

En: M.A. Noblejas, A. Ozcariz y M. Rodriguez (Comp.). La búsqueda de sentido en el siglo XXI. Madrid: Asociación Española de Logoterapia. ISBN: 84-611-0284-3.

APORTACIONES DE FRANKL A LA PSICOTERAPIA ANTROPOLÓGICA

Aquilino POLAINO

Introducción

La psicoterapia está en el centro del “ojo del huracán” del actual debate cultural; las psicoterapias están de moda. Una afirmación como la anterior es posible que siembre una cierta confusión en este auditorio. Sostener aquí y ahora que la psicoterapia está de moda, ¿no constituye acaso un atrevimiento por mi parte, un gesto en exceso provocador?

En la intención de quien esto escribe, nada más lejos que tratar de confundir al auditorio y todavía menos intentar provocarle de forma injustificada e inoportuna, toda vez que estamos aquí reunidos para otra cuestión más importante: conmemorar y honrar a Víktor Frankl, un psicoterapeuta excelente, en el Primer Centenario de su nacimiento.

Sin embargo, la afirmación introductoria a la que se está aludiendo no deja de ser verdadera. Algunos datos recientes confirman lo que se acaba de sostener.

El debate sobre la Salud Pública que se abrió en Francia en enero de 2005, ha encontrado un escollo todavía no superado en la propuesta de reglamentar las psicoterapias. La cuestión ha salpicado a los terapeutas y, en la actualidad, los senadores andan divididos en dos grandes grupos: los que sugieren que este trabajo sólo se autorice a los profesionales que están inscritos en el Registro Nacional de Psicoterapeutas y los partidarios de constituir un Consejo Profesional que los regule.

Algunos de los psicoanalistas están de acuerdo con esa regulación, mientras otros consideran que pondría en peligro de extinción la práctica clínica del psicoanálisis. De otro lado, los partidarios de Lacan han formado grupo aparte en esta polémica, en la que los terapeutas de otras orientaciones (compor-

tamental y cognitiva, sistémica, gestáltica, etc.) parecen haber encontrado su propio espacio.

La polémica ha saltado a la prensa, y ha sido calificada por ciertos psicoanalistas como “un nouveau combat contre l’obscurantisme” por la “conspiration des imbéciles” (Birmbaum, *Le Monde*, enero 2005).

La opinión de algunos filósofos ha mediado en el asunto y se ha hecho sentir de una forma muy crítica, especialmente en contra del psicoanálisis. Mikkel Borch-Jacobsen, Profesor de la Universidad de Washington, ha ido más lejos todavía al intervenir en la así llamada *The Freud War*, y manifestar que esta guerra, que comenzó en 1993 en EE.UU., no cesará hasta que el psicoanálisis no desaparezca (Carey, 2004).

El autor forma parte del equipo que acaba de publicar un extenso libro (*El libro negro del psicoanálisis*) en el que han colaborado cuarenta especialistas europeos y norteamericanos. En él se denuncian “las falacias, ocultamientos y manipulaciones” de los representantes de la escuela freudiana.

En la primera de las 830 páginas con que se abre este libro puede leerse lo que sigue: “Francia es, con Argentina, el país más freudiano del mundo. En nuestros dos países es comúnmente aceptado que todos los lapsus son reveladores, que los sueños develan deseos inconfesables y que un terapeuta es forzosamente un psicoanalista. [...] En el resto del planeta, desde hace 30 años, la autoridad del psicoanálisis se ha reducido en forma dramática. [...] ¿Francia y la Argentina serán las únicas en tener razón, contra el resto del mundo?” (declaraciones a *La Nación*, 14. 9. 05).

Mientras tanto, en Argentina la práctica de la psicoterapia continúa en ascenso. Sólo en Buenos Aires –la ciudad más neurótica del mundo y capital del freudismo, según algunos-, las consultas se incrementaron en más de un 50% durante el año 2002.

La Asociación Argentina de Psicoterapia (AAP) informó que sólo en la ciudad de Buenos Aires hay alrededor de 16.000 psicólogos (540 profesionales por cada cien mil habitantes). La tendencia generalizada de los terapeutas, tras la crisis económica, ha sido bajar los honorarios, además de buscar el patrocinio de los empresarios que cubren el tratamiento de sus trabajadores o “cobrar lo que el paciente pueda pagar”.

Los trastornos parece que también se han modificado y ahora lo que predominan son los trastornos psicósomáticos y los problemas vinculados al miedo y al trabajo. De acuerdo con estas observaciones, las terapias se han adaptado también a las recientes necesidades.

En la actualidad, un psicólogo es sobre todo un referente, apenas un compañero de ruta. El articulista finaliza su colaboración con estas palabras: “La oferta excede el diván y el buceo por los rincones del inconsciente. Hay oídos profesionales para todos los gustos y honorarios para todos los bolsillos”.

Cuestiones nucleares de las psicoterapias han entrado en el escenario de la sociedad mediática, un contexto en el que, por lo inapropiado y manipulado, jamás deberían haber entrado.

Benedict Carey en el *Internacional Harold Tribune* (12.8.04) planteaba frontalmente la cuestión de si la psicoterapia es una ciencia o un arte. Tras de su análisis es muy poco lo que aporta al lector, entre otras cosas por la complejidad de la evaluación de los efectos de las terapias. Y eso a pesar de que desde 1995 se está trabajando en el diseño de procedimientos para validar empíricamente sus efectos.

Los elementos clave a los que el autor atribuye la eficacia de las psicoterapias son bien conocidos de todos y los resume en los siguientes: cómo motivar al paciente, el modo en que se le ayuda para cambiar, los especiales dones y recursos de la personalidad del terapeuta, y la calidad de la alianza y el esfuerzo de ambos para resolver ese problema. En síntesis, que el factor más importante, como concluye Carey, es la otra “química”, “la química entre el cliente y el terapeuta”.

En este breve y reciente elenco de hechos y manifestaciones, es preciso considerar las declaraciones que hace apenas unas horas se oían en el IX Congreso Nacional de Psiquiatría, que ha tenido lugar en Pamplona, entre los días 24 y 28 de Octubre. El eje vertebrador de la reunión, a la que han asistido más de 1500 psiquiatras, llevaba por título “Psiquiatría y persona en la era de la neurociencia”. Transcribo a continuación una breve síntesis de las palabras del Profesor Cervera, Presidente del Congreso.

“La psiquiatría de valores es uno de los temas centrales del Congreso. Esta idea supone un giro importante en el tratamiento y diagnóstico de la enfermedad mental. El psiquiatra posee las herramientas necesarias para diagnosticar y tratar un trastorno mental, pero si quiere atender al paciente en su

totalidad debe considerarlo en su integridad. [...] Puede actuar científicamente de forma irreprochable, pero si el médico no conecta con los valores de ese enfermo-persona difícilmente le va a ayudar. [...] En el momento actual se ha producido un gran avance en la investigación de la neurobiología a través de técnicas específicas de objetivación. Esto ha supuesto un beneficio enorme, pero quizá también una especie de arrinconamiento de lo que en sí es el asentamiento de la enfermedad mental: la persona. [...] Recordar que si nos empeñamos en estudiar sólo lo biológico no vamos a poder entender a la persona” (cfr., *Diario Médico*, 25. 10. 05).

En el contexto de la problemática y conflictiva situación actual, todo apunta de forma decidida a la necesidad de la psicoterapia. Es probable que los bruscos cambios socioculturales y axiológicos de nuestro tiempo estén más o menos implicados en las graves disputas que hoy se ciernen en torno a la psicoterapia.

La búsqueda de sentido en el siglo XXI, título que preside la Conmemoración del Primer Centenario del nacimiento de Viktor Emil Frankl, se desvela por eso como una de las cuestiones más elocuentes, de aristas vivas, de la que depende el futuro de la psicoterapia y, en general, de la misma relación terapéutica que se establezca entre los profesionales de la salud y las personas dolientes.

Psicoterapias y antropologías implícitas

Sin duda alguna, la cuestión de la evaluación de los efectos de las psicoterapias se desvela como una de las incógnitas que todavía permanecen veladas en el ámbito de la psicoterapia profesional. No me refiero sólo aquí, a la evaluación de la “eficacia” de la terapia, entendiendo por tal los “resultados” que se obtengan. En mi opinión, la evaluación no ha de dirigirse en la actualidad a sólo los “resultados”, sino que hay que dirigirla más bien a los “procesos” de los que dependen esos resultados.

De otra parte, este proceso de evaluación no debiera ser ajeno a las estrategias empleadas por el terapeuta y a la mayor o menor pericia que tenga en ellas. Pero es irrenunciable que se atienda también el estudio de las habilidades, destrezas, rasgos de personalidad o sencillamente “dones” de que está adornado el terapeuta.

El estudio de la personalidad del cliente ha de contribuir, qué duda cabe, a desenmascarar algunas de las variables de las que depende esa eficacia terapéutica (Polaino Lorente, 2003). Estas y otras necesidades son en la actualidad imperadas y exigidas por la comunidad científica, habida cuenta del concepto de “ciencia” de que se dispone, una vez que parece haberse optado, de forma mayoritaria, por el método hipotético-deductivo y el positivismo científico.

Estas necesidades, obviamente, serán difíciles de satisfacer en el ámbito de las psicoterapias, pero ese hercúleo esfuerzo –allí donde pueda ser llevado a cabo– será bien compensado. Porque así es exigido incluso por los Servicios de Salud de muchas comunidades.

