

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Sección de Filosofía Moral y Política



Programa de Doctorado
ÉTICA Y DEMOCRACIA

TESIS DOCTORAL

*Ética profesional y Logoeducación.
El abogado de familia desde la filosofía de Viktor E. Frankl*

Autor:

D. Sebastián TABERNERO CAPELLA

Director:

Dr. D. Agustín DOMINGO MORATALLA

Valencia, 2015

Tesis doctoral

Ética profesional y Logoeducación.

El abogado de familia desde la filosofía de Viktor E. Frankl

Valencia, 2015

A mi madre

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	15
INTRODUCCIÓN.....	19

PRIMERA PARTE

ÉTICA PROFESIONAL Y ABOGACÍA DE FAMILIA

Capítulo 1

UNA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA PROFESIONAL.....	35
1.1. Ciudadanía y sociedad civil: la búsqueda de la excelencia en las profesiones.....	35
1.2. Unos conceptos básicos en torno a la ética profesional como ética aplicada.....	39
A) ¿Qué es una práctica y un bien inherente a una práctica?.....	40
B) ¿Qué es una profesión?.....	42
C) ¿Qué es una ética profesional? Diferencias entre la ética y la deontología profesionales.....	44
D) ¿Qué son los principios profesionales?.....	47
i) Principio de beneficencia.....	49
ii) Principio de autonomía.....	50
iii) Principio de justicia.....	52
iv) Principio de no maleficencia.....	53
v) Articulación de los principios profesionales.....	54
1.3. La ética profesional: entre la ética del cuidado y la ética de la justicia.....	57
1.4. La ética profesional como ética de la responsabilidad: entre las convicciones y las consecuencias.....	59
1.5. La ética profesional como ética hermenéutica: la hermenéutica filosófica y el desafío de las buenas prácticas profesionales.....	66
A) Un nuevo modelo de ética aplicada como hermenéutica crítica.....	70

i) El marco deontológico (el momento «kantiano»).....	70
ii) Ética de las actividades sociales (el momento «aristotélico»).....	71
iii) Proceso de toma de decisiones en los casos concretos.....	72
iv) Conclusión.....	72
B) La aplicación como realización de sentido.....	73
1.6. La ética profesional: una ética del diálogo.....	76
1.7. La ética profesional como ética narrativa.....	85
A) Un concepto hermenéutico de virtud que permite explicar la unidad de la biografía.....	86
B) El papel de la conciencia.....	89

Capítulo 2

LA ÉTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO.....	91
2.1. Unas consideraciones previas sobre el sentido del Derecho.....	91
A) Alteridad y Derecho.....	92
B) Temporalidad y Derecho.....	94
2.2. Especialidades de la ética profesional en las profesiones jurídicas.....	96
A) Principios de beneficencia, justicia y responsabilidad.....	97
i) Principio de beneficencia.....	98
ii) Principio de justicia.....	98
iii) Principio de responsabilidad.....	101
B) Principio de autonomía.....	102
2.3. El abogado y sus principios fundamentales de actuación.....	103
A) El Estatuto General de la Abogacía de 2001.....	109
B) Los principios básicos en la actuación profesional del abogado.....	111
i) Independencia.....	112
ii) Honradez y veracidad.....	114
iii) El secreto profesional.....	115

Capítulo 3

DESAFÍOS ÉTICOS PARA EL ABOGADO DE FAMILIA.....	119
3.1. Especialidades del Derecho de Familia frente a otras ramas jurídicas.....	119
3.2. Una ética aplicada a la vida familiar.....	122
3.3. Algunos desafíos éticos para el abogado de familia.....	127
A) Un adecuado planteamiento de los fines y bienes intrínsecos de su profesión.....	128
B) Colaborar, desde una nueva concepción antropológica, en la	

formación de la persona moral y de su identidad, potenciando su autonomía y su responsabilidad.....	129
C) Fomentar, desde la prudencia, un diálogo auténtico como medio para la obtención de los fines y bienes intrínsecos de su profesión.....	131
D) La incorporación del cuidado como categoría esencial en su actividad.....	133
E) La protección de la familia como unidad narrativa.....	135
F) Desarrollar una ética aplicada como realización de sentido.....	137
3.4. Unas conclusiones provisionales.....	138

SEGUNDA PARTE

CLAVES FILOSÓFICAS DE VIKTOR E. FRANKL

Capítulo 4

ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA LOGOTERAPIA Y DEL ANÁLISIS EXISTENCIAL DE VIKTOR E. FRANKL.....	143
4.1. Conceptos de Logoterapia y Análisis Existencial.....	144
4.2. El Análisis Existencial: la imagen logoterapéutica del hombre.....	148
A) Axiomas fundamentales de la concepción antropológica frankliana.....	149
i) La voluntad de sentido.....	149
ii) Sentido de la vida.....	152
iii) Libertad de la voluntad.....	159
B) La ontología dimensional.....	165
i) La dialéctica del destino y la libertad.....	169
ii) La dialéctica de la propensión a enfermar y la constitución intacta.....	169
iii) La dialéctica de la orientación al placer y la orientación al sentido.....	170
iv) La dialéctica entre el carácter y la personalidad.....	171
C) Diez tesis sobre la persona.....	172
4.3. La Logoterapia como forma de conversar: un diálogo existencial.....	174
A) La Logoterapia como terapia específica y no específica, y la “cura médica de almas”.....	174
B) El itinerario logoterapéutico.....	182
C) Problemas principales a los que se aplica esta forma de conversar.....	185
i) El problema de la ambivalencia: el individuo indeciso.....	186
ii) el problema de la no aceptación: el individuo encallado en la protesta.....	187

iii) el problema de la ignorancia: el individuo atrincherado en la indiferencia.....	188
D) Algunas reflexiones sobre una “retórica del amor”.....	189
i) Reevaluar la persona.....	189
ii) Contribuir a la claridad.....	190
iii) Jugar con alternativas.....	190
iv) Seguir las huellas del sentido.	191
v) Conclusión.....	192

Capítulo 5

APLICACIÓN DEL ANÁLISIS EXISTENCIAL Y DE LA LOGOTERAPIA EN LA ORIENTACIÓN NO-CLÍNICA.....	193
5.1. Justificación de su aplicabilidad.....	194
5.2. Técnicas y actitudes nacidas del proceder logoterapéutico aplicables en la orientación no-clínica.....	198
A) Actitud orientadora por excelencia: escuchar a la persona.....	199
B) Buscar los valores concretos que mueven a la persona a la acción.....	200
C) Entrenar a la persona a reírse de sí misma.....	201
D) Entrenar a la persona a olvidarse de sí misma.....	201
E) Situar a la persona frente al deber cercano.....	202
F) Ensayar con la persona la proyección en el futuro de sus acciones en el presente.....	202
G) Aprovechar los efectos psicosociales de la neodinámica.....	203

Capítulo 6

LOGOTERAPIA Y EDUCACIÓN: LA LOGOEDUCACIÓN.....	205
6.1. La Logoterapia como logoeducación.....	205
6.2. Una “pedagogía de las alturas”.....	207
A) El ser humano es un proyecto: una pedagogía fundamentada antropológicamente.....	209
B) “Afinar la conciencia”: una pedagogía orientada hacia al sentido.....	211
C) La sabiduría del infinito preguntar: el valor metodológico del diálogo socrático.....	213
D) La asimetría educativa.....	215
E) El cuidado logoeducativo en el encuentro con la existencia herida.....	217
F) La técnica de la humanidad. El logoeducador y el método fenomenológico...220	

TERCERA PARTE

**LOGOTERAPIA Y ÉTICA PROFESIONAL
DEL ABOGADO DE FAMILIA**

Capítulo 7

RELEVANCIA DEL PENSAMIENTO DE VIKTOR E. FRANKL PARA LA ÉTICA APLICADA DEL ABOGADO DE FAMILIA.....	227
7.1. Una fundamentación antropológica: el ser humano como un ser en busca de sentido, libre y responsable.....	229
A) La voluntad de sentido como motivación esencial del ser humano inmerso en una crisis familiar.....	233
B) Libertad y responsabilidad en una vida familiar llena de posibilidades.....	234
7.2. El abogado de familia como <i>catalizador</i> de la voluntad de sentido: <i>dia-logar</i> para descubrir el sentido.....	237
A) El abogado de familia como catalizador de la voluntad de sentido: afinando la conciencia.....	238
B) Colaborando en el proceso de formación de la persona moral.....	240
C) El <i>diá-logo</i> : una herramienta para descubrir el sentido.....	242
7.3. Sentido y cuidado: el cuidado logoeeducativo como tarea pendiente del abogado de familia.....	248
7.4. El sentido en el cuidado de la vida familiar como unidad narrativa: una responsabilidad que se despliega en el tiempo.....	256
A) Responsabilidad retrospectiva.....	261
B) Responsabilidad respectiva.....	266
C) Responsabilidad prospectiva.....	269
7.5. Una aplicación integral como realización de sentido.....	272
 CONCLUSIONES: EL ABOGADO DE FAMILIA, ALGO MÁS QUE UN PROFESIONAL DEL DERECHO.....	 277
 BIBLIOGRAFÍA.....	 297
A) Obras de Viktor E. Frankl.....	299
B) Otras obras de Análisis existencial y Logoterapia.....	300
C) Otras referencias bibliográficas.....	304

*“... lo importante no es, en modo alguno,
la profesión que se ejerce,
sino el modo como se la ejerce;
que es de nosotros mismos,
y no de la profesión concreta en cuanto tal,
de quienes depende
el que se haga valer en nuestro trabajo
ese algo personal y específico
que da un carácter único e insustituible
a nuestra existencia,
y con ello un sentido a la vida.”*

Viktor E. Frankl, “Psicoanálisis y existencialismo”

*“Porque un puente,
aunque se tenga el deseo de tenderlo
y toda obra sea un puente hacia y desde algo,
no es verdaderamente puente
mientras los hombres no lo crucen.
Un puente es un hombre cruzando un puente...”*

Julio Cortázar, “Libro de Manuel”

PRÓLOGO

Esta tesis es fruto de varios años de trabajo en los que muchas personas me han acompañado con sus experiencias, con sus conocimientos y con su afecto. Creo importante, en este momento, tener un recuerdo agradecido para algunas de ellas.

En primer lugar, quiero manifestar mi agradecimiento a mis clientes, verdaderos inspiradores de esta obra. Al dialogar con ellos en mi despacho y escuchar sus confidencias, conflictos, dudas e ilusiones, he encontrado la motivación para plantearme la posibilidad de un ejercicio más excelente de mi profesión de abogado.

Una mención destacada merece Agustín Domingo Moratalla director de esta tesis por su siempre generosa disponibilidad, su entusiasta apoyo y por el tiempo dedicado a hacerme partícipe de algunos de sus amplios conocimientos en el interesante ámbito de la ética profesional. Gracias a su orientación y a su paciencia he podido concretar lo que hace un tiempo era un vago proyecto. También animado por él me decidí en su día a cursar el Máster *Ética y Democracia* de la Universitat de València, en el que pude conocer además de estupendos compañeros a un excelente grupo de profesores, entre los que quiero destacar por su calidad humana y estimulante sabiduría a Adela Cortina y a Jesús Conill.

También quiero dar las gracias a todos los miembros de la Asociación Viktor E. Frankl de Valencia, con los que he compartido un conocimiento cada vez más profundo del pensamiento frankliano y, lo que es más importante, la constatación práctica de la esperanza y la fortaleza que transmite a las personas que sufren, en su búsqueda del sentido en su existencia. Quiero destacar, en particular y por tanta vida compartida, a varios de sus directivos: José Luis Guinot, Rosario Mena, Santiago Muñoz, Lourdes Martínez y Manuel

Martínez Cuesta; así como a algunos de sus componentes que me han dado un poco de luz en algún tramo del camino, como Mara Puertas y Silvia Postigo. Y sin olvidar a quienes estuvieron en sus orígenes y me abrieron la puerta de acceso a la filosofía de Frankl, como Paco Gallego y Ximo García Alandete.

La pertenencia a esta entidad me ha permitido entrar en contacto con excelentes profesionales que en diversos institutos, dispersos por el mundo, estudian, investigan, aplican y divulgan la Logoterapia y el Análisis Existencial. Entre ellas, la primera referencia llena de gratitud debe ser para la Dra. Elly Frankl que con tanta calidez mantiene vivo el legado de su esposo, para su nieto Alex Vesely y toda la familia Frankl; así como para el Dr. Alexander Batthyány y los que bajo su presidencia colaboran en la gran labor del Instituto Viktor Frankl de Viena. Una mención especial por mi parte merecen Doña Leticia Ascencio de García Directora de la Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia con quien he conversado ampliamente sobre la aplicación de las ideas de Frankl en la orientación no-clínica (y, en especial, en la labor profesional del abogado de familia), y que con afecto me ha alentado en mi trabajo, contagiándome su interés por el rico campo de la logoeducación; el Dr. Gerónimo Acevedo Presidente del Centro Viktor Frankl para la difusión de la Logoterapia en Argentina por su permanente ejemplo de logoterapia vivida; M^a Ángeles Noblejas Presidenta de la Asociación Española de Logoterapia por su cariño y paciencia en la revisión de algunos pasajes de esta tesis; Daniele Bruzzone Presidente en Italia de la Asociación de Logoterapia y Análisis Existencial Frankliana por haber sido uno de los grandes inspiradores de este trabajo con sus escritos sobre logoeducación; a la abogada y logoterapeuta Eliana Cevallos Presidenta del Centro Ecuatoriano de Logoterapia y Análisis Existencial “Viktor Frankl” que tanto me ha animado con sus palabras, reflejo de su creatividad y sabiduría; la psiquiatra y logoterapeuta Maribel Rodríguez, que desde Madrid me prestó su ayuda y consejo; y Marianna Falcon Cooper, que desde México o en Viena me ha hecho llegar siempre su cariñoso aliento, sus enriquecedores comentarios y su pasión por la logoterapia.

También quiero dar las gracias al Profesor Vicente Garrido Genovés, con quien tanto he compartido sobre la problemática de las crisis familiares y la gran utilidad del pensamiento de Frankl para afrontarlas; a Sandra Ruiz, que tanto sabe de ética y cuidado; a

los profesores Ginés Marco y José Ignacio Prats (de la Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”), por su importante papel en algunos lugares de este trayecto; y a José Benigno Freire a quien sólo conozco a través de sus libros y cuyos textos fueron muy importantes para plantearme el inicio de este trabajo.

Deseo además manifestar mi gratitud a Luis Arego Presidente de la Sección de Familia del Colegio de Abogados de Valencia por su cordial estímulo al conocer mi proyecto, y a todos mis compañeros de la citada Sección que se esfuerzan día a día por buscar la excelencia profesional. Entre ellos quiero destacar a Carmen Sopena y Alfredo Martínez, por las reflexiones y experiencias compartidas. También quiero dar las gracias a Lucía Casabó y a Manuel Ferrer también miembros del referido Colegio por haber podido contrastar con ellos ciertas cuestiones referidas a la mediación familiar y a la deontología, respectivamente; y, por supuesto, a mis compañeros de despacho con los que comparto el día a día.

Un recuerdo merecen mis amigos que han tenido la paciencia de apoyarme en este largo viaje: en especial, Antonio Márquez y otros compañeros del Ateneo Mercantil de Valencia; la fraternidad Stella Maris; y José María Salaverri, con su presencia siempre tan discreta como efectiva.

Finalmente, agradecer el cariño y la comprensión de los miembros de mi familia, que se han visto privados de parte de mi atención por la elaboración de esta tesis. En particular, quiero dedicar un recuerdo especial y emocionado a mi padre y a mi hermano Serafín, que no la han podido ver concluida.

INTRODUCCIÓN

Desde hace casi quince años vengo ejerciendo mi labor profesional como abogado especialista en Derecho civil. Una de las materias que se incluyen en esta rama jurídica es el Derecho de Familia. Esta especialidad presenta características singulares, porque probablemente no hay otro ámbito del Derecho donde los sentimientos, las pasiones y las actitudes jueguen un factor tan decisivo. Por ello, cuando he aspirado a solucionar los conflictos jurídicos que se me han planteado en este campo he tenido también que afrontar y manejar los personales.

Las crisis matrimoniales se caracterizan por su alta densidad y complejidad. Lo que en ellas entra en juego no sólo son las expectativas o intereses que admite el correspondiente proceso judicial, sino una gama mucho más amplia que engloba o/y oculta fuertes emociones y sentimientos. Con mucha frecuencia, los desacuerdos que manifiestan las partes en el procedimiento revelan los motivos subyacentes que realmente impulsan al enfrentamiento: deseo de venganza, rencor, decepción, frustraciones, etc. Es ese conflicto encubierto el determinante del litigio y de la persistencia de una situación de enfrentamiento que, muchas veces, no termina con la resolución judicial.

El Derecho de Familia regula muchos derechos y deberes que en cuanto exigen un comportamiento personalísimo no son susceptibles de ejecución forzosa. Por otra parte, algunas de las obligaciones existentes en este contexto tienen su principal cumplimiento o incumplimiento en la esfera íntima de la familia. Estas razones determinan que, con frecuencia, se escapen, de hecho, a toda sanción jurídica. La doctrina destaca el fuerte contenido ético de los derechos y deberes en este ámbito, ya que antes que jurídico la

familia es un organismo ético y los comportamientos reales se producen al margen del Derecho. Ello obliga al abogado de familia, no sólo a buscar soluciones justas teóricamente, sino también ejecutables en la práctica por los propios implicados, al haber sido aceptadas y asumidas por ellos mismos.

El letrado, en este campo, lejos de aplicar normas jurídicas a la realidad conflictiva de una forma automática, debe indagar a través del *diálogo* cuál es esa realidad concreta, cuáles son las necesidades de los cónyuges y de los hijos, en su caso. Debe saber escuchar, comprender, acompañar y generar un espacio de confianza que permita al interlocutor explayarse con sinceridad. Quien acude a su despacho inmediatamente detecta si se está generando un encuentro humano en el que se le trata como a una persona o si, por el contrario, es percibido como un mero cliente más, generador de unos ingresos económicos.

Su ética debe ser una cuestión de razonamiento *prudencial* acerca de clientes determinados y casos específicos. No cabe una aplicación directa de normas y principios sino que su labor debe tener un carácter *original* que le debe obligar en cada situación a buscar la decisión correcta, es decir, a un continuo ejercicio de *responsabilidad*. Ésta se incrementa porque los intereses en juego exigen especial delicadeza. Sin perjuicio de la importancia de las cuestiones económicas, fundamentalmente están en juego intereses personales muy valiosos: la paz y la unidad familiar, el desarrollo integral y armónico de los hijos, la dignidad de la persona, la comunicación y el respeto entre los seres humanos. Todos conocemos las consecuencias nefastas de un mal encauzamiento de los conflictos de pareja: enfrentamientos que se cronifican, alienación parental, fracaso escolar de los hijos... o la violencia doméstica, tan presente hoy en nuestra sociedad. Aparece aquí el horizonte del *cuidado* de las personas afectadas por el conflicto familiar, no sólo en el aspecto físico o psicológico, sino también en el existencial.

Las crisis de pareja son cada vez más frecuentes.¹ No vamos a analizar sus causas;

¹ En nota de prensa del Instituto Nacional de Estadística de 22 de octubre de 2014 se nos informa de que durante el año 2013 se produjeron un total de 100.437 sentencias de nulidades, separaciones y divorcios, lo que supuso una tasa de 2,1 por cada 1.000 habitantes. El total de sentencias en 2013 experimentó un aumento estimado del 0,8% respecto al año anterior.

Por tipo de proceso, se produjeron 95.427 divorcios, 4.900 separaciones y 110 nulidades. Los divorcios representaron el 95,0% del total, las separaciones el 4,9% y las nulidades el 0,1% restante. El 75,8% de los divorcios y separaciones en el año 2013 fueron de mutuo acuerdo. Del total de

pero es evidente que, en esas situaciones, debe mantenerse en lo posible la integridad de las personas y de las relaciones. Cuestión más compleja es aquella en la que existen unos hijos que son testigos involuntarios de la ruptura de sus padres. En estos casos no podemos por menos que enunciar una obviedad que muchas veces se olvida: la pareja puede romperse, pero la familia permanece (siempre habrá unos padres y unos hijos). La ruptura matrimonial no exime de lo que Agustín Domingo Moratalla denomina en su *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria* un "cuidado responsable" (2006, 92).²

Y siguiendo al mismo autor podemos decir (Ibíd., 132-135) que la crisis matrimonial no nos debe llevar a considerar a la familia como un mero "centro de servicios" debidamente cubiertos por una resolución judicial que fije una distribución de tiempos de estancias y visitas, un reparto económico de los gastos, unos períodos vacacionales... y en el que "el universo familiar se reduce a una distribución de tareas y funciones", sino como una "comunidad de identificación" que aparece cuando "los miembros de una familia se reconocen en ella, cuando ésta es algo más que el simple escenario de su historia". Ni tampoco nos debe conducir a limitar a la familia a ser un "enclave de estilo de vida", en el que simplemente se convive, en el sentido de un mero estar juntas unas individualidades donde lo importante no es "hacer el bien" sino "sentirse bien". Por el contrario, debe seguir aspirando a ser una "comunidad de memoria".³ La ruptura de la pareja afecta gravemente a la familia;

divorcios, el 75,4% fueron de mutuo acuerdo y el 24,6% contenciosos. Por su parte, el 83,9% de las separaciones fueron de mutuo acuerdo y el 16,1% contenciosas. En el 11,2% de los divorcios hubo separación previa, frente al 12,0% del año anterior.

La duración media de los matrimonios hasta la fecha de la sentencia fue de 15,5 años, cifra similar a la de 2012. Los matrimonios disueltos por divorcio tuvieron una duración media de 15,2 años, mientras que la de los matrimonios separados fue de 20,8 años. Por su parte, el tiempo medio transcurrido entre el matrimonio y la declaración de nulidad fue de 5,5 años. Tres de cada 10 divorcios se produjeron después de 20 años de matrimonio, y dos de cada 10 en uniones que duraron entre 5 y 10 años. En el caso de las separaciones, el 48,2% de los matrimonios tuvo una duración superior a 20 años, y el 15,6% entre 5 y 10 años (fuente: <http://www.ine.es/prensa/np867.pdf>, consultada el 4 de junio de 2015).

² Identificaremos cada cita con una referencia al año de la edición de la publicación respectiva que aparece en la bibliografía final de este trabajo y con el número de página/s correspondiente/s.

³ Como destaca Domingo: "... los sociólogos que han descrito los enclaves de estilo de vida como la forma de comunidad que tiene una cultura individualista, también presentan comunidades de memoria como forma de vivir en comunidad con la que resistir el individualismo en todas sus formas [...]. Si la vida familiar se organiza como un grupo humano con capacidad de provocar compromisos profundos y duraderos, como grupo que no sólo comparte los tiempos de ocio y de consumo, como

pero, en la medida en que ésta permanece, debe intentarse que subsista en lo posible como una comunidad de identificación y de memoria, que no pierda de vista el *ideal de la unidad*. Aunque el proyecto de vida común cambie sustancialmente, no desaparece.

Siendo unos bienes tan valiosos los que están en juego, la ética profesional en este ámbito tiene mayores exigencias. Mucho tiene que hacer el letrado en todo conflicto familiar. Desde las primeras consultas debe abrir cauces de diálogo, ayudar a afrontar dichas crisis y abrir el horizonte a posibilidades de solución, como las que brinda una terapia de pareja. Sin embargo, en muchos casos, la experiencia demuestra que cuando se acude al bufete la situación de deterioro conyugal es tan grave y la determinación por la ruptura tan decidida que la única tarea que cabe realizar es intentar encauzar ese proceso de la mejor forma posible para que ocasione el menor daño personal, familiar y social.

En todo caso, debe colaborar para que los cónyuges opten por la mejor solución ante la situación en la que se encuentran. En cierta forma y desde el respeto a la autonomía personal, debe orientarlos y, por qué no decirlo, educarlos. Sabido es que el término “educar” procede del término latín “*educ re*” (conducir, dirigir, encaminar, guiar, orientar) y está emparentado con “*ducere*” (conducir) y “*educere*” (extraer fuera).⁴

Educar es, por tanto, *encaminar hacia un ideal, extraer unas perfecciones* que están virtualmente en la naturaleza humana. Implica un ejercitarse y un perfeccionarse, desarrollar las facultades intelectuales y morales de una persona, como afinar los sentidos, educar el gusto, desarrollar los buenos usos de urbanidad y cortesía. El abogado de familia es un profesional del Derecho; pero dados los intereses personales en juego ¿no debería

grupo que comparte una narrativa histórica común por el hecho de tener un proyecto de vida, entonces estamos ante una comunidad de memoria” (2006, 134-135).

⁴ El Diccionario de la Real Academia señala:

“educar.

(Del lat. *educ re*).

1. tr. Dirigir, encaminar, doctrinar.

2. tr. Desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven por medio de preceptos, ejercicios, ejemplos, etc.. Educar la inteligencia, la voluntad.

3. tr. Desarrollar las fuerzas físicas por medio del ejercicio, haciéndolas más aptas para su fin.

4. tr. Perfeccionar, afinar los sentidos. Educar el gusto.

5. tr. Enseñar los buenos usos de urbanidad y cortesía.”

(fuente: <http://lema.rae.es/drae/?val=educar>, consultada el día 4 de junio de 2015).

desempeñar, en cierta medida, un papel de *educador*? Si la respuesta es afirmativa, la cuestión que a continuación se plantea es la siguiente: *educar ¿en qué?, ¿para qué?*

La respuesta a esa cuestión la hemos encontrado en el pensamiento de Viktor E. Frankl (1905-1997). Este psiquiatra vienes, superviviente de cuatro campos de concentración, es el fundador de la *logoterapia*. Ésta es conocida como la *tercera escuela vienesa de psicoterapia* (tras el *psicoanálisis* de Freud y la *psicología individual* de Adler). Se caracteriza por considerar que la principal motivación del hombre es la *voluntad de sentido*, la voluntad de encontrar un sentido a la propia vida.

Una serie de circunstancias motivaron que, poco antes de la apertura de mi despacho, se me requiriera para participar en el año 2001 como fundador de la *Asociación Viktor E. Frankl* de Valencia: una asociación de personas vinculadas a distintos ámbitos profesionales y que tiene por objeto la ayuda en el sufrimiento, en la enfermedad y en el duelo. La integración en dicha entidad y la participación en sus actividades formativas me pusieron en contacto con el pensamiento de Frankl, profundizando en él posteriormente con la lectura de muchas de sus obras y de las de algunos de sus discípulos, como Elisabeth Lukas. Inmediatamente empecé a poner paulatinamente en práctica los conocimientos adquiridos en mi diálogo con mis clientes. Y los resultados, transcurrido el tiempo, han sido muy positivos: la casi totalidad de las rupturas se han producido de mutuo acuerdo sin necesidad de acudir a la vía contenciosa; y los acuerdos adoptados han facilitado un ambiente de diálogo entre los cónyuges que ha hecho innecesario, en la práctica totalidad de los casos, el recurso al auxilio judicial para las pequeñas modificaciones que la aplicación de lo convenido pudiera exigir.

Esa experiencia nos permite responder a la pregunta que antes nos planteamos: ¿en qué, y para qué debe *educar* el abogado de familia? Para nosotros la respuesta es clara: en y para la responsabilidad; responsabilidad para optar en cada momento por la posibilidad con más sentido, esto es, la más valiosa. Y a ello invita precisamente la logoterapia. No en vano ésta es conocida, en expresión del propio Frankl, como "*educación a la responsabilidad*" (2007a, 161). De este modo, entendemos que una aportación fundamental a la ética que debe presidir la actividad profesional del abogado de familia puede proceder del pensamiento frankliano; máxime cuando cada vez son más los autores que destacan el potencial

pedagógico latente en el mismo y que no se ha explicitado de forma suficiente. A modo de ejemplo, Leticia Ascencio (Fundadora y Directora de la *Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia - SMAEL*), destaca que:

“... tenemos por un lado, al logoterapeuta ejerciendo la logoterapia como acción terapéutica [...]. Por otro, tenemos al logo-educador ejerciendo igualmente la logoterapia como labor de orientación [...]. Ambos se fundamentan igualmente de la filosofía y antropología de Viktor Frankl, pero su ámbito de trabajo es distinto, lo mismo que sus actividades profesionales, por lo tanto, sus conocimientos y destrezas deben ser específicos para la labor que cada uno realiza. Y esto debe reflejarse en la formación profesional” (2009, 32).

Y hace también referencia a la amplitud de campos a que es aplicable la logoeducación:

“... la esencia del trabajo terapéutico sigue siendo educativa, ya sea que se trabaje en un espacio clínico, o bien en un contexto socio-asistencial o pedagógico. Tal es el caso de personas egresadas de SMAEL, que se encuentran involucradas en, comunidades de bajos recursos, iglesias, empresas, grupos de necesidades específicas, como padres de familia, maestros, familiares de enfermos crónicos o terminales, etc. Estos profesionales se han capacitado como logoterapeutas, pero realizan actividades de orientación educativa, empleando para ello parte de los conocimientos y destrezas que recibieron en su formación, y otro tanto de su intuición y buena voluntad” (Ibíd., 31).

Si esto está siendo así ya en las citadas profesiones ¿por qué no puede serlo también en caso del abogado de familia? La *logoterapia* (con su peculiar estilo de *diálogo*) y el *análisis existencial* (como *concepción del hombre* en la que aquella se apoya) pueden proporcionar importantes recursos al abogado de familia en su trato con la existencia herida de las personas involucradas en los conflictos familiares. Y pueden ayudarle a facilitar la resolución de los mismos de la forma más valiosa posible. Así podrá, con responsabilidad, ajustar su ética profesional a las directrices del Estatuto General de la Abogacía que, superando antiguos individualismos, destaca en su artículo 1.1 que:

“... es una profesión libre e independiente que presta un servicio a la sociedad en interés público [...] en orden a la concordia, a la efectividad de los derechos y libertades fundamentales y a la Justicia”.

El abogado, a través de un especial contacto con su(s) cliente(s), y generando un

espacio de confianza⁵, debe buscar una aplicación del Derecho al conflicto interpersonal, favoreciendo con dicha aplicación la convivencia humana, la paz social y la justicia. Para el cumplimiento de estos objetivos se le pueden plantear varios escenarios.

El primero de ellos puede ser aquel en que los cónyuges acuden a él para verificar la ruptura de mutuo acuerdo mediante la formalización consensuada de un convenio regulador que se someterá a la aprobación judicial. Estos casos presentan la importante ventaja de que se puede obtener una solución elaborada conjuntamente por ambos cónyuges con la ayuda del profesional que atiende a las necesidades reales de la familia, y en la que no haya un ganador a costa de un perdedor, aunque las partes hayan tenido que hacer lógicamente alguna concesión. Ello facilita la ejecución de las medidas acordadas, una vez son aprobadas por la autoridad judicial (que así lo hace, salvo que aprecie un grave perjuicio para los hijos o alguno de los cónyuges), al ser elaboradas por los propios interesados. También presenta la ventaja de que en ese proceso de diálogo se puede haber mejorado la comunicación entre los cónyuges creando un clima de respeto y colaboración que va a facilitar la solución de los pequeños problemas prácticos que puedan presentarse en el futuro, de forma privada y rápida, sin necesidad de recurrir al auxilio judicial.

Este escenario se asimila en gran medida al de la *mediación familiar*.⁶ Y, en efecto, como observa Nielson Sánchez Stewart en su *Manual de Deontología para Abogados*:

“Contrariamente a lo que ahora se pretende de crear una profesión ex novo, la de mediador, el Abogado lo ha sido siempre.

Mediación es acción y efecto de mediar y mediar es «interponerse entre dos que riñen o contienden, procurando reconciliarlos y unirlos en amistad». Hasta hace pocos años, venía regulándose desde siempre sin ser objeto de especial regulación.

