditariamente. Por el contrario, lo incondicionado o, mejor, la unidad total humana, en cuanto somatopsico-espiritual, constituiría el carácter. Podríamos definir este como la realidad humana elaborada por la libertad al introducir el temperamento en el mundo de los valores. Es decir, el hombre, al realizar los valores –principalmente morales– va formando su realidad de hombre, no como animal, sino como persona, ser supremo de la creación. Y, al realizarse, pasa de persona a personalidad. Pues por persona entendemos con Warren (1963, p. 264) “todo ser humano, por el hecho de serlo, considerado como sujeto moral o fin en sí mismo, y que no puede nunca ser tratado como cosa”, mientras que por personalidad entendemos esa misma persona en cuanto realización moral, es decir, en cuanto realización de lo axiológico.

Ahora bien, ese hombre en cuanto temperamento –ya lo hemos dicho– está determinado. Aquí tendríamos a la asimilación del ser en el mundo existencial. El hombre nace y, al nacer, recibe un cuerpo –herencia y culmen de muchas generaciones– y recibe asimismo una circunstancia. Podríamos distinguir dos condicionalidades del hombre en cuanto realidad somatopsíquica. La primera sería ancestral, por así

decirlo, sería la condicionalidad filogenética. La segunda, personal y social, constituiría la condicionalidad ontogenética.

Condicionalidad filogenética. El hombre es una criatura, es decir, es un animal formado por la unión de dos animales, macho y hembra y, como tales, con unas características determinadas y concretas, resultado de una evolución de siglos. El hombre recibe una herencia transmitida por los genes, con los cuales va a recibir su ser y su no-ser, es decir, va a recibir su entidad material concreta y, como concreta, limitada. Hablando en términos filosóficos diremos que el hombre es una unidad de ser y no-ser, de presencia y de ausencia, de realidad y de limitación. El no-ser es mal. Y el hombre, en cuanto limitado, en cuanto no-ser, está cargado de mal. Mal ontológico, si se quiere, pero, como dice Buytendijk (1958, p. 235) “la vivencia del dolor es la manifestación de lo ontológico en la existencia individual por el cual ésta es llamada a participar en el acontecer objetivo en que está realmente incluida”. Así, en la concreción material, física, el hombre recibe un organismo imperfecto, sujeto a mil y una necesidades, ligado a indefinidas condiciones, internas y externas. Nuestra constitución orgánica, nerviosa y endocrina está sujeta a multitud de factores, como pueden ser la nutrición, el clima, etc. En una palabra, filogenéticamente recibimos una realidad psico-física determinada, limitada y ligada a multitud de necesidades. Es decir, y limitándonos al punto de nuestro estudio, filogenéticamente venimos dispuestos al dolor, que surgirá por todas partes ante nuestra imperfección y nuestra múltiple dependencia.

Condicionalidad ontogenética. El hombre, con su herencia filogenética, se halla en una situación determinada, en unas circunstancias concretas. Su desarrollo, su evolución personal lo llevan a diversos encuentros y choques, a diversas uniones y lazos familiares y sociales, a diversas condicionalidades que encuentra en su vida. Al enfrentarse con su circunstancia –“yo soy yo y mi circunstancia, que decía Ortega– se liga a una serie de acontecimientos, a una serie de acaeceres, para hablar en un aspecto dinámico, que han de influir en su vida, sin que él tenga ningún poder sobre ellos. La muerte de un familiar, por ejemplo, es algo que nos es dado como experiencia dolorosa –condicionalidad ontogenética– algo de lo que nosotros no podemos disponer. En esos acaeceres, el hombre, en su desarrollo ontogenético, personal, se va a tener que enfrentar con el dolor constantemente. La experiencia, la vida diaria, es la prueba apodíctica de nuestra afirmación.

Tenemos, pues, una condicionalidad en el hombre tanto filo como ontogenética. En esa condicionalidad nos encontramos con el dolor como algo constante, algo dado. Frankl va a resumir este doble determinismo apriórico con su concepto de destino.

El destino es lo dado: es el nacer, el vivir y el morir. Es el cuerpo y es la sociedad.

Qué significa Existencia –Da-sein? El “ser”- Sein– está siempre “ahí” –Da– lo que vale tanto como decir que está arrojado a un destino, que está siempre en su “espacio de

destino”, siempre enfrentado a su destino y que tiene, por tanto, que responder de “su” muerte (Frankl, 1957, pp. 301-302).

El destino, concreta Frankl (1957), se presenta en dos formas:

1) Como sus “disposiciones”, lo que Tandler llama la “fatalidad somática” del hombre. 2) Como su “situación”, como la totalidad de las circunstancias suyas de cada momento. Las disposiciones y la situación integran “la posición” de un hombre. El hombre adopta una actitud ante ella. Y esta actitud es –por oposición a la “posición” que se presenta como destino– libre (p. 101).

Efectivamente, precisamente porque hay un destino podemos hablar de una libertad. Porque se da en el hombre lo condicionado, se puede postular como una necesidad lo incondicionado. Porque la libertad indica un escape a la sujeción de algo, es decir, por definición ha de ser “libertad de” algo. Con lo cual estamos necesitando un arranque, un momento de prisión, un algo de que liberarnos. Es sencillamente nuestro destino, nuestra condicionalidad como hombres. Nuestra libertad es libertad ante el destino –llámese condicionalidad fisiológica, psíquica o social. Frankl, explica estas ideas con una bella metáfora:

El destino es parte del hombre, como el suelo a que le ata la ley de la gravedad, sin la cual no podría dar un paso. El hombre tiene, en efecto, que mantenerse erecto sobre su destino, como se mantiene erecto sobre el suelo que pisa y en el que tiene que afirmar el pie para saltar hacia su libertad. *Libertad sin destino es imposible; la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino*, un comportarse con el destino. El hombre es libre, indudablemente, pero ello no quiere decir que flote, independiente, en el vacío, sino que se halla en medio de una muchedumbre de vínculos. Pero *estos vínculos son propiamente el punto de apoyo de su libertad*. La libertad presupone vínculos, tiene que contar con vínculos. El espíritu debe contar con el impulso, la Existencia con la sustancia. El tener que contar no significa sometimiento. El suelo sobre el que el hombre se planta es trascendido a cada momento en la marcha y es suelo sólo en la medida en que es trascendido y sirve de trampolín. Si quisiéramos definir *al hombre* habíamos de hacerlo como *un ser que va liberándose en cada caso de aquello que lo determina* (como biológico-psicológico-sicológico); es decir, como un ser que va trascendiendo todas estas determinaciones al superarlas o conformarlas, pero también a medida que va sometándose a ellas. Esta paradoja define el carácter dialéctico del hombre, uno de cuyos rasgos esenciales es el permanecer perennemente abierto y problemático para sí mismo; su realidad es siempre una posibilidad y su ser un poder; “su poder-ser más propio”, “ser-propiamente”, o su “ser-él”. Lo que es no es sino lo que devendrá; y lo que puede devenir ya lo ha sido (1957, pp. 96-97, subrayado en el original).

¿No era esto lo que nos decía la filosofía existencial? Recordemos a Sartre (1946): el hombre es su libertad. El hombre no es, sino que está obligado a hacerse, a inventar al hombre. El hombre es lo que él se hace. Precisamente por eso podemos distinguir entre el “ambiente” del animal, y el “mundo” del hombre. Mientras en el primero se da una estaticidad perfecta, una inmutabilidad eterna, en el segundo, el mundo es algo que el hombre puede cambiar y determinar. Y, ello debido a que es capaz de objetivarlo, de hacerlo frente, de adoptar una postura hacia ese mundo. Por eso, la función específicamente humana es enfrentarse al mundo, crear “su” mundo, viviendo su peculiaridad individual, desarrollando su unicidad, por medio de su libertad:

Los “mundos circundantes” de los animales –según el análisis de v. Uexküll– se revelan totalmente como ambientes propios de la especie; no son en ningún modo “mundos” individuales, en el sentido en que cada hombre, por ejemplo, tiene “su” mundo. Y no es solamente porque el ambiente de un animal, o bien de una especie animal, sea el mismo de un individuo a otro (puesto que no es el mundo propio del animal, sino el apropiado a la especie): también de generación en generación permanece idéntico el ambiente de una especie animal. Esta no se transforma, se mantiene como petrificada... tan incapaz de metamorfosis como el alma de la especie cuya correlación representa. Por ello, el “mundo” correlativo de tal alma de la especie no es solamente colectivo, sino también ahistórico. No sólo es cada individuo el que, en parecidas situaciones, reacciona de igual modo e impulsado por los mismos instintos: también cada generación hace otro tanto. Un estado de hormigas no tiene historia... como tampoco reconoce el valor propio de cada individuo. Frente a esto, el hombre es un ser cabalmente individual y, además, un ser cabalmente histórico. Representa cada vez algo único, que sólo se da por esta vez, y tal como él es, así es su mundo. Como ser histórico, ningún hombre “es” ya, siempre todo hombre “llega a ser”. “Total” lo será solamente cuando haya terminado su vida; únicamente entonces estará completado su “mundo” (Frankl, 1955a, p. 143).

Con lo cual tenemos que la libertad del hombre no es meramente negativa. La libertad –y de nuevo vemos aquí la integración de la filosofía existencial– tiene un finalidad, un sentido. Busca la realización. Así, la libertad pasa de un “de” –libertad del destino– a un “para” –libertad para realizarse, para hacer el “mundo”.