Con ser todo esto muy importante, es probable que no sea lo más importante. A mi modo de ver, lo más relevante es lo que está enmascarado e implícito en cada uno de los acercamientos psicoterapéuticos hoy disponibles. Es preciso desvelar lo que cada escuela entiende por psicoterapia, cuáles son sus principales hipótesis, de qué supuestos teóricos parte, con qué medios cuenta para lograr sus objetivos y cómo ha verificado lo que se sostiene en sus teorías.

En cualquier caso, a nadie se le oculta que tras esa empalizada de cuestiones a desvelar, subyace otra todavía más importante. Me refiero, claro está, al modelo antropológico que está implícito en cada una de las diversas corrientes y/o escuelas de psicoterapia. Puesto que cualquier acción terapéutica tiene como objetivo algo concerniente a la persona si es que no a la misma persona en su totalidad, la transparencia y el mismo rigor científico hacen aconsejables que se explicita el referente, el modelo de persona de que se parte (Polaino-Lorente, 1995 y 1981).

Cualquier modelo antropológico por el que se opte tiene sus ventajas e inconvenientes, sus luces y sombras, sus aportaciones, sesgos u omisiones y limitaciones, tal y como se ha venido demostrando en otra disciplina, el ámbito de la antropología filosófica (cfr., a este respecto, por ejemplo, Sellés, 2004).

Esto es tanto más obligado, cuanto que en cada corriente psicoterapéutica pueden atisbarse unas relativas raíces antropológicas del modo en que entiende y lleva a la práctica el propio quehacer.

Ninguna psicoterapia –cabría aquí añadir- es indiferente al modelo implícito de persona del que ha partido. Si éste permanece oculto, si continúa sumergido, si no se explicita como sería menester, quedaría sofocada e imposibilitada la misma evaluación del proceso y de los resultados, a los que antes se aludía.

De otra parte, la psicoterapia exige la comparecencia del hombre y el respeto a la cosmovisión que éste tenga. Esa cosmovisión –la que fuere- media también el proceso terapéutico, como consecuencia de suscitar ciertas expectativas, y de atenerse a determinados valores.

En la opinión de quien esto escribe es válido sostener el principio que reza “ninguna psicoterapia sin antropología”. La validez de este principio está preservada por lo que acontece en la interacción entre terapeuta y paciente. Es gracias a esa interacción como la persona resuelve sus enmarañados conflictos y sufrimientos. Pero para ello es necesario desvelar las raíces que los vivifican y sostienen. En un desvelamiento así es lógico que junto a la comparecencia de ciertos trastornos se explicita también su intimidad, entendida como *aletheia*, como verdad de la persona.

La misma indagación llevada a cabo por el terapeuta acerca de cuál es la “antropología” que subyace en la psicoterapia por él propiciada, le será muy útil para esclarecer si las interpretaciones y acciones emprendidas tienen o no un cierto fundamento antropológico.

Sin duda alguna, la psicoterapia no es la antropología, y viceversa. Pero una vez afirmado esto, es preciso analizar la “lógica interna” del propio proceso terapéutico. En toda intervención psicoterapéutica subyace una idea psicológica acerca del hombre –una antropología implícita- que es necesario desentrañar, por cuanto que en ello le va a la psicoterapia su misma legitimidad científica.

Este análisis ayudará a establecer el necesario ensamblaje y articulación entre lo hecho o dicho por el terapeuta y el referente constituido por los postulados, principios y teoremas antropológicos que anidan subrepticia e implícitamente en el concepto de persona de que se parte.

“Acaso por eso, hoy resulta imprescindible el estudio de la antropología que, implícita, subyace en muchos de los principios en que se sostienen ciertas estrategias de intervención todavía en uso. Es ésta una labor ardua, difícil y cansina y, no obstante absolutamente necesaria. Es preciso acometerla sin

ninguna dilación más. De lo contrario, será difícil que, en la práctica, muchos procedimientos psicoterapéuticos, más allá de la eficacia ‘funcional’ que les adorna, alcancen la nota distintiva de lo que tiene rigor científico –sea éste descrito como capacidad predictiva, eficacia diferencial entre unos y otros procedimientos, etc.- como la ciencia exige” (Polaino-Lorente, 1999).

¿Qué cabe esperar de explicitar el modelo antropológico que está en la base de cualquier psicoterapia? Pues, en primer lugar, una vigorosa ayuda para que puedan verificarse o refutarse los resultados obtenidos, así como la validez de los principios antropológicos en que aquella se sustentan.

En segundo lugar, la posibilidad de reformular el modelo inicial de partida, de acuerdo con la verificación o no de los datos obtenidos.

En tercer lugar, la ayuda irrenunciable para reformular las hipótesis de trabajo –de acuerdo o en contra de aquellos principios antropológicos de que se había partido-, así como las estrategias y procedimientos empleados.

Por último, en cuarto lugar, la posibilidad de madurar, crecer y avanzar en el proceso de depuración de lo que entorpece la eficacia terapéutica o, si se prefiere formular de forma positiva, la misma posibilidad de optimizar los recursos terapéuticos de que en la actualidad disponemos.

¿Podrían estar implicadas las distintas antropologías implícitas en la eficacia diferencial de las diversas psicoterapias?

Sería conveniente preguntarse acerca de la eficacia relativa de los diversos procedimientos psicoterapéuticos hoy empleados. Es probable que los resultados obtenidos en muchos de esos procedimientos estén relacionados con los trastornos del paciente que tratan de abordarse, es decir, si la terapia y el tipo de estrategias empleadas en el afrontamiento terapéutico son las más adecuadas para ese trastorno y hay indicación para ello.

En otras circunstancias, es posible que la mayor o menor eficacia lograda no esté relacionada con la escuela terapéutica en que se formó el terapeuta sino con ciertos rasgos de su personalidad. Es decir, que la eficacia terapéutica resultante no depende tanto del procedimiento terapéutico seguido como de ciertas variables de la personalidad del terapeuta y de la actividad por él desarrollada.

En la actualidad, hay autores que sostienen que importa menos el conocimiento por parte del terapeuta de los procedimientos de intervención que emplea que el modo cómo los emplea (por ejemplo, el sentido común, la capacidad de persuasión, la egoimplicación con el paciente, el afrontamiento más o menos comprensivo, la capacidad de motivar y potenciar la voluntad de curarse del paciente, etc.; cfr., Mahoney y Freeman, 1988).

El modelo antropológico de que se partió puede estar implicado también en la eficacia de los resultados que se obtengan. Según esto, podría acontecer que modificando las estrategias no se obtuviera variación alguna en los resultados. Por el contrario, una modificación en el modelo antropológico del que se parte puede resultar esclarecedora para modificar las estrategias y procedimientos a través de los cuales se interviene.

En ese caso podría sostenerse aquello de “dígame de que modelo antropológico parte y yo le diré cuál es la eficacia terapéutica que puede alcanzar”.

Cuando una terapia fracasa o no surte el efecto esperado, el terapeuta está en la obligación de hacerse muchas preguntas. Se trata de indagar en las causas del porqué de esos resultados.

En unas ocasiones, bastará con modificar los objetivos establecidos o las estrategias de intervención por las que se optó. En otras, en cambio, habrá que analizar qué no se hizo bien o qué variables no se tuvieron en cuenta a pesar de estar mediando los resultados obtenidos.

Otras veces habrá que apelar a la fiabilidad del diagnóstico o a ciertas variables de la personalidad del paciente y del terapeuta. Pero puede suceder que todos esos análisis parsimoniosos sean insuficientes –a pesar de su rigor– para explicar los resultados obtenidos.

En esas circunstancias, ¿por qué no reflexionar acerca del modelo de persona del que se partió? ¿Es que esto es acaso incongruente con el fin que se persigue? ¿Es que no puede admitirse, ni siquiera como hipótesis, que un pequeño error en el modelo puede arrastrar tras de sí gruesos errores en los resultados?

Es cierto que modificar el modelo del que se partió suele ser mucho más complejo que la modificación de ciertas secuencias o estrategias terapéuticas. Pero si de verdad se quiere progresar, no habrá otra solución que someter a verificación el modelo de referencia.

Pero, ¿cómo someter a la necesaria verificación un modelo del que, por ser implícito o por no haber sido abiertamente formulado, se ignora casi todo? Si no se dispone de un claro y ajustado modelo acerca de lo que es la persona, en ese contexto terapéutico, será imposible someterlo a comprobación.

Pero, en ese caso, para nada o muy poco sirve la verificación empírica de los resultados. Entre otras cosas, porque la persona no es un mecanismo más o menos complejo ni, en modo alguno, puede ser a él reducida.

La eficacia terapéutica está o puede estar referida también a la eficacia del modelo de persona por el que se opte. Sólo que el modelo que se elija ha de tener un preciso y vigoroso referente con la realidad a la que dice o parece representar. Es decir, que tiene que haber una correcta analogía entre la persona (de la teoría) y la persona singular (el paciente o cliente de la realidad).

Las aportaciones de Frankl a la psicoterapia antropológica

La Logoterapia, con independencia de cuáles sean sus aportaciones a las terapias en general, constituye un caso especial, una *rara avis* en el amplio y diverso escenario actual de las psicoterapias. Esa excepcionalidad respecto de otros intentos y aproximaciones a la psicoterapia le viene, precisamente, de la rica y explícita formulación de sus referencias antropológicas (Frankl, 2002 y 1982).

Hecho que cabría calificar de insólito, además de afortunado. Lo insólito de la Logoterapia es que haya tenido el valor de explicitar su modelo antropológico; un modelo que, de otra parte, el autor de esta colaboración calificaría todavía de incompleto e inacabado. Y lo ha hecho, no desde el *a priori* de un constructo teórico diseñado en un despacho y desvinculado de la persona doliente (Frankl, 1987).