⁵ Dice Pablo Bieger, en el capítulo “El abogado” del libro *El oficio de jurista* (coordinado por Luis Díez-Picazo), que: “...en general, suscitará mucho más fácilmente confianza quien, ya sea por un excepcional instinto natural o en la mayoría de los casos después de años de esfuerzo y penosos errores, comprende a sus variados semejantes y es capaz de ponerse en su piel; aquel que ha alcanzado la *cum passio*” (2006, 45).

⁶ Muchas son las definiciones doctrinales y legales de la mediación familiar. Entre estas últimas, por ejemplo, el artículo 1.1 de la Ley 7/2001, de 26 de noviembre, Reguladora de la Mediación Familiar en el ámbito de la Comunidad Valenciana (DOGV número 4138 de 29 de noviembre) nos dice que: “La mediación familiar es un procedimiento voluntario que persigue la solución extrajudicial de los conflictos surgidos en su seno, en el cual uno o más profesionales cualificados, imparciales, y sin capacidad para tomar decisiones por las partes asiste a los miembros de una familia en conflicto con la finalidad de posibilitar vías de diálogo y la búsqueda en común del acuerdo”.

[...] hay un elenco de profesiones, que dentro del marco de sus actividades y funciones han venido desarrollando labores de mediación tradicionalmente (abogados, psicólogos, trabajadores sociales) y una nueva profesión entraría en conflicto con el campo competencial de otras, entre ellas, con la profesión de Abogado.

[...] la mediación [...] es una labor propia de, entre otras, profesiones, la del Abogado ex art. 9.1 del Estatuto.⁷

[...] La Comisión Europea, en su Recomendación de 1989, efectuaba una distinción en cuanto a las actividades del mediador. Era preciso distinguir entre aquellos mediadores cuyas funciones se agotaban en aportar la solución para resolver el litigio eventual limitándose a ayudar a las partes a alcanzar el acuerdo y aquel otro que formalizaba la solución en términos de perfección en cuanto a la redacción de documentos. Podía pertenecer a la primera categoría de mediadores cualquier profesional de los varios que se han señalado pero si se desea optar por la segunda alternativa, preciso es limitar a quienes tienen conocimientos jurídicos y ejercen como Abogados al actuar en mediación” (2012, 127-130).

Por ello, en este trabajo, para evitar confusiones, distinguiremos entre una *mediación familiar en sentido estricto* que pueden desempeñar no sólo abogados sino también otros profesionales cualificados, en la que la función del mediador se agota en ayudar a las partes a mejorar su comunicación y alcanzar un acuerdo, y que aparece regulada en España por diferentes normativas en la mayoría de las Comunidades Autónomas; y la *mediación familiar que sólo pueden desempeñar abogados*, pues a la función anterior añaden la de formalizar la solución jurídica mediante la redacción de los correspondientes documentos. En esta última que es la que tradicional y frecuentemente realizada en los bufetes ante los conflictos familiares los abogados más que como mediadores actúan como *profesionales jurídicos, pero aplicando técnicas de mediación.*

Entendemos que la mediación en sentido estricto es especialmente aplicable a aquellas parejas cuya comunicación está muy deteriorada y que prefieren, antes de buscar soluciones jurídicas concretas, tener un diálogo abierto sin entrar en detalles legales y en un marco distinto al despacho del abogado, en cuanto profesional jurídico. Una persona experta (no necesariamente un abogado) puede ayudar a las partes a establecer nuevos escenarios de

⁷ Dicho artículo del Estatuto General de la Abogacía dispone que: “*Son abogados quienes [...] cumpliendo los requisitos necesarios para ello, se dedican de forma profesional al asesoramiento, concordia y defensa de los intereses jurídicos ajenos, públicos o privados*”. Y, por su parte, el artículo 13.4 de su Código Deontológico admite expresamente la intervención profesional del abogado “... *en interés de todas las partes en funciones de mediador o en la preparación y redacción de documentos de naturaleza contractual, debiendo mantener en tal supuesto una estricta y exquisita objetividad.*”

comunicación, tendiendo puentes para transformar los conflictos en meros problemas⁸. La mediación, en estos casos, se centra fundamentalmente en la comunicación y en la redefinición de la situación de las partes para el encuentro de nuevos espacios de diálogo y reconocimiento, así como en la concreción de líneas generales de acuerdo.⁹

Cuando la comunicación es más fluida, creemos que la pareja puede acudir conjuntamente al despacho de un único abogado para articular de mutuo acuerdo la forma de regular su ruptura. En este caso, al letrado le será esencial el conocimiento de las técnicas de mediación para facilitar el desarrollo de las entrevistas. Sin duda, su intervención va a tener un carácter algo más directivo, en cuanto que se busca una regulación jurídica concreta que dé una salida al conflicto planteado y su plasmación en un documento. Ahora bien, aunque la actividad del abogado de familia, en estos casos, suele basarse en una antropología individualista (que considera al hombre como un ser individual que busca la satisfacción de intereses), nosotros defenderemos en este trabajo otra antropología más personalista y comunitaria (que considera al hombre como un ser espiritual que busca, más que la satisfacción de intereses, la realización de un sentido).

⁸ El profesor Agustín Domingo en su obra *El arte de cuidar. Aprender, dialogar y responder* apunta *Diez claves para formarse en mediación* (Vid. 2013, 183 y ss). Son las siguientes:

1. Hay que distinguir entre mediar e interceder.
2. Mediar es establecer nuevos escenarios de comunicación.
3. Mediar es transformar los conflictos en problemas.
4. Mediar es ponerse en medio (tender puentes) para ser el medio (espacio de comunicación).
5. El mediador no puede ser el protagonista de la mediación.
6. Hablando se entiende la gente.
7. Hay una mediación directiva, centrada en la satisfacción de intereses.
8. Hay una mediación no directiva centrada en la comunicación y el encuentro.
9. La mediación no es la solución a todos los conflictos.
10. La mediación no sustituye a la justicia, la posibilita, despierta y potencia (Vid. 2013, 183 y ss).

⁹ Advierte Agustín Domingo Director General de la Familia, Menor y Adopciones de la Generalitat Valenciana al promulgarse la citada Ley Reguladora de la Mediación Familiar en el ámbito de la Comunidad Valenciana en sus *Claves éticas en la cultura de la mediación* que aparece como prólogo en la edición de la citada norma por la Federación Valenciana de Municipios y Provincias que: "*La mediación no sustituye a la justicia de la misma manera que la solución hábil de un conflicto no es una solución justa. En teoría ética distinguimos entre principios de habilidad o prudencia y principios de justicia. Por ejemplo, un buen político puede ser una persona hábil y prudente cuando se enfrente a los problemas, los ve venir, los gestiona y sabe resolverlos. Pero un buen político no es sólo aquel que tiene habilidad para resolver los problemas sino aquel que los resuelve de forma justa, es decir, aquel que aplica y realiza la justicia. En este sentido, la mediación es un recurso que posibilita y potencia una sociedad justa*" (2002, 10).

En otras ocasiones, la solución consensuada la buscan los cónyuges con el asesoramiento de un letrado distinto, cada uno de ellos. Entonces el letrado debe desplegar sus habilidades en sus conversaciones con su cliente y con el abogado contrario. Y en el caso en que haya reuniones conjuntas en que esté presente la otra parte, con ésta también.

Los casos expuestos tienen la ventaja de que los cónyuges son protagonistas de la resolución de su conflicto sin encomendarla a un tercero. Es ésta la solución más lógica¹⁰ y la más beneficiosa para los implicados, por los motivos citados. Ahora bien, hay que hacer la advertencia de que reporta al abogado muchos menos ingresos de los que percibiría en la vía contenciosa (aunque agigante su función social). Es, por tanto, una de sus obligaciones éticas no dejar interferir sus intereses económicos en el buen hacer de su trabajo.

El último escenario que se le puede presentar al abogado de familia es el proceso contencioso ante los Tribunales. Éste es el más peligroso para las relaciones familiares pues, como apunta Lucía García, *"tiene su base en la dinámica ataque-defensa o, lo que es lo mismo, gana-pierde"* (2003, 18). Al final, es un tercero (el juez) quien va a decidir por los cónyuges. Alguno de éstos (o ambos) puede sentirse perjudicado o experimentar que se le imponen unas medidas que no atienden a las reales necesidades de la familia, lo que va a traer problemas en su ejecución. Y la parte perjudicada usará los recursos procesales a su alcance para modificar el estado de cosas fijado por la sentencia, lo que puede cronificar los conflictos judiciales y, con ellos, los personales. Es aquí donde se le van a plantear mayores problemas éticos al abogado, pues la defensa de los intereses de su cliente no puede confundirse con la búsqueda de un éxito procesal a toda costa, por encima del respeto a la parte contraria o al agravamiento del conflicto familiar subyacente al jurídico. Deberá fijarse límites y, como el político que conmovía a Max Weber, tendrá que decir: *"No puedo hacer*

¹⁰ Como observa Lucía García García en su obra *Mediación familiar: Prevención y alternativa al litigio en los conflictos familiares: "Hasta el momento de la separación o del divorcio, son los miembros de la pareja quienes han tomado las decisiones importantes y, en modo alguno habrían permitido que otro decidiera por ellos. Consecuentemente, cuando esa pareja se enfrenta con los problemas prácticos derivados de una ruptura, lo lógico es que sean ellos mismos quienes determinen, de cara al futuro, como quieren que sea su vida y trabajen en la elaboración conjunta de acuerdos satisfactorios para ambos; ya que, al fin y al cabo, son ellos quienes van a tener que vivir con tales pactos"* (2003, 96).

otra cosa, aquí me detengo" (1998, 177). Deberá actuar de acuerdo con una ética de la responsabilidad, para armonizar sus convicciones con la atención a las consecuencias previsibles y la justicia con el cuidado de las personas implicadas.

Todo lo expuesto hasta ahora enlaza con el papel de las profesiones en relación con la ciudadanía civil. El ser humano no es sólo un sujeto de derechos (ciudadanía política y social), ni tampoco un mero productor de riqueza (ciudadanía económica). Es, ante todo, miembro de una sociedad civil, parte de un conjunto de asociaciones no políticas y económicas, que se han comprobado esenciales para su socialización y para el cotidiano desarrollo de su vida. En ese ámbito las profesiones se manifiestan como un ámbito de indudable trascendencia social, en la que para cumplir adecuadamente su papel se ha de buscar la *excelencia*. Ésta supone el único modo de hacer justicia a la naturaleza propia de las profesiones y a su sentido. Y cuestionarse el *sentido* de una profesión supone plantearse el problema de la *identidad profesional* no sólo en términos técnicos sino también éticos, en cuanto *identidad moral*. Ese sentido es el que permite al profesional reconocerse él mismo y ser reconocido por la persecución de unas metas, unos valores y unos bienes internos; el que le orienta para una adecuada formación y autoconfiguración.

En el presente trabajo nos plantearemos el problema de la identidad profesional del abogado de familia y, modestamente, intentaremos bosquejar una ética profesional del mismo. Y esas pinceladas las daremos sobre el lienzo de una sociedad cambiante y compleja donde la realidad familiar muy diversa hoy en sus manifestaciones a diferencia de épocas anteriores va siempre por delante de las normas jurídicas, lo que exige del profesional una especial sensibilidad y creatividad.

Para ello, en una primera parte, haremos una aproximación a la ética profesional y al papel del abogado de familia: plantearemos la importancia de la sociedad civil y del papel de las profesiones en la misma, expondremos algunos conceptos básicos de la ética en el ámbito profesional (qué es una práctica, un bien inherente a ésta, una profesión y una ética profesional; cuáles son las diferencias entre la ética y la deontología profesionales; qué son los principios profesionales, cuáles son éstos y cómo se articulan) y contemplaremos la ética profesional desde distintas teorías éticas, pues como *ética aplicada* se ve afectada por diferentes problemas que requiere el concurso de diferentes teorías para resolverlos;

continuaremos este apartado refiriéndonos a las especialidades de la ética profesional en las profesiones jurídicas y, en particular, en la abogacía; y reflexionaremos finalmente sobre los retos que las singularidades del Derecho de familia plantean al abogado especializado en este ámbito.

En una segunda parte, expondremos las principales claves filosóficas del pensamiento de Viktor E. Frankl, centrándonos principalmente en su concepción del hombre el análisis existencial y en la peculiar forma de diálogo que caracteriza a la logoterapia; justificaremos su aplicación en la orientación no-clínica; y reflexionaremos sobre la dimensión educativa de la logoterapia en cuanto logoeducación, y su relación con el cuidado.

Concluiremos concretando como el pensamiento frankliano puede iluminar la ética profesional del abogado de familia. La reflexión sobre el papel de éste entendemos que hasta ahora se ha centrado más en cuestiones *deontológicas* y *técnicas* que *éticas*. Y con ello, según nuestra opinión, se incurre en un *reduccionismo* jurídico, psicológico o sociológico, que implica un *olvido del ser humano* concreto y singular que debe ser el centro de nuestra atención y cuidado.

Con una mirada superficial puede sorprender que nos inspiremos en el pensamiento de un psiquiatra a la hora de abordar la problemática de un profesional del Derecho; pero tal inspiración resulta comprensible desde el momento en que somos conscientes de que la *ética aplicada* implica un *diálogo interdisciplinar* en el que deben participar no sólo los expertos en la materia sino también los especialistas de otros campos, así como los afectados que también deben expresar sus intereses. Como destaca Adela Cortina, las éticas aplicadas “*son saberes interdisciplinares por esencia, que intentan responder a una realidad asimismo interdisciplinar*” (2010, 51).

Este trabajo supone una pequeña aportación para un cambio de perspectiva que permita contribuir al reconocimiento de una identidad moral que abra nuevos horizontes a dicha profesión, desde la reflexión serena sobre su *sentido*; reflexión que deberá enriquecerse con la colaboración de otros muchos y de muy variados campos de conocimiento.

Somos conscientes de que los profesionales quizás absorbidos muchas veces por *lo urgente* o acomodados en la rutina de *lo estándar* corremos el riesgo de no cuestionarnos con suficiente detenimiento nuestro papel social, nuestras obligaciones éticas y la

responsabilidad por nuestra labor¹¹; en definitiva, el *sentido* de lo que hacemos. Pero no podemos olvidar que, como señala Diego Gracia comentando uno de los párrafos iniciales de la *Ética a Nicómaco* :

"Lo que Aristóteles dice es que el fin de la vida humana no es la búsqueda de lo bueno sino de τὸ ἀριστόν, «lo óptimo». Eso óptimo es la plenitud de la propia vida, lo que él expresó con el término eudaimonía, que significa eso, plenitud, perfección, felicidad. Zubiri traduce ese término por «estar en forma plenaria». No es posible conformarse con menos. Todos vamos dirigidos hacia ello como la flecha del arquero hacia su blanco. Solemos creer que la ética trata de lo bueno. No cabe decir que sea un error, pero sí una enorme simplificación. Nadie puede conformarse con menos que lo óptimo" (2004, 10).

¹¹ Adela Cortina en su obra *¿Para qué sirve realmente la ética?* tras destacar que todos somos, constitutivamente, morales destaca que *"Lo inteligente es entonces intentar sacar el máximo partido posible a ese modo de ser nuestro, del que no podríamos desprendernos aunque quisiéramos"* (2013, 11).

PRIMERA PARTE:
ÉTICA PROFESIONAL Y ABOGACÍA DE FAMILIA

Capítulo 1

UNA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA PROFESIONAL

En este primer capítulo, vamos a aproximarnos a la ética profesional. Para ello, comenzaremos presentando su relación con el concepto de ciudadanía y la búsqueda de la excelencia en las profesiones; continuaremos exponiendo alguno de sus conceptos básicos como ética aplicada; y, finalmente, la examinaremos desde la perspectiva de distintas teorías éticas.

1.1. Ciudadanía y sociedad civil: la búsqueda de la excelencia en las profesiones

En la última década del siglo pasado recobró actualidad un término tan antiguo como el de «ciudadanía» en los ámbitos de la Moral, el Derecho y la Política. La razón fundamental parece encontrarse en la necesidad, en las sociedades postindustriales, de generar entre sus miembros un tipo de *identidad* en la que se reconozcan y que les haga *sentirse pertenecientes* a ellas, porque este tipo de sociedades adolece de un déficit de adhesión por parte del conjunto de los ciudadanos a la comunidad, y sin esta adhesión aparece como imposible responder conjuntamente a los retos que a todos se plantean.

Como ya apuntara Abraham H. Maslow en 1943 en su obra *Una teoría sobre la motivación humana*, la necesidad de ser acogido en un grupo, de pertenecer, de identificarse con él, se presenta como una de las necesidades del ser humano. Tanto la identificación como el sentimiento de pertenencia surgen en primer lugar en aquellas comunidades *adscriptivas*

(familia, comunidad vecinal, etnia) de las que formamos parte por nacimiento, pero precisan ser revalidadas por la comprobación de que son justas en mayor o menor medida, y de que por ello son capaces de suscitar adhesión. Queda pues clara la importancia de la ciudadanía; destacando la Profesora Adela Cortina en su trabajo *Justicia cordial* que:

“El concepto de ciudadanía es el quicio que une los mundos de lo justo: el de la ética cívica, la política, la economía y el derecho. Una ciudadanía injusta, desquiciada, produce sociedades igualmente desquiciadas, de ahí que la gran apuesta de futuro para una sociedad consista en formar ciudadanos justos y activos, comprometidos en las distintas esferas de la sociedad civil y, en su caso, en las tareas del Estado” (2010, 55).

La ciudadanía es un concepto de larga historia en la tradición occidental, que presenta diversas facetas. Tiene su origen en una doble raíz la griega (más *política*) y la latina (más *jurídica*) que puede encontrarse todavía en nuestros días en la disputa entre diferentes tradiciones, como la republicana y la liberal la propia de una democracia participativa y de una representativa .

La noción de ciudadanía convertida en nuestros días como canónica es la ciudadanía *social* de T. H. Marshall, que sólo el Estado del bienestar ha sido capaz de satisfacer, a pesar de sus deficiencias, y que plantea problemas por las dificultades que actualmente atraviesa el mismo. No puede olvidarse la dimensión pública de la economía, y la legitimación social que precisan las actividades económicas. De ahí que se hable también de una ciudadanía *económica*. Pero como recuerda Adela Cortina en su obra *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*:

“... el ser humano no es sólo un sujeto de derechos de las dos primeras generaciones (ciudadanía política y social), y tampoco un productor de riqueza, material o inmaterial (ciudadanía económica). Es ante todo miembro de una sociedad civil, parte de un conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización y para el cotidiano desarrollo de su vida. Junto a la ciudadanía política, social y económica, es necesario considerar con detención la idea de ciudadanía civil, la dimensión radical de una persona por la que pertenece a una sociedad civil” (2009, 116).

Respecto a la consideración del papel que ha de jugar la sociedad civil, nos encontramos con dos grandes líneas: la neoliberal, que sigue entendiéndola en el sentido hegeliano de sociedad burguesa y quiere potenciarla para fortalecer el liberalismo económico; y la que no desea potenciar éste, sino fomentar desde la sociedad civil la civilidad, la participación social y la solidaridad.

Dentro de la segunda línea indicada, en los años ochenta un conjunto de filósofos comunitaristas recibió el nombre de *teóricos de la sociedad civil*, por defender que no es ni en el mercado ni en la política, sino sólo en las organizaciones voluntarias de la sociedad civil, donde los ciudadanos pueden aprender la civilidad necesaria para llevar adelante una democracia sana. La razón fundamental sería que, al participar en ellas voluntariamente, serían el lugar privilegiado para aprender las virtudes de la obligación mutua. En ellas las malas acciones no se castigan con una ley impersonal sino con el desagrado de las personas cercanas de sus grupos familiares, de amistad o profesionales. Los castigos o recompensas de carácter moral que otorgarían los miembros del grupo serían un incentivo mucho mayor para asumir las propias responsabilidades que la sanción legal; pues las razones del corazón superan con mucho a las del temor o el cálculo.

No faltaron las críticas, pues dentro de la sociedad civil se integran agrupaciones muy variadas que, en ocasiones, persiguen fines manifiestamente anticívicos. Pero a juicio de Adela Cortina:

“... el talón de Aquiles de los «teóricos de la sociedad civil» consiste en que siguen pensando en ella, más que como una esfera autónoma, como un ámbito que debemos potenciar para que sea posible la democracia [...] como si la ciudadanía civil no fuera valiosa por sí misma y tuviera que subordinarse a la ciudadanía política. [...] en determinados sectores de la sociedad civil actual encontramos un potencial ético universalizador, que podría considerarse heredero del universalismo ético de la tradición cristiana, de la ilustrada y también de aquella «clase universal» que, según Marx, era el proletariado [...] Y es que es el impulso ético, más que la civilidad nacional o estatal, el que exige universalismo, el que incita a traspasar los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita. Este impulso [...] tiene hoy su expresión como exigencia en tres lugares privilegiados: el tercer sector [...], las profesiones y la opinión pública. Tomarlos en serio supone «universalizar la aristocracia»” (Ibíd., 119-121).

Vemos pues que las profesiones son uno de esos lugares privilegiados para el citado impulso ético, lo que debe traducirse según Cortina en “*universalizar la aristocracia*” (Ibíd., 125) en cada una de ellas. Esta última expresión nos puede resultar sorprendente pues la aristocracia anda en la actualidad en decadencia. Lo que en otras épocas era una forma de organización política que consiste en el gobierno de los *aristoi* de los mejores ha quedado reducido a un grupo social anacrónico de escasa influencia social. El mundo moderno, además, parece regirse por un sutil utilitarismo y un aprecio de la vida corriente, frente a las

vidas heroicas tan admiradas en la Edad Antigua y Media. Y como señala Adela Cortina:

“... la «profundización en la democracia» que izquierdas y derechas se propusieron como lema vino a entenderse en muchos lugares como extensión de la voluntad de las mayorías a cualesquiera decisiones, con lo cual se produjo irremediamente en todas las esferas de la vida social el pacto de los mediocres por el poder [...]. Los mediocres se hicieron con el poder en distintos ámbitos sociales, como tantas veces, y decidieron por mayoría que la excelencia es fascista, y la mediocridad, democrática [...]. Y, sin embargo, la necesidad de una cierta aristocracia ha ido surgiendo en los diferentes campos de la vida social, al percatarse de que es imposible realizar con bien diferentes actividades si los que en ellas se integran y de ellas se responsabilizan no aspiran a alcanzar la cota más elevada posible, no aspiran a ser excelentes” (Ibíd., 123).

En este contexto, es conocida la fortuna que tuvo en el mundo empresarial la aparición en 1983 del libro *En busca de la excelencia* de los norteamericanos Peters y Waterman. Su título era suficientemente expresivo de la aspiración de las empresas por superar la mediocridad. De ahí que recogiera las experiencias de diversas empresas *excelentes*, que remitían inexorablemente a la necesidad de fomentar la competitividad. Lo cual significa, entre otras cosas, potenciar la profesionalidad de quienes trabajan en el mundo de la empresa, apostar por la calidad de los recursos humanos y de los productos. En esta perspectiva, destaca Adela Cortina que:

“... la fuente principal de la riqueza de los pueblos es la cualificación de los que en ellos trabajan [...] Y así parecen reconocerlo los que exigen calidad en la enseñanza, calidad en los productos, calidad informativa, profesionalidad en el trabajo de médicos, juristas, ingenieros [...] Cosas todas ellas que están fuera del alcance de los mediocres y sólo pueden lograrse si los profesionales aspiran a la virtud tal como la entendía el mundo griego: como excelencia del carácter. En efecto, el término empleado por Peters y Waterman recuerda el concepto griego de «virtud», en la medida en que el virtuoso era quien sobresalía, quien superaba la media en alguna actividad. Y es aspirar a esta excelencia lo que exige cualquier actividad profesional a quienes ingresan en ella [...]; no contentarse con la mediocridad [...], sino aspirar a esa aristocracia que ya no tiene que ser cosa de unos pocos, sino de todos los que emplean parte de su esfuerzo en una actividad profesional. Universalizar la aristocracia en cada una de las profesiones es la principal fuente de riqueza de las naciones y de los pueblos, y una exigencia de responsabilidad social. Pero es también el único modo de hacer justicia a la naturaleza propia de las profesiones...” (Ibíd., 125).

Por tanto, cuando se habla de universalizar la aristocracia en las profesiones no se está pensando en aumentar los privilegios de los profesionales, sino en profundizar en su responsabilidad en el cumplimiento de los deberes, en vivir su profesión con una mayor

exigencia. Esta reflexión nos lleva a pensar en lo acertado de Don José Ortega y Gasset cuando en *La rebelión de las masas* diferenciaba a las *minorías selectas de la masa* en los siguientes términos:

“... es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva” (2006, 84).

Será responsabilidad, por tanto, de cada profesional parafraseando a Ortega pasar a ingresar en la *minoría selecta de los profesionales excelentes* (y contribuir a hacer esa minoría cada vez más numerosa, en un proceso de universalización de la aristocracia en su profesión) o contentarse con ser un *profesional-masa* sin ningún esfuerzo de perfección. En todo caso, será de gran ayuda para el profesional en su toma de postura recordar los conceptos básicos de la *ética profesional* y reflexionar sobre la naturaleza y sentido de esas actividades sociales que denominamos *profesiones*.

1.2. Unos conceptos básicos en torno a la ética profesional como ética aplicada

El término *ética*, desde un punto de vista etimológico, nos remite al vocablo griego *ethos*, que significa fundamentalmente *morada* y también *carácter*¹². Por ello, un tipo de saber llamado ética tendría entonces por objeto el carácter, el modo de ser desde el que los hombres enfrentamos la vida y del que vamos *apropiándonos* a lo largo de nuestra existencia (no el temperamento con el que nacemos). Esta apropiación acontece mediante la repetición de actos que generan *hábitos* (vicios o virtudes), los cuales a su vez son de nuevo principio de actos, de modo que el *ethos* es carácter impreso en el alma por hábito, y de nuevo, a través de

¹² Como señala Adela Cortina en su trabajo *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humana*: “Ciertamente, «moral» y «ética» son dos expresiones que no se distinguen ni por su significado etimológico ni por el uso que de ellas se hace en la vida cotidiana. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico conviene distinguir entre la moral y la ética o filosofía moral, porque se refieren a dos niveles de reflexión y lenguaje: el nivel de la vida cotidiana, en que los hombres viven desde antiguo con referentes morales, y el nivel de la filosofía moral, que reflexiona sobre la moral vivida en la vida cotidiana” (1996, 121).

los hábitos, fuente de actos. Ello nos hace valorar la importancia del concepto de *virtud*. Y aquí la referencia a MacIntyre es ineludible; debiendo destacarse la relación que este autor establece entre aquélla (y la idea de *bien*) con el concepto de *práctica*. Una vez determinados los conceptos de *práctica*, *bien* y *virtud*, podremos definir con más claridad los de *profesión* y *ética profesional*.

A) ¿Qué es una práctica y un bien inherente a la misma?

Alasdair MacIntyre (Glasgow, Escocia, 1929) es un filósofo que utiliza el sistema de la narración histórica o de la filosofía narrativa. Muestra de ello es su conocido libro *Tras la virtud*, en el que explica el desarrollo de algunos conceptos éticos a lo largo de la historia.

Es un pensador clave en el reciente interés por la *ética de la virtud*, que pone como aspecto central de la ética los hábitos, las virtudes, y el conocimiento de cómo alcanza el individuo una vida buena, en la que encuentren plenitud todos los aspectos de la vida humana. Al plantearse el concepto de *virtud* y encontrarse con la evidencia de que tiene un carácter complejo, histórico y múltiple señala que su comprensión requiere, en primer lugar, la descripción de lo que él llama *práctica*. Eso es así porque un tipo particular de práctica suministra el terreno donde se muestran las virtudes y dentro de cuyos límites recibirán su primera, si bien incompleta, definición (aunque ello no implica que las virtudes sólo se ejerzan en el curso de las prácticas).

MacIntyre sugiere aprovechar el concepto aristotélico de *praxis*, modificándolo, para comprender mejor determinadas actividades sociales cooperativas. No está pensando propiamente en actividades profesionales, pero su modelo es de gran utilidad en este ámbito. Recordemos que por *práxis* (acción) entiende Aristóteles, a diferencia de la *poíesis* (producción), aquel tipo de acción que no se realiza para obtener un resultado distinto de ella misma, sino que tiene incluido en ella su propio fin. También a este tipo de acción denomina Aristóteles *praxis teleía*, es decir, «acción que tiene el fin en sí misma», a diferencia de la *práxis atelés*, cuyo fin es distinto a la acción por la que se realiza. MacIntyre, por su parte, modifica estas distinciones, y entiende por *práctica*:

“... cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente” (2004, 233).

Un análisis especial merece la expresión *“bienes inherentes a una práctica”*. Al respecto, MacIntyre pone el ejemplo de un niño de siete años muy inteligente al que una persona mayor desea enseñar a jugar al ajedrez, aunque no muestra interés en aprender. Pero le gustan los caramelos, y le es difícil obtenerlos. Por ello, el adulto le promete que si juega con él una vez a la semana le dará una bolsa de caramelos. Además le dice que jugará de una forma que le será difícil pero no imposible ganarle; y que, si lo consigue, recibirá una bolsa extra. Mientras los caramelos sean la única razón para que el chico juegue al ajedrez, no tendrá ningún motivo para no hacer trampas y todos para hacerlas, siempre que pueda hacerlas con éxito. Es de esperar que llegue un momento en que encuentre en los bienes intrínsecos al ajedrez (en el logro de cierto tipo especial de agudeza analítica, de imaginación estratégica o de intensidad competitiva...) un conjunto nuevo de motivos, no sólo para tratar de ganar, sino para intentar destacar en el ajedrez. En ese caso, si hiciera trampas, no engañaría a su rival, sino a sí mismo. De ello deduce el filósofo escocés que:

“Hay entonces dos tipos de bien posible que se ganan jugando al ajedrez. Por una parte, los bienes externos y contingentes unidos al ajedrez u otras prácticas a causa de las circunstancias sociales: en el caso del chico del ejemplo los caramelos, en el caso de los adultos, bienes como el prestigio, el rango y el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes, que no se obtienen sólo por comprometerse en algún tipo particular de práctica. Por otra parte, hay bienes internos a la práctica del ajedrez que no se pueden obtener si no es jugando al ajedrez u otro juego de esa misma clase. Decimos que son internos por dos razones: la primera [...], porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar [...]; la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos” (Ibíd., 234-235).

De estas reflexiones se deduce que toda práctica (y, entre ellas, las profesionales) conlleva además de bienes modelos de excelencia y obediencia a reglas, lo que después desarrollaremos. Ahora lo que interesa destacar con MacIntyre es que:

“... ya estamos en situación de señalar una diferencia importante entre lo que llamé bienes internos y bienes externos. Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que

cuantos más tenga alguien menos hay para los demás. A veces esto es así necesariamente, como sucede con el poder y la fama, y a veces depende de las circunstancias contingentes, como sucede con el dinero. Los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica (Ibíd., 237).

Según lo expuesto, MacIntyre formula una primera definición de *virtud*, si bien parcial y provisional:

“Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes” (Ibídem).

Vemos, por tanto, que el citado autor subraya la importancia del bien moral definido en relación a una comunidad de personas involucradas en una práctica, en vez de centrarse en fenómenos independientes de la misma, como podría ser la obligación de un agente moral (lo propio de la ética deontológica) o las consecuencias de un acto moral particular (lo característico del utilitarismo).

Una vez expuestas estas ideas de MacIntyre, podemos ya internarnos con más claridad en la exposición de lo que es una profesión y una ética profesional.

B) ¿Qué es una profesión?

El concepto de profesión tiene evidentemente orígenes religiosos. En el nacimiento de lo que hoy llamamos profesiones sólo tres se reconocían como tales: la de los sacerdotes, los médicos y los juristas. Estas tres profesiones exigían *vocación* (ya que no todas las personas eran llamadas a ejercerlas, sino únicamente las escogidas), exigían la prestación de un *juramento* al ingresar (pues suponían el cumplimiento de unas reglas y valores morales), y tenían un carácter *sagrado* (en la medida en que se dedicaban a intereses tan elevados como el cuidado del alma, del cuerpo y de la cosa pública).