Toda libertad tiene un de-qué y un para-qué; aquello de-que el hombre puede ser libre es el ser-impulsado, su Yo tiene libertad frente a su Ello; lo para-que es libre el hombre es el ser-responsable. La libertad de la voluntad humana es, pues, ser-libre “del” ser-impulsado “para” el ser-responsable, para el tener-conciencia (Frankl, 1955b, pp. 59-60).

Con esto hemos llegado a las verdaderas honduras de la existencia humana. El hombre no se agota en su condicionalidad. Más aún, su realidad psico-somática en tanto tiene sentido en cuanto está abierta, en cuanto está iluminada por una realidad espiritual, por una libertad-para, por una finalidad, por una *intentio-intendere*: tender a. De ahí que el hombre nunca pueda ser abarcado por ninguna tipología –en mi opinión, mal llamadas caracterologías– por ninguna esquematización temperamental. Sólo como base, como punto de arranque para la verdadera comprensión del hombre podríamos tomar estas divisiones tipológicas. Porque el hombre en cuanto tal, en cuanto perfecta unidad “desde arriba”, integración existencial somato-psíquico-espiritual, no puede ser abarcado. ¿Cómo va a poderse definir en conceptos y esquemas lo que no es, sino que llega a ser?

*El hombre es el único ser que no puede determinarse, que no puede calcularse por el hecho de pertenecer a un determinado tipo; el cálculo no agota nunca al hombre en su totalidad; deja en pie siempre un residuo. Este residuo corresponde a la libertad del hombre para someterse a las condicionalidades que de todo tipo supone. Como objeto de enjuiciamiento moral, el hombre, en cuanto tal, sólo comienza allí donde es libre para poder enfrentarse a la sujeción a un determinado tipo. Sólo entonces es su ser: ser-responsable, sólo entonces, “es” el hombre propiamente o es “propiamente” hombre (Frankl, 1957m p. 94, subrayado en el original).*

Así, pues, el hombre, en su realidad más absoluta, es ser-responsable. Nos encontramos aquí de nuevo con una característica que ya vimos en la filosofía existencial. El ser humano, el *Da-sein*, puesto que para ser ha de realizarse, como el hombre “está obligado a inventar al hombre”, es responsable hasta de sus más mínimos actos. Y precisamente ahí está su autenticidad, en cargar sobre sus hombros esa responsabilidad, hacerse consciente de su libertad-para, y lanzarse a ser, ser-siendo. Ahora bien, la responsabilidad no tiene sentido si no es responsabilidad ante algo. Y aquí nos encontramos de cara al vacío, ante el cual hay que dar el salto más gigantesco. Es el momento de trascender la inmanencia material para llegar hasta el mundo de lo axiológico. Porque la responsabilidad significa siempre responsabilidad ante un deber. Escuchemos de nuevo a Frankl (1957, pp. 297-298):

Qué es responsabilidad? Responsabilidad es aquello a que se siente uno “atraído” y a lo que “se sustrae”. Indica que deben existir en el hombre algo así como fuerzas de resistencia que tratan de desviarle de su camino, que pugnan por descargarle de la responsabilidad esencial que sobre él pesa. Hay en la responsabilidad algo que se asemeja a un abismo. Y cuanto más y con mayor hondura pensamos en él, más nos damos cuenta de que se abre ante nosotros, hasta que por último nos sentimos dominados por una especie de vértigo. En efecto, al

ahondar con el pensamiento en la naturaleza de la responsabilidad humana, sentimos un escalofrío: la responsabilidad del hombre es algo espantoso, pero es también, al mismo tiempo, algo sublime. Es espantoso saber que en cada instante pesa sobre mí la responsabilidad por el instante siguiente; que toda decisión que tome, lo mismo la más grave que la más nimia, es una decisión tomada “para toda una eternidad”, irrevocable; que en cada instante de mi vida realizo o desaprovecho una posibilidad, la posibilidad de este instante mismo. Cada instante que discurre lleva en su entraña miles de posibilidades, pero a mí sólo me es dado elegir una, para realizarla, condenando con ello a la muerte, al no ser, y también “para toda una eternidad”, a todas las demás por las que no opto. Pero es, al mismo tiempo, sublime saber que el porvenir, no sólo el mío, propio, sino también el de las cosas y los seres humanos que me rodean depende, en cierta medida –por muy pequeña que ella sea– de las decisiones que yo mismo adopte en cada instante. Lo que yo realice por medio de ellas, lo que por medio de ellas “cree” yo, lo pongo a buen recaudo en el mundo de la realidad, librándolo así de perecer.

Hemos llegado a la cumbre de nuestra investigación antropológica –humana. El hombre es ser-responsable. La responsabilidad está señalando un mundo de posibilidades, un mundo de valores que en cada instante se me presentan como algo realizable, y ante los cuales tengo que decidirme. Mi libertad–para arrancando de mi libertad–de ha de elegirse en cada momento y elegirse es realizar el valor que se le plantea en cada instante a mi existir. Sólo así pasaré del no ser –mi condicionalidad– al ser. Es decir, llegaré a ser. O, si se quiere, en otras palabras, pasaré de persona a personalidad, haré que mi temperamento fructifique en un verdadero carácter.

Jaspers define la existencia humana, en una formulación muy acertada, como “existencia decisiva” –que nunca “es”, sino que decide en cada caso lo que es. Simultáneamente con la existencia humana se caracteriza también la persona espiritual del hombre como existencia decisiva. Si la existencia de la persona es, pues, existencia decisiva, entonces *el carácter es existencia que llegó a ser*. “Llegada a ser” es esta existencia no sólo en el sentido de que la han llevado a lo que es la herencia y el ambiente; sino *tertium datur*, no sólo la herencia y el ambiente integran el hombre, sino que éste hace también algo de sí –el “hombre”: la persona –“de sí”: del carácter. De manera que, completando la fórmula de Allers: *el hombre “tiene” un carácter, pero “es” una persona*, podría decirse –y “llega a ser” una personalidad. Al polemizar la persona que uno “es” con el carácter que uno “tiene”, al enfrentarse con él, lo va reformando una y otra vez, “llegando a ser” una personalidad (Frankl, 1955c, subrayados nuestros).

¿Qué quiere decir esto? Esto significa que lo que verdaderamente “somos” es nuestra realización, nuestro hacernos, nuestro espíritu – libertad, logos. “Tenemos” una realidad psico-somática, pero sólo “somos” espiritual. He ahí nuestra verdad: yo-hombre.

Al trazar nuestras fronteras ontológicas aún no tuvimos en cuenta que el ser humano no es tan sólo “ser decisivo”, sino también ser diferenciado: el ser humano “es” únicamente ser individual. Como tal, sin embargo, siempre está centrado, dispuesto en torno a un centro, en cada caso a su propio centro. Pero, qué es lo que constituye este centro?, nos preguntamos ahora; qué llena este centro? Aquí recordamos aquella definición que Max Scheler da de la persona: la concibe como portador, pero también como “centro” de actos espirituales. Pero, si la persona es aquello de donde parten los actos espirituales, será también el centro espiritual alrededor del cual se agrupa lo psicofísico. Y ahora, una vez centrado de este modo el ser humano, podemos hablar, en vez de hacerlo como antes, de existencia espiritual y efectividad psicofísica de la persona espiritual y de “su” psicofísico. Y no olvidemos que en esta formulación está incluido “su”, que la persona “tiene” un psicofísico – mientras que “es” espiritual. En realidad, no puedo decir en serio: “mi persona”- ya que no “tengo” una persona, sino que “soy” mi persona; tampoco puedo decir “mi Yo”, ya que “yo” soy, pero yo no “tengo” un Yo – a lo sumo puedo “tener” un Ello: precisamente en el sentido de “mi” efectividad psicofísica. Al centrarse el ser humano, en su individuación, alrededor, en cada caso, de una persona (como centro espiritual-existencial), queda con ello –y sólo con ello– integrado el ser humano: es la persona espiritual la que crea la unidad y totalidad del ente hombre. Crea esta totalidad como totalidad física-psíquica-espiritual (Frankl, 1955b, pp. 22-23).

Esta es la grandiosa realidad humana. El hombre, el auténtico yo, la verdadera personalidad es algo que trasciende la materia, algo que es- siendo, algo que como uno se opone a todo objeto múltiple. Es la oposición sujeto-objeto. El sujeto se es, pero se está frente al objeto, o se tiene el objeto. Recordemos la distinción sartriana entre el *en-soi* y el *pour-soi*. La objetividad, en el sentido de enfrentamiento a la subjetividad, es algo irreductible al yo, siempre acto identificado conmigo mismo. Así, solamente se es lo que se es, es decir, se es sujeto, se es identidad, se es sí-mismo, en contraposición a lo que se tiene, a lo que no es yo. Oposición absoluta. De tal manera que en el momento en que se pretenda definir el yo, se le objetiviza y, consiguientemente, se le despersonaliza, deja de ser yo. El yo es lo que siempre está más allá de mis pensamientos, es el mí-mismo que nunca puede ser aprehendido. Por eso, más allá de todo análisis, el único que puede explicar, mejor dicho, aclarar la existencia,

esta permanece como un trasfondo permanente, en último término, como un misterio. Sublime realidad que abre las puertas de la fe.