El modelo antropológico de la Logoterapia –me atrevería a sostener- ha seguido un *iter* paralelo al proceso terapéutico. Esto quiere decir que la antropología de que parte ha hundido sus raíces al lado de las personas que sufren, en la cercanía y profundidad del surco abierto por la interacción entre el terapeuta y el paciente. Y, además, ha tenido el valor de manifestarlo límpidamente sin ocultamiento alguno, lo que es muy de agradecer.

En un sentido castizo, cabría afirmar aquí que la Logoterapia ha sabido “poner los bueyes (antropológicos) delante de la carreta” (psicoterapéutica). Lo común en las psicoterapias hoy disponibles es que no se haga ninguna mención explícita de sus raíces antropológicas, aunque, eso sí, trabajen a partir de un modelo sumergido e invisible de lo que es o entienden que es la persona.

En la mayoría de las otras aproximaciones psicoterapéuticas, hoy disponibles, se diría que se ha puesto sin más ni más la “carreta”, pero sin “bueyes”, sin referentes antropológicos de ninguna clase. Sólo en algunos casos, ciertos estudiosos –por lo general, de la generación siguiente- han desenterrado y/o reflexionado *a posteriori* sobre el modelo antropológico subyacente.

Por el contrario, la Logoterapia, entendida por Frankl como una filosofía del hombre y de la vida, se sintetiza en las tres notas siguientes: espiritualidad, responsabilidad y significatividad (Frankl, 1988). Lo espiritual de la persona es en ella lo originario y, por consiguiente, lo no analizable. La responsabilidad y significatividad, en cambio, son dos atributos existenciales de la persona.

Una vez que se ha optado por el sentido de la vida, la persona deja de ser un guiñol movido por el viento y las circunstancias, como si fuera un ser irresponsable de todo cuanto le acontece. (No se expone aquí nada acerca del sentido, por haberse ocupado el autor de esta cuestión en otra reciente publicación, Polaino-Lorente, 2005, a donde se remite al interesado lector. Cfr., también, Lukas, 2004, 1994 y 1983; y Acevedo, 1998). Una vez que la persona se ha decidido por la búsqueda del sentido de su vida resulta inevitable la emergencia y comparecencia de su libertad y responsabilidad personales.

De acuerdo con Peter (1998), ello pone de manifiesto el irreductible talante espiritual de la condición humana. Algo que había pasado inadvertido a otras muchas escuelas de psicoterapia. Esto significa que hay una dimensión espiritual en todo sufrimiento humano que no puede reducirse a las meras condiciones psicofisiológicas de su corporalidad (Polaino-Lorente, 2001; 1993).

Más aún: esas mismas condiciones psicofísicas están parcialmente sometidas a la espiritualidad de quienes las sufren. Por el contrario, es preciso sostener también que ciertas actitudes espirituales pueden moldear, configurar o acrecer el sufrimiento experimentado por la persona y/o incluso suscitarlo.

En síntesis, que la espiritualidad de la persona no es ajena al proceso de la enfermedad, como tampoco lo es al proceso terapéutico y al modo en que responde. Este principio ha sido subrayado por Frankl a todo lo ancho de sus publicaciones y plantea cuestiones que, por el momento, en modo alguno están cerradas.

Por poner un solo ejemplo: la apelación al sentido de la vida suscita unas actitudes de indagación y búsqueda que, siendo espirituales, enmarcan el ámbito concreto de una bien delimitada antropología.

De hecho, la misma consideración de las tres propiedades antes aludidas (espiritualidad, responsabilidad y significatividad) configuran una muy concreta y determinada cosmovisión humana, la que sirve de pórtico a una antropología muy próxima al realismo.

Nada de particular tiene, por eso, que en la Logoterapia se haya querido ver tres “momentos” diversos, pero estrechamente articulados: *el método clínico logoterápico* propiamente dicho (un modo de afrontamiento de la relación terapeuta-paciente, en la que al paciente no se le hurta su dimensión espiritual), el horizonte metaclínico del *análisis existencial* (algo relativo al inconsciente espiritual), y la *cura médica del alma* (cuando el hombre, despojado de todo, se encuentra luchando solo con su propio destino. Una situación ésta donde la ciencia se oscurece por encontrarse ante el inaccesible misterio del hombre).

La Logoterapia constituye una propuesta desveladora de la comprensión óptica y ontológica de la existencia del paciente. Una propuesta, a cuyo través la persona se enfrenta a su libertad y a las consecuencias de ésta –la responsabilidad-, de manera que aceptándolas y asumiéndolas haga consciente su espiritualidad inconsciente y se encuentre con el sentido de su vida.

Por medio de la asunción de sí misma, de quién realmente es, la persona descubre sus límites al mismo tiempo que sus potencialidades, y el modo más o menos armónico de articular éstas con aquellos, de forma que dé alcance a su destino personal.

Dos leyes y diez principios antropológicos

Es llegado el momento de atenerme a la concreción. Se trata de poner de manifiesto la sustancia misma de ese entramado antropológico desvelado

por Frankl en el que se sostiene todo su quehacer logoterapéutico. En las líneas que siguen se expondrán las dos leyes y los diez principios antropológicos que constituyen, en mi opinión, la quintaesencia de las aportaciones de Frankl a la psicoterapia antropológica.

De modo muy sucinto, la *imago hominis* que se desvela en la Logoterapia de Frankl pone de manifiesto y hace explícita una determinada estructura antropológica, en la que hay principios y leyes. Escuchemos al mismo Frankl la exposición de estas leyes:

“La primera ley se formula así: Un solo e idéntico fenómeno, proyectado fuera de sus dimensiones, en otras dimensiones inferiores a las suyas, da origen a figuras diversas en neto contraste entre ellas”.

“La segunda ley de la ontología dimensional afirma: diversos fenómenos, proyectados fuera de su propia dimensión, no en dimensiones diversas sino en una misma dimensión inferior a la propia, dan origen a figuras que aparecen ambiguas” (Frankl, 1990 y 1999; cfr., también, Peter, 1998; Acevedo, 1998).

El autor explicita estas leyes apelando, para una más fácil comprensión para el lector, a la proyección tridimensional de cualquier objeto, de manera que se puedan observar las diferentes figuras resultantes de esas proyecciones. Frankl se sirve de este recurso icónico para facilitar a los interesados la comprensión de la primacía de la dimensión espiritual de la humanidad de la persona.

Es precisamente esa dimensión espiritual la que sale garante de la unidad y unicidad de la persona, sin ocultar por ello las diferencias ontológicas que distinguen a unas de otras. Sin duda alguna, esta dimensión espiritual es anterior y superior a las dimensiones psicológica y biológica que, sin aquella, no serían. Por eso no se puede reducir la dimensión espiritual de la persona a ninguna de las otras dimensiones, ni siquiera a las dos anteriores, tomadas en forma conjunta.

Gracias a la dimensión espiritual es como la multiplicidad y diversidad de las numerosas valencias humanas –que, a su modo, manifiestan la singularidad de cada persona, a la vez que su riqueza y complejidad- convergen y se concitan, integrándose de forma unitaria en una dimensión superior.

Desde esta perspectiva, la dimensión espiritual de la persona se manifiesta como el origen y término de su ser, una instancia originaria y finalista con

suficiente capacidad integradora de la *coincidentia oppositorum* de los elementos que entran en su composición. Lo espiritual es, en esta óptica de Frankl, como la *unitas multiplex* autoconstitutiva de cada persona.

Atendamos ahora a la breve exposición de los diez principios sustantivos, enunciados por Frankl, que son como los contrafuertes sobre los que se sostiene la bóveda del quehacer de la Logoterapia.

1. La persona no se puede subdividir, ni escindir porque es una unidad

Este principio antropológico ha de servir de guía en la Logoterapia. Pondré a continuación algunos ejemplos. Si la persona no se puede subdividir, es decir, descomponer en partes, habrá que admitir que su estudio será siempre incompleto. Es decir, que ningún terapeuta abarca jamás el total conocimiento de la persona; que la persona no puede ser “medida” por ninguna otra, porque cada persona –también el paciente- es susceptible de “medir” al terapeuta.

De un lado, la ciencia suele proceder de lo sencillo a lo complejo, aunque para ello –artificialmente- haya de fragmentar el todo, de manera que pueda abarcar para su análisis cada una de las partes más elementales y sencillas de que se compone. Pero en el caso de la persona, esa división atentaría contra su misma unidad y podría desgarrarla –sin llegar a conocer- el misterio en que consiste.

De otro lado, un error en que frecuentemente se puede incurrir consiste en tomar la parte por el todo, es decir, elevar uno de los elementos o rasgos estudiados a la categoría del *unum* al que supuestamente dicen representar.

La verdad que nos enseña este supuesto error es magnífica. Si la parte no puede tomarse por el todo –porque la persona no se puede subdividir-, cualquier diagnóstico que se haga del enfermar humano en modo alguno sustituye a la persona que padece la enfermedad.

De igual modo que la persona tampoco se reduce a lo que le ha acontecido, ni a lo que ha hecho, imaginado, sentido, pensado o recordado, por muy dramático o patético que ello sea. En cierto modo, la persona es también lo que no ha hecho, ni imaginado, ni sentido, ni pensado, ni recordado, pues aunque sea a causa de esta ausencia, también la constituye –aunque con un concepto negativo- en quien es.