Será en la Modernidad cuando las profesiones empiezan a emanciparse de la esfera religiosa y a fundamentarse en una ética autónoma que hace sentir su tarea al profesional

como una misión que debe cumplir al servicio de un interés que le trasciende. Augusto Hortal, en la actualidad, nos da una definición de las profesiones al decir en su trabajo *Ética general de las profesiones* que son:

- “... *aquellas* actividades ocupacionales:
a) en las que de forma institucionalizada se presta un servicio específico a la sociedad.
b) por parte de un conjunto de personas (los profesionales) que se dedican a ellas de forma estable, obteniendo de ellas su medio de vida.
c) formando con los otros profesionales (colegas) un colectivo que obtiene o trata de obtener el control monopolístico sobre el ejercicio de la profesión.
d) y acceden a ella tras un largo proceso de capacitación teórica y práctica, de la cual depende la acreditación o licencia para ejercer dicha profesión” (2002, 51).

La relación entre el concepto de *profesión* y el de *práctica* es evidente: las profesiones son *prácticas* o pretenden hacer una aportación funcional específica a algún tipo de *prácticas*, en el sentido dado por MacIntyre. Éste distingue entre actividades y prácticas. Actividades serían cualquier cosa que hacen las personas buscando cualquier tipo de fines. Prácticas serían aquellas actividades cooperativas que persiguen lo que este autor llama *bienes intrínsecos*. Éstos son aquellos, insistimos, que por estar constitutivamente ligados a una práctica sólo pueden conseguirse ejerciendo bien dicha práctica. Dinero, poder prestigio, status se pueden conseguir de muchas maneras. Pero, por ejemplo, asesorar jurídicamente a una persona, defender sus derechos y representarla ante los tribunales, es algo que sólo se hace bien, ejerciendo con competencia y honestidad la abogacía.

Por ello, lo que desvirtúa cualquier profesión es el hecho de que quienes la ejercen cambien los bienes internos por los externos. En ese caso las profesiones se *corrompen* de forma inevitable. Como recuerda Adela Cortina:

“«Corrupción», en el más amplio sentido de la palabra, significa «cambiar la naturaleza de una cosa volviéndola mala», privarle de la naturaleza que le es propia, pervirtiéndola. La corrupción de las actividades profesionales se produce a mi juicio cuando aquellos que participan en ellas no las aprecian en sí mismas porque no valoran el bien interno que con ellas se persigue, y las realizan exclusivamente por los bienes externos que por medio de ellas pueden conseguirse. Con lo cual esa actividad y quienes en ella cooperan acaban perdiendo su legitimidad social y, con ella, toda credibilidad. Ahora bien, la raíz última de la corrupción reside en estos casos en la pérdida de vocación, en la renuncia a la excelencia” (2009, 136).

Queda claro, por tanto, que lo que pretendemos en nuestra exposición no es un discurso intimista para salvar la buena conciencia sino un discurso público sobre lo que es un

buen profesional.

C) ¿Qué es una ética profesional? Diferencias entre la ética y la deontología profesionales

La ética profesional sería aquella desarrollada por quienes desempeñan una profesión. Si la práctica profesional, según lo expuesto, va unida al concepto de virtud y a la consecución de determinados bienes no podemos por menos que concluir que la sociedad requiere no sólo buenos profesionales (competentes) sino también profesionales buenos (éticos). Éste doble requisito interpela, sin duda, a quienes desempeñamos una profesión y nos obliga a enmarcarla dentro de unas perspectivas más amplias de las que habitualmente utilizamos. Como dice Augusto Hortal:

“Tanto el discurso ético como la práctica de la ética rompen, o al menos cuestionan y relativizan, el aislamiento de las especialidades para integrarlas en una perspectiva de conjunto al servicio de determinados fines de la vida humana. Para hacer esto la ética tiene que establecer un diálogo interdisciplinar capaz de combinar el respeto de los métodos y campos específicos con la integración de cada campo y cada método en un conjunto significativo para alguna faceta del vivir humano” (2002, 18).

La ética profesional constituye además una forma de resistencia a la homogeneización de los agentes morales, pues no todos somos responsables de todo. Hay deberes que tiene el profesional y que no tiene el que no lo es. La ética de las profesiones tiene algo de ética estamental en la que existe una cierta correlación entre la posición privilegiada del profesional (altas retribuciones, prestigio, elevado status social...) y los deberes que le impone esa posición (*“nobleza obliga”*).

No se puede desconocer que el profesional que aspire a ejercer su práctica profesional con competencia y con ética no estará exento de mediatizaciones. Hortal destaca tres: *“la mediatización técnica, la mediatización económica y la mediatización organizativa o institucional”* (Ibíd., 55).

La *mediatización técnica* hace referencia a la *tecnificación*, en cuanto ésta supone la construcción y utilización de aparatos. Hoy el profesional tiene que ser un buen técnico para ser un buen profesional. Pero lo que empezó siendo una innovación para una mejor obtención

de los fines ha acabado pervirtiendo este orden: terminan siendo los medios quienes determinan los fines. La tecnificación convierte al profesional en una pieza de un proceso en el que desempeña su función de una forma más o menos mecánica, despreocupándose del conjunto.

La *mediatización económica* afecta al profesional en la medida en que la profesión es su medio de vida para satisfacer las necesidades propias y de su familia. La mediatización es mayor cuando se trabaja por cuenta ajena, al no poder marcar sus finalidades. También está mediatizada la propia actividad por los criterios de viabilidad (ya que no todo lo deseable es factible) y de rentabilidad (que puede derivar en una búsqueda de la maximización de beneficios que dé primacía a los bienes externos sobre los internos).

La *mediatización organizativa o institucional* tiene lugar porque cada nuevo profesional se encuentra con la profesión ya funcionando, tipificada, habitualizada (en algunos casos con *malos hábitos*) e institucionalizada. Para llegar a desempeñar su rol profesional, el nuevo miembro ha pasado por un proceso de socialización en el que ha ido internalizando los usos establecidos.

Pero cualesquiera que sean las mediatizaciones que afecten a un profesional siempre hay un margen de actuación libre. Por lo que cabe la responsabilidad y le son perfectamente aplicables las palabras de Roman Ingarden en su opúsculo *Sobre la responsabilidad*:

“Allá donde exista aún una huella de consentimiento y la posibilidad de una intervención por parte del yo personal, se da también por parte del agente la responsabilidad de lo que acontece, en la medida que puede ser modificado” (2001, 31).

Según Hortal (Vid. 2002, 81-82), en la responsabilidad del profesional conviene distinguir (y tratar de armonizar) tres niveles diferentes, irreductibles entre sí. El primero sería *“el de la aceptación o el rechazo del rol profesional y de las obligaciones que van anexas a él”*. El segundo nivel sería *“atenerse a los baremos de excelencia y responsabilidad que se esperan del rol profesional”* y que se reflejan en los códigos deontológicos. Y el tercer nivel de responsabilidad sería el de contribuir mediante su tarea específica *“al bien común de la sociedad, a mejorar las condiciones de la vida humana individual y social.”*

Si cabe, por tanto, la responsabilidad del que desempeña una profesión, ¿cómo podemos configurar una ética profesional? Según Hortal (Ibíd., 27-29) ésta debe tener las

siguientes características:

a) debe ser una ética *filosófica* capaz de iluminar racionalmente y de argumentar en términos racionales los temas éticos.

b) una ética *de bienes* de inspiración aristotélica, sin rechazar absolutamente los elementos comunitaristas y los experienciales y contextualistas.

c) una ética *realista*, que reconoce la primacía a la vida moral sobre la moral pensada. Como decía Aristóteles, no reflexionamos para averiguar teóricamente qué es la virtud, sino para hacernos virtuosos.

d) una ética *aplicada*, pues ocupa una zona intermedia entre los principios generales y las situaciones concretas.

e) y una ética *interdisciplinar*, abierta al diálogo con otras disciplinas, y necesitada de integrar conocimientos técnicos específicos que ella no cultiva.

De todo lo expuesto se deduce que al hablar de ética profesional no hablamos ni mera ni principalmente de deontología. La ética se plantea la profesión en términos de conciencia y de bienes. La deontología profesional la ve desde los deberes y normas sancionadas por el correspondiente Colegio profesional.

Si queremos no sólo buenos profesionales sino también profesionales buenos la apelación a la ética es ineludible. En efecto, etimológicamente *ética* viene de *ethos* que significa carácter, el modo de ser que una persona va adquiriendo por su modo de actuar; ese modo habitual de actuar se va sedimentando en unos hábitos buenos (virtudes) y malos (vicios) que a su vez inclinan, predisponen y facilitan seguir actuando en el mismo sentido. Por ello, como apunta Hortal:

“La ética se ocupa de decir en qué consiste esa actuación buena que nos hace buenos; la ética profesional se centra ante todo en el tema del bien: qué es bueno hacer, al servicio de qué bienes está una profesión, cuál es el tipo de bien que busca como finalidad constitutiva la abogacía, la medicina [...] y en relación con todo lo anterior quién es un buen profesional [...].

La deontología profesional formula ante todo los deberes y obligaciones que hay que exigir de todo profesional en el desempeño de sus funciones profesionales. Lo normal es que hayan sido [...] recogidas en un código [...] por el colectivo (Colegio) profesional; los profesionales que no las cumplen pueden ser objeto de denuncia y recriminación por parte del mismo colectivo profesional...” (Ibíd., 192-193).

Por tanto, la deontología profesional se ocupa de lo vinculante para todos los que

ejercen la misma profesión. Del horizonte del bien deseable y optativo, un horizonte siempre abierto y que siempre se amplía a medida que intentamos acercarnos a él, se ocupa la ética. Ésta, aun siendo constitutivamente social, está referida en última instancia a la conciencia de los individuos. La deontología, sin negar lo anterior, se mueve preferentemente en el campo de los criterios compartidos por el colectivo profesional y normalmente fijados en un texto normativo refrendado por el correspondiente Colegio.

D) ¿Qué son los principios profesionales?

En una zona intermedia entre la ética general (que trata de los aspectos que son válidos para todos en todo momento y circunstancia) y las actuaciones singulares (de cada persona en situaciones concretas), y sin desentenderse ni de una ni de otras, se encuentran, como éticas aplicadas, las *éticas profesionales* y la ética de cada profesión en particular.

Las éticas profesionales tratan de especificar los criterios a que hay que atenerse o que pueden orientar el ámbito particular de las profesiones en general o el ejercicio de una profesión en particular. A estos criterios se les puede llamar *principios*. Como señala Hortal:

“Los principios éticos son aquellos imperativos de tipo general que nos orientan acerca de qué hay de bueno y realizable en unas acciones y de malo y evitable en otras. [...] se diferencian de las normas por ser aquéllos más genéricos que éstas. Los principios ponen ante los ojos los grandes temas y valores del vivir y actuar; las normas aplican los principios a situaciones más o menos concretas, más o menos genéricas” (Ibíd., 92).

Mientras el *deontologismo* plantea los temas éticos en términos de normas y deberes, y el *teleologismo* los plantea en términos de bienes o fines, se plantea el tema de la ética de las profesiones en términos de principios por contar con el precedente de la bioética, que ha sido construida en torno a cuatro principios: el de beneficencia, el de autonomía, el de justicia y el de no maleficencia.

Así, si toda profesión consiste en un conjunto de actuaciones que se proponen realizar un determinado tipo de bienes y servicios, el primer criterio para juzgar las actuaciones profesionales será si se logra y cómo se logra realizar esos bienes y proporcionar esos servicios (*principio de beneficencia*).

Como toda actuación profesional tiene como destinatarios a otras personas, tratar a las mismas como tales personas respetando su dignidad, autonomía y derechos puede ser el segundo gran criterio o principio para juzgar las actuaciones profesionales (*principio de autonomía*).

Las actuaciones profesionales se llevan a cabo en un ámbito social con demandas múltiples que hay que jerarquizar y recursos más o menos limitados que hay que administrar con justicia (*principio de justicia*).

Y, cuanto todo ello no fuese posible llevarlo a cabo en positivo, habrá que empezar por no hacer daño, no perjudicar a nadie que pueda quedar implicado o afectado por una actuación profesional (*principio de no maleficencia*).

Los principios se han justificado de tres formas: como meras generalizaciones de prudencia en los que se acumula y configura la experiencia moral adquirida por los individuos o las colectividades hasta ese momento; como aquellas proposiciones *a priori* que necesariamente hay que dar por supuestas para que sea posible y tenga sentido cualquier experiencia moral y cualquier planteamiento ético; y como derivados del *telos* de la vida humana, tanto si éste se entiende como las aspiraciones más básicas que estructuran y legitiman la forma de vida de una cultura, como si se entiende como *telos* anclado en la naturaleza o en la racionalidad humanas.

Los principios plantean el problema de su aplicación: si debe seguirse un razonamiento moral *descendente* (desde el principio más general a otros más específicos, de ahí a normas más concretas hasta llegar al caso singular); o si debe seguirse un razonamiento moral *ascendente* (partir de las actuaciones singulares en situaciones concretas y de ahí ir buscando y formulando criterios de actuación hasta llegar al nivel más general de los principios). Adela Cortina en su obra *Ética aplicada y democracia radical* sostiene que sólo desde la mediación permanente entre los principios y las situaciones en las que tenemos que actuar se hacen operativos los principios y se iluminan las situaciones:

“La estructura de la ética aplicada no es deductiva ni inductiva, *sino que goza de la circularidad propia de una hermenéutica crítica, ya que es en los distintos ámbitos de la vida social donde detectamos como trasfondo un principio ético que se modula de forma bien distinta según el ámbito en que nos encontremos. No se trata, pues, con la «aplicación» de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir tales principios desde las decisiones concretas, sino de descubrir en los distintos ámbitos la*

peculiar modulación del principio común, o de los principios comunes. Cada campo tiene una innegable especificidad y por eso hay una melodía común a ellos, pero expresada en muy diferentes versiones. Atender tanto a la melodía como a las versiones [...] nos obliga necesariamente a practicar esa interdisciplinariedad de la que tanto se habla y que tan poco se practica” (2007, 174).

Comentemos ahora someramente cada uno de los principios generales expuestos.

i) Principio de beneficencia

Hortal propone la siguiente formulación de este principio: “*Hacer bien una actividad y hacer el bien a otros mediante una actividad bien hecha*” (2002, 116). Estamos ante un planteamiento ético de matriz teleológica, pero aristotélica; es decir, no primaria ni exclusivamente consecuencialista, como el del utilitarismo.

Aristóteles comienza su *Ética a Nicómaco* diciendo que “*Parece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran...*”.¹³ El fin de cada actividad es el bien práctico al que está ordenada. El bien en sentido aristotélico no es primariamente lo que satisface un deseo, sino lo que realiza un fin y culmina una acción. El bien es *contextual*: el calificativo *bueno* significa que aquello a lo que se aplica es recomendado en su orden de cosas; pero los criterios por lo que algo se recomienda varían en cada caso. El concepto de bien asociado al de fin de una actividad deja sin delimitar los bienes morales de los bienes premorales. Ante ello, Hortal sostiene que “*buenas en sentido moral son todas acciones hechas por personas que afectan positivamente a personas*” (2002, 119).

La multiciplidad de actividades lleva a la necesidad de coordinar y subordinar los bienes. Ello lleva a Aristóteles a la pregunta por un fin último por el que todo se hace, de modo que él ya no se hace por ninguno otro ulterior, sino por sí mismo; y por el que todos los otros fines son queridos y buscados: la *eudaimonía* que Aristóteles define como vivir bien y

¹³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a. Edición de Alianza Editorial. Madrid. 2001, pág. 47. Traducción de José Luis Calvo Martínez.

actuar bien. De este modo, el bien moral particular sólo lo sería en la medida en que se integrara en el *telos* de la vida buena. Nada es éticamente bueno si lo es sólo en un sentido restringido, si se absolutiza y se aísla del bien supremo. Este bien supremo presenta un problema: es tan incuestionable en su designación genérica, como discutido cuando hay que determinar en qué consiste en concreto. *Bueno*, dicen los lógicos, es un predicado del que nunca podrá darse una definición descriptiva exhaustiva. Por eso, dice MacIntyre que:

“... la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es” (2004, 271).

El criterio último por el que hay que juzgar toda actuación es por lo que dicha actividad y el bien que realiza contribuye a (o es parte integrante del) vivir la vida en plenitud, no sólo cada uno para sí sino por, con y para los otros. En qué consiste en general y en concreto este bien supremo es una cuestión permanentemente abierta. En el ámbito profesional cada profesión tendrá que plantearse la cuestión de su contribución no sólo a los fines específicos propios de su actividad, sino a la vida humana en su conjunto.

Comentando los conceptos de *práctica* y *bien intrínseco* expuestos por MacIntyre, podemos decir que el profesional lo es en la medida en que pertenece a un colectivo que “*profesa*” estar al servicio de un determinado bien que trata de conseguir. El bien que se alcanza o proporciona ejerciendo correctamente una determinada profesión constituye el primer criterio para decir qué actuación profesional es buena, quién es un buen profesional, tanto en lo que se refiere a su competencia profesional como a su ética. Así es como se puede entender el principio de beneficencia.

ii) Principio de autonomía

Señala Hortal que:

“Para las relaciones profesionales invocar el principio de autonomía significa que el cliente o usuario de los servicios profesionales es persona, sujeto de derechos. Su opinión, sus convicciones, sus derechos merecen ser respetados y hay que informarle debidamente para poder contar con su consentimiento para llevar a cabo cualquier actuación profesional que le afecta” (2002, 135).

A diferencia del principio de beneficencia (que responde más bien a un planteamiento teleológico), el de autonomía es claramente deontológico, de inspiración kantiana, aunque el modo de aplicarlo esté más próximo al liberalismo de Locke o de Mill que a la ética de Kant. Para éste, el principio de la moralidad no es otro que la autonomía. Los seres humanos son morales en la misma medida en que libremente se determinan a sí mismos mediante la razón. La coincidencia en cada persona entre el normante (el que formula el imperativo) y el normado (el que lo obedece) permite hablar de autonomía. Cada uno, en el ejercicio de su voluntad racional, es norma (*nomos*) para sí mismo (*autos*). En la cultura liberal, el respeto a la autonomía es el presupuesto de las relaciones sociales y, por tanto, de las profesionales. La apelación a la autonomía se entiende como no interferencia de unos en las vidas, acciones y decisiones de los otros, salvo aquellas interferencias que sean expresamente deseadas o aceptadas por ellos. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Revolución Francesa (1793) formulaba expresamente en su artículo cuarto: “*La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a los demás...*”.

Este principio plantea la necesidad de armonizar la moral interna de un grupo profesional (centrada en el principio de beneficencia) y la moral externa de los potenciales usuarios de los servicios profesionales (que alegan su derecho a ser respetados y tratados como personas dotadas de dignidad, conciencia, libertad y derechos). La moral profesional no sólo consiste en hacer las cosas bien y hacer el bien, sino hacerlo desde la interior implicación con el bien en sí, con el fin en sí que es la persona.

Especialmente en las profesiones de ayuda, el *paternalismo* es una tentación permanente del profesional que puede tratar a su cliente como a un menor de edad. La preparación técnica del profesional determina una desigualdad entre benefactor y beneficiario que puede conducir a una relación asimétrica de jerarquía. Frente a ello, el principio de autonomía nos dice que la opinión y las convicciones del cliente, en cuanto persona, merecen ser respetadas. Beneficencia y autonomía no son incompatibles, sino que deben armonizarse. La persona adulta reivindica el respeto a su autonomía; pero desde esa misma autonomía deberá tomar en consideración los consejos que le dé el profesional, examinar los bienes que están en juego y valorarlos de una manera adulta y no meramente

reactiva a las imposiciones ajenas.

iii) Principio de justicia

La justicia hace referencia a los bienes, males y derechos de los que hablan los restantes principios. Es justo dar a cada ser humano lo que le corresponda en razón de los diferentes títulos que puede alegar para decir por qué se le debe algo en justicia: por el hecho de ser hombre dotado por ello de dignidad, por contrato que acompaña las relaciones del profesional con su cliente, por mérito, por participación proporcional en las cargas o beneficios que a todos atañen, o por ley. Según Hortal:

“En ética de las profesiones el principio de justicia hace referencia a varias cosas:

a) en primer lugar al sentido social de la profesión. Cada colectivo profesional es responsable en conjunto ante la sociedad de todo lo relacionado con los bienes y servicios que busca promover y que son los bienes internos a la misma. [...]

b) El principio de justicia obliga también a tomar en consideración el significado de los bienes y servicios que proporciona cada profesión para el contexto social en que se lleva a cabo el trabajo profesional y de las obligaciones de justicia que lleva consigo esa toma en consideración y las contribuciones específicas que cada colectivo profesional debe hacer al bien público de la sociedad... [...]

c) ... (En una economía social de mercado) los profesionales tienen dos grandes campos en que ejercer la profesión, cada uno de los cuales responde a una lógica diferente de justicia. [...] está en primer lugar el ejercicio [...] que tiene su base en la libre iniciativa social y la libre contratación de servicios profesionales por parte de clientes que pueden pagarlos. Este enfoque [...] plantea el problema de qué hacen los que no pueden pagar los servicios profesionales. Como corrector de las desigualdades que consagra o genera el mercado se atribuye al Estado una función social redistribuidora [...] Esto da lugar a un ejercicio profesional en régimen de servicio público, financiado con recursos públicos, que se ofrece a cualquier ciudadano que lo necesite” (2002, 153-155).

Ni el principio de beneficencia ni el de autonomía ofrecen luz sobre el conjunto de la sociedad y el papel que las profesiones deben desempeñar en ella. Por eso, la ética profesional que no se enmarca mediante el principio de justicia en una ética social, tiende a corporativizarse. La ética social abre la perspectiva en la que se articulan las múltiples necesidades e intereses de los diferentes grupos y personas con las posibilidades y recursos disponibles en la sociedad conforme a criterios de justicia que nos permitan responder a la pregunta ¿qué es lo justo? ¿qué es prioritario cuando no hay recursos para satisfacer las

demandas de todos? Las profesiones, y con ellas la ética profesional, corren el peligro de constituir un espacio separado de las necesidades sociales, para crear un mundo autónomo, al margen de lo que la sociedad necesita de ellas, de la escasez de recursos y de las desigualdades sociales, que los profesionales pueden agudizar.

iv) Principio de no maleficencia

Como observa Diego Gracia en su obra *Como arqueros al blanco*, aunque el principio de no maleficencia se encuentra ya recogido en el pasaje del Juramento Hipocrático relativo a los fármacos, su formulación latina más conocida ("*Primum non nocere*", ante todo no hacer daño), "*surgió en las disputas neohipocráticas del siglo XIX*" (2004, 228).

Beneficencia y maleficencia son principios correlativos, pero no simétricos. Para hacer el bien siempre hay que hacer algo y, siempre que se pueda, hay que contar con que lo que nosotros estimamos como bueno también sea considerado así por aquel a quien se lo hacemos (para no caer en el paternalismo se necesita respetar la autonomía del cliente). En cambio, para no hacer daño no necesito contar más que con mi propia apreciación (la no maleficencia está legitimada con la mera apelación del profesional a su propia autonomía, a sus criterios y convicciones). De ahí que hacer el bien sea siempre algo más relativo; mientras que no hacer el mal, no perjudicar a nadie, sea siempre más absoluto. Aunque matiza Gracia que: "*lo contrario de absoluto en ética no es relativo como en metafísica, sino proporcionado [...]. El no perjudicar tiene, por tanto, carácter no absoluto sino proporcional: de lo que se trata es de producir más beneficio que perjuicio*" (Ibíd., 225).

El principio de no maleficencia no introduce ninguna temática nueva que no haya sido ya planteada por los otros tres principios anteriormente expuestos; pero su examen como principio independiente está justificada, según Hortal (Vid. 2002, 168-170), por varios motivos.

En primer lugar, este principio no se refiere exclusiva ni primordialmente al destinatario de la actuación profesional, sino a él y a cualquier otra persona que pudiera verse afectada por dicha actuación o incluso por acciones u omisiones de las que el profesional

podiese ser responsable. En este sentido no siempre tenemos el deber de hacer el bien que podemos hacer, pero siempre debemos evitar el daño o mal que podamos evitar.

La segunda razón sería de tipo cognoscitivo. Son frecuentes situaciones complejas y potencialmente conflictivas en las que no sea fácil determinar qué es bueno hacer, o qué es mejor; pero en las que esté claro que hay cosas que están mal, que hacen daño.

Y en tercer lugar, teniendo en cuenta la situación cultural norteamericana en que se formuló como principio de la bioética, destaca Hortal que el principio de no maleficencia es la parte negativa del de beneficencia que está en condiciones de prevalecer sobre el de autonomía (e incluso de justicia) en condiciones de pluralismo liberal que no se pone de acuerdo acerca de las condiciones del bien, pero que inevitablemente no puede dejar al arbitrio de cada cual en el ejercicio de su autonomía los males que, en cualquier caso, deben ser evitados. Esto da una dimensión pública al principio de no maleficencia de la que carece, al menos en un primer momento, el principio de beneficencia.

v) Articulación de los principios profesionales

El profesional que actúa éticamente tiene que cumplir con todos los principios en la medida en que las situaciones lo permitan. Sin embargo, no siempre está claro el modo en que puede cumplirse a la vez con todo lo que exigen los diferentes principios. Por ello, se hace necesario articularlos. Autores como Ross remiten a la intuición el conocimiento de los principios en sí mismos y también la forma de jerarquizarlos en caso de conflicto. Otros estiman que es posible, factible y deseable proponer una jerarquía estable entre los principios. Estos últimos autores suelen afirmar que la autonomía debe prevalecer sobre la beneficencia y la no maleficencia sobre la autonomía. El principio de justicia tiene en este esquema dificultades para encontrar un sitio estable: una veces, se asimila al de autonomía; otras, viene a reforzar el de no maleficencia; las más de las veces, opera como un principio restringido al ámbito de la distribución equitativa de recursos escasos, donde difícilmente entra en colisión con ninguno de los otros tres principios.

Gracia en su trabajo *Cuestión de principios* (Vid. 1997, 27 y ss) asigna dos

principios al ámbito privado y dos al ámbito público; de ahí deriva la prioridad de unos sobre otros. Los deberes públicos de justicia y de no maleficencia tienen según él prioridad sobre los deberes privados de respetar la autonomía y promover la beneficencia. De lo cual resulta el siguiente orden de prioridades que él entiende que tiene sentido ético y no solamente jurídico:

1. deberes públicos de no hacer mal a nadie.
2. deberes públicos de justicia.
3. deberes privados de respetar la autonomía de cada persona.
4. deberes privados de hacer el bien a las personas.

Sin embargo, ante esta enumeración se nos pueden ocurrir inmediatamente casos en los que no resulta plausible mantener este orden de prioridades. Así, por ejemplo, la autonomía de las personas exige que se respete la objeción de conciencia tanto en el ámbito privado como en el público. Por ello, Hortal apunta como conclusión que:

“... los principios no son mera cuestión de intuición [...] no están ahí para entrar en colisión unos con otros. Puede y suele haber conflictos entre ellos, en primer lugar porque vivir y convivir humanamente implica una multiplicidad de facetas a las que hay que otorgar su valor, pero también porque los principios son invocados en una sociedad estructurada en torno a intereses contrapuestos. Sin embargo no hay que olvidar que cada principio alcanza su plena inteligibilidad y legitimidad sólo cuando se le entiende como parte integrante de una vida plenamente humana de la que los otros principios también son parte constitutiva; por eso ningún principio acaba de entenderse ni de realizarse del todo si se le entiende con total independencia de todos los demás. [...]

En las nociones aristotélicas de praxis (actividad que tiene fin en sí misma), de eudaimonía (vivir bien y actuar bien) como bien supremo por el que todo se hace, siendo así que él no se hace con vistas a ningún otro bien o fin superior y en la noción aristotélica de ethos (carácter) entendido como el ser que inevitablemente vamos llegando a ser en razón de nuestras actuaciones y virtudes, hay un germen sólo un germen de lo que en la ética kantiana será el fin en sí. En términos de una ética de inspiración aristotélica esto podría entenderse como que ningún bien puede integrarse dentro del proyecto de vida plenamente humana si no respeta la condición de fin en sí de las personas” (2002, 177-178).

Lo expuesto nos conduce irremediabilmente a encomendar la articulación de los principios a un diálogo entre los tres tipos principales de personas y perspectivas que intervienen en las relaciones profesionales: el profesional, el destinatario (cliente o usuario)

de los servicios profesionales, y el responsable de la gestión de los mismos.¹⁴

El compromiso de la ética con la vida corriente, tal como se viene produciendo desde el último tercio del siglo pasado, supone una novedad en el ámbito de las ciencias morales y políticas, porque como apunta Adela Cortina:

“... las éticas aplicadas constituyen una nueva forma de saber y de obrar [...] la tarea que realizan los filósofos en este campo consiste en llevar a cabo razonamientos prácticos, en aplicar un cuerpo de conocimientos que procede de las tradiciones filosóficas y en utilizar esta doble capacidad para evaluar la fuerza o debilidad de los argumentos o posiciones morales. El ético aporta un estilo argumentativo y un bagaje de conocimientos éticos” (2010, 49-50).

Las éticas aplicadas constituyen de algún modo la expresión de la ética cívica en las distintas esferas de la vida social, constituyen la fenomenización de la intersubjetividad moral que se va descubriendo mediante la reflexión y la acción. Y para ello se han visto obligadas a tomar una estructura muy diferente a la de las éticas modernas que intentan aplicar sus principios a los casos concretos arbitrando una especie de «casuística», deduciendo orientaciones en los casos concretos a partir de las normas o principios generales, cuando no es así como procede el juicio moral en los casos concretos.

De ahí que exista una diferencia sustancial entre la parte aplicada de una teoría filosófica y las éticas aplicadas actuales, pues éstas no las elaboran los filósofos en solitario contando con una única teoría, sino que en ellas trabajan los expertos de los diferentes campos junto con éticos, juristas, teólogos y afectados, que expresan sus intereses: *“Son saberes interdisciplinares por esencia, que intentan responder a una realidad asimismo interdisciplinar”* (Ibíd., 51).

Y, por otra parte, las éticas aplicadas deben construirse desde distintas tradiciones éticas:

“las éticas aplicadas no deben construirse desde una sola teoría ética, porque cuantos trabajan en ellas conviene en afirmar que diferentes problemas requieren el concurso de teorías diferentes para resolverlos. La realidad es multilateral y, sin embargo, las distintas teorías suelen centrar su atención en determinados aspectos, por eso resultan

¹⁴ Se comprende entonces el importante papel que la *ética del discurso*, que K. O. Apel y J. Habermas empezaron a pergeñar a partir de los años 70, juega en la configuración de la ética profesional al ofrecer un *fundamento de lo moral* que transforma dialógicamente el principio formal kantiano de la autonomía de la voluntad en el *principio procedimental de la ética discursiva*, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

complementarias” (Ibídem).

En base a ello vamos a exponer a continuación *diferentes teorías éticas* que nos permiten construir, de una forma *complementaria*, una ética profesional como ética aplicada.

1.3. La ética profesional: entre la ética del cuidado y la ética de la justicia

En primer lugar, cabe situar la ética profesional entre una ética del cuidado y una ética de la justicia.

En cierta medida, quien arranca con la propuesta de la *ética del cuidado* es la feminista, filósofa y psicóloga estadounidense Carol Gilligan (1936) quien en su obra *In a different voice: psychological theory and women's development* sostiene que las sensibilidades morales de hombres y mujeres tienden a desarrollarse de modo diferente¹⁵. Las mujeres tenderían a razonar con una voz diferente, la del *cuidado*, que se contrapondría a la voz masculina de la *justicia*, y que no debería considerarse inferior a ésta última, pudiendo ser incluso superior. Esta ética del cuidado apareció como una reacción a los principios universales de justicia y a una cultura de los derechos cuyos ideales de imparcialidad, neutralidad y universalidad deben regir la acción humana. Fue una ética reivindicada por el pensamiento existencial y feminista que buscaba recuperar el protagonismo de la afectividad, la proximidad y la preocupación inmediata por el otro. Se ha convertido en uno de los modelos de ética con los que organizar numerosas tareas sanitarias y, en especial, la enfermería como profesión.