Ya tenemos el sujeto de nuestros análisis. Tengamos en cuenta, a partir de ahora, al analizar el dolor en el hombre, que el dolor es también una realidad única, que toma cuerpo en esa otra realidad existencial. El dolor-uno es en el hombre-uno. No obstante, la repercusión en la persona es muy distinta. Uno puede “tener” un dolor de muelas, como se “tiene” un paquete de cigarrillos en el bolsillo. Otro, sin embargo, con el mismo dolor, puede “identificarse” con su sufrimiento. Uno puede buscar desesperadamente librarse de su dolor, mientras que el otro, ante lo inevitable, es capaz de sonreír y aceptarlo resignada y alegremente.

Por otra parte, hay dolores instantáneos, que producen en nosotros un “¡ai!”, pero que olvidamos al instante. Hay otros, por el contrario, que atentan duraderamente al que los sufre. Ante los primeros se grita, o se llora rápida y nerviosamente. Ante los segundos, se llora suavemente, se solloza en silencio... se sufre. Tenemos pues que el dolor es un nombre muy genérico. Para la finalidad de nuestro trabajo haremos una distinción, correspondiente al triple estrato humano, y delimitaremos así el objeto de nuestro estudio.

Reservamos el nombre de *dolor* al fenómeno físico, es decir, al padecer en nuestro estrato somático. Al fenómeno pático que penetra en la esfera de lo psíquico lo llamamos *sufrimiento*. En ambos casos consideramos la experiencia dolorosa como algo sin sentido, algo que permanece en el mero estrato animal psico-somático, es decir, padecer del hombre en cuanto animal superior, en cuanto cabeza de la especie animal, y no en cuanto abierto al mundo de lo axiológico. Finalmente, damos el nombre de *sacrificio* al dolor-sufrimiento con sentido, es decir, al sufrir “por amor a”. Es un padecer trascendido que se lanza al más allá de los valores.

### *Dolor y sufrimiento*

Podemos definir el dolor como una sensación somática desagradable. Proviene tanto de nuestra indigencia como de nuestra vulnerabilidad fisiológica.

Se han propuesto muy diversas teorías para explicar el fenómeno del dolor (Véase, a este propósito, el magnífico libro de Buytendijk “El dolor”). La opinión que a nuestro parecer es la más aceptable consiste en atribuir a nuestro cuerpo una sensibilidad especial. De la misma manera que Freud hablaba de zonas erógenas, refiriéndose a zonas capaces de obtener un placer peculiar, hasta tal punto que llega a llamar al niño “perverso polimorfo”, puesto que todo él –según Freud– es una zona erógena, así podríamos hablar de zonas páticas, llegando a hablar de un cuerpo doloroso. De hecho, tenemos distribuidas por todo el cuerpo multitud de terminaciones nerviosas que conducen a gran velocidad la sensación desagradable hasta los centros talámicos, donde propiamente se “siente” el dolor.

Ahora bien, un dolor, para que sea tal, ha de ser propiamente consciente –aun cuando no sea más que una conciencia meramente sensitiva, como la que puede tener un perro o un mico. Sin embargo, la experiencia nos enseña que puede darse un dolor, sin que se piense en él. Pongamos por ejemplo, el individuo que tiene un dolor de muelas, puede que mientras esté viendo una película olvide totalmente su dolor. Así, el dolor habría permanecido en la capa meramente somática, sin alcanzar siquiera la conciencia.

Hay una gran variedad de dolores. Beaunis (citado por Mira y López, 1947) distingue, como nosotros, entre dolores físicos y psíquicos –sufrimientos– y establece un estadio intermedio, las que él llama molestias. Entre los dolores físicos distingue los de causa mecánica y los de causa térmica. Entre los primeros, señala los gravitativos, de tensión, de constricción, de torsión, de divulsión y de pulsación. En los térmicos incluye el calor, el ardor y el frío. Entre las molestias, que señala en diversas localizaciones topográficas, más o menos precisas, pone la sensación de vacío, el desfallecimiento, el vértigo, el mareo, la inquietud, etc. Desde nuestro punto de vista establecer un campo especial para lo que Beaunis llamó “molestias” es algo innecesario, puesto que o se incluyen en lo somático, o en lo psíquico o, como ocurre con casi todos los ejemplos puestos por Beaunis, en lo somático asimilado por lo psíquico. Es decir, el dolor producido en el cuerpo, al ser comprendido por lo psíquico, se convierte, en cierta manera, en dolor psíquico. Esto lo explicaremos un poco más adelante.

El sufrimiento es el dolor psíquico. Sólo de una manera análoga al dolor físico podemos hablar de sufrimiento. Puesto que, propiamente, aquí no hay terminaciones nerviosas que sufran determinados influjos. No obstante, *teste experientia*, el sufrimiento es mucho más doloroso que el mismo dolor. En general, podemos distinguir dos clases de sufrimientos:

1. El dolor físico, comprendido y asimilado por la psique, pasa a ser dolor psíquico. Esto lo entenderemos con un ejemplo. Tanto el hombre como un perro pueden padecer un dolor de muelas. Pero, mientras el perro no vive más que la sensación de cada instante, sólo sensitivamente consciente de ese dolor, el hombre comprende su dolor, lo siente como un mal que se le impone, lo comprende, acumula el dolor a lo largo del pasado, presente y futuro. El hombre sufre en este instante por los momentos de dolor pasados, los actuales y los que le esperan si no consigue remediar ese dolor. Es decir, el sufrimiento es dolor somático en el tiempo. Podríamos compararlo a una bola de nieve rodando por una pendiente, que va acumulando todo lo pasado, siempre lanzada a acumular más y más.
2. Un acontecimiento nos produce un sufrimiento puramente psíquico. Por ejemplo, la muerte de un familiar, un fracaso, una humillación, etc. producen una sensación fuertemente dolorosa. Y, aun cuando nos adelantemos un poco, indiquemos cómo, por ejemplo, un castigo que consideramos injusto, nos causa un dolor

más fuerte psíquico que somático. No nos importa tanto, por ejemplo, el tener que pasar dos días en la cárcel, como el hecho de que se nos ponga presos sin ninguna razón. De donde vemos, como un avance, el significado que trae el sentido al dolor. Un dolor sin sentido, es el más terrible sufrimiento.

En general, en este tipo de emociones psíquicas –sensaciones psíquicas dolorosas– se produce en todo el cuerpo un estado de emergencia. De aquí podemos deducir la unidad perfecta somato-psíquica, y la absoluta interrelación y mutua dependencia. La sangre se concentra en las funciones musculares, apartándose de las digestivas (tenemos el típico caso del individuo que está comiendo con toda tranquilidad y al que se comunica de improviso una mala noticia; este individuo puede sufrir una conmoción psíquica tan fuerte, que se le llegue a corta la digestión). El corazón empieza a latir más rápidamente, la respiración se hace más dificultosa, la boca se queda seca. Pero, principalmente, en este tipo de emociones, se produce una gran descarga de adrenalina, que origina numerosos cambios en el estado del cuerpo. Este estado, si la emoción es algo leve y pasajero, no alcanza mayor importancia. Incluso es conveniente para el desarrollo total del organismo humano sufrir de vez en cuando estos cortos estados de emergencia. Pero cuando la emoción dolorosa se prolonga, como sucede en los fuertes sufrimientos psíquicos, puede llegar a producir efectos muy perniciosos y dolorosos en el mismo estrato somático. Así tenemos que una preocupación prolongada es la causa más común de las úlceras pépticas.

Repitamos, después de esto, que lo más doloroso, tanto en el dolor como en el sufrimiento, es la comprensión, la toma de conciencia de ese dolor. Un dolor comprendido, es doble dolor. Un sufrimiento comprendido, es un sufrimiento inmensamente más grande.

Mira y López (1947) distingue entre dolor y pena. Dolor, dice, es la vivencia que tiende a producir el sufrimiento físico, originariamente exterior a la conciencia del Yo, y que en un momento dado penetra en esa conciencia, con una intensidad mayor o menor, como proveniente de la esfera somática. Pena, por el contrario,

es la vivencia originaria del sufrimiento psíquico propiamente dicho, engendrado primitivamente en el “yo”, que llena desde el primer momento de su aparición a totalidad de la conciencia, hasta el punto de hacer desaparecer de ella todo otro elemento o de teñirlo con su especial cualidad en ciertos casos (p. 26).

Por lo que hemos dicho antes, y, sobre todo, por lo que nosotros llamamos sacrificio –distinción que no alcanza a penetrar Mira– no podemos estar de acuerdo en cuanto a lo que Mira tiene por pena, aun cuando comprendamos que desde su punto de vista evolutivo-materialista es perfectamente explicable. Por eso, para él, el mero sufrimiento, la pena –sin mayor aclaración, y según lo que nos dice después, incluso sin sentido– llega a ser, a identificarse con el sujeto que la padece:

En el dolor físico, podemos decir que el sujeto y la vivencia álgica se oponen mutuamente y destacan la bipolaridad psicofísica hasta el punto de querer “separarse” por medios físicos. En la pena, esta bipolaridad desaparece y el sujeto no “recibe” el dolor sino que “es” él mismo dolor. Por esto en los casos más violentos es él “íntegramente” quien busca la muerte como único remedio. La misma diferencia perceptiva que debe existir entre la joroba (propia) y un saco cargado a la espalda (añadido) existe entre el dolor (siempre centrípeto respecto al “yo”), y la pena (siempre centrífuga respecto de él)” (Mira y López, 1947, p. 26).

El dolor, en cuanto malestar de un organismo físico, malestar en el plano meramente material-animal, no tiene ningún sentido. Es algo contra lo que hay que luchar, algo absurdo, un mal. Y, en cuanto mal, debe ser eliminado.