La persona comparece adornada así con un *plus*, que es el rasgo del “además” que le caracteriza (Polo, 1991), y que el terapeuta no puede apresar. El reconocimiento de esta impotencia terapéutica no es negativo, sino muy positivo. Pues si no se pierde de vista la maciza e insondable unidad de la persona, es posible que cada observación apreciada en ella se sitúe en el contexto que exactamente le compete.

Y es que, como decía Agustín de Hipona, “los hombres pueden hablar, se les puede observar en sus gestos y escuchar sus palabras. Pero ¿cómo penetrar en los pensamientos de otro, en qué corazón puede penetrarse? ¿Quién sabe lo que alberga en su interior, lo que quiere o lo que no quiere?” (*Enn. In Psalmos*).

2. La persona no es sólo un "in-dividuum", sino también un "in-summabile". Esto quiere decir que no solamente no se puede partir sino que tampoco se puede agregar. El hombre no es sólo una unidad, sino que es también una totalidad

En tanto que totalidad completa en sí misma, la persona no puede ser abarcada incluyéndola –sumándola- en un determinado colectivo, sea éste la familia, la comunidad, la raza, el género, las convicciones religiosas, etc.

Hay que admitir, no obstante, que el contexto, el escenario social en el que la persona realiza su vida ha de ser tenido en cuenta a la hora de la psicoterapia. Pero ese “tener en cuenta” está al servicio de su totalidad, lo que sin duda alguna es muy útil a la comprensión de cómo su ser se adapta a esa concreta realidad.

En modo alguno, esa sobreinclusión o agregación en lo colectivo hace justicia a la totalidad que es la persona, especialmente cuando sobre ella se fundamenta una forma de comprensión no exenta de prejuicios, tópicos y estereotipias sobrevenidas y vertidas sobre ella, a causa del grupo a que pertenece o en el que forzosamente se le incluye.

En el caso de incluirse en el grupo de pertenencia –como si fuera un mero elemento yuxtapuesto y representativo de él- se incurriría en el mismo error que acontece cuando se conculca el primer principio, al que ya se ha aludido. Sólo que aquí no se toma una parte de la persona por el todo, sino a la ente-

ra persona como la parte del todo (la comunidad o el grupo de pertenencia), al que en modo alguno representa ni puede representar.

Es muy conveniente –irrenunciable casi siempre- explorar las condiciones contextuales –los diversos “escenarios”- a los que la persona está adaptada. Pero hay que valorar los resultados de esa exploración con mucha cautela y prudencia.

Precisamente, porque la persona no es un mero agregado social o grupal, porque en modo alguno es un mero elemento que se sume al grupo de referencia o pertenencia.

Muchas de las estereotipias sociales que tergiversan hoy el conocimiento personal y la percepción social del otro, pueden invadir subrepticamente el trabajo de la terapia y hacer ineficaz o incluso contraproducente el quehacer terapéutico (cfr., Lévinas, 1991).

3. Cada persona es absolutamente un ser nuevo

La persona es el *novum* por antonomasia. Esa novedad remite a su originalidad constitutiva. En efecto, ninguna persona es una copia, un ser clonado de otra. Hay, obviamente, demasiadas diferencias entre las personas como para que pueda establecerse una comparación entre ellas. De aquí que toda comparación entre personas constituya un absurdo metafísico.

La intimidad supone un interior que sólo conoce uno mismo. La intimidad es lo que permanece en el interior y es opaco e invisible a la mirada del otro, sea o no psicólogo. La intimidad sólo se desvela cuando la propia persona decide libremente manifestarla a alguien.

La intimidad manifiesta que la persona tiene un centro. Plantearse alguna cuestión acerca de sí, supone iniciar una cierta apertura hacia el centro de sí mismo. La intimidad es el núcleo de la persona de donde brotan las innovaciones, los proyectos, la creatividad, las ilusiones, los deseos, los compromisos, etc. La persona es la intimidad creativa con capacidad de crecimiento. “Todo lo que es propio de la persona forma parte de su intimidad”. La intimidad es inviolable y, por eso, fundamento de derechos inalienables (Yepes Stork, 1996).

La presencia de un mundo interior abierto para la propia persona y oculto para los demás es el grado máximo de inmanencia. La inmanencia es una característica de los seres vivos consistente en lo que permanece dentro y es consistente con el propio ser.

Sólo los seres vivos tienen un dentro. Las piedras no tienen un dentro. Hay operaciones que son más inmanentes que otras. Pensar y querer son operaciones más inmanentes, por ejemplo, que respirar y comer, porque son más interiores, más íntimas al ser que las realiza y en ellas les va mucho más a su entera subjetividad. Por las operaciones inmanentes acontece que cuanto realiza la persona reobra sobre ella misma y le constituye en lo que es.

Cuando la persona adquiere un valor, a través de un determinado y reiterado comportamiento, el valor encarnado en ella misma y del que dispone se llama virtud. En cuanto tal valor realizado en sí misma opera como un hábito, una operación inmanente por la que se lo apropia, le pertenece y le constituye en lo que es.

Ninguna persona es igual a otra, porque la intimidad de cada una de ellas no puede igualarse con ninguna otra. Por eso se dice, que la persona es única e irrepetible, un alguien, un quien con rostro que tiene un nombre, que le singulariza respecto de los demás como la persona que es, y así es reconocida.

Porque no son iguales, ni repetidas, ni clonadas, las personas no son intercambiables ni sustituibles. La persona tiene conciencia de que tiene conciencia y, por eso, es irreductible a cualquier otra. Ser persona es disponer de una intimidad única –y en gran parte incomunicable-, que le hace decir “yo” y que, en cierto modo, es absoluta, relativamente absoluta.

Nadie puede conocer, *de facto*, lo que otra persona piensa y quiere, nadie puede leer los pensamientos de otro, ni tener una percepción rigurosa acerca de su querer, sentir y pensar.

Pues como afirmaba Koffka (1926), “paradójicamente expresado, si cada cual tuviese sólo las reacciones que los demás pueden observar, nadie podría observar nada”.

Lo que demuestra que la intimidad espiritual de la persona es la única que es alcanzada –y al parecer de un modo definitivo- por eso que llamamos experiencia de la vida, de la propia vida de cada quien -se entiende. Esa experien-

cia interior es el modo en que se inscribe en la persona *ad intra* la realización de lo por ella realizado y sus consecuencias.

La persona es una criatura creativa. Ahí reside el ser del *novum* en que consiste. Y ello, porque la experiencia interior no es renunciable, aunque sí reprimible, olvidable y, hasta cierto punto, susceptible de ausentarse voluntariamente de la conciencia, aunque sólo de modo muy excepcional de forma absoluta.

4. La persona es espiritual. La persona es un fin en sí mismo y no un medio; por eso, no le compete el tener un valor utilitario, sino el tener dignidad

La anterior formulación tiene un cierto sabor kantiano. Aunque hay indicios mucho más antiguos de esta afirmación hay que reconocer, no obstante, que fue Kant quien afirmó de forma explícita que “la persona es el único ser que es un fin en sí misma y no un fin para otra cosa”.

Este carácter finalista de la persona no le encierra en sí misma ni le ensimisma sino que le abre a lo “otro” distinto de sí, como observaremos a propósito de la trascendencia.

Las implicaciones terapéuticas de este principio antropológico son numerosas. La persona no es un medio, ni siquiera para ella misma. De aquí que no pueda tratarse a sí misma como algo, sino como el alguien que es. Un alguien que no puede subordinarse al terapeuta ni a ninguna otra persona, por elevado que sea el objetivo que a sí misma se haya dado.

La dignidad humana queda amparada y preservada en esta afirmación de la finalidad de la persona, en sí misma considerada. Me refiero, claro está, a la dignidad naciente, a la dignidad originaria, a la dignidad de persona en tanto que persona y no a esa especie de “dignidad añadida”, mero ornato y revestimiento sociocultural con el que suele ensamblarse eso que se conoce con el término de “categorías” o “clases sociales”.

La dimensión espiritual es el ámbito en que asienta el *unum versus alia* del universal, integrando el *alia versus unum* de las percepciones sociales, y ello respetando la singularidad y estricta peculiaridad de cada una de las indivisas percepciones personales.

Estas consideraciones configuran y diseñan el marco de la Logoterapia. El ser en sí mismo finalizado, que es la persona, impone ciertos límites al terapeuta, pero también contribuye a poder ampliar el ámbito de sus intervenciones.

En lo relativo a los límites, baste recordar aquí el respeto a su libertad personal, a cuanto es y significa, a lo que piensa, siente y experimenta. En lo que respecta a esa ampliación del ámbito terapéutico, no es infrecuente que el logoterapeuta se encuentre en la necesidad de recordar al paciente cuál es su dignidad de persona.

5. La persona no es fáctica ni pertenece a la facticidad, sino un ser facultativo que existe de acuerdo a su propia posibilidad para la cuál o contra la cuál puede decidirse. Ser hombre es ante todo ser profunda y finalmente responsable. En la responsabilidad se incluye el para qué de la libertad humana -aquello para lo que el hombre es libre-, en favor de qué o contra qué se decide. La persona no está determinada por sus instintos sino orientada hacia el sentido

Este principio resulta especialmente iluminador dada la confusa situación actual en que se encuentran algunas personas. Hoy se tiende a privilegiar los hechos respecto del misterio, los hechos respecto del sentido. Lo que cuenta al fin y al cabo para algunas personas son los resultados que obtengan, poco les importa que esa perspectiva de la facticidad haga de ellas mismas un "hecho" más, es decir un producto del azar al borde del cosmos que ignoran.