Por exceder del ámbito de este trabajo nos remitimos a las ciencias sociales para determinar si y cómo se da esa distribución de la sensibilidad ética en función del género. Siguiendo a Etxeberría (2002, 156 y ss) nos centraremos en la propuesta propia de cada una de esas dos éticas, que puede interpelar tanto a mujeres como a hombres, para ver su consistencia y las posibilidades de articulación.

¹⁵ Sobre los orígenes y evolución de esta *ética del cuidado* puede verse el trabajo de A. Domingo, *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*, Rialp, Madrid, 2012.

Desde la ética del cuidado se insiste, en primer lugar, en que lo importante no es tener los principios correctos, sino las *disposiciones* y *actitudes* correctas, que son las que en verdad nos capacitan para actuar moralmente. La radicalización de esta postura llevaría a pretender desprenderse de los principios por considerarlos contraproducentes. Pero, según Etxeberria, puede darse un enfoque de articulación: "... *el centramiento en la atención al otro necesitado pone de manifiesto la importancia decisiva de dichas actitudes. Eso es algo que debe recordarse a la ética de la justicia que, aunque lo ha reconocido teóricamente, lo ha trabajado en la práctica muy poco*" (Ibíd., 157).

En segundo lugar, desde la ética del cuidado se defiende que los juicios morales y las decisiones correspondientes deben decidirse no en función de principios universales sino en función de la complejidad de las situaciones específicas, porque el que interesa de verdad es el otro *concreto* en sus circunstancias y necesidades concretas. Aquí también:

"... se puede radicalizar este supuesto contra el enfoque de la justicia. Pero entonces aparecen serios problemas, pues hay necesidades en los otros por ejemplo, en el varón que siente necesidad de ser servido por las mujeres que no deben ser tomadas en cuenta. Es decir, se precisan principios de justicia que nos permitan discernir entre las necesidades atendibles. Ahora bien, aclarado esto, la atención al otro concreto se nos impone perentoriamente. Pero hay más, desde la sensibilidad a ese otro concreto seré capaz de detectar necesidades que se me escaparían si estoy centrado en el discernimiento abstracto" (Ibídem).

Otra cuestión polémica en la relación entre ambas éticas está en el tema de a quién debo atender, con quién tengo deberes positivos. Desde una ética de justicia igualitaria debería atender a todos aquellos que tienen derecho a mi atención, de un modo despersonalizado, mientras que la ética del cuidado se centraría espontáneamente en la trama de las relaciones existentes. Ahora bien, si se hace esto último, "*se corre el riesgo de excluir a aquellos que no están en esas tramas, esto es, con frecuencia, a los más necesitados, cosa que choca con la sensibilidad de esta ética [...]* Otra vez, por tanto, sensibilidades que pueden alimentarse mutuamente" (Ibíd., 157-158).

Finalmente, la cuestión más delicada en la tensión entre ambas éticas es la siguiente: ¿debo atender a las personas porque lo necesitan realmente o porque tienen derecho a ello? La teoría de la justicia nos diría que no podemos exigir a nadie que nos atienda una necesidad que hemos creado como consecuencia de una elección hecha en condiciones de igualdad. La

ética del cuidado arranca, en cambio, no de la responsabilidad del otro sino de su necesidad ante la que me siento responsable de atender, espolcado por su dolor subjetivo, y con independencia de su inocencia o culpabilidad: el otro puede estar enfermo por sus decisiones, pero está enfermo y debe ser atendido. Observa Etxeberría que:

"Algunos dicen que funciona aquí la generalización a las relaciones entre adultos de lo que es adecuado en las relaciones entre adultos y niños, o adultos no competentes. Como tal sería una generalización peligrosa, por un lado porque tiende al paternalismo maternalismo y por otro porque agranda al infinito nuestras responsabilidades, agotando además nuestra autonomía en su dependencia de lo que necesite el otro. La justicia sería aquí, otra vez, la que sitúa las cosas en su lugar, permitiéndonos a todos la autonomía y limitando nuestras responsabilidades" (Ibíd., 158).

La armonía entre la ética del cuidado y la ética de la justicia entendemos que debe encontrarse en la ética de la responsabilidad. Así parecen sostenerlo autores como Agustín Domingo Moratalla, cuando utiliza la expresión de *cuidado responsable* al hablar de la ética de la vida familiar:

"Si la ética del cuidado surgió como reacción frente a una ética de principios que había descuidado el valor de la proximidad, el afecto y la sensibilidad, cuando hoy hablamos del cuidado responsable estamos aludiendo a una ética que tampoco descuida los principios de justicia. En la vida familiar tan importante es no descuidarse del cuidado para habitar el hogar como no descuidarse de ciertos principios con los que organizarlo. Aunque todavía haya quienes piensen que la ética del cuidado es propia de la madre y la ética de la justicia es propia del padre, cuando planteamos el imperativo del cuidado y lo traducimos en cuidado responsable estamos indicando tareas que no son propias de funciones institucionales sino de valores personales" (2006, 96).

Veamos ahora con más detalle en qué consiste esta ética de la responsabilidad.

1.4. La ética profesional como ética de la responsabilidad: entre las convicciones y las consecuencias

En la tradición ética contemporánea se distinguen dos tipos ideales de ética opuestos entre sí, denominados *ética de la convicción* y *ética del poder por el poder* (o también *ética del éxito*). El primero identifica la vida moral con la aplicación directa de principios y reglas a situaciones específicas, sin considerar las circunstancias y las consecuencias; mientras que

el segundo sólo busca la obtención de los mejores resultados y consecuencias posibles, sin atenerse a principio alguno (lo que en el caso de la política venía a identificarse con el ejercicio del poder por el poder). El alemán Max Weber (1864-1920) propuso como alternativa a estos dos modelos extremos un tercero intermedio, que tomara en consideración tanto los *principios* como las *consecuencias*, con el fin de alcanzar decisiones razonables y sabias, ponderadas y prudentes. A este tipo ideal intermedio lo denominó *ética de la responsabilidad*.

Este concepto sólo resulta comprensible dentro del contexto de las ideas de Weber y, en general, de la filosofía neokantiana. Como Kant, los neokantianos profesan una ética de la intención y consideran que los resultados de la acción no pueden servir para juzgar la bondad o corrección de ésta. No obstante, son muy conscientes de que una cosa es la *ética pura* y otra la *ética concreta*, y de que ambas éticas no se encontrarán más que en el infinito: sólo al término del proceso de perfección moral de la sociedad, el reino de los seres humanos reales, empíricos, se identificará con el reino ideal de los fines. De este modo, la ética pura adquiere la categoría de *principio regulador* de la evolución moral.

De ahí que se distinga entre *deberes e ideales* y se afirme la necesidad de mediar entre las éticas formales y deontológicas de la convicción y las éticas materiales y teleológicas de los resultados: éste es uno de los orígenes de la ética de la responsabilidad. El deber moral es siempre concreto, de modo que necesita tener en cuenta la evaluación de las circunstancias; lo que explica que nunca pueda identificarse la *convicción* con el *modo de actuar*. Toda persona con suficiente experiencia intelectual debe asumir que es responsable de las consecuencias previsibles de sus actos, y que no actúa de modo razonable si deja de reflexionar sobre tales consecuencias.

Dentro de las escuelas neokantianas, Weber estuvo especialmente influenciado por el grupo de Baden, cuyos representantes fundamentales fueron Windelband y Rickert. Esta escuela destacó que a diferencia de las ciencias de la naturaleza, las matemáticas y la física en las ciencias culturales el concepto fundamental no es el de *hecho* sino el de *valor*; y aquel es universal, en tanto que éste es particular. Los valores no son hechos; pero, sin embargo, constituyen una dimensión fundamental e irrenunciable de nuestras vidas. Lo que el hombre hace con la naturaleza es someterla a un proceso de valoración. En eso consiste la

cultura, que es por necesidad histórica. De ahí que los valores culturales sean también históricos. Tal es la razón de que puedan cambiar y perder su *vigencia*, lo que no obsta para que sean objetivos y universales, al menos en cierto sentido, que Rickert llama *directivo*. Los valores tienen necesariamente algo de universales, por más que su realización histórica sea siempre particular. Tenemos que suponer, si no la existencia de un conocimiento definitivamente adquirido de lo que valga como valor, por lo menos la validez de valores objetivos y la posibilidad de ir aproximándonos cada vez más a su conocimiento. Diego Gracia sintetiza la explicación que sobre la ética da Heinrich Rickert (en su obra *Ciencia cultural y ciencia natural*) de la siguiente manera:

"Al valorar algo, lo convertimos en sujeto de «alabanza» o de «censura». Los objetos en que residen valores positivos se llaman «bienes». El ser humano se halla «obligado» a realizar los valores positivos, es decir, los bienes. En eso consiste la ética. Los valores entran entre en sí en conflicto. La resolución de estos conflictos ha de realizarse mediante ejercicios de ponderación y buen sentido práctico. Es lo que generalmente entendemos por «responsabilidad». La gestión de los valores exige el difícil ejercicio de la responsabilidad, que carece de normas precisas, pero que, sin embargo, resulta inexcusable" (2004, 470).

Éste es el contexto en el que debemos ubicar el pensamiento de Max Weber que quedó plasmado en las dos conferencias que pronunció en el año 1919 en la Asociación de Estudiantes Libres de Munich y que han sido publicadas en España con el título *El político y el científico*. Una la tituló *La política como profesión (Politik als Beruf)* y la otra *La ciencia como profesión (Wissenschaft als Beruf)*.¹⁶

Si la ciencia natural es el modelo de actividad que debe considerarse metódicamente como libre de valores, con la política sucede lo contrario, pues su función es precisamente la realización de valores. De ahí la animadversión que Weber manifiesta respecto al político descomprometido o que en vez de la realización de los valores universales persigue sólo intereses particulares, incrementar su poder o su patrimonio. Éstos, dirá, no viven "para" la política sino "de" la política (1998, 95). Según él:

¹⁶ Diego Gracia recuerda que: *"Es conocida la importancia que el término Beruf tiene en toda su obra. Elegir una profesión es una opción de valor, es intentar ser fiel a los valores que a uno se le imponen como necesitados de realización en una especie de Ruf o llamada. Eso es lo que Weber entiende por «vocación». Vocación y profesión son para él sinónimos. La profesión es la respuesta (Antwort) a la llamada. Por eso la elección profesional es uno de los mayores ejercicios de «responsabilidad» (Verantwortung) que el ser humano ha de realizar a lo largo de su vida. Y en eso*

"... no hay más que dos pecados mortales en el terreno de la política: la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad, que frecuentemente, aunque no siempre, coincide con aquella [...]"

El simple «político de poder» [...] actúa en el vacío y sin sentido alguno [...] Dicha actitud es producto de una mezquina y superficial indiferencia frente al sentido de la acción humana..." (Ibíd., 156-157).

Respecto a lo que debe entenderse por "finalidades objetivas", de acuerdo con lo expuesto al tratar el contexto de su obra, señalar que no todos los valores son iguales. Hay valores objetivos que exigen su realización universal. Son aquellos que tienen teleología, es decir, que deberían convertirse en ley en el ideal reino de los fines.

La *ética del poder por el poder* («*Machtethik*») sería la típica del hombre que vive de la política, la concibe con las categorías estrictamente económicas y confunde al político con un empresario o administrador.¹⁷

Frente a la ética del poder por el poder se alza la *ética de la convicción* («*Gesinnungsethik*»). Ésta es la ética del *hombre con principios* que cree que la vida moral consiste en la realización de esos principios, que tiene prioridad sobre los hechos y la realidad. Su expresión clásica es la sentencia latina *fiat iustitia pereat mundus*. Las consecuencias no son importantes; sólo los principios incondicionados y las intenciones deben guiar la acción moral. Un ejemplo paradigmático es la ética kantiana. Weber analiza como ejemplo de esta ética de la convicción la ética absoluta del Evangelio, expresada en el Sermón de la Montaña:

"El mandamiento evangélico es incondicionado y unívoco: da a los pobres cuanto tienes, todo [...] Este mandato nos ordena también «poner la otra mejilla», incondicionalmente,

consiste precisamente la ética, en la fidelidad a la llamada de los valores..." (2004, 470).

¹⁷ Curiosamente Weber destaca la importancia de los abogados en la política occidental desde que se constituyeron los partidos, lo que para él en modo alguno es casual: "Una empresa política llevada a cabo a través de los partidos quiere decir, justamente, empresa de interesados [...] La función del abogado es la de dirigir con eficacia un asunto que los interesados le confían, y en esto [...] el abogado es superior a cualquier «funcionario». Puede hacer triunfar un asunto apoyado en argumentos lógicos débiles y en este sentido «malo», convirtiéndolo así en asunto técnicamente «bueno». Más de una vez, en cambio, hemos tenido que presenciar cómo el funcionario metido a político convierte en «malo» con su gestión técnicamente «mala» un asunto que en ese sentido era «bueno». La política actual se hace, cada vez más, de cara al público y, en consecuencia, utiliza como medio la palabra hablada y escrita. Pesar las palabras es tarea central y peculiarísima del abogado, pero no del funcionario..." (1998, 114-115).

sin preguntarnos si el otro tiene derecho a pegar. Esta ética es, así, una ética de la indignidad, salvo para los santos. Quiero decir con esto que si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los apóstoles, San Francisco de Asís y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es.

[...] la ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias. Con esto llegamos al punto decisivo" (Ibíd., 162-163).

Así pues, el punto decisivo para Weber es que la ética del absoluto no se pregunta por las consecuencias. Sin embargo, éstas son importantes en la vida moral. El mismo Aristóteles hablaba de *phrónesis*, sabiduría práctica, prudencia. La razón humana no se ajusta completamente a la realidad y, en consecuencia, la adecuación de nuestros conceptos e ideas a los hechos reales, no es absoluta. Esto hace necesario analizar las circunstancias y consecuencias de cualquier situación específica, en busca de una decisión correcta. Una ética que no ponga su atención en las consecuencias no será responsable. De ahí su defensa de una *ética de la responsabilidad* («*Verantwortungsethik*») que se fija en las consecuencias, pero también en los principios y las convicciones. Weber señala:

"Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad» (gesinnungsethisch oder verantwortungsethisch). No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, o la ética de responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios», o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción" (Ibíd., 164-165).

Y, más adelante, advierte:

"Nadie puede, sin embargo, prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra. Lo único que puedo decirles es que cuando en estos tiempos [...] veo aparecer súbitamente a los políticos de convicción [...], lo primero que hago es cuestionar la solidez interior (inneren Schwergewichts) que existe tras esta ética de la convicción. [...]. Esto no me interesa mucho humanamente y no me conmueve en absoluto. Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: «No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación puede, en efecto, presentársenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto

interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener «vocación política»" (Ibíd., 176-177).

A partir de Max Weber, la influencia de la ética de la responsabilidad ha ido creciendo progresivamente. Observa Gracia que:

"Tal vez se trate del punto de vista más representativo de la ética en el siglo XX. El porqué de esto es doble. En primer lugar, por el fenómeno de la crisis de la razón, es decir, por el hecho de que la filosofía actual ya no cree en la posibilidad de formular normas y principios deontológicos que se ajusten completamente a la realidad. Realitas semper maior. [...]

Pero hay otro motivo para este cambio. La ciencia y la técnica han incrementado su poder durante el siglo XX hasta el punto de hacer peligrar el futuro de la vida en general, y de la vida humana en particular" (2004, 477-478).

En efecto, a mediados del siglo XX, la memoria de los desastres de las dos guerras mundiales genera una alarma importante. Surge el miedo ante las consecuencias de la ciencia. Esto lleva a la fenomenología y a la hermenéutica a limar diferencias entre el mundo de la ciencia y de la vida. Para denunciar que el mundo-de-la-ciencia no es autónomo e independiente del mundo-de-la-vida se empiezan a construir las éticas de la responsabilidad. De este modo, la reflexión filosófica y moral se plantea como un ejercicio de responsabilidad y la vida personal como misión y tarea.

Esta ética de la responsabilidad la entendemos en la forma en que es generalmente aceptada desde hace unos años. Como nos dice Domingo Moratalla:

"... llegamos a un final del siglo XX donde la responsabilidad se convierte en la referencia central de la ética. Y ya no opuesta o enfrentada a las `convicciones`, como, en parte, lo planteó Max Weber [...]. De esta forma, el principio de responsabilidad se convierte en una central `convicción`. Ya no se trata sólo de adiestrarse en el cálculo de las consecuencias y anticipar el curso de cualquier acción, se trata de plantear la necesidad de un criterio de cálculo, un principio que oriente el cálculo y, en definitiva, cierto nivel último de moralidad que establezca un límite al actuar humano.

Esta centralidad de la responsabilidad ha supuesto una doble transformación en la ética contemporánea. Primero una transformación del principio de responsabilidad en principio de precaución, un principio según el cual cuando hay dudas fundadas de que hay efectos no deseados en una acción, entonces es mejor no realizar tal acción. Segundo en una transformación racional y dialógica del principio de responsabilidad que ahora se plantea como un `principio de co-responsabilidad`. El cálculo, la evaluación y la deliberación tienen una dimensión personal, pero no son actividades estrictamente íntimas. Tienen una dimensión intersubjetiva, interpersonal y dialógica. La responsabilidad se plantea así como un principio co-relacional que nos permite hablar de co-responsabilidad moral"

(2007, 4-5).

Cabe, en este sentido, distinguir, tres dimensiones de la responsabilidad:

1. *Intrasubjetiva* (que implica la asignación de un acto a un sujeto),
2. *Intersubjetiva* (cuando al actuar aparece otro, existiendo una relación yo-tú, que provoca que el otro sea promovido, en expresión de Ricoeur, "*al rango de objeto de preocupación*" (2003, 68), preocupación entendida como cuidado del otro y consideración del mismo como sujeto de estima y respeto), y
3. *Colectiva* (característica de las profesiones y que obliga a que su ética contribuya siempre a elevar el nivel de excelencia en el trabajo con las personas concretas, por encima del mero cumplimiento de mínimos).

Pero, además, como nos sigue diciendo Domingo:

"... la responsabilidad de la que ahora hablamos ya no es la responsabilidad por una acción que realizamos, o una carga que asumimos ante alguien. Es una responsabilidad más estructural por alguien. Incluso hay filósofos que la plantean como una responsabilidad ante la que no cabe elección, que es anterior a la deliberación y elección de la racionalidad moderna y liberal. Algunos filósofos como Lévinas la plantean como anterior a la libertad, y en este sentido no es consecutiva al ejercicio de la racionalidad humana donde los sujetos elijen. En este caso se trata de una responsabilidad constitutiva de la propia racionalidad.

[...] hay vínculos y relaciones humanas que son constitutivos de obligaciones. Por eso, desde una ética zubiriana podemos decir que la obligación propiamente humana se funda en la religación; la fuente de las obligaciones humanas son las religaciones. La religación es constitutiva de la obligación" (2007, 5).¹⁸

¹⁸ El citado Lévinas, en contra tanto de una desmoralización como de una des-culpabilización de la responsabilidad, llega a plantear una inversión absoluta. Como destaca Agustín Domingo en su trabajo *Responsabilidad y diálogo en Lévinas: Reflexiones para una ética del cuidado y la solicitud* para este autor: "*El sujeto responsable no es quien se justifica por sí mismo o desde sí mismo, sino quien responde, atiende, cuida, o está al servicio de otro [...] Cuando la filosofía se reduce al cuidado de sí corre el peligro de convertirse en egología*". De este modo la responsabilidad se plantea en términos de asimetría y el objeto de la responsabilidad "*no es únicamente el otro o la relación que mantengo con él sino la condición vulnerable misma de la humanidad*" (2008, 2-3). Como recuerda también Domingo, Ricoeur va a tratar de urbanizar esta *ética de la alteridad* de Lévinas a través de una *ética del cuidado y la solicitud* en la que "*el imperativo del amor no suprime el formalismo de la justicia sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad*". Para Ricoeur el concepto fundamental va a ser el de "*reconocimiento*", no recíproco sino mutuo: "*La clave está en la idea y la práctica de la mutualidad, donde el intercambio no está sometido al cálculo y donde el concepto de reconocimiento recupera un significado originario, el de gratitud. Reconocer no sólo es identificar o recordar sino agradecer*" (Ibíd., 8).

1.5. La ética profesional como ética hermenéutica: la hermenéutica filosófica y el desafío de las buenas prácticas profesionales

La ética profesional pertenece a lo que viene denominándose *ética aplicada* (vid., por ejemplo, Adela Cortina, 2007, 161 y ss), ocupando una zona intermedia en la que se intenta mediar para un ámbito profesional concreto entre los principios generales y las situaciones y decisiones puntuales.

El término *ética aplicada* aparece en los Estados Unidos durante los años sesenta y setenta del pasado siglo. A diferencia del saber *teórico*, que se orienta por modelos intelectuales que dejan de lado las situaciones, los contextos o las variables históricas, el saber *aplicado* completa la teoría, desarrolla las consecuencias prácticas y hace útil el conocimiento para la vida cotidiana y, en particular, para la respuesta que plantea el desafío de las buenas prácticas profesionales

La tradición filosófica sobre la que se han construido las propuestas de ética aplicada ha sido la *hermenéutica filosófica*¹⁹, siendo un momento decisivo la publicación en 1960 por Hans Georg Gadamer del primer volumen de su obra *Verdad y Método*, en la que expresa su percepción de la necesidad de reconstruir la razón práctica contemporánea. No propone unos principios, valores o normas; sino que simplemente analiza la estructura de la *razón práctica* como una *razón comunicativa*. Esta *razón comunicativa* y la *responsabilidad solidaria o corresponsabilidad*, a la que antes se ha hecho referencia, serán dos coordenadas fundamentales que van a delimitar el punto de partida de la ética aplicada y, por tanto, de la ética profesional. La hermenéutica filosófica, como apunta Agustín Domingo:

“... desmitifica la neutralidad valorativa del conocimiento científico. La verdad de que nos

Respecto a la citada idea de la justicia reinterpretada desde la generosidad, el Profesor Agustín Domingo hace interesantes aportaciones en su reciente obra *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2014.

¹⁹ Como destaca Luis Garagalza: “La hermenéutica se limita a realizar de un modo explícito lo que el ser humano efectúa en su vida individual y colectiva de un modo más o menos implícito, y sea por la activa o la pasiva: la búsqueda del sentido muchas veces llevada hasta el límite del sinsentido” (2014, 377).

hablan los científicos y el conocimiento que gestionan no es un conocimiento desinteresado; antes, durante y después del conocimiento hay una motivación moral, un interés que la filosofía busca explicitar. En el quehacer científico-técnico y en las prácticas profesionales de los investigadores están actuando determinados intereses que no pueden desconocerse. Esta exigencia de explicitar los bienes que están implícitos, esta exigencia de poner sobre la mesa los valores que están orientando las propuestas, esta exigencia de reclamar «luz y taquígrafos» en el quehacer cotidiano de los expertos, se convierte en un imperativo ético que reclama la hermenéutica” (2001, 187).

Esta vocación ética de la hermenéutica se manifiesta con una ética de bienes y no de imperativos. Si algún imperativo se delinea en ella es únicamente el de traducir los variados lenguajes especializados, las diversas esferas de intereses y los diferentes ámbitos de racionalidad a un lenguaje conciencia común, al sustrato rector de unos valores compartidos por una comunidad. Este *logos conciencia común* es el horizonte de referencia que nos permite averiguar el lugar y necesidad del diálogo en la Ética Aplicada. Como destaca Domingo:

“El diálogo se ha convertido en una necesidad, porque la gravedad de los problemas está exigiendo pasar de los lenguajes particulares de cada ciencia al lenguaje común de la opinión pública; de los intereses particulares de cada grupo social a un interés general; de una responsabilidad local a una responsabilidad global. En la hermenéutica filosófica, dialogar no es negociar, regatear o persuadir, es reconocer un lenguaje común, es descubrir la existencia de unos mínimos acuerdos previos que hacen posible la expresión de los desacuerdos. Con la hermenéutica, la Ética Aplicada hace memoria de un consenso frágil y vulnerable que se encuentra en la capacidad humana para la comunicación” (Ibíd., 187-188).

La ética aplicada plantea un desafío a las prácticas profesionales al proporcionar una *mediación* reflexiva entre la *Casuística* (el Análisis de casos como *procedimiento* para descubrir los bienes y principios que están en juego) y la *Deontología* (como *criterio* que orienta las diferentes prácticas profesionales). No sustituye a una ni a otra, sino que proporciona una mediación filosófica entre ambas con capacidad para orientar las éticas profesionales hacia un horizonte de bienes comunes y para alertar a la ética general ante la gravedad y complejidad de los problemas profesionales, que exigen no cualquier clase de colaboración entre expertos, sino una colaboración reflexiva e interdisciplinar. Como señala la profesora Adela Cortina en su trabajo *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*, la ética aplicada:

“... no puede prescribir de forma inmediata las actuaciones en los casos concretos, sino

únicamente orientar de forma mediata, ofreciendo un marco reflexivo para la toma concreta de decisiones. Sin embargo, en esta tarea no pueden actuar los éticos en solitario, sino que tienen que desarrollarla cooperativamente con los expertos de cada campo [...] la ética aplicada es necesariamente interdisciplinar” (Ibíd. 121-122).

Para este desarrollo cooperativo e interdisciplinar, la ética aplicada ha tenido que tomar distancia de tres formas de entender la «aplicación» que han visto siendo habituales en la Casuística, y que Adela Cortina en el citado trabajo describe como «Casuística 1. El ideal deductivo», «Casuística 2. Una propuesta inductiva» y «Aplicación del principio procedimental de la ética discursiva». A su juicio estos planteamientos son insuficientes como procedimientos adecuados para la ética aplicada. Sintetizamos a continuación sus razones (Ibíd., 122 y ss):

a) *Casuística 1. El ideal deductivo* (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza).

- Parte de unos principios claros que hay que aplicar a los casos concretos. Destaca el valor de la teoría, de la deducción y de la búsqueda de la certeza moral. Su figura propia es el *silogismo práctico* que cuenta con dos niveles: un momento universal (constituido por principios universales y axiomáticos) y un momento particular (en el que entran en juego las razones concretas) en el que resulta indispensable la *prudencia* como *recta razón*.

- Resultaría inviable porque sería necesario contar con principios materiales universales, cosa que ninguna ética puede hoy ofrecer (porque los principios éticos o bien son universales y formales o procedimentales, o bien son materiales, pero entonces pierden universalidad). Además la actual ética aplicada nace más de las exigencias «republicanas» de las distintas áreas de la sociedad que de la «monarquía» de unos principios con contenido que quieren imponerse a la realidad social.

b) *Casuística 2. Una propuesta inductiva* (A. Jonsen, S. Toulmin).

- Propone sustituir los principios o axiomas iniciales por *máximas*, que son el resultado de la sabiduría práctica de los hombres y las culturas, y resultan una ayuda más valiosa para tomar decisiones que los presuntos principios de la razón pura. El principal problema no es, pues, el del casuismo (resolver casos concretos) sino el del principialismo (descubrir principios universales). Es un método de aplicación de carácter retórico y práctico, entendiendo por *retórica* el arte de realizar juicios probables sobre situaciones individuales y concretas. En este tipo de juicios, que alcanzan probabilidad y no certeza, la solución de los

conflictos no se alcanza por la aplicación de axiomas formulados a priori, sino por el criterio convergente de todos los hombres, o al menos de los más prudentes y sabios.

- Muestra dos insuficiencias. La primera, que no es cierto que no exista ningún principio ético universal (sólo que éste no es material, sino procedimental; y no procede de una razón pura, sino de una razón impura, históricamente generada). La segunda, necesita de un sistema de referencia o marco moral para resolver los conflictos entre máximas.

c) *Aplicación del principio procedimental de la Ética discursiva* (J. Habermas, K. O. Apel).

- La ética del discurso ofrece un fundamento de lo moral que transforma dialógicamente el principio formal kantiano de la autonomía de la voluntad en el principio procedimental de la ética discursiva (que según Apel puede formularse así: *“Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión”*). O en palabras de Habermas: *“Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico”*). La Ética tendría, según Apel, dos partes: la A, que se ocuparía de la *fundamentación racional de los principios*; y la parte B, que orientada por la *responsabilidad* intentaría aplicar los principios a los contextos concretos, en los que la aplicación siempre viene condicionada por las consecuencias y por las situaciones. Exigir moralmente que siempre se actúe según el principio de la ética discursiva es una irresponsabilidad. Por eso conviene optar por una ética de la responsabilidad convencida o de la convicción responsable, porque no se trata con ella de renunciar a las convicciones, sino de todo lo contrario: se trata de ser responsable de las consecuencias que pueden acercarnos a una meta de cuyo valor estamos convencidos, o bien alejarnos de ella. En el caso de la ética discursiva esto significa que la aplicación del principio tiene que venir mediada por el uso de la racionalidad estratégica, siempre que se pretendan con ello dos metas: la conservación del sujeto hablante y de cuantos de él dependen, y poner las bases materiales y culturales para que algún día sea posible actuar comunicativamente sin que con ello peligre la conservación propia y ajena. Por ello, Cortina modifica el *principio de la ética discursiva* por un nuevo

imperativo ético dialógico que plasma del siguiente modo: «¡Obra siempre de tal modo que tu acción vaya encaminada a sentar las bases (en la medida de lo posible) de una comunidad ideal de comunicación!».

- Como crítica de este modelo cabe señalar que olvida la importancia de la *razón estratégica* (que pondera medios y no sólo fines); olvida *valores específicos* de las distintas actividades humanas; y plantea las tareas de *descubrir* principios y *aplicarlos* a las situaciones como dos momentos independientes, cuando no es así pues la propia aplicación *modula* los principios.

A) Un nuevo modelo de ética aplicada como hermenéutica crítica

Partiendo de las premisas expuestas, la profesora Cortina propone un *nuevo modelo de ética aplicada como hermenéutica crítica* en el que hay que contar con tres «momentos» que resumimos del siguiente modo:

i) El marco deontológico (el momento «kantiano»)

La estructura de la ética aplicada, no es deductiva ni inductiva, sino que goza de la circularidad propia de una hermenéutica crítica, ya que es en los distintos campos de la vida social donde detectamos como trasfondo un principio ético (el del reconocimiento de cada persona como interlocutor válido) que se modula de forma distinta según el ámbito en el que nos encontremos. No se trata, pues, con la «aplicación» de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir únicamente máximas desde las decisiones concretas, sino de descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común. Cada campo tiene una innegable especificidad y por eso hay una melodía común a ellos, pero expresada en muy diferentes versiones. Atender tanto a la melodía como a las versiones es imprescindible y eso es lo que nos obliga a practicar la interdisciplinariedad.

El principio procedimental de la ética del discurso es únicamente una orientación

de trasfondo, lo cual significa que necesitamos contar con otras tradiciones éticas para componer el modelo de aplicación. La idea de sujeto como interlocutor válido configura el trasfondo «melódico» común a todas las esferas, ya que en todas ellas es el afectado, en último término, quien está legitimado para exponer sus intereses, y sólo deben considerarse legítimas aquellas normas que satisfagan los intereses universalizables.

ii) Ética de las actividades sociales (el momento «aristotélico»)

Una de las razones del nacimiento de la ética aplicada es el descubrimiento de que la ética individual es insuficiente, porque la buena voluntad personal puede, sin embargo, tener malas consecuencias para la colectividad. Por ello, es necesario transitar de la lógica de la acción individual a la de la acción colectiva, es decir, «moralizar» las instituciones, las organizaciones... y, en general, las actividades sociales como es el caso de las profesiones.