Por otra parte, el sufrimiento, en cuanto malestar de un organismo psíquico, es decir, en cuanto mal del hombre como animal superior, es algo también ilógico, algo que hay que eliminar.

Por consiguiente, mientras permanezcamos sencillamente en el plano de lo psico-somático, el dolor, al no tener razón ninguna de ser, al ser sencillamente un mal, es algo que hay que eliminar de cualquier manera. Algo de lo que hay que huir. Por eso podemos ya, dando la razón a Freud, asegurar sin ningún temor: en este estrato inferior de lo humano, cuando el dolor y el sufrimiento son inmanentes, son sencillamente males de un animal –el animal *rationale*– que vive con toda su fuerza el principio del placer. Así, el dolor y el sufrimiento es algo de lo que hay que huir, algo que hay que evitar por los medios que sean y buscar el placer con todas las fuerzas posibles. Se procurará suprimir el dolor con drogas, medicamentos, calmantes. En cambio, ante el dolor psíquico, el hombre que permanece en este estrato, se lanzará al olvido, una búsqueda apasionada de olvido, practicará un escapismo palmario: es el hombre que se sumerge en borracheras, en orgías carnales, el hombre que se lanza al trabajo por el trabajo, en un ritmo que le haga olvidarse de todo, el hombre que incluso llega al uso de las estupefacientes, para tratar de acallar los gritos de su alma, el hombre que se suicida. Y es que, en este plano, el dolor y el sufrimiento son primariamente vivencias de un conflicto que en sí mismo no tiene sentido, algo acontecido –dado– en la propia existencia. Consiguientemente, se busca el placer, se huye la experiencia pática.

Pero comprobemos que en este plano, no sólo tiene vigencia el principio del placer, sino también su derivado el principio de la realidad. En efecto, el hombre es capaz de soportar un dolor durante cierto tiempo, con la finalidad de alcanzar un placer mayor. Así, por ejemplo, el hombre que soporta el hambre durante cierto tiempo, sólo para tener el placer mayor de satisfacerla cuando el hambre haya aumentado de grado. Como dijo Freud, “el hombre no puede prescindir de ningún placer que haya experimentado alguna vez”

Como indicamos más arriba, al hablar del hedonismo freudiano, en el neurótico hay un cambio del placer como consecuencia al placer como intención. Está demostrado que el placer, cuando se busca como finalidad en sí mismo, desaparece. De hecho, el placer es una consecuencia que viene dada en la realización axiológica. El placer es un estado. Como tal, tiene que ser un estado producido por algo. Ahora bien, cuando se persigue el placer como finalidad, se desprecia el objeto que produce el placer, con lo cual corremos tras un efecto sin causa, lo que es imposible. Si nos gusta la música, acudiremos a un concierto. Pero si pretendemos deleitarnos musicalmente lejos de una orquesta, o de un aparato musical, en un desierto, difícilmente podremos encontrar lo que buscamos. No hay música sin músicos. Lo mismo ocurre con el placer. Cuando se persigue el placer como una realidad en sí y no como un producto, un estado producido por la adquisición o realización del valor, uno se queda sin valor y sin placer.

En cuanto se substituye la entrega intencional al objeto de un anhelo por la fijación reflectante en el propio anhelo, en cuanto nos apartemos del objeto dirigiéndonos hacia el propio anhelo, habremos dejado de percibir el objeto; sólo nos damos cuenta de un estado. Se camia la intencionalidad por la efectividad; en el lugar de la intención, llena de placer, de un valor, ponemos el facto “placer” en sí mismo, carente de sentido. Se habrá dejado de tener algo que podía causar placer, y sólo se tiene el propio placer; pero éste se desvanece en el momento en que falta lo que “causa” placer. Como la fijación en la ejecución placentera de un acto, obra también el intencionar el placer. Todo intencionar del gozo destruye el propio gozo. Se tiene la intención y surge el mal humor; no se disfruta con el gozo. Se siente uno privado de la diversión; la misma ansia de divertirse es la causa de que se le agüe a uno la diversión. Lo que se manifiesta en tal comportamiento es la inversión de placer *qua* consecuencia en el placer *qua* intención. Pero no lo olvidemos: este comportamiento constituye un hallazgo típicamente neurótico. Comprendemos ahora también por qué el psicoanálisis no pudo por menos de llegar, tuvo por fuerza que llegar, a la concepción, mejor dicho, a la construcción de un principio del placer: el hallazgo de la inversión de consecuencia en intención, hallazgo característico en la neurosis, con el cual el psicoanálisis tuvo que tropezar más tarde o más temprano, fue generalizado injustificadamente por el psicoanálisis (Frankl, 1955c, pp. 42-43).

He ahí una explicación clara de la falsa inducción realizada por Freud. Lo que es una realidad en el neurótico, es decir, la vigencia del principio del placer, no tiene por qué serlo *a priori* también en el individuo normal. Y, de hecho, no lo es. Precisamente porque el placer es un residuo, es lo que queda después de que hemos despojado al acto de su finalidad, de su *intentio*, de aquello que se proponía, aquel valor que llenaba de sentido la acción. Así, el valor, el sentido de la acción es lo

primario, el placer es lo que queda cuando despojamos un acto de todo sentido, es decir, cuando se persigue un estado, no una realidad. Por eso

*el principio del placer no es un principio psicológico, sino patológico; si alguna vez tiene valor, no es con referencia a sucesos normales, sino a sucesos psíquicos patológicos, ya que originariamente, normalmente, al hombre no le basta el mero placer, sino que pretende siempre un sentido. El placer es algo que se presenta en cada caso por sí solo: en el momento de alcanzar una meta; el placer es una consecuencia, pero no es de por sí una meta. El placer tiene que producirse, pero no puede ser buscado como meta. El placer es el resultado de un efecto, pero no de una intención; puede ser “efectuado”, pero no “intencionado”. Más aún: precisamente cuando se intenciona el placer, no se le consigue (Frankl, 1955c, p. 41, subrayado nuestro).*

Es un hecho comprobado que en la vida normal el hombre no se guía por el placer. Ya decíamos antes que se ha demostrado que, en la vida cotidiana, el hombre experimenta, día a día, muchas más sensaciones desagradables que placenteras. Nuestra propia experiencia es testigo de esta afirmación. Más aún, como dice Frankl, no ya en la práctica, pero ni siquiera en la teoría nos satisface el principio del placer.

Si preguntamos a una persona por qué no hace algo que a nosotros nos parece razonable y nos da como razón: “no tengo ganas”, inmediatamente consideraremos esta respuesta como muy poco satisfactoria. En seguida nos daremos cuenta de que semejante respuesta no es, en realidad, tal respuesta, sencillamente porque lo agradable o lo desagradable –el tener o no ganas, gusto, placer– no constituyen nunca un argumento en pro ni en contra del sentido o la razón de ser de una acción (Frankl, 1957, pp. 52-53).

Y es que el hombre no persigue el placer, sino que quiere... lo que quiere. Lo cual no es una tautología. En nuestra actividad voluntaria nos proponemos fines muy diversos, en tanto que el placer siempre sería el mismo, un estado, que lo mismo se podría buscar con una acción buena, que con una acción mala, con una conducta moralmente valiosa, que con una conducta moralmente deplorable.

De donde se deduce que el *reconocimiento del principio del placer ha de conducir, en el aspecto moral, a una nivelación de todas las posibles finalidades humanas*. Desde este punto de vista, sería del todo indiferente lo que un hombre hiciera o pudiese hacer. El dar limosnas sólo serviría para eliminar tales o cuales sentimientos desagradables, ni más ni menos que si el dinero se empleara para placeres culinarios. El criterio que analizamos viene, pues, a desvalorizar toda auténtica emoción moral en el hombre. En realidad, el carácter moral de un sentimiento de compasión, supongamos, es ya anterior a su eliminación por medio de un acto

adecuado, el cual sólo encierra, al parecer, este sentido negativo de eliminar una sensación desagradable. A la vista del mismo estado de hecho que provoca en un individuo la compasión es perfectamente concebible que otro individuo sienta una malignidad sádica, se complazca ante el espectáculo de la desdicha que contempla, e incluso experimente, de este modo, un placer positivo. Si fuera verdad que lo único que nos mueve, por ejemplo, a leer un buen libro es el deseo de experimentar con su lectura un sentimiento de placer, con el mismo derecho por lo menos, podríamos gastarnos el dinero en comprar pasteles, en vez de adquirir libros. En realidad, lo cierto es que, en la vida, el hombre se deja guiar muy poco por el deseo de experimentar un placer o huir de un dolor (Frankl, 1957, p. 50, subrayado nuestro).

Sencillamente, con el principio del placer forzamos al hombre a no ser hombre, a permanecer en el mero estrato animal. Así, habremos de concluir que si el principio del placer fuera la única fuerza motora psíquica de nuestra vida, si la consecución de placer fuera la única motivación verdaderamente fuerte en la vida del hombre, en una palabra, si el placer constituyese realmente el sentido de la vida, la vida carecería totalmente de valor, carecería de sentido. Ya lo hemos dicho. El placer no es más que un estado. En el plano meramente materialista –y, como señala Frankl (1957), el hedonismo suele correr parejo con el materialismo– podría decirse que el placer no es más que un movimiento celular, un proceso que tiene lugar en la sustancia gris del cerebro humano. Ahora bien, “acaso para conseguir semejante proceso merece la pena vivir, padecer, obrar” (Frankl, 1957, p. 51).