Pero hay algo que se rebela en el hondón de la intimidad humana a aceptarse como un mero "hecho". Es difícil explicarlo. Hay en la persona un cierto anhelo de ser algo más, tal vez una voraz insatisfacción para no conformarse con ser una mera existencia producto de la casualidad. Subyace en ella también un hecho de conciencia irrenunciable: la necesidad de no dejar, de forma irresponsable, las riendas de la dirección de la propia vida; la incapacidad de no tomar las oportunas decisiones que afectan a su propio yo.

"Las impresiones y los actos –escribe Pinillos, 1975- no están suspendidos en la nada: el *scio me scire* agustiniano, el *scio me agüere* no son cualidades adventicias a la conciencia, sobreañadidas por una reflexión tardía, que por ser necesariamente intencional es inevitablemente genitiva: no puede haber objeto sin sujeto, o viceversa, ni experiencia que en alguna forma no sea de alguien".

La Logoterapia, qué duda cabe, contribuye a descubrir nuevas posibilidades en la propia existencia, a ampliar y profundizar el ámbito de la libertad humana, a apoyar el despliegue personal que hará aflorar lo todavía no descubierto y lo que apenas se intuye o insinúa como algo potencialmente por descubrir.

En la actualidad, parece que se hubiera reformulado el principio cartesiano por el que se rigen algunas vidas humanas: actúo, luego soy. Pero la persona no es el inmediato resultado de lo que hace; aunque lo hecho por ella, en cierto modo, contribuya a hacer de ella lo que es.

La persona es también el resultado de lo que siente, de lo que quiere, de lo que entrega, además de las muchas ausencias de lo que no hizo. La persona es un misterio y cada persona, a su modo, lo intuye. De aquí esa dramática y vacía rebeldía frente a una libertad que sólo parece estar atenta al hacer y no al ser.

“El saber factible –escribe Ratzinger, 2001- no se pregunta, digámoslo una vez más, cómo son las cosas *en sí* y para sí, sino cuál es la función que tienen *para nosotros*. El paso al saber factible se da cuando el ser ya no se considera en sí mismo, sino en función de nuestra obra. Esto supone que al dejar de preguntarse por la cuestión del ser y al trasmutarse el *factum* y *faciendum*, se cambia totalmente el concepto de verdad. La verdad del ser en sí no es ya lo que importa, sino la utilidad de las cosas para nosotros, que se confirma en la exactitud de los resultados” (p. 68).

6. La persona es yoica, o sea no se halla bajo la dictadura del "ello", como sostenía Freud al afirmar que el "yo" no era dueño de su propia casa. Tan clara es la libertad del yo que a la fe en Dios y a Dios mismo no se me arrastra sino que yo debo decidirme por Él o contra Él; la religiosidad es del "yo" o no existe en absoluto

Freud trató de desvelar el misterio del placer desde el horizonte de un mundo científico, el de su época, enmarañado como estaba desde tanto tiempo atrás por una concepción materialista y mecanicista de la medicina. Con su contribución, sin duda alguna, consiguió iluminar sólo parcialmente viejas oscuridades, al mismo tiempo que contribuyó a hipotecar de forma muy sesgada el pensamiento posterior acerca de este problema (Polaino-Lorente, 2005 y 1984).

Frankl ha sabido contraponer al instinto inconsciente la espiritualidad inconsciente. El principio del placer, según Freud, dirige la casi totalidad del comportamiento durante las primeras etapas de la vida. Ahora bien, como es forzoso que el ser humano se adapte a la realidad, parece lógico que el principio de la realidad vaya sustituyendo al principio del placer a lo largo de la vida en todas las funciones psíquicas.

El modelo sobre el que va a operar la metodología psicoanalítica será el de una persona demasiado concreta y singular: la persona neurótica. Para su análisis Freud se sirvió de un método epistemológico exclusivo: la hermenéutica, la interpretación de lo irracional. Un modelo éste que ha recibido numerosas y fundadas críticas (Frankl, 1999; Gay, 1990; Eysenck, 1988; Eysenck y Wilson, 1980; Fromm, 1980; Rachman, 1975).

El hombre del que parte Freud es un hombre mutilado, en el que su horizonte ha sido reducido a deseos irracionales, siendo el principal de ellos el sexual. El hombre, en el modelo freudiano, se hace sexualidad radical e irracional.

En Freud, la sexualidad abarca la totalidad psicológica del hombre. La sexualidad es aquí sinónima de placer, que es el eje psicoanalítico fundamental en torno al cuál se redimensiona y vertebrata la vida humana como totalidad.

El placer da sentido a la vida, considerada ésta en su dimensión casi exclusivamente biológica. El placer sexual será la forma más importante de placer; un factor que está omnipresente en todos los otros, siendo como lo determinante y el motor de la vida individual y colectiva.

La realidad del hombre no puede ser otra que esta necesidad de placer a la que tiende su psicología y biología, conjuntamente. El *homo* natural deviene con Freud en *homo necessitudinis* (la necesidad de satisfacer el deseo al que está sometido y del cual es rehén). He aquí la quintaesencia de la realidad humana, tal y como es concebida por el fundador del psicoanálisis (Polaino-Lorente, 1991).

Pero las cosas no son del todo así o al menos no han sido contempladas desde esta misma perspectiva por otros psicoanalistas. Este es el caso de Frankl (1982; cfr., Polaino-Lorente, 1999), quien ha mostrado los débiles fundamentos de la teoría freudiana acerca de este principio. “La teoría del principio del placer –escribe– pasa por alto el carácter esencialmente intencional de toda actividad psíquica. En general, el hombre no quiere el placer, sino que quie-

re, sencillamente, lo que quiere. Los objetos de la voluntad humana son muy diferentes los unos de los otros, mientras que el placer siempre sería el mismo, tanto en el caso de una conducta moralmente valiosa como en el de un comportamiento del "principio del placer" ha de conducir en el aspecto moral a una nivelación de todas las posibles finalidades humanas" (pp. 20 y 50-60).

Kierkegaard expresó este mismo pensamiento con palabras muy bellas cuando dijo que "la puerta hacia la dicha se abre tirando hacia fuera. Quien se empeña en abrirla empujando hacia dentro, lo que hace es cerrarla. Quien busca por encima de todo la dicha bloquea por ese solo hecho el camino que conduce a ella. Por donde, en última instancia, nos encontramos con que toda aspiración a la dicha -a esa supuesta meta 'final' de la vida humana- es ya de por sí algo sencillamente imposible. (...) La consumación de la vida viene a ser como una magnitud vectorial: tiene dirección o sentido, se endereza a la posibilidad de valor reservada a cada individuo humano y en torno a cuya realización gira la vida" (cfr., Frankl, 1982).

Desde una perspectiva más antropológica, Zubiri (cfr., Rof Carballo, 1950) nos sugiere un buen fundamento en defensa de la libertad humana y en contra de este determinismo exigido por el principio del placer. "Si el mecanismo de las tendencias del hombre -escribe- fuera un ajuste y la adaptación una resultante de las tendencias, no es que la libertad no existiría, sino que no hubiera ocurrido nunca el fenómeno de la conciencia."

"Precisamente porque el hombre existe como realidad inconclusa, por ser las tendencias inconclusas, porque no llevan por sí mismas a una respuesta, es por lo que queda abierta el área de mi intervención. En el momento en el que afloran a la conciencia, las tendencias no sólo tienden, sino que se presentan como una pretensión. La situación reclama que yo me haga cargo de ella, reclama mi intervención. ¿En qué consiste esta intervención, este reclamar? La intervención está exigida por las tendencias mismas. De una manera inicial y radical, análogamente a cómo el tener que resolver la situación emerge de estas tendencias. El reclamar una intervención mía es algo que está pedido exigitivamente por la estructura misma de las tendencias. La libertad está exigida por lo que no es libertad, esto es, por las tendencias."

"No es exacto decir sencillamente que las tendencias se dejan gobernar por la razón. No es que las tendencias se dejen gobernar, sino que exigen que en un momento determinado el hombre ejecute estos actos por los que se gobierna... Es la estructura íntima de las tendencias quien abre la posibilidad de

hacerse cargo de la situación, y, por tanto, del ejercicio de la libertad. Las tendencias exigen que el hombre intervenga, que el hombre sea libre”.

7. La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma, sino que representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia: lo físico, lo psíquico y lo espiritual

Para acercarnos a una explicación antropológica de cómo se opera esa interacción entre los tres niveles que Frankl distingue, puede ser conveniente partir de una de las paradojas humanas más fecundas para el desvelamiento de la persona.

Posiblemente, una de las paradojas más hondas de la persona es la contraposición entre esa apertura irrestricta que la caracteriza, al mismo tiempo que la incomunicabilidad de su ser personal. Esta paradoja se podría formular en otros extremos también antitéticos como, por poner un ejemplo que aquí conviene, entre su identidad personal y su necesidad de relación interpersonal.

La perspectiva fenomenológica en que nos sitúa la observación de esta antítesis irreductible demanda un principio ontológico que dé cuenta de ello. La solución aportada por la definición de persona, según Boecio (sustancia individual de naturaleza racional), no acaba de satisfacer la zozobra de esta conjunción de opuestos.

La interacción entre lo físico, lo psíquico y lo espiritual convergen inseparablemente en la unidad de la persona (Lukas y García Pintos, 1994). Otra cosa es que los distingamos –en la razón- para hacer más asequible su estudio. Además, esa interacción es integradora y superadora de cada uno de los tres niveles a los que se acaba de aludir.

La apelación genérica al concepto aristotélico de sustancia (lo que está bajo los accidentes), no muestra que sea suficiente para dar razón de la individualidad de la persona. De aquí que diversos autores hayan propuesto soluciones diferentes, a fin de rebasar este escollo.