Ahora bien, *¿cuál es la estructura moral de una actividad social?* A juicio de Adela Cortina para desarrollar una actividad moralmente en una sociedad moderna es preciso atender al menos a cinco *puntos de referencia*:

- las *metas sociales* por las que cobra su sentido: como ya se ha expuesto, la acción colectiva genera unas *prácticas* o actividades cooperativas que cobran su sentido cuando persiguen determinados *bienes internos*. Para ello se exige el desarrollo de determinados hábitos que reciben el nombre de *virtudes*.

- los *mecanismos* adecuados para alcanzarlas en una sociedad moderna: la acción colectiva requiere el uso de *estrategias*, propias de una ética de la responsabilidad.

- el *marco jurídico-político*: la legitimidad de cualquier actividad social exige atenerse a la legislación vigente, que marca las reglas del juego. Sin embargo, la legalidad no agota la moralidad, por lo que hay que tener dos puntos de referencia más.

- las *exigencias de la moral cívica* alcanzadas por esa sociedad, es decir, su ética civil: el conjunto de valores que los ciudadanos de una sociedad pluralista ya comparten, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena.

- y las exigencias de una *moral crítica* planteadas por el principio de la ética

discursiva, que nos exige para tomar decisiones justas averiguar qué valores y derechos han de ser racionalmente respetados.

iii) Proceso de toma de decisiones en los casos concretos

En la toma concreta de decisiones no basta con el marco deontológico ni con el de la ética de las actividades sociales, pues la decisión tiene que ser argumentada y fundamentada en cada situación histórica concreta. Por ello, habrá que contar con los siguientes argumentos.

- la *actividad* de la que nos ocupamos y la *meta* por la que esa actividad cobra su sentido.

- los *valores, principios y actitudes* que es menester desarrollar para alcanzar la meta propia, y que surgen de la modulación del principio dialógico en esa actividad concreta.

- los *datos* de la situación.

- y las *consecuencias* de las distintas alternativas.

iv) Conclusión

Como conclusión, Cortina apunta (Ibíd., 134) que para diseñar la ética aplicada de cada actividad sería necesario recorrer los siguientes pasos:

- 1) Determinar claramente el *fin específico*, el *bien interno* por el que cobra su sentido y legitimidad social.

- 2) Averiguar cuáles son los *medios* adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.

- 3) Indagar qué *virtudes* y qué *valores* es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.

- 4) Descubrir cuáles son los valores de la *moral cívica* de la sociedad en la que se inscribe y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas.

- 5) Averiguar qué valores de justicia exige realizar en ese ámbito el principio de la

ética del discurso, propio de una *moral crítica universal*, que permite poner en cuestión normas vigentes.

6) Dejar las tomas de decisión en manos de los *afectados* que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las consecuencias sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.

De ahí que concluya Adela Cortina:

“... existe una diferencia sustancial entre la parte aplicada de una teoría filosófica y las éticas aplicadas actuales, y es que no las elaboran los filósofos en solitario contando con una única teoría, sino que en ellas trabajan los expertos de los diferentes campos junto con éticos, juristas, teólogos y afectados, que expresan sus intereses. Son saberes interdisciplinarios por esencia, que intentan responder a una realidad asimismo interdisciplinaria [...].

Por otra parte, las éticas aplicadas no deben construirse desde una sola teoría ética, porque cuantos trabajan en ellas convienen en afirmar que diferentes problemas requieren el concurso de teorías diferentes para resolverlos. La realidad es multilateral y, sin embargo, las distintas teorías suelen centrar su atención en determinados aspectos, por eso resultan complementarias” (2010,50-51).

Destacar además que, como apunta el profesor Jesús Conill en su obra *Ética hermenéutica*, cabe apelar a una suerte de *razón experiencial*. No es suficiente confiar en los mecanismos instituidos de racionalización social. La hermenéutica ayuda a *ampliar el horizonte* de comprensión de los problemas y a *contar con otros ingredientes* inalienables e irreductibles (voz interior, libertad, sentimientos, conciencia, experiencia, *sentido*, autenticidad) que evitara que las mediaciones modernas produzcan otras nuevas formas de alienación bajo la fórmula de un presunto consenso:

“... aprovechando el análisis hermenéutico de la experiencia en sus diversas modalidades se pueden rebasar los límites de la filosofía formal de la reflexión y acentuar el momento referido a la realidad en el pensamiento hermenéutico, así como reintroducir en la vertiente práctica de la razón el ámbito experiencial, es decir, el tratamiento del sentido vital, de los sentimientos y de los valores, una serie de aspectos descuidados en las formulaciones habituales de la ética discursiva...” (2010, 274).

Consecuencia lógica de ello es que *“el enfoque hermenéutico presta especial atención al proceso de formación de la persona moral” (Ibíd., 282).*

B) La aplicación como realización de sentido

La ética hermenéutica destaca el momento de la *aplicación* de la regla: la regla no se aplica por sí sola, hay que aplicarla. No basta formular, comprender o seguir una regla. La aplicación exige *reflexión sobre el modo correcto o erróneo de hacer las cosas*. Sin esa posibilidad de reflexión no nos estaríamos refiriendo a una conducta significativa, sino a la manifestación de un hábito seguido ciegamente o a la mera respuesta a un estímulo. Y ello nos lleva a traer a colación, de nuevo, el concepto de *práctica*. Al diferenciar la práctica de la *costumbre* o *hábito* estamos dejando espacio a ese ámbito reflexivo que hace que una actividad humana sea significativa. Al hablar de prácticas no sólo nos referimos a los agentes, a los hábitos o a las reglas que rigen una actividad, sino a la realización de su sentido. Esta realización es la que nos hará descubrir a la persona con sabiduría práctica que sabe actuar de forma correcta y valiosa en cada situación particular. La ética aplicada no puede pues entenderse de una manera funcional, a modo de una serie de recetas que reduciría la aplicación a un problema técnico y metodológico. Como observa Agustín Domingo Moratalla en su libro *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*:

“Así era como se entendía la aplicación antes de que Gadamer denunciara que si se entendía sólo metodológicamente se estaba restringiendo y limitando su auténtico significado, por eso sienta las bases para lo que podemos llamar una aplicación integral. [...] A diferencia de una aplicación entendida en su sentido técnico, metodológico o instrumental, hay otra aplicación más compleja vinculada a la estructura de la comunicación humana entendida como un proceso histórico (tiene lugar en el contexto), una tarea reflexiva (donde no hay información sin interpretación) y una sensibilidad moral (porosidad ante los acontecimientos que afectan a la condición humana)” (2013,130).

Efectivamente, desde Gadamer no cabe una interpretación funcional del giro aplicado porque aplicar no es solo recetar, resolver o solucionar los problemas prácticos de la vida sino que la aplicación se presenta como una *“realización del sentido”* (Ibid., 100)²⁰; y *“el sentido aparece vinculado a una condición humana que lo narra, lo explora, lo figura y se apropia de él”* (Ibid., 100-101). Siguiendo a Domingo (Vid. Ibid., 131 y ss) podemos sintetizar el pensamiento de Gadamer sobre la aplicación plasmado en su obra *Verdad y Método* del siguiente modo:

a) La aplicación *no es una tarea posterior a la comprensión y a la interpretación;*

²⁰ Sobre el concepto de sentido, cf. J. Grondin; (2005), *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder. Barcelona. 2005. Traducción de Jorge Dávila.

sino que hay una circularidad productiva en los tres momentos. La aplicación determina la comprensión desde el principio y en su conjunto.

b) Lo que llamamos aplicación integral no lo podemos entender como un proceso psicológico o mental (aunque tenga dimensiones lógicas, cognitivas o neuronales) sino como una tarea relacionada con la *mediación* entre el «yo» y el «tú», el ayer y el hoy...

c) La aplicación no deja las cosas como están. Por eso, la comprensión no es la causa de la aplicación sino un efecto de la misma. La aplicación es *realización de sentido*.

d) En el tema de la aplicación está en juego la *autocomprensión del hombre* en la era de la ciencia y la técnica. Nos encontramos ante un problema de *sensibilidad* en el hombre contemporáneo porque el simple aprendizaje de reglas y principios no garantiza la «finura» necesaria en la aplicación. Ésta no se plantea a la hora de tener que resolver los problemas sino a la hora de *plantearlos y definirlos*.

e) La aplicación es *creativa*, se realiza en lo que Gadamer llama «acto interpretativo». La aplicación está en el ámbito que los latinos llamaban *scientia practicae*, es decir, de un saber práctico en el sentido no meramente instrumental, técnico o utilitario de la expresión. Está presente en la inmediatez de la vida, pero hace operativa la mediación interpretativa de la reflexión. Esto la convierte en una tarea normativa y crítica, en el sentido de que plantea desde su base los presupuestos de la racionalidad de la acción y el discurso en la complejidad de situaciones.

f) Aunque sea un acto interpretativo, no es un acto propiamente «individual» o subjetivo, se integra dentro de la historia efectual y responde a la *estructura dialógica* de la pregunta-respuesta.

Esta versión integral del concepto de *aplicación* nos hace conscientes de un uso parcial que no siempre hace justicia a la complejidad del término. Si nos limitásemos a este uso parcial tendríamos que resignarnos ante el conflicto de interpretaciones y plantearlo como un conflicto de aplicaciones. En cambio, cuando afrontamos este sentido integral estamos haciendo que los conflictos se puedan trasladar de la esfera de la violencia a las del lenguaje y el discurso, de modo que puedan ser si no solucionados al menos reconducidos por la palabra.

1.6. La ética profesional: una ética del diálogo

La posibilidad de la reconducción de los conflictos a través de la palabra nos lleva a plantear la importancia del diálogo para una ética profesional; diálogo que ha tenido un papel relevante en la historia de la filosofía, en especial en la segunda mitad del siglo XX.²¹ Ya Aristóteles destacaba la relevancia de la palabra en su famoso texto de su *Política* (1253a):

“Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer, por eso la tienen también los animales [...]. En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad” (2000, 48).

Con el término palabra (*logos*) Aristóteles no sólo se está refiriendo a un instrumento que utilizamos para transmitir información, sino a la capacidad humana de comunicación, de valoración, de apreciación y de creación. Desde entonces, no es de extrañar que la reflexión sobre el lugar de la palabra en la vida humana se haya convertido en el eje central para el estudio de las relaciones entre el individuo y la sociedad, siendo en la filosofía contemporánea la puerta con la que entramos no sólo en el mundo del *pensamiento*, sino también en el de la *acción*. La palabra no es de uso individual, sino de uso común: es palabra *compartida*, y por ello no solo explica el origen de nuestro pensamiento, sino el sentido de nuestras acciones y compromisos. Este hecho se ha resaltado desde dos tradiciones tan distintas como la continental (Martin Heidegger) como la anglosajona (John Searle). Así se ha producido en el pensamiento contemporáneo un fenómeno que ha recibido el nombre de *giro lingüístico* que recupera el valor sagrado que siempre tuvo la palabra y que está orientando una gran parte de la ética contemporánea que ha dejado de ser *monológica* para ser *dialógica*.²²

²¹ Vid. al respecto Agustín Domingo Moratalla, *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder* (2013, págs. 189 y ss).

²² Este fenómeno ha sido descrito por Ferdinand Ebner (1882-1931) quien en su estudio *La palabra y las realidades espirituales* afirma que el problema de la palabra es el punto arquimédico de la filosofía: *“En la palabra se objetiva la vida espiritual del hombre en su subjetividad, subjetividad objetiva por así decirlo, pero sin que en ello renuncie a si mismo [...] Toda desgracia humana en el*

Este valor de la palabra ha producido un cambio en el método con el que se solía plantear la dimensión moral que tienen las relaciones entre el individuo y la sociedad. Ya, a principios del siglo XX, el propio Ortega y Gasset apuntaba en su filosofía a una dirección donde el dinamismo de la vida humana se plantea como encuentro. Se trata de un modelo de razón filosófica que Ortega describe como *razón vital*, en la que la vida humana debe plantearse desde la interacción del yo con las circunstancias, y de éstas con el yo. Este encuentro se realiza en un mundo apalabrado, en un mundo lingüísticamente mediado, donde nuestras acciones son siempre interacciones con otros semejantes: esta mediación de la palabra no sólo es expresiva de nuestra individualidad, sino constitutiva, porque hemos crecido en ella y, a su vez, la vamos ensanchando en la medida en que participamos en ella. *Además de encuentro, la vida es diálogo* y por eso algunos pensadores del siglo XX describen la razón humana como *razón dialógica*. Incluso alguno de ellos, como Martin Buber, sitúan el diálogo en el centro de sus propuestas éticas, haciendo que el suyo sea un *pensamiento dialógico*²³, una filosofía del diálogo.

El diálogo es camino de *conocimiento*, al ser comunicación mantenida que tiene por objeto la *comprensión* de *aquello* sobre lo que se conversa y de *aquél* con quien se conversa; pero es también medio de *realización* y *socialización*, ya que somos lo que somos gracias a nuestra relación con los otros y la realidad que nos rodea.

Además, el diálogo es *forma de expresión* que (en la más pura tradición socrático-platónica) nace del arte de la pregunta y la respuesta, y tiene por intención acceder al otro, que se convierte en un interlocutor con el que accedemos a un saber que se transforma

mundo viene de que los hombres rara vez aciertan a decir la palabra adecuada. Si supieran hacer eso, se ahorrarían la miseria y la desolación de las guerras. No hay sufrimiento humano que no pudiera ser desterrado por la palabra precisa, y no hay en toda desgracia de esta vida otro consuelo real que el que procede de la palabra atinada. La palabra sin amor es un abuso humano del don divino de la palabra” (1995, 124-125).

²³ Dice Buber: “*El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal [...] El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre”* (1949, 145-146).

en verdadero.

El diálogo no anula ni suprime la diferencia de los interlocutores. Como apunta Domingo Moratalla:

“El prefijo «dia-» indica división y separación («a través de»); por tanto, aparece la creación de un ámbito medial (entre) donde los discursos (-logoi) se encuentran y realizan. Dialogar no es simplemente conversar juntos o intercambiar palabras a través de un medio de comunicación. Dialogar es participar y pertenecer a ese espacio común que transforma a cada uno de los individuos, un espacio tejido de preguntas y respuestas donde se describe y conquista un horizonte común [...] ¿Quién no participa en el diálogo? El que no se arriesga al espacio abierto del «entre», el dogmático que se encierra en sí mismo, el polemista que solo quiere vencer y teme perder una razón que considera de su propiedad [...] Frente a una lógica de la afirmación (proposicional), surge una lógica de la pregunta, una lógica tras la que hay no solo una forma de pensar sino de ser y de estar en la realidad, la lógica del diálogo, o más bien, una ética del diálogo” (2013, 191).

El diálogo implica un paso del «yo» al «nosotros» que, como ha puesto de manifiesto la fenomenología, tiene algo de traumático al suponer un cambio existencial del sujeto, una relativización de su yo como fundamento al yo como fundado. El ya citado Martin Buber en su obra *Yo y Tú* hace un desarrollo existencial del diálogo desde posiciones próximas a cierta fenomenología: el hombre ha de dirigirse al otro estableciendo una relación de persona a persona, un encuentro personal que es una auténtica experiencia creadora: *“Toda vida verdadera es encuentro”* (1995, 13). Esta experiencia del par «yo-tú» se opone a la del par «yo-ello» en la que el otro queda cosificado. El diálogo es experiencia temprana y constitutiva de la propia realidad personal.

El pensamiento de Buber está en la matriz dialógica del personalismo comunitario que planteará la distinción entre un diálogo *auténtico* (sincero y personal) frente a otro *inauténtico* (instrumental o impersonal). Éste es el que se ejecuta para obtener algo de otro, que pasa a ser un medio o instrumento para conseguir algo. El diálogo personal es el mantenido con el otro considerado no sólo como un |«alter ego» sino como un tú que me interpela «junto a» y «frente a mí». En Buber, el diálogo es el elemento constitutivo de lo interhumano, del «entre». El Otro aparece como una persona total y única a la que acepto como compañero y confirmo en su propio ser, aunque ello no implique una aprobación; pero allí donde estoy contra Otro, ya le acepto como compañero de un auténtico diálogo, le digo «Sí» en cuanto persona. Para que haya diálogo auténtico además de *intencionalidad* (apertura al otro) debe haber *reciprocidad relacional*, un distanciamiento originario: el diálogo no

anula a la persona sino que la confirma en un espacio interhumano en el que la comunicación se convierte en *acontecimiento*.

Esta matriz dialógica de Buber será revisada por Lévinas en tres sentidos que transformarán el principio dialógico en el *principio responsabilidad*. Efectivamente Lévinas planteará el diálogo no desde la simetría sino desde la disimetría, no admitirá que el diálogo tenga una realidad ontológica, como sustancia totalizada en algo estable, y señalará que Buber está tan obsesionado del *decir-tú* que se olvida del *dar-al-tú*. Lévinas defenderá una ética de la *alteridad*, de la desigualdad ética, de la responsabilidad intransferible hacia el prójimo y, en suma, de una «*autonomía heterónoma*», ya que la respuesta responsable no puede ser indiferencia sino fidelidad al otro.

El diálogo en el personalismo comunitario no es mera reciprocidad relacional o simple reconocimiento mutuo; es apelación, exigencia y responsabilidad que el otro me reclama antes de que yo tenga conciencia de ser propiamente un yo. Este papel del diálogo en el personalismo comunitario desempeña una importante función en todas las actividades profesionales relacionadas con el cuidado social o sanitario y, en especial, en las que inciden en el ámbito familiar. Ahora bien, conviene precisar que las relaciones económicas, sociales y políticas (y, por tanto, las que pueden plantearse en el ámbito profesional) desarrollan formas de conflicto a las que no se les puede aplicar sin más el modelo de conciliación válido para las relaciones interpersonales, debiendo hacerse una reflexión sobre las condiciones en que el diálogo se produce.

Precisamente el diálogo, y sus condiciones, también han pasado a adjetivar una de las teorías éticas más importantes de nuestro tiempo: la *ética discursiva*. Sus principales representantes K. O. Apel y J. Habermas van a incidir en que el auténtico diálogo presupone una comunidad de comunicación, libre de coacción. En el verdadero diálogo, con la palabra dirigida al otro (acto de habla) se manifiesta una dimensión hermenéutica (entendimiento mutuo) y ética (reconocimiento recíproco de los interlocutores). La ética discursiva es *procedimental* (porque no se ocupa de los contenidos de la moral, sino de su forma, y en ésta el diálogo es el procedimiento que nos permite establecer la validez normativa), *deontológica* (porque no se ocupa prioritariamente de los contenidos sino de la corrección con la que se establecen las normas) y *cognitiva* (porque confía en la capacidad de

la razón humana para justificar y aplicar las normas).

En algunas versiones de la ética discursiva se han transformado los planteamientos más formalistas del diálogo con elementos más pragmáticos, hermenéuticos y personalistas. Así, por ejemplo, las apelaciones al ideal del diálogo que hacen K. O. Apel (con su pragmática trascendental) y, sobre todo, Adela Cortina, permiten recuperar el principio de responsabilidad y transformarlo en el principio de corresponsabilidad. Cortina destacará que es difícil que las personas quieran dialogar en serio si la dimensión del reconocimiento lógico no va acompañada de una dimensión de reconocimiento personal del otro como «carne de la misma carne». De ahí que, según Cortina:

“... la competencia comunicativa y la capacidad de entablar un diálogo presupongan inevitablemente la capacidad de estimar los valores, la capacidad de sentir y la capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de las virtudes. Este conjunto de capacidades compone el corazón de las personas, que es el lugar del afecto, pero también de la inteligencia, el espíritu, el talento, incluso el estómago para acometer grandes empresas y es el que se reconocen mutuamente quienes realizan acciones comunicativas, si es que su ingreso en la comunicación tiene un sentido. Comprenden, a mi juicio, lo que desde hace años propuse como una Wertanthropologie, como una antropología del valor, que vendría a complementar la Erkenntnisanthropologie, la antropología del conocimiento [...]. Una antropología del valor que contendría las condiciones a priori de los juicios sobre lo justo, de la misma forma que la antropología del conocimiento contendría las condiciones a priori de los juicios sobre lo verdadero” (2010, 16).

Adela Cortina destaca como de cada una de estas dimensiones —capacidad de estimar, de sentir y de forjar el carácter— se han ocupado distintas y tradiciones éticas que nos ayudan a reconstruir mejor qué es un diálogo y cómo son los sujetos capaces de dialogar: la *ética de los valores*, la de los *sentimientos* y las *virtudes* y el reciente enfoque de las *capacidades*.

Los creadores de la ética del discurso insisten en *separar las normas de los valores* en el mundo de la moralidad y en poner su atención sólo en las primeras por entender que constituyen la expresión de la racionalidad en la medida en que son universalizables:

“La universalizabilidad sería el síntoma de la racionalidad; los valores, por el contrario, dependerían de la capacidad de estimar de los sujetos, cosa que los condena al subjetivismo. Cuando lo bien cierto, sin embargo, es que los valores son relacionales, pero no relativos a los sujetos capaces de estimarlos. Valen, aunque no sean, y por eso nos atraen, por eso tienen dinamismo” (Ibíd., 17).

Por ello, Cortina apela a una *ética de la razón cordial* que:

“... por su parte, reconoce que sin capacidad para estimar el valor de la justicia ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad de estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante [...]. Quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permiten acondicionar la vida de los otros y la propia, es incompetente para la vida moral. Adolece de ese analfabetismo moral que priva de sentido al ejercicio de la razón práctica y lleva a preguntarse: razón práctica, ¿para qué? La razón práctica es capaz de estimar o no es” (Ibíd., 17).

En este punto, la ética kantiana, que la del discurso dice superar, es más fiel a la realidad. Es por el valor de las personas como fin en sí mismas por el que cobra fuerza obligatoria el imperativo categórico. Es por el ideal de un Reino de los Fines por el que vale la pena empeñarse en lo justo. El punto de partida de la reflexión pueden ser las normas, pero el presupuesto que les da sentido son interlocutores con capacidad de aceptar o rehusar, de argumentar y desestimar. Sin embargo, advierte Cortina:

“... para formarse un juicio sobre lo justo y lo injusto, para estar dispuesto a buscar de forma desprevenida lo que satisface intereses universalizables y no conformarse con el interés egoísta, no bastan una razón descarnada y la capacidad de estimar. La formación misma del juicio exige cultivar un êthos, un carácter, predispuesto a situar los intereses universalizables por delante de los egoístas, predispuesto a dejarse convencer por el mejor argumento [...]. Ciertamente, de la formación del carácter se ha ocupado la ética occidental desde Grecia, de la adquisición de esas virtudes o excelencias del carácter sin las que es imposible no sólo querer lo justo, sino descubrir qué es justo. Así lo viene reconociendo hoy día esa ética de las profesiones, que ve en el cultivo de la excelencia la clave para alcanzar las metas de la profesión” (Ibíd., 18).

Ello apela a la necesidad de un *entrenamiento* de la estructura moral de un ser humano, una dedicación día a día, y contando con el largo plazo. Y de ese entrenamiento debe formar parte también el cultivo de los sentimientos. Para Cortina *“sentimientos como los de compasión y justicia son conditio sine qua non del proceso de comunicación”* (Ibíd, 19). Como reconoce Kant en la *“Metafísica de las costumbres”*:

“... es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría” (1989, 329).

Es necesario pues un *sentimiento de humanidad* que incluye tanto el del respeto por la grandeza del ser humano como el de la compasión por su debilidad, por el sufrimiento del

otro.

Para finalizar este apartado interesa hacer una referencia al uso que ha hecho la ética discursiva de la *hermenéutica de Gadamer*. Ésta puede ser calificada como «dialógica» por varias razones:

- porque el lenguaje y la comunicación humana son pensados desde el diálogo,
- porque el diálogo no es un recurso o técnica de la comunicación verbal sino una actividad que proporciona sentido a la vida humana,
- y porque el diálogo facilita el descubrimiento del sujeto en sí mismo y, por tanto, mantiene despierta una reflexión moral que tiende a plantearse en términos de acción individual.

No en vano “*cuánto acontecer es operante en todo comprender*” (2012, 25) es una de las expresiones que más se repiten en la obra de Gadamer: la comprensión no es una simple actividad mental, sino expresión de una inteligencia viva, práctica y *situada*; si bien hay que precisar que el concepto de situación que presenta la hermenéutica es *abierto*, plantea un mundo de oportunidades que se ofrecen a la existencia y ante las que el intérprete tiene que comprometerse. El intérprete está condicionado por la tradición, los prejuicios o la historia; pero no está determinado. El diálogo siempre se plantea desde la *finitud de la existencia situada*. Para Gadamer ser auténticamente responsable no es simplemente argumentar para justificar nuestra vida o calcular las consecuencias de nuestra acción, es recordar la estructura dialógica de la vida humana, es buscar las preguntas a las que nuestra vida es respuesta. Como señala en *Verdad y Método II*:

“... la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como un problema científico, sino de su propia conciencia vital [...]. El poder del tiempo que nos arrastra despierta en nosotros la conciencia de un poder propio sobre el tiempo a través del cual conformamos nuestro destino. En la finitud misma indagamos un sentido” (2010, 35).

Una verdadera responsabilidad es aquella que no se limita a situarnos en la historia sino aquella que nos conduce más allá de nosotros mismos, invitándonos a descentrarnos y abrirnos a la sorpresa de reconocer la verdad en las pretensiones del otro que aparecen en el diálogo y que puede ir «contra» nosotros mismos. Gadamer hará una analogía del diálogo con el *juego* en un intento de salir del subjetivismo, el individualismo y el cientificismo

metodológico de la razón moderna. En ambas actividades la libertad de la voluntad se realiza desde la vinculación a la actividad lingüística: no es una simple «elección» sino que se trata de una «adhesión» a la actividad de jugar y la confirmación de sus reglas. Esta adhesión supone una cierta renuncia a la «autonomía» que puede entenderse como «disponibilidad». El jugador responsable no es aquel que desaparece en el juego sino el que se integra en él, aquel que consigue que el protagonismo esté en el propio juego y no en él, apareciendo unida la responsabilidad ante alguien y la responsabilidad ante algo: no es solo la alteridad del tú la que me obliga a responder, sino la alteridad de una actividad que tiene su fin en sí misma y que no está exigiendo una «afirmación del yo» en su posición sino una «negación del yo» como *dis-posición*.

Gadamer resalta la *estructura dialógica de la vida humana*. La hermenéutica es dialógica precisamente porque plantea el lenguaje y la comunicación desde el diálogo que somos: “Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje” (2012, 457). En este sentido, el diálogo no es un procedimiento para facilitar la comunicación, sino la condición de posibilidad de la mediación ontológica que realiza el lenguaje: éste debe ser pensado desde el diálogo, y no al revés.

La comprensión no solo tiene un alcance ontológico sino moral: entenderse unos con otros significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica. Ello tiene una especial trascendencia para la ética profesional y plantea la cuestión de la *responsabilidad dialógica*: la responsabilidad que se asume cuando se entra en un diálogo. El acuerdo en una conversación no se logra con la simple negociación entre las partes, sino con el acontecimiento del diálogo: cuando los interlocutores buscan una palabra compartida que acontece en el encuentro, el intercambio y la conversación sincera. De este modo, la *sinceridad* o compromiso personal con la *verdad* es condición necesaria para un auténtico diálogo, y que va a exigir además diversas capacidades. Aparece así una identificación importante entre la ética de la responsabilidad y la búsqueda de la verdad. En Gadamer el diálogo tiene un estatuto mucho más radical que el de una simple conversación o negociación entre partes. En la conversación o negociación uno entra o sale, *en el diálogo se está*. El diálogo tiene el carácter de estancia o morada.

El concepto de responsabilidad dialógica hay que entenderlo por contraposición al

de responsabilidad monológica. Y aquí cabe preguntar ¿de qué naturaleza es la responsabilidad de los profesionales?, ¿cómo evalúan el alcance de sus actuaciones?, ¿con qué modelo de racionalidad actúan?... Resultaría equivocado plantear la racionalidad de lo que ellos son por un lado y, por otro, la racionalidad de las normas que deben regir las decisiones que ellos toman. El diálogo no es solo un procedimiento para construir normas correctas de acción sino la categoría que mejor describe como pensamos y como somos al tomarnos en serio nuestra condición humana.

Gadamer va a reconstruir un modelo dialógico de razón práctica: práctica no significa sólo obrar según las reglas y empleo del saber, sino la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social. Desde aquí se actualiza la presencia de las convicciones morales en una ética de la responsabilidad dialógica que es la que se pone a prueba cuando emprendemos un diálogo responsable. Un interlocutor asume las condiciones de un diálogo responsable no sólo cuando es capaz de poner en cuestión sus propias convicciones, sino cuando es capaz de someterlas a la prueba del diálogo. Sin esta prueba no hay pretensión de verdad que nos permita distinguir entre una simple ocurrencia y una verdadera convicción. Y este diálogo responsable posibilita, según Gadamer, una solidaridad moral y social:

“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social” (2010, 184-185).

El diálogo (la conversación), en definitiva, ofrece una afinidad con la amistad y tiene un carácter constitutivo y constituyente de la vida humana. Así dice Gadamer:

“... La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo en sí mismo. La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro, porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro” (Ibíd., 206-207).

1.7. La ética profesional como ética narrativa

Como hemos ido exponiendo existe una diversidad en los enfoques desde los que nos podemos aproximar a la ética y, en concreto, a la ética profesional. Frente a una ética formal de los derechos que obedece a un modo de pensamiento formal-abstracto, aparece una ética de las responsabilidades que responde a un modo de pensamiento *contextual*. Ante ello, autores como Ricoeur defienden que no se trata de enfrentar enfoques, sino de articularlos para tratar de comprender una vida moral en la que no solo hay juicios, sino también intenciones, virtudes, valores, bienes, deseos y consecuencias. Mientras la perspectiva *formal y deontológica* tiende a concentrarse en *lo obligatorio* y en *lo correcto* buscando una ética de la justicia, un enfoque *teleológico* nos invita a no olvidar la pregunta por *lo bueno* y la felicidad. Esta articulación de enfoques que Ricoeur plantea da lugar a una nueva perspectiva que puede describirse como una *ética narrativa*. La vida humana tiene una *estructura narrativa*²⁴ y la vida cotidiana adquiere sentido a través de relatos o historias de las que vamos formando parte, existiendo además una relación directa entre los textos que son relevantes para nuestra vida y la acción.

En la ética narrativa, los principios, las normas o reglas son necesarios, pero no suficientes. En la vida moral, las normas o *imperativos* se alimentan y cobran su valor en un nivel vital que Ricoeur denomina *optativo*. Por ejemplo, los derechos humanos no pueden ser únicamente una obligación, una norma o un imperativo de conducta: los derechos humanos tiene que formar parte del *deseo moral*, de las disposiciones morales de las prácticas cotidianas, de los relatos con los que día a día un individuo concede sentido a su vida y busca felicidad. Una *ética de la justicia* sólo puede desarrollarse si hay un *sentido de la justicia* con el que los individuos denuncian las injusticias. Este sentido de la justicia no surge espontáneamente en el individuo: requiere una *ética del cuidado* y, sobre todo, un conjunto

²⁴ Observa Ricoeur que, a diferencia de la identidad de las cosas (caracterizadas por la estabilidad o inmutabilidad), la identidad personal o colectiva tiene un componente narrativo que, por contraste “admite el cambio: esta mutabilidad es la propia de los personajes de las historias que contamos

de tradiciones morales que hagan inteligible el conjunto de la vida humana. Así pues, la ética narrativa articula la dimensión normativa de la ética de la justicia con la dimensión optativa de una ética del cuidado. Una articulación que requiere una virtud necesaria: una capacidad *prudencial*, que Ricoeur, llama *sabiduría práctica* o *phronesis*, siguiendo la tradición aristotélica²⁵.

Partiendo de esta articulación, ya no sólo cabe hablar de actos o actitudes, sino de virtud y unidad de la vida humana. Una ética que quiera forjar el carácter desde las normas sin contar con las situaciones, los deseos o las disposiciones, está tan condenada al fracaso como aquella que se reduzca a estos últimos.