En pocas palabras, la teoría del principio del placer es una contradicción en sí misma. Frankl cita en numerosas ocasiones el dicho de Kierkegaard de que la puerta de la dicha se abre tirando hacia fuera. Quien se empeña en abrirla empujando hacia adentro, lo que hace es cerrarla. El que busca directamente el placer, no hace sino impedirse a sí mismo el acceso al placer. Por consiguiente, poner como fin constante de la vida un imposible, un absurdo, es el error más grande que se puede cometer tanto filosófica como psicológicamente.

Queremos aprovechar este lugar para refutar otra posible explicación del dolor. Se trata de la explicación evolucionista. En último caso, esta teoría se reduce a un hedonismo, tal vez más consciente, que pretende compaginar la teoría con la innegable realidad.

El sufrimiento no es un mal necesario ni el fruto de una maldición divina, sino la consecuencia de una ley general de la evolución, en virtud de la cual se expresa que la “capacidad de impresión” y de sensibilidad es anterior durante un largo período de tiempo a la “capacidad de reacción adecuada”. Cada vez que la persona se encuentra ante situaciones y problemas para cuya solución no cuenta con una reacción habitual o predeterminada, habrá de crearla pasando por un estado

emocional y éste le determinará un sufrimiento tanto más intenso cuanto más básicas sean las tendencias afectivas comprometidas, es decir, cuanto más cerca al núcleo vital del “yo” el conflicto que surge (de naturaleza libidinosa, económica, morbosa, ideológica, lo mismo da). (Mira y López, 1947, p. 40).

Esta explicación, en sí misma, pudiera ser verdad. De hecho no explica toda la variedad de sufrimiento que recibe en sí el ser humano a lo largo de su vida, sino que se reduce a un conductismo evolucionista, al que Frankl no dudaría en aplicar el calificativo de “nihilismo disfrazado”, ya que aplica la norma típica del “no es más que...”. Pretender que la “asimilación” de un fracaso, por ejemplo, no es más que una evolución en cierto sentido mecánica y, de cualquier modo, meramente fisiológica, es algo así como pretender decir que la Pastoral de Beethoven no es más que una serie de notas unidas. Se pretende que tras la adaptación a ese sufrimiento, tras la “evolución” reaccional sensitiva, el individuo conseguirá de nuevo el placer. Con lo cual al evolucionismo se “le vio el plumero”: hedonismo. Es un “principio de la realidad” materialista hedonista, para no llamarlo directamente principio del placer. Y, en efecto, se nos dice:

Hay que lograr engendrar en el sujeto el convencimiento de que la causa de su sufrimiento puede aportarle, al mismo tiempo, una satisfacción ulterior más intensa (“no hay mal que por bien no venga”); éste y no otro es el mecanismo de “consolación de la pena”, que equivale prácticamente a la desaparición del sufrimiento ocasionado por ella (Mira y López, 1947, p. 35).

Estamos de nuevo ante un hedonismo al que creemos haber refutado ya ampliamente. Y tengamos en cuenta que la refutación se ha reducido prácticamente al terreno psicológico. Hemos considerado casi innecesaria toda idea filosófica. Aun cuando –evidentemente– de acuerdo con nuestra manera de pensar, propugnamos una psicología firmemente basada en principios filosóficos. Lo cual sí es un principio de la realidad... y no precisamente en el sentido freudiano.

### *El sacrificio*

Por sacrificio entendemos todo dolor o sufrimiento con un sentido. Es decir, toda experiencia pática intencionada. Al hecho del dolor, al hecho del sufrimiento, ambos como *facta*, como hechos dados, como destino, nos enfrentamos adoptando una posición. Y esa postura consiste en “intencionar nuestro sufrimiento”. Con ello, como explicaremos, lo trascendemos, lo damos un sentido.

Decíamos que el hombre, en su peculiaridad, en su centro, está constituido por la persona espiritual, por el ser-responsable. Es decir, por su libertad decisiva. Ahora bien, si lo espiritual es lo que hay de libre en el hombre, persona es lo que puede conducirse y obrar libremente. De ahí su facultad de situarse ante todo destino, ante todo mundo.

Lo espiritual no se vuelca nunca, por esencia, en ninguna situación; más bien, en lugar de sumirse en ella conserva siempre el poder de “apartarse”: tomar distancia, ganar ventajas, adoptar una actitud frente a ella. Sólo a partir de esa distancia adquiere la libertad lo espiritual, y sólo a partir de su libertad espiritual consigue el hombre decidirse, en uno u otro sentido: en pro o en contra de una posición, en pro o en contra de una disposición, de un rasgo de carácter o de un impulso instintivo; dicho en una palabra: sólo a partir de su libertad espiritual es dado al hombre –según los casos– reafirmar un instinto o reprimirlo. Por cuanto el hombre, meced a su libertad espiritual no necesita “agotarse” en ninguna situación, sino que le es posible “ponerse sobre la situación”, ello ocurre en no poca parte con miras al objetivo –en caso de que se “afirme” la situación– de empeñarse, de comprometerse, hasta en un caso de aceptar todos sus riesgos. Mas, todas las veces en que hace esto, ocurre voluntariamente, a partir de su libertad espiritual (Frankl, 1955a, pp. 153-154).

Consiguientemente, el hombre al poderse enfrentar con la situación, con lo dado, con el sufrimiento en nuestro caso, como objeto, no se identifica con ese dolor. El sujeto es, y es lo espiritual, lo libre, lo capaz de adoptar una posición ante el dolor. De ahí que el sufrir con un sentido sea adoptar una postura ante un dolor.

Así como el hombre –y sólo el hombre– tiene instintos (sin por ello identificarse con ellos), así también el hombre puede tener dolores: precisamente los “tiene”, pero no “es” lo que ellos representan... en tal caso se “*tienen dolores*”, pero se “*está sufriendo*”. Sufrir significa por lo tanto algo así como tomar alguna posición frente a sus dolores, lo que siempre significa también tanto como “sobre” ponerse de algún modo a los dolores (Frankl, 1955a, p. 165).

De todo lo dicho, deducimos que el sacrificio, en el sentido en que nosotros tomamos esta palabra, significa un sufrir con sentido, un adoptar una postura ante el destino, ante lo dado como pático.

Sin embargo, el dolor, para que pueda llegar a ser sacrificio, ha de ser un dolor necesario. Veamos antes cómo el dolor, de por sí, es algo ilógico, algo repugnante. En sí, abstractamente considerado, es un mal. Filosóficamente, un no-ser y, como tal, rechazable. De donde deducimos que el dolor, de por sí, si no viene impuesto como una necesidad, es algo que debemos evitar, pues impide el ser, impide la realización de bienes. Tenemos, pues, que el sacrificio exige como condición indispensable el que el dolor al que ha de llenar de sentido sea un dolor necesario. Solamente cuando el sufrir se nos impone como una condición, como un dado del destino, se puede convertir en sacrificio. Y es que ese dolor necesario está colmado de sentido –o puede estarlo–, es algo propio de la condición humana. De ahí que el dolor físico, el dolor simplemente tal, sea algo que debemos evitar: ahí la función de la medicina. Sin embargo,

cuando el dolor es ya algo incurable –un cáncer, por ejemplo– o cuando se trata de un sufrimiento –la pena por la muerte de un familiar querido– estamos ante un dolor necesario. Precisamente ante este *factum* pático que nos viene dado como algo necesario, nos debemos situar con nuestra libertad decisiva, con nuestra persona espiritual y levantarlo a sacrificio. De otra manera, la única posibilidad que nos queda es el escapismo, el olvido. Pero este nos recuerda mucho la actitud del avestruz que, ante el peligro, esconde la cabeza bajo el ala. Como si con nuestro olvido pudiéramos suprimir el hecho, pudiéramos aniquilar el destino.

Por consiguiente, hay que evitar el mal innecesario – metafísicamente, un no-ser– pues impide mayores bienes o, sencillamente, impide el ser. Un dolor de cabeza, por ejemplo, debemos calmarlo tomando un analgésico, pues impide normalmente nuestro buen funcionamiento intelectual –un valor, un ser. Pero el mal necesario hay que tomarlo, adoptar una postura ante él, llenarlo de sentido. Sólo así convertimos el sufrimiento en sacrificio.

Ahora bien, como decíamos antes, para intencionar el sufrir, para llenarlo de un sentido, tenemos que trascenderlo.

Tan sólo puedo intencionar el sufrimiento, tan sólo puedo sufrir con sentido, si sufro por lago, por amor a alguien. El sufrimiento, para tener sentido, no deberá ser, pues, finalidad en sí. De lo contrario, toda disposición a sufrir, toda disposición al sacrificio, se tornaría masoquismo. Sufrimiento con sentido es un sufrimiento “por amor a”. Aceptándolo, no sólo lo intencionamos, sino que intencionamos a través del sufrimiento algo que no es idéntico a éste: trascendemos el sufrimiento. El sufrimiento con sentido apunta siempre más allá de sí mismo. Sufrimiento con sentido remite a algo “por amor a lo cual” sufrimos. En una palabra, sufrimiento con sentido *kat'exojen* es el sacrificio (Frankl, 1955c, p. 103).

Este intencionar el sufrimiento, este “por amor a” está indicando un mundo trascendente, el mundo de los valores. Es decir, Frankl está reconociendo la existencia objetiva de un mundo axiológico, al cual el hombre está llamado en la realización de su vida. Porque para Frankl el valor es algo necesariamente trascendente frente al acto cognoscitivo que apunta hacia él, de manera análoga al objeto de un acto cognoscitivo.