Siguiendo a Ferrer (2002), quien hace una revisión muy atinada del tema, conviene seguir el modo en que algunos filósofos recientes se han planteado la solución de este problema.

Así, Zubiri (1989), establece el constitutivo de la persona en la *suidad* (“ser suya”). “Persona –escribe– es justamente ser suyo. No es simplemente ser de suyo. De suyo son todas las cosas reales: en ello consiste ser real. Pero solamente la realidad abierta es la que reduplicativamente y formalmente no solamente es de suyo, sino que además es suya”.

Por aquí quedaría explicada la incomunicabilidad de la sustancia individual, pero no la relación personal. Según este mismo autor, “la *relación* no se añade conceptual ni realmente a la subsistencia, sino que la intensifica haciendo de ella una realidad ‘suya’ o en posesión de sí”. Con ello se establece una cierta articulación entre la incomunicabilidad de la singularidad ontológica y la apertura a la relación interpersonal.

Para Polo (1996), en cambio, “persona significa *subsistencia*. El no estar sujeto a la necesidad de mantenerse recurriendo a lo ajeno es el sentido estricto del subsistir”, que es lo propio de la sustancia individual de la persona, es decir, el modo peculiar de existir que es privativo de su intimidad. Ahora bien, ¿cómo se articula esta *subsistencia incomunicable* con la *comunicabilidad* exigida por la relación interpersonal? Polo entiende la segunda como *coexistencia*. En efecto, añade, “la persona es el ser donal. Según su carácter donal, el hombre es tanto en sí como en relación: coexiste. El descubrimiento del ser va más allá de la sustancia porque arranca más acá de ella –en este sentido se dice que la persona subsiste”.

Esta *subsistencia* en que consiste la singularidad ontológica de la persona es también *coexistencia*, y por ello mismo abierta a la relación interpersonal. *Subsistencia* y *coexistencia* constituyen la explicación de la incomunicabilidad (singularidad ontológica) y comunicabilidad (relación) de la persona.

Desde esta perspectiva, ¿sería válido afirmar la persona como *subsistencia abierta a la coexistencia* o como *coexistencia subsistente*, en función de que se enfatizara una u otra de estas propiedades en frontal oposición?

8. La persona es dinámica y tiene capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico. Existir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo. Y eso hace a la persona espiritual en cuanto que se enfrenta como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico

La persona es un ser pero no está hecho. La persona hace su historia biográfica en la medida que avanza por el sendero de la vida. Por la memoria está

vinculada a su pasado, que puede evocar en cualquier momento. Pero, en tanto que ser abierto, está dotada del necesario dinamismo que le impele a seguir avanzando, a modificar sus circunstancias y a sí misma modificarse, en función de aquellas y de lo que por sí misma decida.

Esta posibilidad de tomar ciertas determinaciones, en las que ella misma se autodetermina, pone de manifiesto la libertad de que está dotada. Una libertad, en virtud de la cual la persona opta por un determinado proyecto en el que se proyecta a sí misma.

Lo propio de la existencia personal es ese permanecer en una irrestricta apertura constitutiva. Tal apertura afecta también la relación consigo misma. Por eso puede distanciarse de sí, olvidarse o quedar como rehén de su pasado, retomarse para comenzar de nuevo o permitir que las circunstancias parasiten su vida, reconocerse como quien es o extraviar su identidad, anticipar el futuro o futurizar el presente, renunciar a sí misma en favor de otro o utilizar al otro en favor de sí, doblegar sus necesidades fisiológicas sometiéndolas a su razón o someter su razón a esas necesidades.

La persona comparece como un “centro descentrado”, en el que es tanto más auténticamente ella misma cuanto más sitúa el centro de su vivir en los otros. En la medida que vive para sí misma, en esa misma medida se enraece y descentra.

La persona se centra y madura, cuando deja de observarse y vivir sólo para sí misma. La persona se centra cuando hunde el núcleo de su mismidad en el vivir del otro. La persona es más “un-ser-para-el-otro”, un “ser-para-la-donación”, que un “ser-en-sí”, un “ser-para-mí” o un “ser-para-la-muerte”.

Los anteriores conceptos, en que ahora no debo penetrar, esclarecen el misterio de la condición humana, pero al mismo tiempo que lo desvelan, lo vuelven a velar. De aquí que no sean escasas las paradojas existenciales que, de forma insoslayable, emergen en el contexto de la Logoterapia (Castellá, 2004).

9. El animal no es persona, puesto que no es capaz de trascenderse y de enfrentarse a sí mismo. Del mismo modo que el animal desde su entorno no puede entender el mundo humano, el hombre tampoco puede aprehender el mundo superior, excepto por un intento de alcanzarlo, de presentirlo por la fe

El animal no es libre frente al placer; la persona sí. El animal está replegado y herméticamente cerrado en su comportamiento instintivo, por lo que no tiene “mundo”; la persona, en cambio, está abierta al conocimiento del mundo y de sí misma, precisamente porque trasciende su mero instinto.

La satisfacción del placer -tal y como es presentada en la hermenéutica freudiana- es de suyo un tanto contradictoria. Al no serle dado al hombre de un modo gratuito la satisfacción de sus necesidades y deseos para conseguir la meta placentera, el hombre no tendrá más remedio que entregarse -venciendo dificultades ajenas (la realidad) y propias (la realidad que es él mismo)-, a lo que de él demande la radicalidad de su instinto.

El placer que el hombre busca es tan radical, según la tesis freudiana, que sólo cabe homologarlo con una felicidad a la baja. Pero de ésta, sin embargo, apenas se habla en la obra freudiana.

En consecuencia, tenemos un placer (el que se posee en la situación inicial de que se parte) necesariamente coonestado con el displacer (esfuerzo) que supone llegar a satisfacer cualquier otro deseo concreto (el que se anhela poseer en la situación final).

De aquí se infiere la existencia de una libertad condicionada, al tener el hombre que elegir necesariamente entre uno y otro propósitos. De aquí también que el placer como tal, no pueda ser el motor último de la conducta humana, al menos de la del hombre normalmente constituido.

Además, de aceptar la persona la realidad del principio de la realidad -como norma exclusiva para dirigir su conducta-, la persona misma habría de desentenderse de la realidad total y concreta, que sería sustituida por aquél.

De ser esto cierto, el comportamiento humano no emergería desde la intimidad personal, sino desde la imposición de cierto oscuro ‘principio de la realidad’, que tampoco se corresponde exactamente con ninguna de las realidades extramentales y del que apenas si hay referencia argumentativa o demostrativa alguna.

La auténtica realidad parece interesar menos al psicoanálisis que el supuesto 'principio de la realidad'. Pero conviene no olvidar que tal principio, aunque a su manera vinculado a la realidad, de hecho escapa a ella, y se comporta de forma extraña respecto de ella.

Al hacer prevalecer el concepto de principio (raciocinante, inverificable e indemostrado) sobre la realidad, tal principio deja de ser real, porque queda sin fundamento o apoyo alguno en lo que es real.

Quiero decir con esto que la realidad del "principio de la realidad" no coincide ni puede superponerse con la verdad connotada por dicho principio. En síntesis, que la realidad del principio no se convierte con el principio de la realidad.

Una vez dicho esto, observemos ahora sus implicaciones respecto de la actividad trascendente del conocimiento del mundo por el animal y el hombre y cómo este último accede al conocimiento del 'mundo superior'. Es decir, se trata de estudiar cómo se articula la apertura cognoscitiva humana y el conocimiento de la realidad que le trasciende.

Para conocer resueltamente la realidad se necesita una cierta apertura en el horizonte del ser humano, un horizonte en el que pueda darse y tenga cabida la conciencia de la finitud e insuficiencia personales (algo que no va en absoluto contra la propia naturaleza sino que, por el contrario, es lo que hace justicia a su modo de conocer). Este hecho constituye una diferencia esencial y radical respecto del animal.

El modo natural del ser exige -para poder conocer la realidad- una cierta autoconciencia de la lejanía e impenetrabilidad de la realidad no subjetivada: esto es, un cierto saber que no sabemos.

Desde un horizonte así podremos lograr la atenta contemplación de las realidades circundantes y su desvelamiento, sin necesidad de convertir ese escenario en una batalla campal entre la realidad y el placer, entre la realidad y los deseos insatisfechos, como sugiere Freud. Si esta lucha llegara a establecerse, sería entonces precisamente cuando se haría presente lo pasional, enemigo tantas veces de la razón.

Acaso la auténtica posición que autoriza el encuentro del hombre con la realidad es la del *homo generositatis*, por cuanto que permite el acto de conoci-

miento, en el que además de rebasarse a sí mismo el sujeto cognoscente -al no depender la satisfacción de sus deseos de la realidad alcanzada—, le sitúa en el escenario más conveniente para ese definitivo encuentro cognoscitivo.

El camino propuesto por el freudismo, en cambio, usurpa el ser a la realidad, en tanto que reviste la realidad alcanzada con el manto soberbio y subjetivado del 'para-mí' (del poseedor-de-cosas) a fin de satisfacer la 'necesidad' de sus deseos.

Cuando la entera realidad se antropomorfiza libidinosamente, entonces deviene en algo irreal, y se obstaculiza, precisamente por su irrealidad, la posibilidad de ser conocida.

La única persuasión que cabe es la de dejarse poseer por la realidad mediante una contemplación atenta, respetuosa y cuidadosa de ella. Tratar de poseer la realidad a 'golpe de instinto', es no acogerla por el sujeto cognoscente ni dejarse penetrar por ella.