Pero hay que hacer una precisión especialmente importante en el ámbito de la ética profesional: esta sabiduría práctica no es un punto de partida en la vida moral, sino un punto de llegada, es decir, se trata de un *horizonte* moral que se va consiguiendo a medida que articulamos deseos y normas, responsabilidades y derechos. De esta forma se recupera para la ética unos de los conceptos clásicos de la moral occidental: el de *virtud*. Esta recuperación no se hace de una forma a-crítica o irreflexiva (como repetición de hábitos, ajuste a un rol o desempeño de una función dentro de un sistema social o cultural... reduciéndola a los aspectos psicosociales) sino crítica o reflexiva (como carácter, como *ethos*, como plenitud de forma... retomando elementos reflexivos y narrativos que integran la historia personal del individuo en un conjunto abierto de tradiciones históricas).

A) Un concepto hermenéutico de virtud que permite explicar la unidad de la biografía

[...]. En el nivel de la historia de los pueblos, como en el de los individuos, la contingencia de las peripecias contribuye al significado global de la historia contada y de su protagonistas” (2003, 41).

²⁵ Si bien precisa Agustín Domingo Moratalla en su introducción a “Lo Justo”: “Con su apelación a la sabiduría práctica Ricoeur no vuelve a ningún aristotelismo. Lo que hace es enraizar en la hermenéutica la ética aplicada. Esto significa, sin duda, que la ética aplicada puede tener otros enraizamientos filosóficos de corte fenomenológico, existencial o noológico. Pero también significa que la Ética aplicada encuentra en la hermenéutica filosófica un instrumental conceptual para articular universalidad moral, vitalidad histórica y voluntad de cooperación” (2003, 14).

En este sentido, nos hallamos ante un concepto *hermenéutico* de virtud, porque una vida virtuosa no responde al modelo de una felicidad encontrada, sino de una felicidad buscada, una vida que se hace inteligible en el conjunto de unas historias compartidas y unas tradiciones vividas. Este concepto hermenéutico de virtud es el que permite explicar y comprender la unidad de la vida humana.

Precisamente a este concepto hermenéutico es al que acude MacIntyre para recordarnos la relación que existe entre lo intencional, lo social y lo histórico. Para este autor (vid. 2004, 253 y ss) no podemos caracterizar la conducta con independencia de las intenciones y tampoco éstas con independencia de las situaciones que las hacen inteligibles tanto a los mismos agentes como a los demás. MacIntyre usa la palabra *situación* como término relativamente inclusivo. Una situación puede ser una institución social, una *práctica* o puede ser un ambiente humano de cualquier otra clase; pero lo fundamental es que una situación tiene una historia, dentro de la cual no sólo se ubican las historias de los agentes individuales.

Por otro lado, nuestra implicación en una narrativa también se manifiesta en que las intenciones a corto plazo sólo pueden ser inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo. Las intenciones necesitan ser ordenadas tanto causal como temporalmente y ambas ordenaciones hacen referencia a las situaciones. Además la identificación correcta de las creencias del agente será constituyente en esta tarea de inteligibilidad. No existe una conducta identificable previa o independientemente de las intenciones, creencias y situaciones. El acto se hace inteligible porque encuentra su lugar en una narración. Tanto los propósitos como los actos verbales requieren, pues, un contexto. El tipo más familiar de contexto por referencia al cual se vuelven inteligibles los propósitos y los actos verbales es la conversación. Porque vivimos narrativamente nuestra vida y porque entendemos nuestra vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Ahora bien, como destaca MacIntyre:

“el agente no sólo es un actor, sino también autor [...] lo que el agente es capaz de hacer y decir inteligiblemente como actor está profundamente afectado por el hecho de que nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones. Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece. En la vida [...] siempre estamos sometidos a ciertas limitaciones. Entramos en un escenario que no hemos diseñado y tomamos parte en una acción que no es de nuestra autoría. Cada uno de nosotros es el personaje principal en el

propio drama y tiene un papel subordinado en los dramas de los demás, y cada drama limita a los demás” (Ibíd., 263).

Estas consideraciones implican que hagamos de la noción de inteligibilidad lazo vinculante entre la noción de acción y la de narración. Una acción es un momento en una historia real o posible. La noción de historia es tan fundamental como la noción de acción. La una exige a la otra.

La estructura narrativa de la vida humana, por lo demás, se caracteriza, por la impredecibilidad y por un cierto carácter teleológico: no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. De este modo, surge una de las tesis centrales de MacIntyre: “... *sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte?*” (Ibíd., 266). Se sientan así bases de una *identidad personal*, que se determina de una doble manera. Ésta es la primera:

“soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy el tema de una historia que es la mía propia y de nadie más y que tiene su propio y peculiar significado. Cuando alguien se lamenta como hacen los que intentan suicidarse o se suicidan de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos, que carece de cualquier meta...” (Ibíd., 268).

Y la segunda es la siguiente:

“Yo no sólo soy alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía” (Ibíd., 269).

Esto significa que la identidad moral de los sujetos no puede plantearse sin conceptos como los de responsabilidad, narración e inteligibilidad:

“Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua.

[...] ¿en qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única. Preguntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud. Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta [...]. La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda” (Ibíd., 269-270).

Desde esta perspectiva, la virtud desempeña un papel articulador y crítico en la dimensión moral de la personalidad. Como destaca MacIntyre:

“Una búsqueda siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento.

Por tanto, las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las mismas, sino que nos sostendrán también en el tiempo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y un creciente conocimiento del bien” (Ibíd., 270).

En definitiva, la ética (y, en particular, la ética profesional) no puede reducirse al estudio de la acción humana. Debe preocuparnos el carácter inteligible que pueda tener, la capacidad o incapacidad de dar cuentas de lo que hacemos, construir un proyecto significativo de vida, el proceso de forjar el carácter (*personalización*), es decir, una identidad personal dotada de fortaleza para participar en tradiciones e historias que proporcionen *sentido* a la vida humana.

La vida moral es el resultado de un *proceso* dinámico donde no solo nos ajustamos al medio, sino que recuperamos un papel activo en él. La personalización, por tanto, no es solo un proceso en el que nos convertimos en *agentes*, sino en *actores* de nuestra vida. Es más, aspiramos a ser *protagonistas* y *autores*. Forjar el carácter es buscar plenitud en la forma humana y, por consiguiente, aspirar precisamente a lo que la ética ha denominado como *virtud*.

B) El papel de la conciencia

En este proceso cabe destacar el papel de la conciencia, que nos ayuda a generar unidad en el conjunto de compromisos de que se compone nuestra vida. Desde una ética del compromiso y de la responsabilidad, el carácter normativo de la conciencia ya no puede interpretarse arbitrariamente.

La conciencia, sin duda, nos plantea importantes cuestiones: ¿es la voz de Dios o es un mecanismo de autorregulación subjetiva? ¿qué tiene la conciencia para que tengamos que

hacer caso de sus dictámenes?... Es una cuestión compleja; pero, en una primera aproximación, lo que interesa reseñar es que la conciencia nos permite mantener la propia identidad en contextos y situaciones diversas, desempeñando una función referencial. Y ello con una dimensión subjetiva, pues es una referencia para mí; pero también con una referencia objetiva, porque también es una referencia para los demás.

Hablar de la conciencia como norma, nos dice Agustín Domingo Moratalla es:

“... plantearla como normada, ajustada, adecuada, referida a una determinada normativa objetiva. Esta función referencial no es la remisión a un tribunal infalible: es la capacidad subjetiva de elaborar conocimientos objetivos, que puede ser mayor o menor según el estadio evolutivo, la información, la formación o la trayectoria moral de la persona que juzga. Como afirma A. Hortal retomando planteamientos de Ortega, no se trata de una fuente secreta de todas las normas, sino el escenario en que toda norma debe aparecer para cumplir su función; una norma que debe ser entendida desde la radical apertura de la persona a la realidad como bien realizable, y como la capacidad de ver esa realidad como posibilidad de realización humana” (2001, 106).

Los antiguos tratados de moral diferenciaban entre la *conciencia* (a la que correspondía, como un sexto sentido, la función de *aplicar* los principios morales a las situaciones concretas) y el *entendimiento* (que era el encargado de *juzgar* moralmente y de forma abstracta, general y universal sobre lo que siempre es o debe ser bueno). Sin embargo, en la actualidad se entiende que no es tan fácil delimitar dentro del psiquismo humano ambos ámbitos:

“La conciencia no solo aplica, sino que juzga. Al hablar de conciencia hablamos de una facultad que aplica el conocimiento, pero también que conoce moralmente [...]. Entendida unitariamente, en la conciencia moral se integran el momento de juicio y el momento de aplicación [...]

Como capacidad de juicio, desempeña la función de singularizar y personalizar la razón práctica. Solo la conciencia puede decirnos en cada momento lo que debemos hacer; solo ella nos permite vivir las situaciones como irrepetibles, y discernir las normas generales que deben aplicarse. Aunque esta capacidad de juicio no sea infalible, sí es una capacidad última” (Ibíd., 107).

Esta concepción unitaria de la conciencia hace que en la vida moral no podamos abstraer, por un lado, los principios morales y, por otro, las situaciones, como si la vida moral pudiese pensarse de forma fragmentaria. Además hace que nuestra vida moral no sea únicamente el resultado de sumar elecciones existenciales, y nos permite evitar la dispersión y unificar la existencia.

Capítulo 2

LA ÉTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO

Expuestos los conceptos básicos de la ética profesional y su configuración como ética aplicada desde diferentes tradiciones que se complementan, vamos a estudiar ahora cuales son las especialidades que la ética profesional presenta en las profesiones jurídicas. Dentro de ellas haremos hincapié en la de abogado, con un especial examen del *Estatuto General de la Abogacía de 2001*. Sin embargo, con carácter previo consideramos oportuno hacer unas breves reflexiones sobre el sentido del Derecho.

2.1. Unas consideraciones previas sobre el sentido del Derecho

Como observa el Profesor Jesús Ballesteros en su obra *Sobre el sentido del Derecho*:

“... una de las características fundamentales en el paso de la ciencia moderna a la contemporánea, y de la filosofía moderna, concretamente del positivismo, a la contemporánea, es el fenómeno de los que se conoce con el nombre de «recuperación del sujeto». Ello va a conducir, de forma muy notable, al desarrollo de la «antropología filosófica». [...] la reducción del conocimiento del ser humano a los elementos aportados por la antropología física o la cultural es manifiestamente insuficiente; es fuente, precisamente, de la creación de los «reduccionismos», de signo biólogo, psicólogo o sociólogo, según el énfasis puesto en una u otra dimensión del ser humano” (2007, 119-120).

En base a este paso, el estudio del hombre va a tener en cuenta aquellos rasgos que le singularizan respecto a los otros seres, y va a utilizar para ello un método distinto de las

ciencias naturales. La aportación fundamental a la elaboración de dicha esfera de conocimiento va a proceder del ámbito de la fenomenología y, en particular, de la obra de Heidegger. El interés fundamental de la *Daseinanalytik* heideggeriana, en la materia que estamos tratando, radica en haber servido de base para la elaboración de una ontología estructural del existir humano, en el que pueden encontrar acomodo y pleno sentido las enseñanzas del psicoanálisis, en lo que éstas tienen de valor permanente, por su auténtico contenido científico, sin dejarse atrapar por su metodología y su terminología mecanicista positivista. Destaca Ballesteros que:

“Para tratar de comprender el sentido del derecho en el ámbito de la antropología filosófica, es necesario analizar los rasgos que, según Heidegger, definen la existencia auténtica (Eigentlichkeit), o según Freud, la personalidad madura (el Real-Ich), e indagar en qué medida el derecho contribuye a su edificación, o a su destrucción.

[...] en ambos casos, la madurez, la autenticidad, estriba en la apertura y en la aceptación de la realidad. Para Heidegger, la autenticidad radica en la capacidad de decisión, en la Entschlossenheit, la cual como su propia etimología indica, comporta la apertura, la liberalización de lo cerrado: «Con la decisión [...] se alcanza la verdad más originaria del Dasein, y por tanto, la más auténtica». [...] para Heidegger, el hombre sólo es tal en la medida en que acepta que no es el ser ni su señor, sino sólo el guardián y el custodio del ser.

La libertad, por tanto, para Heidegger no puede concebirse como ilimitada, sino basada en el reconocimiento de la verdad del ser, no es, por tanto, autosuficiencia y voluntad de dominio [...] sino reconocimiento de la propia indigencia y voluntad de servicio [...].

De un modo análogo, en Freud, la madurez humana [...] estriba fundamentalmente en la superación del narcisismo [...]. Ésta es la clave del paso del niño al adulto, y por ello constituye el fundamento de la educación y de la cultura” (Ibíd., 123-124).

Cabe, pues, preguntarse ¿en qué se concreta esa apertura a la realidad, en qué estriba la madurez psicológica (desde el punto de vista psicoanalítico) y la autenticidad existencial (desde el punto de vista heideggeriano)? Fundamentalmente, concreta Ballesteros, en una determinada forma de entender el mundo y, más concretamente, de entender la relación con los otros y con el tiempo. De ahí que, con este autor, abordemos con más detalle dos cuestiones: las relaciones entre alteridad y Derecho, y entre temporalidad y Derecho.

A) Alteridad y Derecho

Para tratar de comprender el tema de las relaciones entre alteridad y Derecho parece

conveniente partir de la distinción entre el plano ontológico referente a la estructura esencial del ser del hombre, en el que aparece con claridad la exigencia del otro, y el plano óntico, que corresponde al modo efectivo de realizarse tal exigencia. Esta distinción ha sido rigurosamente analizada por Heidegger quien emplea manifiestamente dos términos para referirse a ellas. El plano ontológico de la alteridad es el designado como *Mitsein* (ser con), mientras que en el plano óntico aparece la exigencia de la *Fürsorge* (cuidado). El *Mit-sein* es algo que no puede fallar, que acompaña siempre como realidad ontológica la existencia del hombre. Otra cosa es la exigencia de la *Fürsorge*, del cuidado con los otros, que es algo que se echa en falta con demasiada frecuencia:

“Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio” (2012, 141).

Heidegger pone igualmente de relieve como la *Fürsorge* puede quedar desvirtuada por exceso, cuando es ejercida de tal forma que hace superfluo el propio cuidado, de modo tal que transforma a los otros en dependientes y dominados. La *Fürsorge* auténtica es la que ayuda a los otros a llegar a ser conscientes y libres de su propio cuidado:

“Respecto de sus modos positivos, la solicitud tiene dos posibilidades extremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el «cuidado» y en el ocuparse tomar su lugar reemplazándolo. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello. En este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del «cuidado» determina ampliamente el convivir [...]. Frente a ella está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, se anticipa a su poder-ser existivo, no para quitarle el «cuidado», sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (Ibíd., 142).

Por su parte, en el psicoanálisis, la exigencia ontológica del otro — lo que se puede llamar *sociabilidad* — preside la estructura del psiquismo humano, tanto a nivel del consciente como del inconsciente. Sin embargo, otra cosa es el nivel de la *sociabilidad*, de la apertura concreta al otro. En los casos en los que falta la madurez o la autenticidad, el reconocimiento de los otros no logra nunca alcanzar la universalidad en su extensión (hasta el género

humano), ni en su intensidad (hasta la donación de sí mismo y el perdón): lo que prevalece por el contrario es, en ambos casos, el narcisismo individual o colectivo, que se caracteriza por fundar la relación de alteridad en el deseo de uso, dominación o goce, o lo que es lo mismo, en la explotación económica, política o sexual. Tales actitudes se caracterizan por lo que en la terminología psicoanalítica se conoce como «mecanismo de proyección de culpas», consistente en atribuir a los otros nuestros sentimientos inconscientes de culpabilidad, de modo que pasen a encarnar todos los males, mientras nosotros nos sentimos plenamente inocentes. Como destaca Ballesteros:

“El contraste entre la realidad ontológica del Mitsein, la necesidad que el hombre siente del hombre, y la ausencia de la auténtica Fürsorge, en el trato concreto que le ofrece justifican colmadamente la presencia del derecho en la vida de los hombres. Su fórmula [...] viene a ser la del respeto universal al otro, la vieja idea de la humanitas, que reaparece en Kant: la exigencia de tratar al otro siempre como fin, y nunca sólo como medio. Ello naturalmente supone que el derecho no puede alcanzar el nivel de la caridad, de la donación de sí mismo y el perdón, pero impone rigurosamente al menos:

- a) la exclusión de la discriminación, en lo que se refiere a la extensión del vínculo con otros;*
- b) la exclusión de la violencia en sus diversas formas, en lo que se refiere a la intensidad del mismo” (2007, 128).*

El Derecho, por tanto, al prescribir la no discriminación y la no violencia viene a constituir un estadio necesario en el camino hacia una *moral genuina* o de la *Fürsorge* auténtica. Ahora bien:

“... la valoración positiva del derecho aparece sólo donde se reconoce la paridad ontológica entre el yo y el otro, y no allí donde se potencia unilateralmente al yo, como ocurre claramente en las obras de Stirner, Nietzsche o Sartre, en su primera etapa” (Ibíd., 129).

Por lo demás, las razones de la divergencia entre los autores, con vistas al significado del Derecho, se perfilan mejor al abordar el tema de la temporalidad humana.

B) Temporalidad y Derecho

Observa Ballesteros (Ibíd., 130 y ss) que el elemento decisivo para la valoración positiva o negativa del Derecho en relación con la vida humana es el sentido que se tenga de la temporalidad. El rasgo típico que el Derecho tiene en común con la experiencia ética en

general es la exigencia de la permanencia de la voluntad, la exigencia del hábito, de la constancia, de lo que se deriva la importancia que la *fides* tiene como elemento constitutivo de la experiencia jurídica.

El Derecho, como ya entendieron los romanos, está al servicio de la seriedad y estabilidad de la voluntad. Ello se manifiesta en la totalidad de la experiencia jurídica, desde la exigencia de requisitos formales o el establecimiento de plazos. No sólo en el ámbito de la vida institucional como el matrimonio, la filiación, la adopción, el testamento o la fundación, que expresan la dimensión de lo permanente, más allá del paso del tiempo e incluso más allá de la muerte; sino también en la vida contractual, en la que el principio de la autonomía de la voluntad debe aceptar como criterios reguladores del comportamiento la fidelidad, la veracidad y la lealtad. Y no sólo en el ámbito del Derecho Privado, sino también en el del Derecho Público, pues la fundamentación última del Estado de Derecho²⁶ radica en sustraer a la voluntad cambiante de los gobernantes un núcleo permanente de principios e instituciones, que aparecen como el fundamento de todo el sistema jurídico-político, y que giran en torno a la dignidad de la persona y el reconocimiento de sus derechos.

El Derecho es, por tanto, en sus dimensiones más profundas, *diacronía*, en cuanto a que viene a establecer la fidelidad de las acciones humanas, en cuanto que son relevantes para otros. De ahí la importancia de la *promesa* como fundamento de gran parte de las instituciones jurídicas. La promesa es a un tiempo memoria y proyecto, y viene por tanto a unificar pasado, presente y futuro. Sin embargo, frente a ello no han faltado autores como Nietzsche que han hecho una defensa del instanteísmo, de la licitud del cambio de la voluntad, de la «inocencia del devenir», viendo en la promesa la mayor de las represiones, el fruto de la única verdadera violencia. O ciertos seguidores de Freud que abogan por luchar contra todas las instituciones (como la familia) que encarnan el espíritu de la permanencia, con el fin de conseguir la liberación del hombre. Desde esta perspectiva el Derecho no puede aparecer como otra cosa que represión.

Pero la liberación total de todos los impulsos, el total instanteísmo, la negación de todo vínculo, entraña el riesgo del principio del *Thanatos*, del principio de la

²⁶ Este *Estado de Derecho* como destaca Antonio-Enrique Pérez Luño, en cierto modo, “supone la culminación del proceso integrador del derecho, la moral y la política” (2009, 169).

autodestrucción, como ha destacado el propio Freud. El psicoanálisis auténtico empuja a pasar de la concepción «instantánea» a la concepción «ex-estática» del tiempo, en coincidencia con Heidegger, que es quien ha profundizado en mayor medida en la dimensión de la temporalidad como componente existencial del ser del hombre.

Para Heidegger el tema de la alienación (*Verfallenheit*), fundamental en su obra, no estriba para él en otra cosa que en el olvido de la «temporalidad originaria» (*Zeitlinchkeit*), consistente en apertura ex-stática del presente al pasado y al futuro. Este olvido lleva a ver el tiempo como simple pasar del ahora (*Jetztablauf*) o intemporalidad. Por ello, Heidegger distingue terminológicamente entre *Jetzt* (el instante encerrado en sí mismo) y *Augenblick* (el ahora abierto al pasado y al futuro), y destaca que sólo la existencia a partir del *Augenblick*, del *ex-stasis*, permite no sólo la autenticidad personal, sino la apertura adecuada a los otros (*Fürsorge*), la apertura a los otros en cuanto que otros *Dasein*, dotados de sus propios proyectos personales. En cambio, si se adopta la posición de temporalidad como *Jetztablauf*, propia del instantaneísmo (en definitiva, del reduccionismo), los otros son vistos como simples instrumentos, como simples cosas que pueden ser utilizadas, con lo que la convivencia queda amenazada en su misma fundamentación ontológica. De todo ello concluye Ballesteros que:

“El carácter liberante y personalizante del derecho queda por tanto plenamente establecido a partir de la existencia entendida precisamente como Ex-sistenz, como memoria y proyecto, ya que el derecho en cuanto fundado en la fides, es la constancia de que la voluntad ayuda a la realización de la libertad propia. Pero es que además sólo desde tal apertura a los tres momentos del tiempo se logra comprender otra nota esencial del orden jurídico: la reciprocidad, la paridad ontológica entre el yo y el otro, ya que en la reducción instantánea del tiempo, el otro se evapora como tal...” (Ibíd., 136).

Estas reflexiones sobre el papel de la alteridad y el tiempo en el sentido del Derecho, nos sirven de base para exponer las especialidades de la ética profesional en las profesiones jurídicas.

2.2. Especialidades de la ética profesional en las profesiones jurídicas

Ya hemos expuesto las líneas generales de configuración de una ética profesional.

Ahora interesa destacar que dicha ética presenta especialidades en el caso de los profesionales del Derecho que derivan de la función esencial de los mismos: la aplicación del Derecho a la convivencia humana conflictiva. En efecto, son tres los elementos relacionados entre ellos, sobre los que tiene que trabajar el profesional jurídico:

- 1) un conflicto interhumano;
- 2) el conocimiento de la norma jurídica; y
- 3) la aplicación de la norma jurídica al problema interhumano planteado.

Ésta última es una técnica de carácter práctico por la que el profesional resuelve el caso conflictivo que se le ha planteado, integrando en el caso la norma jurídica. Y el Derecho alcanza la plenitud de su sentido cuando se encauza hacia la realidad para la que ha sido creado: la convivencia humana.

Las profesiones jurídicas se rigen por unos principios éticos que son un punto de partida necesario para la construcción ética, pero ni mucho menos la agotan (los principios son necesarios, pero no suficientes). Tiene que ser el sujeto quien, instruido por los principios, sea capaz de tomar decisiones en la vida práctica y aplicarlas. El principio orienta o fundamenta la decisión, pero no constituye ni la propia decisión ni su ejecución. Esta fusión entre principios y decisiones (con sus ejecuciones) es cometido del juicio moral del sujeto.

Seguiremos en este capítulo principalmente a Miguel Grande Yáñez quien en su trabajo *Ética de las profesiones jurídicas* señala que:

“Los principios de la Ética profesional jurídica que vamos a considerar como fundamentos de la decisión práctica son los principios de beneficencia, justicia, responsabilidad y autonomía. No es sencillo en el discurso ético diferenciar con nitidez entre un principio y un deber o una virtud. Los principios siempre aparecen como más genéricos y abstractos, y tienen que consistir en el fundamento (en el marco de legitimidad ética) a la cual aspira el sujeto con sus decisiones. La formalización de esas decisiones requiere de virtud (en cuanto actitud ética). En toda esta armonía de principios, virtudes y deberes, que cristalizan en la decisión de la praxis vital profesional, es el propio sujeto el que como arquitecto ético edifica esa fusión entre principio y acción” (2006, 29).

A) Principios de beneficencia, justicia y responsabilidad

Grande estudia conjuntamente estos tres principios de la ética de las profesiones

jurídicas porque se comprenden progresivamente (para el profesional del Derecho hacer bien su tarea supone desarrollarla éticamente en términos de justicia, y para ello tiene que responsabilizarse por sus decisiones) y porque todos ellos carecen de la subjetividad propia del principio de autonomía.

i) Principio de beneficencia

Respecto al principio de beneficencia (si seguimos partiendo de una ética teleológica aristotélica donde los bienes se comprenden como finalidades predisuestas éticamente por la actividad), debe entenderse como hacer bien el trabajo, lo que no puede limitarse a satisfacer la vanidad del profesional ni los deseos del cliente, sino que debe trascender en beneficio de la sociedad. El trabajo profesional bien hecho implica un bien en el profesional (que satisface su capacidad), en el cliente (que satisface su necesidad o interés) y en toda la estructura social (que satisface su aspiración ética de justicia).

El principio de beneficencia no puede presentarse como absoluto sino que necesita la consideración armónica de otros principios como el de autonomía, para evitar el paternalismo; y el de no maleficencia, que tiene que comprenderse a la luz de los derechos humanos, en cuanto se incurre en maleficencia cuando los mismos resultan vulnerados (por ejemplo, a un abogado para lograr la absolución de su defendido, incluso si es inocente, no le es lícito acusar con falsedad a un tercero para que sea condenado injustamente).

ii) Principio de justicia

El principio de beneficencia también se relaciona con el de justicia, pues aquél para el profesional del Derecho, tiene su corolario en el valor ético (y jurídico-constitucional) de justicia. Ésta tiene que comprenderse en la práctica profesional no como un valor abstracto, sino como una solución ética, real y concreta a las controversias; determinando así *lo justo*

del caso, esto es, lo *equitativo*²⁷. Se debe esperar del profesional jurídico una sensibilidad especial para captar la problemática de justicia de un supuesto, y para solucionar el mismo mediante la interpretación legal más convincente éticamente, siendo imprescindible la equidad para vivificar la concreción moral de la legislación al caso concreto.

Entre las dos formas clásicas de justicia, la *distributiva* y la *correctiva*, que Aristóteles diseñó en el capítulo quinto de su *Ética a Nicómaco*, la que afecta primera y directamente a las profesiones jurídicas, por su marcado carácter procesal-judicial, es la justicia correctiva. Ésta trata de reparar el daño que en una relación interhumana ha sufrido un individuo, normalmente a través de una decisión judicial que trata de reordenar el equilibrio intersubjetivo vulnerado. Se trata de una justicia reparadora que busca restablecer, en la medida de lo posible, la armonía inicial que presidía la relación entre dos sujetos antes de que uno atacara (patrimonial o personalmente) al otro, por lo que Aristóteles la relacionó con la matemática aritmética (cf. *Ética a Nicómaco*, V, iii-iv).

No obstante, la justicia distributiva también determina éticamente la actuación de los profesionales del Derecho; pero con una diferencia: mientras que la justicia correctiva es privada y judicial (se apoya en una decisión de un juez que afecta a la interrelación entre particulares), la justicia distributiva tiene un marcado carácter político. Su cometido es la búsqueda de un criterio de repartición por el cual distribuir lo que en un principio pertenecía a la comunidad. Aristóteles cifró ese criterio en el mérito, que situó en la educación y la virtud (cf. *Política*, III, xiii)²⁸. Y tal forma debe operar como una proporción de matemática geométrica: a más méritos de un sujeto, más tienen que ser sus bienes, cargos y honores (cf.

²⁷ Desde el punto de vista del nivel en que se forma el acto de juzgar, Ricoeur distingue diversas acepciones de “lo justo”: “*En el plano teleológico del deseo de vivir bien, lo justo es este aspecto de lo bueno relativo al otro. En el plano deontológico de la obligación, lo justo se identifica con lo legal. Queda por dar un nombre a lo justo en el plano de la sabiduría práctica, aquel donde se ejerce un juicio en situación; propongo la respuesta, lo justo, no es entonces ni lo bueno ni lo legal, es lo equitativo*” (2003, 37).

Recordemos que ya Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1137b. Alianza Editorial. Madrid. 2001, págs. 177-178) señalaba que: “... *lo equitativo es justo, pero no es la justicia legal, sino una rectificación de la justicia legal. La razón es que la ley es toda general, y en algunos casos no es posible hablar correctamente en general. [...]*”

Es claro, pues, qué cosa es lo equitativo; también que es justo y preferible a una cierta justicia.”

²⁸ Cf. Aristóteles, *Política*, 1283a-1284b (1998, 142-146).

Ética a Nicómaco, V, iii-iv)²⁹. Como precisa Grande:

“La clásica justicia distributiva, como fórmula básicamente política, ha devenido en la forma ético-política de la justicia social, en la que el reparto obedece a satisfacer las necesidades que el ser humano precisa y merece por ser persona con dignidad. Se trata de repartir para todos lo que la conciencia social establece como debido para que un ser humano pueda ejercer su proyección como persona” (2006, 36).

Las profesiones jurídicas tienen un amplio campo para filtrar en su proceder la justicia social. Así, como derecho fundamental, debe garantizarse a todos la posibilidad de acceso a los Tribunales con una competente defensa letrada mediante la justicia gratuita. También los Tribunales deben hacerla efectiva en sus decisiones: por ejemplo, la justicia social aparece en las decisiones de los jueces al fijar la cuantía de indemnizaciones y pensiones, al tener que ponderar las necesidades del afectado, la capacidad económica del pagador, y los criterios y sensibilidades sociales sobre el asunto tratado.

Para una comprensión más genérica del principio de justicia no podemos desconocer que el valor con el que la misma se asocia es la igualdad. Esta caracterización de la justicia ya puede rastrearse en Aristóteles, aunque para él la igualdad no sería plena para todos, sino sólo para los ciudadanos de una *polis*. En cambio, en nuestros días, esta comprensión de la justicia tiene que emparentarse con la igualdad en dignidad humana, la cual se proyecta en la formulación de derechos humanos para todos. Hoy los universales mínimos de la ética que regulan la convivencia con justicia los encontramos en los derechos humanos. Como destaca el profesor Xabier Etxeberria en sus *Temas básicos de ética*:

“... es necesario reconocer la validez de ciertos principios transculturales universales, precisamente los implicados en los derechos humanos expresados a su vez en el marco de un auténtico diálogo intercultural, para huir de sus versiones etnocéntricas” (2002, 165).

La justicia como igualdad en el ámbito de las profesiones jurídicas tiene que partir de la primera igualdad que la ley formule para todos: igualdad ante la ley, e igualdad en derechos, deberes y oportunidades; para después, y ya como labor de justicia específica de las profesiones jurídicas, continuar con la igualdad en la interpretación y aplicación de la ley: igualdad de trato jurídico en los casos jurídicos iguales o semejantes. Y, en el fondo de esta igualdad legal y de aplicación jurídica, tiene que reposar la justicia de la dignidad igual de

²⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131a-1132b (2001, 158-162).

todos los seres humanos. La justicia, en definitiva, tiene que respetar, velar y fomentar los derechos humanos como realidad convivencial.

iii) Principio de responsabilidad

Los dos principios anteriores *beneficencia* y *justicia* se van a ver vivificados por la *responsabilidad*, en cuanto que la labor profesional bien hecha y de acuerdo con la justicia va a implicar para el profesional una concienciación y una sensibilización, y para el cliente y la sociedad la posibilidad de una exigencia ética. Por lo que, a nuestro entender, más que como un principio como entiende Grande sería más adecuado conceptuarlo como la forma en la que deben articularse los principios y aplicarse a los casos concretos.

El profesional tendría que reflexionar con más frecuencia sobre cómo afecta su trabajo a la sociedad y replantearse su responsabilidad, el *para quién* y el *por qué* de su labor. El profesor Etxeberria delimita tres preguntas claves en la comprensión de la responsabilidad: "*¿de qué soy responsable?, [...] ¿ante quién soy responsable*", [...] *¿en virtud de qué soy responsable?*" (Ibíd., 177 y ss).