Tan pronto como captamos un valor, captamos implícitamente que este valor existe de por sí, como valor absoluto, es decir, con independencia de que pensemos en él, o no (Frankl, 1957, p. 56).

En general, Frankl distingue tres clases de valores: los valores de creación, los valores de vivencia y los valores de actitud. Estos dos últimos se podrían de hecho incluir en lo que Scheler (1941; 1950) llama valores de situación, que son aquellos valores que se van presentando a cada hombre en un momento determinado de su vida, valores que si no se realizan en “su” momento ya nunca se podrán volver a realizar. Si se

deja pasar la oportunidad, el valor de situación se hundirá para siempre en la nada.

Ahora bien, entre las tres clases de valores distinguidos por Frankl, los más elevados, los superiores, son los de situación. Porque las posibilidades experienciales –realizar creaciones, vivir situaciones– son limitadas. Mas las posibilidades que se le presentan al individuo en los valores de actitud son indefinidas, ya que su línea no se desarrolla en la inmanente horizontalidad, sino que se lanza a la verticalidad. Frankl (1955c) lo compara al árbol que se encuentra rodeado por todas partes, en un tupido bosque. Al no poder desarrollarse en su anchura, sube y sube hacia arriba, hasta sobresalir sobre todos los demás árboles. Aparte de esto, hay otra razón, tal vez más importante, por la que consideramos los valores de actitud como superiores:

Lo que necesito para realizar valores creadores son, en último término, ciertas facultades: estas, las tengo que tener; si las tengo, no necesito más que usarlas. Para realizar valores experienciales necesito tan sólo algo que ya tengo, es decir, los órganos respectivos: mis oídos –para oír una sinfonía–, mis ojos –para ver un arbol de los Alpes–, etc. Pero, para realizar valores de actitud, no sólo se necesita una facultad creadora y una simple facultad experiencial, sino también la capacidad de sufrir. Esta capacidad de sufrir, sin embargo, no la “tiene” el hombre, nadie la recibió como regalo; se tienen órganos y facultades; pueden, por lo menos, tenerse. La capacidad de sufrir, en cambio, debe conquistarse. El hombre tiene que conseguirla sufriendo (Frankl, 1955a, p. 90).

Tenemos, pues, que los valores de creación y de vivencia corresponden a lo condicionado del hombre, a lo que se nos da, mientras que los valores de actitud son algo incondicionado, algo que nosotros adquirimos, algo que nos incorporamos con nuestra libertad decisiva y trascendente. Si la facultad de sufrir nos hubiera sido dada, sería apatía, lo cual más que facultad de sufrir sería incapacidad para sufrir.

De hecho, los valores de actitud consisten en la postura que el hombre adopte ante un destino –*a priori* irremediable– ante una limitación de su vida.

La posibilidad de llegar a realizar esta clase de valores se da, por tanto, siempre que un hombre se enfrenta con un destino que no le deja otra opción que la de afrontarlo; lo que importa es *cómo lo soporta, cómo carga con él como con una cruz*. Se trata de actitudes humanas como el valor ante el sufrimiento, o como la dignidad frente a la ruina o el fracaso (Frankl, 1957, p. 60, subrayado en el original).

En la vida los valores se suelen ir presentando al hombre, ya los de creación, ya los vivenciales, ya, en última instancia, los de actitud. Ahora bien, no pensemos que los valores se acumulan en un mismo momento ante el hombre, planteándole el difícil problema de elegir entre valores

que, en teoría, pudieran tener el mismo “valor”. De hecho el hombre, unidad perfecta, vive en cada momento una situación concreta, algo único e irrepetible, algo como en este momento es –o puede ser– algo perfectamente delimitado. De ahí que el valor al que se enfrenta en cada momento el hombre sea algo concreto, algo similar.

Toda persona representa algo único, cada una de sus situaciones de vida algo singular, que se produce una sola vez. Estos dos caracteres, el de algo único y el de lo que se produce una sola vez, informan de un modo relativo en cada caso el deber concreto del hombre. Esto hace que *cada hombre sólo pueda tener un deber único en cada momento; pero esta unicidad es precisamente lo que presta a este deber su carácter absoluto*. El mundo de los valores se contempla, pues, en perspectiva; lo que ocurre es que a cada punto de vista corresponde *una sola perspectiva, que es precisamente la certera*. Existe, por tanto, *una justeza absoluta, no a pesar, sino precisamente a causa de la relatividad de la perspectiva* (Frankl, 1957, pp. 57-58, subrayado en el original).

Así, pues, en cada momento el hombre tiene algo concreto que realizar, un valor único en su perspectiva, algo que sólo él puede realizar en cuanto persona –individuo– y en cuanto situación irrepetible. Otro individuo, en la misma situación, constituiría otro individuo y, por consiguiente, en otra situación. Nos vienen a la memoria las palabras de Adler (1958): “Cuando dos individuos hacen lo mismo, no es lo mismo”.

Estamos llegando ya a la cima del sufrir, al corazón entitativo del sacrificio, como sufrir con sentido. Mas, ¿cuál es el sentido del sufrir? ¿Cómo es posible que una cosa mala en sí –el dolor– pueda enriquecer nuestra vida? ¿Cómo es posible que en su realización, en el sacrificio, esté precisamente la manifestación más pura de lo más genuinamente humano? A pesar de todo el camino ya recorrido, estas interrogantes pueden todavía hacernos volver atrás. Y, sin embargo, como dice Buytendijk (1958, p. 198)

en la esencia del dolor está también su sentido. A fuera de vitalmente sin sentido y sin significación para ninguna función psíquica particular, se realiza para la persona en un sentido existencial, por tanto ontológico-metafísico. Se realiza en la actitud en que el hombre afectado dolorosamente se encuentre respecto al dolor, a su propia existencia corporal, a sí mismo y al fundamento de su estar-en-el-mundo, a Dios. El dolor es la piedra de toque para lo que hay en el hombre de auténtico y más profundo.

Sí, el dolor, como la angustia existencial, nos pone ante nuestra autenticidad, nos pone ante nuestro yo libre y decisivo, nuestro yo que debe pasar de lo condicionado a lo incondicionado, del no-ser al ser. Como explica Frankl (1957), en el mismo lenguaje se nos da el sentido del dolor. Porque decimos sufrir de algo, precisamente cuando “no lo podemos sufrir”, cuando no admitimos su existencia, porque

descubrimos su maldad, su no-ser. Y entonces luchamos. Adoptamos una postura ante el dolor, lo trascendemos, lo convertimos en sacrificio.

El debatirse del hombre con lo que el destino pone ante él es la misión más alta y la verdadera finalidad del sufrimiento. Cuando padecemos una cosa, le volvemos interiormente la espalda, ponemos cierta distancia entre nuestra persona y la cosa de que se trata. *Mientras sufrimos de un estado de cosas que no debiera ser, nos hallamos bajo la tensión existente entre lo que de hecho es y lo que nosotros creemos que debe ser* (Frankl, 1957, pp. 133-134, subrayado en el original).

Precisamente en la tensión creada por el sufrimiento percibimos ese ideal axiológico que, en esos momentos, por contraposición, brilla con más nitidez.

Ahora bien, el sufrimiento con sentido nos va a aportar una serie de factores positivos, el sacrificio nos va a llenar con su riqueza. Porque, en primer lugar, el sacrificio es autocreación. Decíamos antes que si los valores de creación y los valores vivenciales exigen unas facultades o unos órganos que nos vienen dados por herencia –regalados– o no, sin que pongamos nada de nuestra parte, los valores de actitud suponen un esfuerzo, suponen una capacidad que no se nos da, sino que debemos adquirir. Decíamos que si se nos hubiera dado al nacer la facultad de sufrir, se nos hubiera dado la apatía, en último término, o sea la incapacidad para sufrir. La verdadera capacidad para el sufrimiento hay que adquirirla... sufriendo. Lo cual supone un esfuerzo, una superación interior que, como dice Frankl (1955c, p. 91), al renunciar “a la creación externa, en último término resulta ser una creación: una autocreación. La adquisición de la facultad de sufrir, es, pues, un acto de autocreación”.

Sufrir es autocrearse. Pero el sacrificio no sólo indica un esfuerzo de adquisición, sino también un crecimiento. Un crecimiento en nuestra abertura hacia el mundo de lo axiológico, un crecimiento en fuerza moral. El que asimila un sufrimiento, da un paso en ese camino que se va ensanchando y que conduce a la más grande de las autenticidades: hacia el yo mismo. Y, con San Agustín, creemos firmemente que en el interior del hombre habita la verdad. Hölderlin expresa claramente la realidad de este crecimiento: “El que pisa su sufrimiento se eleva”. Así, pues, sufrir con sentido significa autocrearse y madurar.

Mas el sacrificio indica también una maduración. Es decir, un encontrar la realidad personal, encontrarse a sí mismo en lo que en realidad se es, y no en lo que se tiene. Y, ya lo sabemos, cada cual es lo que él se hace, cada cual es su carácter, mientras se tiene el temperamento, se tiene la condicionalidad. Ahora bien, si sufrir –es decir, sufrir con sentido, sacrificar– es autocrearse, si sufrir es avanzar y crecer en mi yo-mismo, sufrir con sentido es madurar. Al hombre se le puede limitar en sus valores de creación, se le puede incluso limitar e impedir en sus valores vivenciales, pero siempre será libre para realizar los valores de actitud. Libre-de su destino, pero libre-para su realización, la realización de lo que es él. Esto es caminar en el verdadero proceso de la

madurez, entendiendo con Frankl (1955c, p. 98) por madurez “el hecho de que el hombre alcance una libertad interior, a pesar de su dependencia exterior”.