En ese caso, nada de particular tiene que la realidad se aleje huidiza de quien la observa y que, en el mejor de los casos, abandone apenas en manos del usurpador la envoltura subjetivada con que éste, previamente, trató de enmascararla.

10. La persona no se comprende a sí misma sino desde el punto de vista de la trascendencia. Más que eso: el hombre es tal, sólo en la medida en que se comprende desde la trascendencia

Es tan clara y tozuda esta peculiaridad de la persona, que exigiría de una profunda reflexión -también en lo que a sí mismo le vincula- por parte del terapeuta. La apelación a la trascendencia es una *conditio sine qua non* que vincula y compromete, de forma simultánea, al terapeuta y al paciente en la Logoterapia.

¿Es que acaso el hecho mismo de esa capacidad de escuchar, comprender, respetar, ayudar, servir y amar a la persona doliente -cualquiera que fuere su situación-, no constituye ya una parte relevante de ese encaminamiento natural a la trascendencia? ¿De dónde les vienen al terapeuta y al paciente esas capacidades? ¿Es que tal vez se las han dado a sí mismos? ¿Es que quizá no es necesario remontarse a la cuestión acerca del propio origen para salir de sí y desde allí -una vez que se ha trascendido la singularidad- tratar de bus-

car el ámbito natural en el que la comprensión del otro y de sí mismo son posibles?

La trascendencia, en efecto, es el marco de referencias que debiera presidir cualquier intervención, reflexión o consejo en Logoterapia. De hecho, cuando cliente y terapeuta se sitúan en ese ámbito, el mismo proceso psicoterapéutico se transforma y enriquece. El terapeuta no debiera olvidarse de este principio fundamental que también a él, de forma decisiva, le afecta.

La persona es el único ser capaz de escuchar. Escuchar es una forma inicial de trascendencia. La persona se siente escuchada cuando la acción de quien le escucha se percibe como un bálsamo que alivia sus sufrimientos y dolencias, y aumenta su comprensión. Cuando el paciente se percata de que el otro ha cargado con sus sufrimientos y es capaz de con él compartirlos, entonces y sólo entonces, emerge la confianza. La confianza no se impone sino que se inspira. La gente se siente querida cuando percibe que es querida.

Las personas se sienten escuchadas cuando eclosiona en ellas la confianza, cuando en ese fiarse del otro surge la esperanza de que encontrará una solución a sus problemas o simplemente cuando percibe que esa mera compañía se atreve a compartir con ella –a aminorar, como todo lo que se comparte– su carga dolorosa.

Como afirmaba Albert Schweitzer, “un buen médico debe escuchar como un sacerdote, razonar como un científico, actuar como un héroe y hablar... como una persona común y corriente”. Este consejo manifiesta con claridad a lo que hay que atenerse en la Logoterapia.

La persona es responsable de ella misma y de sacar de sí la mejor persona posible para contribuir mejor a la ayuda de los demás, para que a sí mismos se ayuden. Esa responsabilidad desvela las dos raíces que la hacen posible: la libertad y la trascendencia. Sin libertad no puede haber responsabilidad. Pero sin trascendencia tampoco.

La responsabilidad es la cara oculta de la libertad. Elegir genera consecuencias *ad extra* y *ad intra*. La responsabilidad es, sin duda alguna, la más relevante y grave de las consecuencias *ad intra* de nuestro libre comportamiento. Porque esas consecuencias gravan y labran –como en una roca– las huellas y efectos de las decisiones libres de las personas.

Como se decía en la filosofía clásica, *acciones sunt suppositorum*, las acciones (y sus efectos) pertenecen y son de quienes las ejecutan. No, no se puede saltar por encima de esas consecuencias. Pueden no asumirse pero, en ese caso, la decisión libre de no asumirlas también genera sus efectos: las consecuencias de las consecuencias omitidas.

A lo que parece, somos libres para actuar, pero en modo alguno lo somos para liberarnos de las consecuencias de nuestros actos. Respecto de ellas, por mor de la responsabilidad, la persona es siempre un rehén de su propio comportamiento.

La única forma posible de no autoengañarse y liberarse de ese aherrojamiento de la libertad personal consiste en asumir las consecuencias de nuestros actos. De no hacerlo, la conciencia se oscurece y la libertad queda cautiva, mientras la vida personal languidece y siguen los avatares no elegidos de un despliegue existencial inauténtico.

Ser responsable exige un “alguien” distinto del yo ante el que el yo da cuentas de sí mismo. El yo no puede ser sujeto que responda de sí y destinatario de su propia respuesta. La responsabilidad comporta una cierta presencia misteriosa del otro. La conciencia de la propia responsabilidad se suscita en el contexto del espacio del otro, lo que implica haber salido de sí, es decir, trascenderse.

Es en virtud de esa trascendencia donde comparece la capacidad de asumir los propios fracasos, de sobreponerse ante las circunstancias que amenazan la vida propia y ajena, y la capacidad de perdonar a los otros y a sí mismo.

Esta última capacidad trascendente no siempre se emplea de forma atinada. Allí donde la trascendencia se ofusca y oscurece el perdón se ensimisma y bloquea. No es infrecuente en el ámbito de la Logoterapia encontrar a personas cuyo problema fundamental reside en que no perdonan al otro o perdonan a los otros pero no son capaces de a sí mismos perdonarse.

En otras circunstancias la cuestión consiste en que “perdonan, pero no olvidan”. Sin el olvido, lógicamente, la afrenta y el conflicto surgen y resurgen a la conciencia, generando de nuevo el conflicto. De aquí que una vez más hayan de perdonar y/o perdonarse. Este ejercicio –si no se opta por el olvido, allí donde el olvido pueda someterse a la persona– suele prolongarse como el mito de Sísifo.

Sin duda alguna, la actitud más terapéutica sería la de perdonarse a sí mismo y perdonar a todos. Pero este ejercicio comporta en la actualidad muchas dificultades añadidas, a causa de la cerrazón de la persona a la trascendencia. Tal vez por eso, la terapia del perdón se manifieste hoy como un elemento clave e imprescindible en el contexto de la Logoterapia.

Algunos pequeños consejos de Frankl que pueden servir de ayuda personal a los terapeutas

La excelente recepción y riqueza del saber antropológico que se alberga en la Logoterapia, hace de ella una de los procedimientos más necesarios para muchas personas en este tiempo posmoderno de confusión axiológica. Es un hecho, que la actual sociedad tecnológica, de la comunicación y del saber – como algunos gustan calificarla- pone al descubierto, no obstante, el vacío y la ausencia de fundamento de muchas decisiones humanas.

De otra parte, la Logoterapia de Frankl se patentiza como un procedimiento terapéutico que, no tiene limitación alguna, en función de la edad de los pacientes. Su empleo abarca desde los ancianos a los niños. En algunas de sus aplicaciones se revela al estilo de la más elegante y respetuosa terapia narrativa como, por ejemplo, en el ámbito infantil (García Pintos, 2003). Es lógico que sea así, habida cuenta de que el “núcleo duro” en que se fundamenta es una antropología muy próxima al realismo. Y, en este punto, tan persona es un niño de tres años como un anciano de ochenta.

No obstante, hay etapas de la vida en las que tal vez su indicación sea especialmente efectiva. Me refiero, claro está, a la adolescencia y a la primera juventud, donde hoy las crisis vitales afectan de un modo muy grave y frecuente. El texto que a continuación se transcribe es probable que haga pensar a más de uno de los que se encuentran en esta encrucijada.

«Es cierto, todo termina –escribe Frankl. Ese es nuestro destino. No alimentes ilusiones respecto a nada. O mejor: no esperes en nada para no desesperarse por nada. La paz del espíritu es el resultado de haber aceptado lo peor. Has aceptado la muerte. Todavía sigues vivo, sin embargo. ¡Sí, aún vives! Olvídate, pues, de los demás. Asume una actitud escéptica ante todos los “idealismos” -son demasiado grandes para tí-; no pretendas entenderlos; agárrate fuertemente a los placeres que encuentres. ¡No los dejes escapar! Aprovecha todas las sensaciones agradables y voluptuosas. Es lo único que tienes. Aspira el perfume de todas las flores, arráncalas y, si te gusta, puedes destruirlas

entre tus manos. Mastícalas. No te sacrifiques a “principios”. No tengas corazón de héroe. Embriágate del presente. Así te gustarás y morirás, sin duda. No tendrás futuro. Pero la vida es así: acéptala como es. ¿A qué vienen esos negros pensamientos? ¡Diviértete!» (Frankl, 1977, p. 58).

Resulta muy improbable que después de oír estas palabras se continúe suponiendo que no vale la pena tratar de encontrar un sentido a la vida personal. El texto es magistral, especialmente porque manifiesta abiertamente el contenido latente de lo que barbotaba en la intimidad balbuciente de algunas personas jóvenes y menos jóvenes actuales. Sus palabras son como un aldabonazo final, capaz de hacer despertar una conciencia que estaba atenzada, dormida, o tal vez anestesiada.

Lo mismo cabe sostener respecto de las crisis que afectan a las personas maduras o que debería haber madurado, quienes suelen replantearse el curso de su historia biográfica –una crisis que surge en la mediana edad, como el “demonio del mediodía”-, sin que apenas perciban en ello ni un destello de sentido. Son personas que han corrido durante casi toda su vida tras el placer, confundiendo con la felicidad. Esa confusión es de por sí penosa, pues ni siquiera, las más de las veces, la persecución de la felicidad hace más felices a sus perseguidores.