La primera, *¿de qué soy responsable?*, puede contestarse reconociendo la validez de los dos principios anteriores: el profesional es responsable de una actividad específica y especializada que debe realizar correctamente (principio de beneficencia), y con alcance y sentido de contribución a la justicia del mundo en el que convive (principio de justicia).

La cuestión de *¿ante quién soy responsable?* se cubre observando los distintos ámbitos a que afecta la actividad profesional. En primer lugar, el profesional es responsable ante sí mismo, ante su conciencia. El profesional tiene que experimentar él mismo la satisfacción por la labor bien hecha y con justicia, y la culpa en caso contrario. Pero, en cuanto su prestación va destinada directamente a un sujeto particular, también es responsable ante éste, que tiene capacidad de exigirle un buen trabajo. Además, el profesional tiene que responder ante el conjunto de la sociedad por el trabajo desarrollado, pues éste afecta también a la convivencia general. El profesional tiene la obligación de calcular el alcance de sus actos, de valorar las consecuencias que entrañan sus servicios profesionales. Ello nos

conduce, como ya hemos visto, a la ética de la responsabilidad de que habló Max Weber en su obra *El político y el científico*.

Finalmente, en cuanto a la cuestión *¿en virtud de qué soy responsable?* habría que considerar la dimensión convivencial que fundamenta la ética. Ésta surge precisamente por la necesidad de la convivencia para el desarrollo íntegro de la persona. Pero la convivencia tiene sus exigencias y responsabilidades. El profesional es responsable hacia los demás porque para prestar su servicio necesita precisamente de los otros. Y somos responsables de una convivencia pacífica, sin la cual no se entendería la vida perfectible del sujeto. Y, en esta elaboración de la paz social, el papel del profesional del Derecho es fundamental, en cuanto que ordena y reconstruye actos de convivencia previamente agredidos.

B) Principio de autonomía

Con el desarrollo actual de los sentidos de la independencia y pluralismo resulta preciso el desarrollo de una ética en los parámetros de la autonomía. El proceso de autonomía característico de la modernidad podemos basarlo en la fundamentación ético-jurídica que cobra el derecho subjetivo como referente de moralidad en los siglos XVI y XVII (especialmente con las obras de Locke y Hobbes) y en el convencimiento del sujeto legislador kantiano que supera éticamente la fundamentación teológica y política.

La autonomía kantiana supone fundamentalmente la conversión del sujeto en un legislador de sí mismo. Éticamente, el hombre autónomo es fundamento de su moralidad. En este sentido hablará Kant del hombre como *fin en sí mismo*. Ésta es la base de la dignidad del hombre: el respeto que todos los hombres merecen en su capacidad de su configuración decisoria. Pero éste planteamiento plantea riesgos. Un grave peligro puede ser que la autonomía se cierre a la consistencia de la justicia, derivando en un individualismo posesivo, que limite otras conquistas históricas como los derechos sociales y la solidaridad. Es preciso corregir los excesos del formalismo monológico para posibilitar una deliberación en asuntos de justicia y solidaridad no sólo autónoma, sino también pública; así como comprender el

juicio sobre la acción no sólo en abstracto, sino también en su situación específica.³⁰

2.3. El abogado y sus principios fundamentales de actuación

Dentro de las profesiones jurídicas ocupa, sin duda, un papel relevante la de abogado. Y la reflexión sobre la ética profesional en la abogacía nos remite a la esencia de la profesión de abogado.³¹

Como observa Helena Ancos:

“Si atendemos a su origen etimológico, la palabra ‘abogado’ viene del latín advocatus que significa ‘llamado en auxilio’; un auxilio ligado a la idea de justicia y de dar a cada uno lo suyo, auxiliando a su cliente, aportándole los conocimientos jurídicos, las técnicas y las estrategias para la defensa de sus intereses. Esta concepción tradicional asociaba la profesión de abogado a una perspectiva eminentemente privada de la Justicia donde el abogado, en el ejercicio de su profesión, desplegaba una relación particular con sus clientes, con sus compañeros, el Colegio y los propios Tribunales. En esta dimensión interna de la profesión, el abogado ha de respetar unos valores éticos, desarrollados a través de un código deontológico” (2013, 23-24).

Pero, junto a esta *dimensión interna* (privada), el ejercicio de la abogacía tiene un alcance más amplio, cada vez más resaltado, que nos permite hablar también de una

³⁰ Recordar (Vid. apartado 1.2.D) como el profesor Hortal cuando trata el principio de autonomía como general de las profesiones se refiere a la necesidad de que el profesional respete al cliente como sujeto capaz de autodeterminarse así como a que el particular no puede obligarle a actuar en contra de su criterio. Para evitar el paternalismo, el principio de autonomía (del cliente) debe prevalecer sobre el de beneficencia (del profesional). Sin embargo, el de no maleficencia deber prevalecer sobre el de autonomía.

³¹ Una obra clásica en este tema es *El alma de la toga* de Ángel Ossorio y Gallardo en la que expone su conocido *Decálogo del Abogado*:

“I. No pases por encima de un estado de tu conciencia.

II. No afectes una convicción que no tengas.

III. No te rindas ante la popularidad ni adules a la tiranía.

IV. Piensa siempre que tú eres para el cliente y no el cliente para ti.

V. No procures nunca en los tribunales ser más que los magistrados, pero no consientas ser menos.

VI. Ten fe en la razón que es lo que en general prevalece.

VII. Pon la moral por encima de las leyes.

VIII. Aprecia como el mejor de los textos el sentido común.

IX. Procura la paz como el mayor de los triunfos.

X. Busca siempre la justicia por el camino de la sinceridad y sin otras armas que las de tu saber” (1971, 315-318).

dimensión externa (pública) de la profesión de abogado:

“La esencia de la ética es el principio del bien común y del mismo modo, la Justicia se identifica en la profesión de abogado con el bien común, con el interés público. El abogado tiene obligaciones no sólo frente al cliente, sus compañeros, el Colegio, y con la Administración de Justicia, sino también frente a toda la Sociedad” (Ibíd., 24).

De ahí que la misma autora concluya que la existencia de buenos abogados resulta imprescindible para que pueda existir una buena Justicia:

“La existencia de buenos abogados independientes y libres constituye uno de los pilares de la defensa de los derechos y deberes en una sociedad democrática. Como profesionales acostumbrados a resolver problemas complejos, a negociar, a mediar y a liderar, disponen de habilidades y competencias de extraordinario valor en el mundo en que vivimos. Pero además, la profesión de abogado tiene un valor añadido, una responsabilidad adicional en su compromiso con el interés social. El desempeño responsable y cotidiano de los abogados en sus despachos, a través del asesoramiento y el consejo jurídico, la mediación, las tareas de conciliación y transacción, son actividades todas ellas, que con la observancia de unas normas éticas y deontológicas, contribuyen a la justicia, a la eficacia inmediata de la ley, pero también a evitar que los conflictos acaben llegando a los tribunales, contribuyendo a la paz social” (Ibíd., 33).

En base a lo expuesto, vamos a exponer a continuación los principios éticos fundamentales que deben regir la actuación del abogado, partiendo de lo dispuesto en el *Estatuto General de la Abogacía* aprobado por el Real Decreto 658/2001, de 22 de junio.³²

Adaptado al *Estatuto General de la Abogacía Española*³³, se aprobó un nuevo Código Deontológico por el Pleno del Consejo General de la Abogacía de 27 de Septiembre de 2002 (modificado en el Pleno de 10 de Diciembre 2002).

Existe además un Código de Deontología de los Abogados Europeos adoptado en la

³² El pleno del Consejo General de la Abogacía celebrado el día 12 de junio de 2013 aprobó un nuevo Estatuto General de la Abogacía, que está siguiendo los trámites administrativos preceptivos para su aprobación y promulgación mediante el pertinente Real Decreto. Este nuevo Estatuto dedica una especial atención a la deontología profesional, y ello tanto en su aspecto o contenido material como en lo relativo a la potestad disciplinaria y al régimen de infracciones y sanciones, modernizando, en definitiva, todas estas cuestiones y adaptándolas a la realidad y a las necesidades actuales.

³³ Respetando lo dispuesto en el Estatuto General, cada colegio de abogados cuenta con su propio estatuto. Así, por ejemplo, el Estatuto del Ilustre Colegio de Abogados de Valencia, entró en vigor con la publicación de la Resolución de la Dirección General de Justicia de la Conselleria de Justicia y Administraciones Públicas de 14 de junio de 2003 (DOGV 4790 de 5 de junio de 2004).

Sesión Plenaria del Consejo de la Abogacía Europea (CCBE) de 28 de octubre de 1988³⁴, que vincula a los abogados españoles en base a lo dispuesto en el artículo 1.1 del Código Deontológico de 2002.

Como destaca Beatriz Vila:

“... la deontología constituye una objetivación de la moral profesional, es un tratado de deberes que establece unos mínimos, pues cada abogado puede tener comportamientos no normados con mayor contenido de valor que los establecidos en los códigos deontológicos impulsados, no por el cumplimiento de un código, sino por su propia moral. La ética es, en consecuencia, independiente de las normativas y regulaciones deontológicas concretas, pero evidentemente inspira los Códigos deontológicos” (2013, 13).

Y la misma autora recuerda que la profesión jurídica no consiste en la aplicación de principios abstractos, sino normas y principios aplicables a conflictos personales concretos, lo que obliga a destacar su carácter *humanista*.³⁵ Por ello:

“Quizás el derecho pueda aprenderse estudiando, que no solo memorizando, pero indudablemente se ejerce pensando, y pensando en otros, guiado por el servicio a la justicia y al bien.

El abogado debe ser por ello, no sólo un científico que sabe de `su` ciencia, sino un humanista; su deber no consiste en abogar únicamente por la causa de su cliente sino igualmente, en ser su asesor, y asumir la defensa efectiva de los derechos individuales y colectivos que constituyen la espina dorsal del propio Estado de Derecho. La función del abogado impone pues, múltiples obligaciones y deberes, legales y éticos, en ocasiones contradictorios, donde jugará un papel fundamental la ética y la moral del abogado. La existencia de la normativa deontológica facilita y orienta la actuación del abogado, contribuyendo a reafirmar en el cliente, la confianza en el criterio ético de su abogado” (Ibíd., 13-14).

³⁴ Este Código de Deontología de los Abogados Europeos fue modificado en las Sesiones Plenarias de 28 de noviembre de 1998, 6 de diciembre de 2002, 19 de mayo de 2006 y 20 de agosto de 2007. La finalidad de este código no es otra que establecer unas normas de actuación para los abogados en el ejercicio profesional transfronterizo, y otras básicas que representan las garantías mínimas exigibles para posibilitar el derecho de defensa de una manera efectiva; en definitiva, establece unas normas comunes aplicables a todos los abogados de la Unión Europea.

³⁵ Este carácter humanista debe influir en su formación. Así destaca Oscar Fernández León: *“la necesidad de que el abogado disponga de un conocimiento renacentista, es decir, una cultura vasta y profunda en numerosas materias, ya que los abogados tratamos con asuntos que no se limitan al conocimiento de la ciencia jurídica, sino que ésta debe aplicarse a situaciones de la vida real que afectan a todos los órdenes de la existencia humana. Por ello, en la medida en la que el abogado disponga de los más extensos conocimientos de la ciencia humana, mejor orador será. Para alcanzar dichos conocimientos el abogado deberá frecuentar la escritura y la lectura, disponiendo de un preciso conocimiento de las reglas gramaticales, esenciales para el uso del lenguaje adecuado y la construcción y exposición ordenada del discurso. Es igualmente muy recomendable el profundizar en campos como la psicología”* (2013, 61).

Y los Colegios profesionales tienen capacidad para imponer sanciones por el incumplimiento de las normas y códigos deontológicos. Por todo ello, “*aun cuando la deontología profesional desarrolla principios morales, no debe confundirse con la ética; los códigos deontológicos son normas jurídicas*” (Ibíd., 14).

En base a la doble dimensión citada interna (privada) y externa (pública) , como destaca Massimo La Torre:

“La moral del abogado es difícil de comprender y de explicar, es compleja, ya que su función institucional está plagada de muchas tensiones internas [...].

El código deontológico de la abogacía española, en su preámbulo, afirma que el abogado necesita de reglas de conducta profesional ‘que permitan satisfacer los inalienables derechos del cliente, pero respetando también la defensa y consolidación de los valores superiores en los que se asienta la sociedad’. La tensión entre los derechos de la parte y los ‘valores superiores’ de la comunidad viene declarada de manera explícita.

En el Código deontológico de los abogados de la Comunidad Europea de 1989 encontramos un artículo que me parece revelador. Se trata del artículo 1.1 del preámbulo, ‘Misión de los abogados’. Aquí leemos lo siguiente: ‘Su misión le impone una serie de deberes y obligaciones, a veces en parte contradictorios, hacia: el cliente, los tribunales [...], la profesión en general [...], la sociedad’ (2013, 177-178).

Para este mismo autor (Vid. Ibíd., 184 y ss) la deontología del abogado se movería entre dos confines:

a) uno, en el que la conducta del abogado *acaba por coincidir con la conducta del cliente*. Se permite al abogado todo lo que estaría permitido al cliente para defender sus derechos. Aquí no hay distancia entre la situación moral del abogado y la del cliente. Este extremo se corresponde con el modelo tradicional, “liberal”, de “moral amoralidad” o “neutral partidismo”, en el que el único límite de la actuación del abogado vendría determinado por el cumplimiento de la ley.

b) otro, donde la conducta del abogado, si bien no coincide totalmente, *se acerca mucho al modelo representado por el juez*. Aquí habría una gran distancia entre la situación moral del cliente y del abogado. Éste no se encuentra en el mismo terreno moral que su asistido. Al contrario, su función es la de actuar como una especie de *pre-juez*, como un fiscal; tiene que dar una primera evaluación de la causa y orientar su defensa, antes que a la protección de los derechos individuales de su cliente, hacia el ideal del bien común de la colectividad. Este extremo se correspondería con el modelo “social” y con una perspectiva “eticista” y, en cierta medida “comunitarista”. En él el abogado sería una especie de político,

en expresión de Cusi de “constituyente”: el abogado que construya un sistema de relaciones que pueda funcionar entre las partes ejerce, en su ámbito profesional, una actividad de fundación jurídica análoga a la de un constituyente.

Se ha intentado resolver o hacer desaparecer esta tensión entre dos polos al abordar los deberes del abogado afirmando que su moral profesional no se rige por la moral común u ordinaria, sino por una específica ética profesional, una *moral de rol*. En base a ello al abogado le estarían permitidas e incluso prescritas conductas que le resultan prohibidas al hombre común. Esta moral de rol se justificaría porque la división del trabajo y de los roles produce mejores resultados en general y a largo plazo; por el acuerdo entre quien ejerce el rol (aquí el abogado) y quien se beneficia del rol mismo (el cliente), por las legítimas expectativas que se producen por el mismo hecho de que exista el rol; y por la llamada “excusa institucional” (que diferenciaría entre el ilícito “personal” y el ilícito “institucional”, entre el mal producido intencionalmente por un individuo y el mal que resulta de la actuación dentro de cierta institución). Frente a esta moral de rol, La Torre opone diversas objeciones (Vid. *Ibíd.*, 192 y ss).

En primer lugar, porque una visión providencial es muda al sufrimiento individual (para quien sufre una injusticia no siempre es aceptable que ésta pueda compensarse con el bien de otros muchos en un futuro) y desemboca en un nihilismo, ya que no está en condición de establecer un umbral normativo invariable y ni siquiera cierto.

Además, ello se entrelaza con una visión utilitarista en la que importa es el resultado: la utilidad del mayor número en un futuro incierto frente a los intereses particulares. Y las expectativas, aunque legítimas, tienen que ceder frente a los derechos morales que los hechos dañan o pueden dañar de manera grave.

Finalmente, frente a la “defensa institucional”, destaca que ésta es más una propuesta de derogación especial o de un tipo de excusa. Y las excusas institucionales no funcionan en un contexto normativo fuerte como es el del discurso moral, por la sencilla razón de que las instituciones no son entidades ontológicas distintas y superiores a las conductas individuales de que se componen y que, por consiguiente, no pueden ser asumidas como un hecho indefectible desde la reflexión moral. Las instituciones no son reglas, sino también y fundamentalmente aplicaciones de reglas. La aplicación de la regla reposa sobre

un elemento de discrecionalidad. Pero allí donde hay discrecionalidad hay espacio para la deliberación. Y ésta, si tiene como objeto conductas que toquen los intereses más relevantes de los individuos, supone una clara salida ética que no puede estar bloqueada por ninguna auto-referencialidad institucional.

Por ello, La Torre estima (Vid. *Ibíd.*, 195 y ss) que hay que buscar otras vías y estrategias alternativas para la fundamentación del actuar del abogado³⁶. Así:

a) Una propuesta parte de la idea de *defeasibility*, de la confutabilidad o derogabilidad de las normas jurídicas, que introduce el criterio de “equidad” (de la justicia del caso particular y concreto) e, incluso, de la clemencia y la compasión. Ésta es la postura de Richard Tur: el abogado sería el actor que introduce la flexibilidad en el edificio formal y rígido del orden jurídico. La abogacía se justificaría y tendría que caracterizarse en su ética profesional por una específica atención a la injusticia que se deriva de una aplicación demasiado formalista de las reglas. La flexibilidad necesaria se podría vehicular mediante argumentos que apelen a la compasión de quien tiene que juzgar. Hay razones que las reglas, el Derecho, parecen no entender y que es tarea del abogado representar y defender delante del juez. Los intereses de las partes pueden revelar una dimensión moral subyacente que sólo la palabra del abogado es capaz de hacer valer. La equidad de la decisión judicial para activarse requiere una específica forma de argumentación, la del abogado.

b) Una segunda estrategia podría basarse sobre la *right thesis* (tesis de los derechos) de Ronald Dworkin, para quien una reivindicación jurídica implica una reivindicación moral (*claiming a right* supone *claiming to be right*) por lo que el buen abogado no puede orientarse a la mera defensa de intereses particulares y no puede prescindir de una sólida referencia a

³⁶ Como observa Luigi Ferrajoli, la figura del defensor, por raro que parezca, siempre ha sido descuidada por la doctrina jurídica y la reflexión filosófica: “*En los manuales de procedimiento se habla, por supuesto, del derecho a la defensa, pero casi nunca salvo raras excepciones se reflexiona sobre la función del abogado, su deontología, sus prerrogativas y sus obligaciones profesionales*” (2013, 203). La explicación para La Torre está en la tradición iuspositivista en la teoría del derecho y en la conceptualización del sistema jurídico. En base a esta tradición “*al abogado, en general, se le equipara a la parte, y por consiguiente no se plantea la cuestión de una deontología profesional distinta de la que está contenida en la ley positiva. Todo lo que permite la ley y le es concedido a la parte le será automáticamente también garantizado y permitido al abogado. Esta postura, por lo tanto, no nos ofrece espacio teórico suficiente para desarrollar una deontología independiente, así que para lograr algo de ésta no nos queda otra opción que abandonar el modelo iuspositivista*” (2013, 195).

criterios éticos universalizables.

c) Una tercera posibilidad (que se ha discutido tímidamente en Italia) es la del abogado como *poder constitucional del Estado*, ya que su papel resulta esencial para la función jurisdiccional. Una consecuencia de ello es la aplicación al abogado de un riguroso régimen de incompatibilidades.

d) Otra interesante perspectiva es la que se basa en la fórmula de Radbruch que sirve para matizar la tesis de la “moral amoralidad”: el abogado puede (le resulta lícito jurídica y moralmente), en el respeto a la ley, usar todos los argumentos y adoptar todas las conductas y medidas procesales que sean necesarias para defender los intereses de su cliente, aunque su orientación a la justicia (como valor moral) sea dudosa o incluso ausente, *excepto que la posible injusticia que se derive de sus actos no se presente en dimensiones que resulte intolerable*.

e) una última posible estrategia es la que se deriva del discurso forense como ámbito de *enunciados exhortativos* (y no prescriptivos) propuesta por Alf Ross. Una exhortación sería una directiva “desinteresada”. El abogado no dice en el juicio cuáles son los intereses de su cliente, no habla de ellos, ya que éstos serían irrelevantes para justificar la decisión judicial y, como tales, no podrían constituir el contenido de ésta. Lo que el abogado dice, pronuncia y articula en el proceso, son las razones que el juez tendría que poner como fundamento de su sentencia, ya que son las correctas, y estas razones no pueden ser las correctas únicamente desde el punto de vista del cliente.

Hechas estas precisiones, pasamos a examinar como resuelve las tensiones citadas el Estatuto General de la Abogacía de 2001.

A) El Estatuto General de la Abogacía de 2001

El Estatuto General de la Abogacía en su artículo 1.1 configura a la misma al disponer que:

“es una profesión libre e independiente que presta un servicio a la sociedad en interés público y que se ejerce en régimen de libre y leal competencia, por medio del consejo y la defensa de derechos e intereses públicos o privados, mediante la aplicación de la ciencia y

la técnica jurídicas, en orden a la concordia, a la efectividad de los derechos y libertades fundamentales y a la Justicia”.

De esta disposición interesa destacar varios aspectos. Primero, que se configura la profesión de abogado como una profesión libre e independiente, que se ejerce en régimen de libre y leal competencia. En segundo lugar, se destacan los horizontes éticos de la profesión, superando el tradicional individualismo que la caracterizaba, al destacar que presta un servicio a la sociedad en interés público y que su objetivo es tanto la efectividad de los derechos y libertades fundamentales, como la justicia³⁷. Y, sobre todo, que el objetivo profesional de la abogacía es tanto la defensa de derechos e intereses públicos o privados, como el consejo y la concordia. Esa doble posibilidad profesional (defensa procesal y asesoramiento jurídico general) del abogado se recoge también en los artículos 6, 9.1 y 30. Este último precisa que “... *En ningún caso la tutela de tales intereses puede justificar la desviación del fin supremo de Justicia a que la Abogacía se halla vinculada*”. Se configura, pues la justicia como un eje ético que impulsa y fundamenta la profesión de abogado.³⁸

Esta orientación, compromiso y responsabilidad del abogado por la justicia y lo social tiene que ser una aspiración que brote espontánea y libre del propio abogado; no cabe la imposición ética. Esta iniciativa profesional del abogado se corresponde con una profesión que sobre todo se caracteriza como destaca el Preámbulo del Estatuto por ser “*libre e independiente*”. Aunque este carácter, que se manifiesta con plenitud en el ejercicio de modo individual por cuenta propia, puede verse mediatizado en el caso de los despachos colectivos y, sobre todo, cuando se trabaja por cuenta ajena en virtud de un contrato civil de prestación de servicios o de un contrato de trabajo.

³⁷ Para profundizar en el concepto de *horizonte*, cfr. J. Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2010.

³⁸ Ya en su Preámbulo se significa que el Estatuto nace como desarrollo del *Pacto de Estado para la Reforma de la Justicia* (que el 31 de mayo de 2001 suscribieron el Partido Popular y el Partido Socialista Obrero Español), con el objetivo de reformar íntegramente el sistema judicial, y de proyectar un nuevo modelo de justicia, global y estable, que garantice con rapidez, eficacia y calidad los derechos de los ciudadanos. Y la aspiración profesional del valor justicia nos conduce a una ética social, de ponderación y equilibrio de intereses entre los distintos ciudadanos, instituciones y empresas. Más allá del interés particular, el abogado tiene que concienciarse por el interés social. Por eso entre los fines de los Colegios de Abogados, el artículo 3 del Estatuto menciona “*el control deontológico y la aplicación del régimen disciplinario en garantía de la Sociedad*”.

B) Los principios básicos en la actuación profesional del abogado

Destaca Beatriz Vila que:

“El cambio legislativo más trascendente en los últimos años en el ámbito de la regulación de la Abogacía es, sin género de dudas, la aprobación de la Ley 34/2006 de 30 de octubre que establece el régimen de acceso a la profesión de abogado en España [...]. El artículo 10 del Reglamento de desarrollo de la Ley de acceso aprobado por Real Decreto 775/2011 de 3 de junio establece, entre otros contenidos y competencias, que los graduados en derecho deberán conocer y aplicar los derechos y deberes deontológicos [...]. A tenor de lo establecido en la normativa, los contenidos deontológicos formarán parte del primer ejercicio del examen de acceso... [...] procurando que haya una conciencia de la responsabilidad vinculada al ejercicio de la profesión, que lleva inevitablemente a profundizar en los valores que deben primar y guiar la actividad profesional...” (2013, 9-11).

Y Grande, por su parte, al analizar éticamente el Código Deontológico y la práctica de la profesión, señala como principios básicos en la actuación profesional del abogado:

“el de independencia, el de honradez y veracidad y el del secreto profesional [...]. Los observamos como principios de actuación práctica, no tanto de fundamentación; constituyen pautas básicas y constantes que éticamente tiene que observar el abogado en su proceder práctico profesional. No son, pues, en sí mismos principios abstractos de fundamentación...” (2006, 157-158).

Lo que resulta revelador es que *estos principios entroncan con los que antes hemos considerado como generales de la ética de las profesiones jurídicas*. Los principios generales fundamentan los de actuación, que, a su vez, concretan a aquéllos:

“el principio de fundamentación de la autonomía conecta con el principio de actuación de la independencia en la toma de decisiones profesionales. De otro lado, los principios de actuación de honradez y veracidad y del secreto profesional supondrían ejercicios de responsabilidad y, por tanto, principios legitimados por el principio de responsabilidad (y, a su vez, con los que con éste se conectan: beneficencia y justicia), en cuanto que es una exigencia para el abogado por el respeto al otro (cliente y parte contraria), decir la verdad de lo sucedido y no revelar lo que supone una confidencia. No obstante, en precisas circunstancias, los principios de actuación de honradez y veracidad y del secreto profesional apelarán éticamente [...] a decisiones de la conciencia reflexiva del letrado que los ponen de inmediato en relación con el principio ético de fundamentación de la autonomía. Se trata [...] de decisiones autónomas (que también implican ejercicio de responsabilidad) en las que el letrado determina separarse de la verdad material (lo realmente ocurrido) para decantarse por una verdad formal (lo alegado y probado en el proceso) distinta de la material; o cuando se trata de concretar la cláusula genérica del

artículo 5.8 del Código Deontológico, y se decide, por motivos superiores de justicia, levantar el secreto profesional...” (Ibíd., 158-159)

i) Independencia

La independencia profesional del abogado implica posibilitar en cada caso de actuación profesional la creación de una decisión libre³⁹. Esta decisión habrá de formarla y tomarla el letrado por sí mismo, sin mediaciones ni injerencias externas, mediante su conciencia profesional y tras un proceso cognitivo reflexivo y crítico. Estamos ante una decisión con una perspectiva ético-filosófica: se tratará de la formación de una decisión libre, posibilitada tanto por un acto de la voluntad libre, firme y segura del profesional, como por un acto de conocimiento (razón) del abogado sobre el Derecho (legislación y jurisprudencia) y la práctica jurídica. Por eso, uno de los primeros obstáculos a la independencia profesional del abogado será su ignorancia jurídica y la inexperiencia profesional. La decisión independiente (es decir, como plenamente autónoma) implica, negativa (y externamente), ausencia de presiones e injerencias en la actividad profesional; mientras que, positiva (e internamente), implica autonomía y libertad⁴⁰.

La independencia del Abogado es destacada por el *Código Deontológico*, que en su Preámbulo, llega a señalar que “*es tan necesaria como la imparcialidad del Juez, dentro de un Estado de Derecho*”. Destaca además el citado Preámbulo que:

“El Abogado informa al cliente de su posición jurídica, de los distintos valores que se ponen en juego en cualquiera de sus acciones y omisiones, proveyéndole de la defensa técnica de sus derechos y libertades frente a otros agentes sociales, cuyos derechos y dignidad personal también han de ser tenidos en cuenta.”

Ese papel sólo lo puede realizar debidamente “*si está exento de presión*” y “*sin otra servidumbre que el ideal de Justicia*”. De los artículos 2.3 y 2.4 del Código Deontológico se pueden inferir cuales son los sujetos que pueden imponer sus instrucciones al abogado (el

³⁹ Para ampliar este concepto de libertad dentro de la ética de las profesiones, cfr. A. Hortal, *Ética. I. Los autores y sus circunstancias*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.

⁴⁰ Sobre este concepto de autonomía y su relación con estas dimensiones de la libertad, puede verse A. Domingo, *Ética*. Acento, Madrid, 2001. Cap. 4.

cual tendría que rechazarlas): su cliente, sus compañeros de despacho u otros profesionales con los que colabora, los tribunales, los poderes públicos, económicos o fácticos; y, en general, cualquier otra persona, entidad o corriente de opinión.

Junto a estas causas externas, también alude el artículo 2.2 a la independencia del letrado frente “*a los intereses propios*”. Ya que es evidente que motivos interiores del propio abogado como los intereses económicos, o de encumbramiento profesional, pueden mediatizar de forma espuria la libre y coherente decisión profesional que el abogado tiene que determinar equilibrando los intereses de su cliente y el valor justicia. Lógicamente en supuesto límites, como en caso de amenazas graves, puede entrar en juego una dialéctica entre la ética profesional y la ética personal de defensa y necesidad.

Por lo demás, el principio de independencia se va a concretar en un principio de autonomía. Este principio de libertad (entendida como autonomía) no se desconecta del de independencia, sino que se enlazan en un principio único: el abogado para ser independiente precisa de libertad, y esa libertad se va a realizar en los siguientes aspectos específicos:

- libertad del abogado para elegir cliente y asunto, así como para cesar en el asesoramiento o defensa del caso ya tomado e impulsado (artículo 13.3 del Código Deontológico).

- libertad del abogado en el modo, en la manera, de asesorar y defender al cliente (artículo 3.1 de dicho Código).

- libertad de expresión del abogado en el ejercicio de su profesión (artículo 3.3 del Código Deontológico), la cual la cual está tutelada por el artículo 542.1 de la Ley Orgánica del Poder Judicial.

Especial interés tiene la relación entre el letrado y su cliente, a quien por supuesto aquel debe escuchar. Y es éste último quien, debidamente asesorado por el abogado, debe tomar las decisiones relevantes del impulso de un caso: iniciar un pleito, proseguir o cesar en el iniciado, recurrir, buscar una transacción amistosa... Pero, una vez decidido por el cliente sobre aquellos particulares y escuchadas sus orientaciones,

corresponde al abogado tomar y ejecutar las decisiones técnicas del asunto⁴¹. En el supuesto de disentimientos serios entre el cliente y abogado tan libre es éste para abandonar el asunto, como aquel para buscarse otro abogado, pues nos encontramos ante una profesión liberal.

ii) Honradez y veracidad

Este principio no viene expuesto como tal ni en el Código Deontológico ni en el Estatuto General de la Abogacía. Sólo encontramos menciones, más bien aisladas, a la veracidad y, sobre todo a la honradez, como virtudes del abogado. No obstante, entendemos que debe considerarse y estudiarse como un principio conjunto, en la medida en que el abogado honrado precisa ser veraz en sus manifestaciones y actuaciones. Entre las citadas menciones hay que reseñar el Preámbulo del Código Deontológico que señala:

“La honradez, probidad, rectitud, lealtad, diligencia y veracidad son virtudes que deben adornar cualquier actuación del Abogado. Ellas son la causa de las necesarias relaciones de confianza Abogado-Cliente y la base del honor y la dignidad de la profesión. El Abogado debe actuar siempre honesta y diligentemente, con competencia, con lealtad al cliente, respeto a la parte contraria, guardando secreto de cuanto conociere por razón de su profesión. Y si cualquier Abogado así no lo hiciere, su actuación individual afecta al honor y dignidad de toda la profesión.”

Y el artículo 4.1 dice que:

“La relación entre el cliente y su Abogado se fundamenta en la confianza y exige de éste una conducta profesional íntegra, que sea honrada, leal, veraz y diligente.”