Finalmente, si el sacrificio significa una autocreación, un crecimiento y una maduración es indudable, como resumen, que el sacrificio es un enriquecimiento personal. Madurar es encontrarse a sí mismo, encontrarse a uno mismo es la verdad. Y adquirir la verdad es la máxima adquisición que el hombre puede realizar ontológicamente. *Sufrir con sentido*, en una palabra, es *ser*.

No obstante, se nos presenta una doble falsificación del sentido del dolor: una es el escapismo – que ya vimos de pasada al tratar del sufrimiento –, otra es el masoquismo.

Escapismo es huir el sufrimiento necesario, es el miedo ante el sufrimiento que nos impone el destino. El hombre se sumerge en el olvido, soslaya la realidad que le plantea el sufrimiento, y se esconde en la actividad desenfrenada o en la racionalidad. Tres siglos, dice Frankl (1955c), estuvieron repletos de escapismo. No se quiso ver el sufrimiento, su necesidad, la posibilidad que ofrecía como trampolín para la autenticidad, para la realización de valores.

Los hombres se engañaron y engañaron haciendo creer que por medio de *actio* y *ratio* se lograría eliminar del mundo el sufrimiento, indigencia y muerte. La *actio* impidió que se viera la *passio*; se olvidó que el devenir es pasión. La *ratio*, la razón, la ciencia lo lograría todo. No en vano se la había glorificado. Para algo se había hecho una apoteosis a la razón, al hombre que razona, al *homo sapiens*. Debía éste enseñar a desviarse, se quería aprender a desviarse de la realidad, de la necesidad del sufrimiento y de la posibilidad de llenar de sentido el sufrimiento (Frankl, 1955c, p. 102).

El escapismo es una verdadera regresión, es un dar la espalda a la abertura que se le presenta al con el “deber”, es un volver la espalda al ser-responsable, un dejarse caer en el destino, en la condicionalidad, es un regreso a lo sin sentido... en último caso, a la animalidad. El escapismo evade un sufrimiento necesario, el escapista se guía por el principio del placer.

El masoquista es, si se quiere, una forma más sutil del escapismo. EL masoquista intenciona el mismo sufrimiento, no lo trasciende, lo toma como fin en sí mismo, transformando así el displacer en placer. El masoquista busca el sufrimiento innecesario por el placer que pretende encontrar en él. Es el sufrir por el sufrir, el sufrir como finalidad en sí mismo, no como medio hacia valores de actitud. Diríamos que el masoquista se “dopa” con un exceso de dolor, sumergiéndose así en un aniquilamiento, en un auto-anonadamiento. El dolor se acumula y si no por la calidad, sí por la cantidad, llega a ser un opio para el mismo dolor. Así, en un último análisis, el masoquismo no es más que una sutil variedad de escapismo.

El que sacrifica, en realidad, trasciende el sufrimiento, sufre “por amor a”, como veíamos antes, es decir,

intenciona el sufrimiento, en contraposición al que jumbroso; pero no lo intenciona (como el que goza en el sufrimiento, el masoquista) como finalidad en sí, sino que al intencionarlo, ya lo trasciende, intencionando a través del sufrimiento aquello por amor a lo cual sufre, en una palabra, ofreciéndoselo en sacrificio. Al dar este sentido de sacrificio al sufrimiento, ya lo transpone del nivel de los hechos al de lo existencial; pero con ello también se trasciende a sí mismo (Frankl, 1955c, pp. 109-110)

Mas el que al intencionar el sufrimiento, en vez de trascenderlo, en vez de referirlo al mundo del sentido, al mundo de los valores, lo refiere hacia sí mismo, no es un masoquista, pero sí un autista. Hace recaer todo en sí mismo. Entonces se hace depender el mundo de los valores de uno mismo, con lo que se tergiversa totalmente el orden de las cosas, como si los valores estuvieran subordinados a mí y no yo a los valores – es decir, yo como ser responsable, como ser ante un deber, pues tampoco hay que pensar que los valores son una especie de mundo ideal platónico. En el fondo, el autista también huye del sufrimiento. Para él, la experiencia pática es una fuente de utilidad y nada más.

Recordemos la analogía que se nos ofrece a este respecto en un fenómeno tal como el del esteticismo: el esteta lo experimenta todo como en un marco – como si él fuera el sujeto de un cuadro, el tema de una novela; degrada la existencia a pura apariencia. Se encuentra en fuga de la vida hacia la experiencia. Lo análogo sucede con el que sufre autísticamente: huye del sufrimiento para refugiarse en la autocompensación. Si el fariseo dice: ved cuán bueno soy – el que sufre autísticamente dice: ved cuán pobre soy. EL autismo se empareja, como se ve, no raras veces, con el exhibicionismo. “Ved” ya significa exhibicionismo, para no decir prostitución (Frankl, 1955c, p. 110).

Consiguientemente, el verdadero sacrificio huye de todo exhibicionismo, le basta con ser auténtico. Es un sufrir con sentido en silencio. El auténtico sacrificio, es siempre un sufrir callado.

En todo este plano del sacrificio no vige el principio del placer. Mas sería absurdo pretender que el hombre tiende hacia su infelicidad. Consiguientemente, el hombre, tendiendo a su verdadera felicidad (*inquietum est cor nostrum*) tiende hacia a el mundo de lo axiológico. En ninguna manera se puede identificar placer con felicidad, pues mientras el placer es un mero estado, por felicidad entendemos la perfecta realización del individuo humano o, con Santo Tomás, “el perfecto bien de la naturaleza intelectual”.

Perfecta realización del sujeto humano –lo cual supone una plenitud de ser, una plenitud axiológica. Mas el valor, en su acepción más general, es el bien y la ontología nos enseña que todo bien es ser, y todo

ser es bien. De todo lo cual podemos deducir que, aun cuando el valor, tal como se nos ofrece realizable, no se identifique con la felicidad, la adquisición de bienes nos conduce a la felicidad –de donde podemos concluir que, puesto que esta felicidad no tiene una realización perfecta en este mundo, se ha de realizar en una vida posterior.

Así, pues, con ciertos matices, hacemos nuestras las palabras de Buytendijk (1958, p. 31): “La plenitud de placer o dicha” (nosotros diríamos de felicidad, beatitud) “tiene el carácter de una acentuación de la unidad armónica del sentimiento de la vida, de una conexión de cuerpo y alma, de esperanza y de realidad, de deber ser y ser”.

Hemos llegado, por fin, al término de nuestra investigación. Sólo nos falta ver ya la conclusión que se desprende de todo ello, es decir, el último sentido del sufrir.

### *El sentido del sufrir*

Mas es evidente que no podemos preguntar al sufrir por un sentido. El sentido se lo hemos de dar nosotros trascendiéndolo. El sufrimiento es la ocasión, la posibilidad que se nos presenta de que nos realicemos, de que los trascendamos, de que superemos esa condicionalidad dada y nos lancemos al más allá por amor de algo, en último lugar, buscando el mundo axiológico. Así, el sufrir no nos trae un sentido –nos pide un sentido, no nos trae una respuesta– nos pide una respuesta. No preguntamos nosotros, somos nosotros los preguntados.

Quien indague el sentido del sufrimiento, pasa por alto el hecho de que el mismo sufrimiento es una pregunta, que de nuevo somos nosotros los preguntados, que el hombre que sufre, el hombre *patiens*, es el interrogado. Él no debe preguntar, sino contestar la pregunta que constituye el sufrimiento, debe salir airoso de la prueba – debe realizar el sufrimiento. Nuestro tema ha citado a Nietzsche y a su pregunta del porqué el sufrimiento. Podemos decir en respuesta: en la forma en que uno acepta el sufrimiento que le ha sido impuesto –en ese “cómo” del sufrimiento, está la contestación al porqué del sufrimiento. Todo depende de la actitud, de la orientación frente al sufrimiento –desde luego, sólo frente a un sufrimiento fatalmente necesario, como único sufrimiento que puede tener sentido y que posibilita la realización de valores de actitud. La contestación que el hombre que sufre da por medio del “cómo” del sufrimiento a la pregunta del “por qué” del sufrimiento, es siempre una contestación sin palabras; pero –también a este lado de la fe en un supersentido– es la única respuesta poseedora de sentido (Frankl, 1955c, pp. 164-165).

### **Conclusión: Sufrir es ser**

Hemos titulado nuestro trabajo “SUFRRIR Y SER”. Sólo ahora podemos comprender el hondo significado de estas dos palabras. Porque sufrir, sufrir con sentido, es decir, sacrificar es ser.

El hombre es un perpetuo hacerse, nos dijo la filosofía existencial. Pero cuando el destino nos cierra las puertas de la creación, cuando la vida nos quita la facultad de realizar valores vivenciales, todavía nos queda lo más sublime, lo más personal, aquello que hace frente a nuestro yo más genuino, nuestro ser responsable, nuestra existencia decisiva – nos queda la realización de los valores más auténticos: los valores de actitud.

Entonces, más que nunca, existencialmente, SUFRIR ES SER.