Pues, como escribe Frankl (1980), “es, en realidad, la `persecución de la felicidad´ lo que impide ser feliz. Cuanto más la convirtamos en objetivo de nuestras vidas, tanto más se alejará de nosotros. Esto resulta más evidente cuando se trata de la felicidad (satisfacción) sexual, de la búsqueda de placer sexual. El resultado son las neurosis sexuales”.

Desde luego, la búsqueda de sentido no se encuentra cuando se persigue, a toda costa, la felicidad. De acuerdo con Frankl, las tres dimensiones de las que emerge el sentido son: el sufrimiento, el trabajo y el amor. De ellas, la primera tiene una relevancia singular y hasta cierto punto independiente de las otras dos (cfr., Frankl, 2003a, p. 43).

La búsqueda de sentido –continúa Frankl- es “una necesidad específica, no reducible a otras necesidades, que está presente en mayor o menor grado en todos los seres humanos y [...] que tampoco es deducible de ninguna otra. [...] La frustración de la voluntad de sentido es un factor etiológico de la tentativa de suicidio” (p. 32 y 35).

No deja de ser curiosa la convergencia del legado de Frankl con el pensamiento de otros muchos autores de ámbitos muy diversos. Unas palabras de Juan Pablo II, podrían servir de continuidad a las citas anteriores, cuando afirmaba que “se ha pasado por alto, o se ha olvidado, que si una persona ha hallado el sentido que buscaba, está preparada a sufrir, a ofrecer sacrificios e, incluso, si ello es preciso, a dar su vida. Por el contrario, si tal sentido no existe, será proclive a quitarse la vida y se hallará dispuesta a hacerlo aun cuando sus necesidades, en todos los aspectos, se encuentren satisfechas” (p. 18).

Esto pone de manifiesto, una vez más, la veracidad de los anteriores principios. De aquí que la Logoterapia sea para Frankl, una “doctrina de sentido contra el vacío de sentido” (*Sinnlehre gegen die Sinnleere*). Ese sentido no puede inventarse (*erfunden*) pero sí descubrirse (*gefunden*), es decir, lo que siempre fue la experiencia de la *aletheia*, como desvelamiento de la verdad del misterio del hombre.

Por último, quisiera mencionar una modesta contribución de Frankl, no por ello menos valiosa. Me refiero, claro está, al buen humor y a la ironía que le caracterizaba, otro elemento muy conveniente para el ejercicio de la Logoterapia. La fina ironía de Frankl pone de relieve –como no podía ser de otra forma-, el modo en que se trataba a sí mismo. A lo ancho de sus numerosas publicaciones pueden espigarse muy variadas anécdotas de lo que aquí se informa. Una lectura enriquecedora y cercana a la vida del autor, a este respecto, puede encontrarse en la semblanza que hace De los Ríos (2002) de su persona.

Frankl estableció varios consejos para su propio gobierno personal, tal y como él mismo los describe. Si trato de poner fin a mi intervención con estos “consejos” es sólo para no dejar fuera de este contexto esa nota peculiar que caracterizó a su autor. Transcribo tan sólo algunos de ellos a continuación.

“Hago las más pequeñas cosas con el mismo esmero que las grandes; y las más grandes con la misma tranquilidad que las más pequeñas” (Frankl, 2003b, p. 20).

“No sólo hacer todo para la fecha más próxima posible, sino hacer primero lo desagradable, luego lo agradable” (Frankl, 2003b, p.21).

“Jamás olvidarse de algo bueno que una persona me haya hecho, y no guardar rencor por algo malo” (Frankl, 2003b, p.22).

“Cuando me sucede algo malo, me arrodillo –por supuesto sólo en el pensamiento- y deseo que en el futuro no me suceda alguna cosa peor (...) toda persona debería sentirse agradecida por estas situaciones fortuitas –aquello que a uno le ha sido evitado en el pasado- y recordarlas a menudo; debería fijar aniversarios y festejarlos” (Frankl, 2003b, p. 23).

“Vive de tal manera como si lo hicieras por segunda vez, habiendo hecho la primera vez todo tan mal como lo estás por hacer en este momento” (visión autobiográfica ficticia). (Frankl, 2003b, p. 113-14).

La consideración y puesta en práctica de estos y otros pequeños consejos es harto probable que constituyan un excelente pertrecho para los noveles terapeutas que han de recorrer el complejo camino de la vida ayudando a quienes se encuentran con el sufrimiento.

Aquilino Polaino es Catedrático de Psicopatología. Director del Departamento de Psicología de la Universidad San Pablo-CEU. Madrid.

Bibliografía

Acevedo, G. (1998). *La búsqueda de sentido y sus efectos terapéuticos*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Logoterapia “Viktor Frankl”.

Agustín de Hipona. *Enn. In Psalmos*.

Birmbaum, J. (2005). La France frudienne doit être à l'avant-garde d' un nouveau combat contre l' obscurantisme. **Le Monde**, enero 2005.

Borch-Jacobsen, M. (2005). Declaraciones a la ‘*La Nación*’, 14. 9. 05.

Carey, B. (2004). Tempest in the world of psychotherapy: Is it a science or an art? *Internacional Harold Tribune* (12.8.04)

Castellá, G. J. (2004). *Paradojas existenciales. Verdades que parecen mentiras*. Buenos Aires: Argentina.

- Cervera Enguix, S., (2005). Declaraciones a *Diario Médico*, 25. 10. 05.
- De los Ríos, R. (2002). *Cuando el mundo gira enamorado. Semblanza de Víctor Frankl*. Madrid: Rialp.
- Eysenck, H. J. (1988). *Decadencia y caída del imperio freudiano*. Barcelona: Ediciones de Nuevo Arte Thor.
- Eysenck, H. J. y Wilson, G. D. (1980). *El estudio experimental de las teorías freudianas*. Madrid: Alianza.
- Fabry, J. B. (1998). *La búsqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrer, U. (2002). *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra.
- Frankl, V. E. (2003a). *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. E. (2003b). *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. Buenos Aires: San Pablo.
- Frankl, V. E. (2002). *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*. Buenos Aires: San Pablo.
- Frankl, V. (1999). *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp.
- Frankl, V. (1990). *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1988). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Frankl, v. e. (1982). *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. E. (1980). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1977). *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder.

- Fromm, E. (1980). *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*. Madrid: Siglo XXI.
- García Pintos, C. (2003). *La logoterapia en cuentos. El libro como recurso terapéutico*. Buenos Aires: San Pablo.
- Gay, P. (1990). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Juan Pablo II. (1983). Alocución de la Audiencia general, *L' Osservatore Romano*, jueves 19 de octubre de 1983, pp. 1-2.
- Koffka, K. (1926). *Bases de la evolución psíquica*. Revista de Occidente. Madrid.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Lukas, E. (2004). *Psicoterapia en dignidad*. Buenos Aires: San Pablo.
- Lukas, E. (1994). *Una vida fascinante*. Buenos Aires: San Pablo.
- Lukas, E. (1983). *Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental*. Madrid: SM.
- Lukas, E., y García Pintos, C. (1994). *De la vida fugaz*. Buenos Aires: Almagesto.
- Mahoney, M. J., y Freeman, A. (1988). *Cognición y psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Peter, R. (1998). *Víctor Frankl: La antropología como terapia*. Buenos Aires: San Pablo.
- Pinillos, J. L. (1975). *Principios de Psicología*. Madrid: Alianza Universidad.
- Polaino-Lorente, A. (2005). Historia del Psicoanálisis. En VV. AA. *Historia del pensamiento visto desde el Tercer Milenio*. Madrid: Síntesis. (En prensa).
- Polaino-Lorente, A. (2005). *La búsqueda del sentido de la vida en Victor Frankl*. Lección Magistral en la fiesta de los Patronos de la Facultad de Humanidades y CC. de la Comunicación de la USP-CEU. Madrid.
- Polaino-Lorente, A. (2003). *Fundamentos de la psicología de la personalidad*. Madrid: Rialp.

- Polaino-Lorente, A. (2001). *Manual de Bioética General*. Madrid: Rialp. (4ª ed.).
- Polaino-Lorente, A. (1999). *Presentación*. En V.E. Frankl. *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp. 7-13.
- Polaino-Lorente, A. (1995). Las terapias cognitivas, el psicoanálisis y la clínica. *Seminario Médico*, 11-21.
- Polaino-Lorente, A. (1994). Historia de la psicología y los movimientos psicológicos. En A. Seva Díaz. *Psicología Médica*. Zaragoza: INO Reproducciones.
- Polaino-Lorente, A. (1993). Más allá del sufrimiento. *Atlántida*, 15, 300-320.
- Polaino-Lorente, A. (1991). Il senso di colpa non patológico. En A. Lambertino. *Al di là del senso di colpa? gli interrogativi del dopo-Freud*. Roma: Citta Nuova.
- Polaino-Lorente, A. (1984). *Acotaciones a la antropología de Freud*. Madrid: Universidad de Piura.
- Polaino-Lorente, A. (1981). *La metapsicología freudiana*. Madrid: Dossat.
- Polo, L. (1996). *La voluntad y sus actos*. Cuadernos de Filosofía. Pamplona : Universidad de Navarra.
- Polo, L. (1993). *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1991). *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp.
- Rachman, S. (Dir.) (1975). *Ensayos críticos del psicoanálisis*. Madrid: Taller Ediciones J. B.
- Ratzinger, J. (2001). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Rof Carballo, J. (1950). *Patología Psicosomática*. Madrid: Científico Médica.
- Sellés, J. F. (2004). *Modelos antropológicos del siglo XX*. Cuadernos del Anuario Filosófico, 166. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Yepes Stork, R. (1996). *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Madrid: Rialp.