### **Referencias**

- Adler, A. (1959). *El carácter neurótico* (Traducción de A. von Ritter-Zahóny y P. F. Valdeés). Buenos Aires: Paidós.
- Adler, A. (1958). *Práctica y teoría de la psicología del individuo* (Traducción de N. R. Bustamante). Buenos Aires: Paidós.
- Binswanger, L. (1958a). The case of Ellen West. In R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 237-264). New York: Basic Books.
- Binswanger, L. (1958b). The existential analysis school of thought. In R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 191-213). New York: Basic Books.
- Binswanger, L. (1958c). Insanity as life-historical phenomenon and as mental disease: The case of Ilse. In R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 214-236). New York: Basic Books.
- Buytendijk, F. J. J. (1958). *El dolor: Fenomenología – Psicología – Metafísica* (Traducción F. Vela). Madrid: Revista de Occidente.
- Carrel, A. (1958). *La incógnita del hombre* (3ª edic.). México, D. F.: Editorial Diana.
- Frankl, V. E. (1957). *Psicoanálisis y existencialismo* (3ª ed., Traducción C. Silva). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. E. (1955a). *El hombre incondicionado: Lecciones metaclínicas* (Traducción de J. M. Coco Ferraris). Buenos Aires: Editorial Plantín.
- Frankl, V. E. (1955b). *El Dios inconsciente* (Traducción de P. F. Valdés y A. von Ritter-Záhony). Buenos Aires: Editorial Plantín.

- Frankl, V. E. (1955c). *Homo patiens: Intento de una patodicea* (Traducción de P. F. Valdés y A. von Ritter-Záhony). Buenos Aires: Editorial Plantín.
- Freud, S. (1948a). El porvenir de una ilusión. In S. Freud, *Obras completas* (Traducción de L. López-Ballesteros). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1948b). Nuevas aportaciones al psicoanálisis. In S. Freud, *Obras completas* (Traducción de L. López-Ballesteros). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1948c). Introducción al psicoanálisis. In S. Freud, *Obras completas* (Traducción de L. López-Ballesteros). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1948d). Más allá del principio del placer. In S. Freud, *Obras completas* (Traducción de L. López-Ballesteros). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Jones, E. (1959). *Vida y obra de Sigmund Freud* (Traducción de M. Carlisky). Buenos Aires: Editorial Nova.
- Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo* (2ª edic., Traducción de J. Gaos). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Horney, K. (1960a). *El nuevo psicoanálisis* (Traducción de S. Echavarría). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Horney, K. (1960b). *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* (Traducción de L. Rosenthal). Buenos Aires: Paidós.
- Jaspers, K. (1961). *Filosofía de la existencia* (Traducción de L. Rodríguez Aranda). Madrid: Ed. Aguilar.
- Jaspers, K. (1955). *Psicopatología general* (Traducción de R. O. Saubidet y D. A. Santillán). Buenos Aires: Editorial Beta.
- Lenz, J. (1955). *El moderno existencialismo alemán y francés* (Traducción de J. Pérez Riesco). Madrid: Editorial Gredos.
- Mira y López, E. (1947). *Problemas psicológicos actuales*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Sartre, J. P. (1963). *La nausée*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Scheler, M. (1941). *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Traducción de H. Rodríguez Sanz). Madrid: Revista de Occidente.
- Scheler, M. (1950). *Esencia y formas de la simpatía* (Traducción de J. Gaos). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Warren, H. C. (Comp.). (1963). *Diccionario de Psicología* (Traducción de E. Imaz, A. Alatorre y L. Alaminos). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

**Bibliografía\***

- Allers, R. (1958). *Pedagogía sexual y relaciones humanas: Fundamentos y líneas principales analítico-existenciales*. Barcelona: Luis Miralcle, Editor
- Anitua, S. (1964). Dominio y límites de la libertad humana. *Estudios Centroamericanos*, 19(190), 11-16.
- Ansbacher, H. L. & Ansbacher, R. R. (1959). *La psicología individual de Alfred Adler* (Traducción de N. Cortada de Kohan). Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Arieti, S. (Org.). *American Handbook of Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Arnold, M. B. & Gasson, J. A. (1954). *The human person*. New York: The Ronald Press.
- Balthasar, H. U. (1960). *El Cristiano y la angustia*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Baruk, H. (1957). El problema de la personalidad humana. En Varios, *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid: Guadarrama.
- Baumgarten, F. (1962). *Angustia vital y prejuicios*. Madrid: Ediciones Morata.
- Biot, R. (1952). *El cuerpo y el alma* (Traducción de S. Cunchillos Manterola). Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Biot, R. (1951). *Ofensivas biológicas contra la persona* (Traducción de J. Ferrandis). Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Buber, M. (1961). *Between man and man* (Trad. R. G. Smith). Boston: Beacon Press.
- Buber, M. (1958). *I and Thou*. New York: Charles Scribner.
- Boss, M. (1959). *Psicoanálisis y analítica existencial* (Traducción de A. Linares Maza). Barcelona: Editorial Científico Médica.
- Caruso, I. (1954). *Análisis psíquico y síntesis existencial* (Traducción de P. Meseguer). Barcelona: Herder.
- Coleman, J. C. (1960). *Personality dynamics and effective behavior*. Chicago: Scott, Foresman and Company.
- Elleenberger, H. F. (1958). A clinical introduction to psychiatric phenomenology and existential analysis. En R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Finance, I. de (1959). *Ethica generalis*. Romae: Univ. Gregoriana.

---

\* Bibliografía que no ha sido citada en el cuerpo del texto [Nota del Editor].

- Frankl, V. (1955d). *La psicoterapia en la práctica médica* (Traducción de P. F. Valdés y A. von Ritter-Záhony). Buenos Aires: Editorial Plantín.
- Frankl, V. (1955e). *Un psicólogo en el campo de concentración* (Traducción de P. F. Valdés y A. von Ritter-Záhony). Buenos Aires: Editorial Plantín.
- Fromm, E. (1961). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Gebsattel, V. E. (1958). The world of the compulsive. En R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Goldbrunner, J. (1962). *Individuación: La psicología profunda de C. G. Jung* (Traducción de C. Ruiz-Garrido). Madrid: Ediciones Fax.
- Goldstein, K. (1961). *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología* (Traducción de E. I. de Dietrich). Buenos Aires: Paidós.
- Greerr, E. de (1959). *Psiquiatría y religión*. Andorra: Editorial Casal i Vall.
- Hildebrand, D. (1962). *Ética cristiana* (Traducción de S. Gómez Nogales). Barcelona: Herder.
- Horney, K. (1961). *La neurosis y el desarrollo humano: La lucha por la autorrealización*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Heidbreder, E. (1960). *Psicologías del siglo XX* (Traducción de L. N. Acevedo). Buenos Aires: Paidós.
- Jacobi, J. (1950). *La psychologie de C. G. Jung*. Neuchatel: Delachaux et Niestlé.
- Jung, C. G. (1957). *Realidad del alma*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Jung, C. G. (1947). *Tipos psicológicos* (Traducción de Ramón de la Serna). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jung, C. G. (1944). *La psique y sus problemas actuales* (Traducción de E. Imaz). Buenos Aires: Editorial Poblet.
- Jung, C. G. (1938). *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kuhn, R. (1958). The attempted murder of a prostitute. En R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Lain, P. (1957). *La espera y la esperanza: Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lain, P. (1957). El hombre en el siglo XX. En Varios, *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid: Guadarrama.
- Mann, T. (1937). *Freud y el porvenir*. Buenos Aires: Editorial Panapress.
- May, R. (Comp.). (1961). *Existential psychology*. New York: Random House.

- Merleau-Ponty, M. (1957). El hombre y la adversidad. En Varios, *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid: Guadarrama.
- Mira y López, E. (1962). *Cuatro gigantes del alma: El miedo, la ira, el amor y el deber*. Buenos Aires: Ed. El Ateneo.
- Morgan, C. T. (1961). *Introduction to Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Nuttin, J. (1956). *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Parellada, J. O. S. B. (1960). Moralidad del psicoanálisis. *Informaciones psiquiátricas*, 5(18-19), 11-35.
- Rhoden, J. P. (1962). *Logoterapia: O conceito de logoterapia através da obra do prof. Dr. Viktor E. Frankl*. São Leopoldo: Mimeo.
- Riviere, A. (1962). *Neurosis, consciência y religión* (Traducción de M. Alcover). Bogotá: Paulinas.
- Roig, J. (1946). *Filosofía y vida: Cuatro ensayos sobre actitudes – Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce y Unamuno*. Barcelona: Editorial Barna.
- Royce, J. E. (1955). *Personality and mental health*. Milwaukee: Cruce Publishing Company.
- Sartre, J. P. (1959). *Esbozo de una teoría de las emociones* (Traducción de I. B. Bocchino de González). Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Sartre, J. P. (1950). *L'etre et le néant*. Paris: Gallimard.
- Schwarz, O. (1958). *The psychology of sex*. New York: Penguin Books.
- Sciacca, M. F. (1956). *La filosofía, hoy*. Barcelona: Luis Miracle, Editor.
- Según, C. A. (1960). *Existencialismo y psiquiatría*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Straus, E. W. (1958). Aesthesiology and hallucinations. En R. May, E. Angel y H. Ellenberger (Comp.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Theilhard de Chardin, P. (1963). *La energía humana* (Traducción de E. Boada). Madrid: Taurus Ediciones.
- Vaca, C. (1961). *Guías de almas*. Madrid: Ediciones Religión y cultura.
- Wezsacker, V. (1956). *El hombre enfermo: Una introducción a la antropología médica* (Traducción de V. Scholz y J. Soler Enrich). Barcelona: Luis Miracle, Editor.
- Zilboorg, G. (1961). *Freud and religion: A restatement of an old controversy*. Westminster: The Newman press.