Un examen especial merece la veracidad, que guarda estrecha relación con la honradez y plantea constantes y difíciles problemas éticos. La idea de verdad desde el platonismo engarza con la idea de justicia⁴². Por ello, en un procedimiento sólo será posible la consecución y resolución de *lo justo*, si previamente pasamos por *lo verídico*. Para lograr

⁴¹ La *sentencia del Tribunal Supremo (Sala 1ª) de 23 de mayo de 2001* siguió esta misma línea al afirmar que el letrado “*asume la dirección técnica de la defensa, sin que pueda venir obligado a seguir las directrices que trate de imponerle el cliente.*”

⁴² Esta idea de verdad y su relación con las profesiones se puede enriquecer con la lectura de D. Gracia, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Triacastela, Madrid, 2010.

justicia respecto de un hecho conflictivo hay conocerlo a través de la prueba. Si un hecho se falsea, el juicio sobre el mismo no podrá ser justo. El abogado debe decir verdad tanto respecto al Derecho (las normas y jurisprudencia que cite) como en cuanto a los hechos. Pero respecto a éstos, resulta preciso distinguir en un proceso entre la verdad material (lo que realmente ocurrió) con la verdad procesal o formal (alegada y probada en un proceso). Ésta última es una verdad modesta en comparación con la verdad material, cuya reproducción exacta es prácticamente imposible. Grande apunta que:

“Resulta preciso elevar la cuestión de cuál de las dos verdades material o formal debe guiar la actividad profesional procesal del abogado. Resultaría complejo establecer una respuesta unívoca y generalizable. Es aconsejable el análisis casuístico e inductivo...” (2006, 169).

No obstante, el citado autor no renuncia a dar una serie de orientaciones éticas, en relación con el principio de veracidad, que nos ayuden en la circunstancia práctica a determinar qué verdad es éticamente sostenible:

“1ª En una alegación procesal nunca se debe falsear la verdad material para la obtención de un pronunciamiento injusto.

2ª En aras de la defensa de los derechos del cliente, cabría establecer una narración de hechos conforme al resultado de las pruebas practicadas (verdad formal), aunque no haya coincidencia con la verdad material que conocemos, siempre y cuando tales pruebas intencionadamente no se hayan falseado u obtenido ilegítimamente.

3ª Un abogado debe oponerse a la actividad probatoria de la parte adversa, aun cuando sea en detrimento de la verdad material, siempre que dicha actividad probatoria de contrario infrinja las normas ordenadoras del procedimiento (principio de legalidad procesal).

4ª Nunca se deben utilizar pruebas falsas, así como tampoco falsear las auténticas o privar ilegítimamente al adversario de la prueba que procesalmente le corresponde” (Ibíd., 170).

iii) El secreto profesional

Éste encuentra su fundamento deontológico en el Preámbulo y en el artículo 5.1 del *Código Deontológico* que lo sitúan en la protección de los derechos fundamentales garantizados por la *Constitución* en los artículos 24.2 y 18: respectivamente, el derecho a no declarar contra sí mismo y el derecho a la intimidad. El contenido esencial de este derecho y deber viene determinado en el artículo 5.2 del *Código Deontológico*:

*“...comprende las confidencias y propuestas del cliente, las del adversario, las de los compañeros y todos los hechos y documentos de que haya tenido noticia o haya recibido por razón de cualquiera de las modalidades de su actuación profesional”.*⁴³

El secreto profesional se desarrolla en las prohibiciones especiales de los artículos 5.3 y 5.4 del Código Deontológico: el abogado no podrá aportar a los tribunales, ni facilitarle a su cliente las cartas, comunicaciones o notas que reciba del abogado de la otra parte, salvo expresa autorización del mismo; y las conversaciones no podrán ser grabadas sin previa advertencia y conformidad de todos los intervinientes y, en todo caso, quedarán amparadas por el secreto profesional.

Los artículos 5.5 y 5.6 se refieren a cómo el secreto profesional se extiende a otras personas: todos los componentes de un despacho colectivo y el personal que colabore con el abogado. El artículo 5.7 lo extiende en el tiempo, sin limitación, aún después de haber cesado en la prestación de los servicios profesionales. Y el artículo 5.8 se refiere a los límites del secreto profesional y a la posibilidad de levantarlo *“en los casos excepcionales de suma gravedad en los que, la obligación del secreto profesional, pudiera causar perjuicios irreparables o flagrantes injusticias”* en cuyo caso *“el Decano del Colegio aconsejará al Abogado”*. Para Grande estos casos excepcionales serían los siguientes:

- a. Si el mantenimiento del secreto tolerase, o no evitara, la comisión de un delito futuro.*
- b. Si la guarda del secreto condujera a la condena de un inocente.*
- c. Si el abogado tiene que defenderse jurídicamente del cliente a quien pertenece la confidencia, y la revelación del secreto es indispensable para la defensa”* (2006, 174).

Íntimamente ligada con la cuestión del secreto profesional y del conflicto de intereses es la posible actuación del abogado en beneficio de todas las partes que permite el artículo 13.4 del Código Deontológico al admitir su intervención profesional:

“... en interés de todas las partes en funciones de mediador o en la preparación y redacción de documentos de naturaleza contractual, debiendo mantener en tal supuesto una estricta y exquisita objetividad”.

Esta exigencia de objetividad, como apunta Nielson Sánchez Stewart en su *Manual*

⁴³ En este aspecto el abogado también se encuentra protegido por el artículo 542.3 de la ley Orgánica del Poder Judicial conforme al cual el abogado nunca podrá ser obligado a declarar los hechos o noticias que conozca por razón de cualquiera de las modalidades de su actuación profesional.

de Deontología para Abogados:

“es sumamente rigurosa y obliga a desarrollar una actividad explicativa nada desdeñable y a apartarse del asunto cuando se hace imposible conciliar a todas las partes. En ningún caso se puede asumirse la defensa o asesoramiento de alguna de las partes en contra de las otras por impedirlo la prohibición de emprender acciones contra un anterior cliente. Igualmente, si se ha actuado como mediador, no le será posible el defender en un procedimiento posterior a alguna de las partes que haya estado sometida a tal mediación” (2012, 68).

La actuación en interés de todas las partes será siempre excepcional⁴⁴. El abogado, es, en principio, parcial ya que defiende o asesora a una parte. Pero no podemos olvidar la posibilidad comentada, en especial, en temas de familia:

“Es frecuente la actuación para ambas partes en asuntos matrimoniales. En los casos de separación y divorcio de común acuerdo las partes pueden valerse de un solo Abogado. El artículo 750 de la LEC así lo permite pero nunca podrá actuar después en interés de uno y en contra del otro consorte” (Ibídem).

En efecto, conforme al artículo 13.3 del Código Deontológico:

“... el Abogado podrá abstenerse o cesar en la intervención cuan surjan discrepancias con el cliente. Deberá hacerlo siempre que concurran circunstancias que puedan afectar a su plena libertad e independencia en la defensa o la obligación de secreto profesional...”.

Como puede apreciarse del tenor de este artículo, y así destaca Ángela Aparisi Miralles en su obra *Deontología profesional del abogado*:

“el conflicto de intereses no exige una situación en la que el daño necesariamente se vaya a producir o, incluso, que ya se haya producido. Se trata, más bien, de un estado de riesgo para la integridad e independencia de la actuación profesional. Por ello, este tipo de conflictos remiten a situaciones en las que concurren unas determinadas circunstancias, aunque no se hayan producido aún o incluso, nunca se lleguen a producir los potenciales resultados negativos. En consecuencia, serán las circunstancias, y no los resultados, las que determinarán la existencia de un conflicto de intereses” (2013, 200-201).

El fundamento de ello es la plena seguridad que debe tener el cliente en la

⁴⁴ Hemos de precisar que tener diferentes intereses no significa necesariamente tener intereses en conflicto, sin perjuicio que dicha diferencia pueda generar el conflicto: las partes pueden tener intereses diferentes pero convergentes. Así Nielson Sánchez señala, por ejemplo, que: *“... un comprador y un vendedor no tienen intereses en conflicto. Tienen intereses distintos aunque convergentes. Al comprador le interesa adquirir en las mejores condiciones posibles y al vendedor enajenar en las condiciones que para él resulten más favorables aunque no lo sean para la otra*

honestidad y lealtad del letrado al que acude. Debe estar convencido de que los intereses confiados serán objeto de una independiente y leal defensa, y de que la información suministrada será tratada con rigurosa confidencialidad.

Estas reflexiones nos abre paso al estudio de los especiales desafíos éticos que se plantean al abogado de familia, teniendo en cuenta que con este trabajo se busca reflexionar sobre la figura del buen abogado que va más allá del cumplimiento de unas normas o la sujeción a unos principios, sino que están relacionadas con el cultivo de unas virtudes.

Como señalan José Ramón Chaves y Juan Manuel del Valle en su libro *Abogados al borde de un ataque de ética*:

“Para ser abogado basta con un título y en su caso, el pago de unas cuotas al colegio profesional y ahora unos exámenes. Para ser un «un buen abogado» hace falta mucho más. [...]

El buen abogado está adornado de virtudes. Inteligencia y lógica para dominar la ciencia del derecho, los valores que lo inspiran y las reglas del juego procesal; inteligencia emocional para comprender los estados atribulados, propios y ajenos: saber oír, entender, interpretar lo que el cliente no dice pero está latente, ser espeleólogo de lo escondido y alumbrarlo, si procede, o callarlo, si no; buena lengua y mejor pluma y curiosidad para conocer cómo se explican las normas, cómo se interpretan aquí y allí, y cómo pueden o deben cambiar, pues de la curiosidad nace la atención y de ahí la pasión por el trabajo jurídico bien hecho” (2014, 31).

parte. Pero sólo se producirá el consentimiento cuando ambas partes se den por satisfechas y admitan los términos del contrato que conciertan” (2012, 126-127).

Capítulo 3

DESAFÍOS ÉTICOS PARA EL ABOGADO DE FAMILIA

Planteadas ya las líneas básicas por los que se rige la ética de las profesiones jurídicas y, en particular, la del abogado, cabe examinar las especialidades que pueden presentarse en el ámbito del Derecho de Familia, las características de una ética aplicada a la vida familiar y los desafíos que estas particularidades presentan a los abogados que desarrollan su labor en ese ámbito.

3.1. Especialidades del Derecho de Familia frente a otras ramas jurídicas

Peña y Bernaldo de Quirós en su tratado *Derecho de Familia* define de forma escueta esta rama jurídica como “*la parte del Derecho civil que tiene como objeto directo las relaciones jurídicas familiares y cuasifamiliares*” (1989, 20). Este particular objeto determina unos caracteres especiales:

- como la familia constituye el núcleo social primario que sirve al libre desarrollo de los individuos existen, en relación con la familia, derechos y libertades de la persona que tienen especial protección constitucional e internacional;
- las relaciones jurídicas familiares son establecidas en función del puesto de cada persona en la respectiva familia;
- y la trascendencia que el régimen de la familia tiene para la persona y para la sociedad, determina que muchas de sus normas tengan carácter imperativo, aunque se

reconozca un amplio campo a la libertad de la persona que se expresa en negocios jurídicos y derechos subjetivos familiares.

Éstos últimos merecen un examen particular, pues presentan especiales características, enumeradas por Peña. Son:

“- ... derechos correlativos (como los de los cónyuges) o no (como los del padre o hijo), se asignan siempre por razón de una cualidad personalísima (cónyuge, padre, hijo) y están entrelazados con deberes que tienen por contenido un comportamiento personalísimo; son, por tanto irrenunciables, intransmisibles e imprescriptibles.

- Estos derechos y estos deberes en cuanto exijan un comportamiento personalísimo no son, en principio, susceptibles de ejecución forzosa, la cual, además, sería incompatible con el respeto debido a la libertad de la persona. Por otra parte, muchos de estos deberes tienen su principal cumplimiento o incumplimiento en la esfera íntima de la familia. Estas razones determinan que, con frecuencia, se escapen, de hecho, a toda sanción jurídica.

- La Doctrina destaca el fuerte contenido ético de estos derechos y deberes: «antes que jurídico la familia es un organismo ético», y por eso, «en ningún otro campo influyen como en éste la religión, la costumbre y la moral» (RUGGIERO). Como señalan DÍEZ-PICAZO y GULLÓN, «los comportamientos reales se producen al margen del Derecho y por otro tipo de impulsos y motivaciones».

- En determinados supuestos (potestad conyugal, patria potestad, potestad tutelar) estamos, según una opinión generalizada, más que antes derechos subjetivos que no sólo serían irrenunciables sino de ejercicio obligatorio ante potestades [...]; es decir, ante un poder que el Derecho confiere como presupuesto indispensable para el cumplimiento de un deber. Pues el titular se dice no tiene derechos sino deberes y el poder se confiere no para servir el propio interés sino para servir un interés ajeno. Incluso se dice que estamos no ante derechos sino ante funciones, las correspondientes a un cargo u officium (el de padre, tutor, etc.)” (Ibíd., 24).

Además, los conflictos planteados en este ámbito tienen una especial incidencia en la vida de las personas. Por ello, la forma en que se resuelvan puede marcar decisivamente su existencia en el futuro. Es evidente que no podemos equiparar, por ejemplo, una reclamación de una cantidad impagada por un servicio prestado (donde se busca un mero restablecimiento del equilibrio de las prestaciones roto por el incumplimiento de una de las partes, a través de una justicia meramente correctiva) a una ruptura de pareja donde a los tribunales sólo llegan algunos aspectos de una controversia subyacente mucho más amplia; y en donde la solución dictada en el proceso puede agravar el conflicto real, incluso cronificarlo. El abogado de familia se ve inmerso en los casos de separación o divorcio en un proceso en el que interaccionan elementos legales y psicosociales que debe saber manejar; en un proceso que podemos calificar, con Ignacio Bolaños, de *psico-jurídico*:

“Podemos utilizar [...] el término de proceso psico-jurídico de separación y divorcio [...]

refiriéndonos al conjunto de las interacciones entre el procedimiento legal y el psico-social, los cuales, influyéndose mutuamente, transcurren conectados durante un período limitado, desligándose cuando se ha conseguido definir una nueva realidad legalmente legitimada y psicosocialmente funcional" (2008, 23).

Y como destaca el mismo autor:

"El proceso legal no sustituye al personal. Desde un punto de vista terminológico, existen referentes jurídicos para componentes emocionales, afectivos o sociales. Pero éstos últimos no necesariamente se resuelven cuando se arbitran medidas más o menos definitivas sobre ellos. Es indudable que las pautas establecidas por el procedimiento contribuyen a canalizar comportamientos y sentimientos difícilmente encauzables. Por su parte, las medidas adoptadas por el juez definen una nueva realidad para la que son necesarios esfuerzos de adaptación personales y familiares.

El tiempo legal y el tiempo psicosocial son diferentes. Los procesos emocionales se inician con anterioridad a los trámites legales y finalizan posteriormente. El juzgado no supone un paréntesis, y cuando la pareja sale de él, con una sentencia que acredita y regula su separación, los sentimientos ambivalentes y las cogniciones disociativas aún requerirán del tiempo preciso para encontrar su definitivo asentamiento" (Ibíd., 22).

Por lo demás, el Derecho de Familia se ha visto indudablemente afectado por los cambios producidos en su objeto, y es que pocas instituciones han cambiado tan vertiginosamente como la familia en las últimas décadas. De todos es conocido el aumento notable de la proporción de parejas de hecho, de las separaciones y divorcios, de la monoparentalidad y la adopción internacional. Se ha legitimado y legalizado el matrimonio homosexual y, en consecuencia, las familias homoparentales. Los movimientos migratorios representan la presencia en nuestra sociedad de formas distintas de organizar el matrimonio y las relaciones familiares. Las fórmulas alternativas de convivencia van tomando legitimidad e incluso cobran los rasgos de un mayor compromiso emocional. Las razones que impulsan las uniones matrimoniales han cambiado. Se aprecia un progresivo abandono del concepto sacralizado del matrimonio y su sustitución por una idea más instrumental del mismo. Está desapareciendo la idea de que el modelo de familia tradicional es el único posible y van surgiendo numerosas opiniones. Existe una mayor flexibilidad en cuanto a las formas de parejas y de convivencia, que han perdido su carácter de definitivas. Una parte importante de la juventud se muestra partidaria de la convivencia sin matrimonio, como alternativa al mismo o, al menos, como período previo al mismo. Y sin olvidar las transformaciones que el avance en las técnicas de reproducción asistida está produciendo en el imaginario social.

Todo ello, parece reflejar un proceso más general de individualización creciente. Son los propios individuos, quienes tienen que planificar su vida frente a los guiones vitales más predeterminados en épocas anteriores. Esa flexibilidad biográfica se traduce en ocasiones en la fragilidad de las uniones. Y la pérdida de las certezas tradicionales puede generar incertidumbre al tiempo que supone una mayor capacidad de decisión sobre el futuro, y en consecuencia, una mayor responsabilidad.

Todo ello llega acompañado de una paulatina incorporación de las mujeres al mundo laboral, de una distribución más igualitaria de las responsabilidades domésticas y de los cuidados, de la caída de la fecundidad, de una creciente autonomía de las personas mayores con un incremento de su esperanza de vida, y del aplazamiento de la emancipación de los jóvenes.

En este contexto de cambio, se han aprobado en España en las últimas décadas reformas legislativas importantes que afectan a las relaciones familiares y de parentesco. Los principios que regulaban fenómenos como la separación y el divorcio, las uniones consensuales, la transmisión de los apellidos, la reproducción asistida, las adopciones, o últimamente los regímenes de custodia compartida, han sido puestos al día, y en algún caso revisados más de una vez, para adaptarse a una realidad que desbordaba en muchos casos los marcos jurídicos vigentes.

Esa realidad cambiante ha empujado, a su vez, a los propios españoles a cambiar, y esas transformaciones no están exentas de tensiones, contradicciones e incertidumbres. Con frecuencia se habla de una crisis de la familia, aunque quizás sea más exacto hablar de un cambio radical y profundo caracterizado no por una des-estructuración sino por una *re-estructuración* de la vida familiar mediante nuevas coordenadas. Ante ello, y dado que la familia antes que un organismo jurídico es un *organismo ético*, cabe que nos cuestionemos en qué términos podemos plantearnos una ética de la vida familiar y cuáles son los desafíos que dicha ética plantea al abogado de familia.

3.2. Una ética aplicada a la vida familiar

Entendemos que la familia tiene que ser pensada como espacio y realidad moral propia, no sólo como institución jurídica o como agrupación humana. En ella debe buscarse no sólo su *utilidad* sino, ante todo, su *sentido*. Preguntarnos por el sentido de la familia es preguntarnos por su valor, su capacidad para generar significados personales y comunitarios, por su aptitud para ser sujeto y no mero objeto de las ciencias sociales, por la posibilidad de que desempeñe un papel activo en la vida social. Precisamente porque nos estamos preguntando por un ámbito moral que hace posible nuestras experiencias y las moldea haciendo que puedan cobrar sentido, Agustín Domingo Moratalla entiende en su libro *Ética de la vida familiar* que en una aproximación a dicho ámbito es preferible hablar de *vida familiar* más que simplemente de familia:

“La utilización de este término nos permitirá evitar la fácil idealización en la que podemos caer cuando nos remitimos a la familia como ‘idea’ o ‘concepto’. Como ámbito o espacio moral es mucho más interesante hablar de ‘vida familiar’ con la finalidad de enriquecer la reflexión interdisciplinar, clarificar los elementos formales e informales de esta institución y analizar su protagonismo en la sociedad de la información. También es más interesante porque no es el mundo de las certezas o de las seguridades que andan buscando los científicos o especialistas. Es más propio hablar de él, no como un mundo de certezas, sino como un mundo de verdades compartidas, de creencias con las que se navega para evitar el naufragio en otras vidas externas o ajenas a la familia” (2006, 21).

No es fácil precisar por qué la vida familiar, a pesar de su relevancia social, ha despertado tradicionalmente poco interés para la reflexión filosófica. Sin embargo, hay ciertos cambios que apuntan un cambio de tendencia. Como precisa Domingo:

“... En primer lugar porque las diferentes áreas de conocimiento tratan aspectos parciales de la familia, llegando a plantear como incompatibles o incommunicables dimensiones sociológicas, psicológicas, jurídicas o políticas. La filosofía puede ofrecer la posibilidad de encontrar espacios y lenguajes comunes a través del tratamiento interdisciplinar de los problemas. En segundo lugar, porque el ‘giro lingüístico’ que se ha producido en la filosofía y que también ha sido llamado ‘giro pragmático’ o ‘giro hermenéutico’ ha centrado la investigación filosófica en el ámbito de la comunicación, obligándonos a plantear la vida de los grupos e instituciones en clave de interacción comunicativa. En tercer lugar, por el protagonismo que ésta empezando a tener el término ‘aplicación’ en la ética, la filosofía y el conocimiento en general” (Ibíd., 16-17).

Respecto a esta última observación observa Augusto Hortal en su trabajo *Sobre lo que viene llamándose ética aplicada* que:

“La ética aplicada aporta a la reflexión no sólo la urgencia de los problemas de la vida, sino también su orientación y sentido último. Con ello no está interrumpiendo intempestivamente la reflexión teórica sobre los problemas éticos, sino recordando a la

ética que se debe a la iluminación del vivir humano” (1999,86).

Según Domingo, una ética aplicada al mundo familiar, lejos de suponer una mera aplicación técnica o instrumental para proporcionar una serie de recetas:

“... tiene al menos dos tareas importantes. En primer lugar analizar el espacio institucional mediador de relaciones y normas que se establecen entre los individuos y su medio social. En segundo lugar, establecer la forma comunicativa donde poder construir identidades personales en torno a un conjunto de valores que son fuente de significados, una forma comunicativa que facilita discursos y prácticas donde la persona rinde cuentas, esto es, delibera responsablemente de su vida familiar” (2006, 30).

De lo expuesto se desprende la complejidad de precisar el objeto de estudio de una ética aplicada a la vida familiar: dicho objeto no es sólo el valor propio de la vida familiar sino las valoraciones morales que posibilita. El mundo de la vida familiar es un conjunto de procesos por medio de los cuales se construye la identidad social de las personas, procesos en los que según Domingo (Vid. Ibid., 31-32) habría dos dimensiones importantes de análisis que no pueden pasarse por alto:

- una *dimensión normativa* donde están los elementos de la familia que operan como reguladores de la forma de comportamiento e interacciones: la regulación física del hogar (espacios, tiempos, objetos), la asignación, expectativas y conflictos de roles, el sistema de autoridad...

- una *dimensión expresiva* que nos permite conocer los elementos que intervienen en la constitución afectiva y en las formas como los individuos construyen su identidad en ella.

Una responsabilidad lúcida en la vida familiar exige que en los procesos de deliberación no sólo se tenga en cuenta la dimensión normativa sino también la expresiva: además de contar con argumentos o razones, debe contar con relatos, historias, narraciones, ejemplos y, sobre todo, con testimonios de vida familiar. Cuando se entiende así la deliberación y la responsabilidad se puede construir una ética aplicada a la vida familiar que en lugar de limitarse a profundizar en la construcción normativa de la familia, pueda buscarse, afirmarse y postularse a través de la *construcción narrativa de la identidad familiar*; una ética aplicada en la que, en su ámbito, la aplicación deberá ser más que nunca (recordando la expresión de Gadamer) *realización de sentido*, que debe buscar que las

historias vitales de los miembros de la familia y sus vínculos e interacciones sean significativas.

Queda claro, pues, que en el ámbito de la vida familiar no nos referimos a una aplicación mecánica o instrumental del saber moral para la vida moral, a modo de un libro de instrucciones. Nos referimos a una aplicación más compleja que remite a una ética de la responsabilidad donde el saber moral se construye desde la vida moral y ésta, a su vez, se enriquece con aquel. La reivindicación de las éticas aplicadas se ha producido precisamente porque el problema filosófico y moral más importante de nuestro tiempo es el de la responsabilidad. Si esto es algo que vemos claro en ámbitos de la ecología, de la sanidad, de la economía o de la política cuando exigimos públicamente *rendir cuentas* de cada una de estas actividades, cómo no va a ser más evidente en ámbitos más próximos e inmediatos como la comunicación interpersonal, la convivencia, la educación de los hijos o la gestión del tiempo dentro del ámbito familiar:

“La responsabilidad también desempeña un papel central o nuclear en la vida familiar no sólo porque en ella pedimos cuentas unos a otros de lo que hacemos (o dejamos de hacer), sino porque en ella damos y rendimos cuentas de lo que hacemos (o dejamos de hacer) [...]. Unas cuentas que siempre han tenido una dimensión jurídica pero hoy más que nunca tienen una dimensión moral porque en la estimación de la responsabilidad familiar son insuficientes los mínimos legales [...].

Si al rendir cuentas, pedir cuentas y exigir cuentas en otros ámbitos de las actividades humanas ya es difícil diferenciar entre lo exigible de los mínimos y lo recomendable de los máximos, más lo es en el mundo de la vida familiar. Esto lo saben bien los profesionales de la intervención social y familiar cuando tienen que realizar un dictamen para retirar la tutela de un menor, realizar un informe de idoneidad familiar o para iniciar programas de reeducación familiar. Lo saben también los jueces y mediadores familiares cuando se plantean problemas de custodia o régimen de visitas y educación en casos de divorcio, separación o violencia. No es un simple problema de contabilidad o justificación moral, sino de deliberación en los espacios públicos que afectan al mundo de la vida familiar.

Este valor de la deliberación transforma la responsabilidad en una responsabilidad lúcida y proporciona a la ética aplicada una función mediadora en la iluminación del mundo de la vida familiar” (Ibíd., 28-29).

Esta idea de responsabilidad, por otro lado, nos ayuda a situarnos y responder ante la encrucijada que plantean los nuevos modelos de familia. A diferencia de la familia *pre-moderna* donde la solidaridad se hacía a costa de los proyectos personales de sus miembros, la familia que parece que va generalizándose (y que podemos llamar *relacional*) busca un *equilibrio entre autonomía y solidaridad*. A diferencia de la familia nuclear donde

el amor sólo tenía una relevancia privada, en la familia relacional el amor como don tiene un efecto social, cultural y político.

La familia parece estar reinventándose y ello nos obliga a pensar el mundo familiar con más radicalidad, renovando los imperativos de fidelidad, respeto, reconocimiento de responsabilidades compartidas y de obligaciones frente a terceros desde bases de mayor sinceridad, autenticidad y voluntad personal de renovar diariamente la comunidad de vida familiar. Se nos aparece como un orden abierto y vivo donde se mantienen las obligaciones y deberes pero no como el resultado de grandes certezas y seguridades vitales, sino como el resultado de verdades provisionales que deben construirse cada día, como el resultado de compromisos comunitarios estables, en los que desde la libertad y la autonomía, se hace frente a la disgregación, atomización y fragmentación de proyectos de vida. En este contexto, según Domingo, tendremos que acercarnos al mundo familiar:

“... con categorías antropológicas nuevas donde la responsabilidad no será solo una categoría jurídica o administrativa sino una categoría moral. Nos referimos a un nuevo orden de responsabilidades que nacen del cuidado mutuo, del reconocimiento recíproco, de historias de vida compartidas y de una identificación familiar construida diariamente. Se trata de plantear el mundo de la vida familiar como un orden generativo de vida, de cuidado, de memoria social y de esperanzas compartidas. Más que un grupo o institución social reproductiva, educativa o socializadora, la familia es una institución generativa en un sentido biográfico que supera al simplemente biológico” (Ibíd., 54).

Para el mismo autor (Ibíd., 132-135) la familia no puede ser concebida como un mero "centro de servicios" en el que "el universo familiar se reduce a una distribución de tareas y funciones, a la asignación de obligaciones y responsabilidades...", sino como una "comunidad de identificación" que aparece cuando "los miembros de una familia se reconocen en ella, cuando ésta es algo más que el simple escenario de su historia". Y tampoco cabe limitar a la familia a ser un "enclave de estilo de vida", en el que simplemente se convive, en el sentido de un mero estar juntas unas individualidades donde lo importante no es "hacer el bien" sino "sentirse bien". Por el contrario, debe seguir aspirando a ser una "comunidad de memoria": si la vida familiar se organiza como un grupo humano "con capacidad de provocar compromisos profundos y duraderos", como grupo "que no sólo comparte los tiempos de ocio y de consumo", como grupo "que comparte una narrativa histórica común por el hecho de tener un proyecto de vida", entonces estamos ante una

“comunidad de memoria”.

En definitiva, como apunta Domingo –citando a Lacroix–, “*el problema de la familia no es sólo jurídico, sociológico o psicoanalítico es, en primer lugar y ante todo, filosófico y ontológico*” (Ibíd., 56). Abordarlo sin esta perspectiva nos conduce inevitablemente a aproximaciones reduccionistas.

Lo expuesto nos introduce en los desafíos éticos que la vida familiar plantea al abogado de familia.

3.3. Algunos desafíos éticos para el abogado de familia

Recientemente, el Colegio de Abogados de Valencia publicó el libro *Abogacía. Claves para la práctica diaria* en la que, en distintos capítulos, diferentes abogados, desde la experiencia y los conocimientos que da el ejercicio práctico de la profesión, daban pautas sobre el desempeño de la profesión en distintas ramas del Derecho.

A la letrada María José Balda se le encomendó la redacción del capítulo relativo a *El ejercicio profesional en Derecho de Familia*. En sus primeras líneas, de forma sintética, enmarca la problemática del tema:

“... el ejercicio profesional en este área del derecho no puede, o no debe, centrarse en la obtención de sentencias estimatorias de nuestras pretensiones, sino en la resolución eficaz de los problemas cuya resolución se nos han encomendado.

Para ello lo primero y quizás más importante será saber escuchar. Es muy frecuente, que tras mantener un pleito y obtener una sentencia estimatoria de nuestra demanda, en la práctica, nos queden serias dudas sobre si se ha resuelto el problema que realmente existía, pues si se perpetúa la judicialización de sus relaciones, el éxito de nuestra actuación será muy cuestionable. Pienso, por ello, que siempre ha de tenerse muy presente que la mejor manera de resolver los problemas en derecho de familia será la consecución de acuerdos con la otra parte con la que existe conflicto en ese momento, puesto que la finalidad última ha de ser la superación futura del enfrentamiento.

Es obvio que la superación del conflicto, tras la ruptura, es especialmente importante cuando existen hijos comunes y sobre todo si estos son todavía menores de edad, pues si no se consigue superar la tensión inicial entre los progenitores, lo normal es que el conflicto se vaya agravando de tal forma que termine perjudicando de forma trascendente a los hijos comunes que de ellos dependen.

Muchas veces la llamada al entendimiento, la prudencia en nuestros consejos y nuestros intentos de tender puentes, serán recibidas con incompreensión por nuestros clientes que pueden llegar a decirnos que no se sienten defendidos, pero hemos de saber transmitir que, siempre que las circunstancias lo permitan, ha de evitarse la confrontación y, a través de la

negociación, sentar las bases para que en el futuro sean capaces de tener una relación saludable en beneficio de ambos y, muy especialmente, en beneficio de sus hijos. En todo caso, cuando la defensa de nuestros clientes nos avoque al procedimiento contencioso, deberemos evitar que a través del mismo se produzcan daños innecesarios en las relaciones familiares, teniendo presente además que, en muchas ocasiones, todavía será posible reconducir el mismo a mutuo acuerdo. Nuestros clientes finalmente nos lo agradecerán” (2013, 109).

Partiendo de este texto, podemos ya hacer una primera aproximación a los desafíos éticos que la vida familiar plantea al abogado de familia. Para ello, mencionaremos seis desafíos, comenzado su comentario con fragmentos del texto de María José Balda, que iremos desmenuzando, pues es muy revelador al respecto. Y tomaremos en cuenta los pasos ya expuestos en el apartado 1.5. A), iv) de este trabajo que, según Adela Cortina, son necesarios para diseñar la ética aplicada de cada actividad, y que nos obligan a tomar en consideración no solo el fin específico o bien interno que se persigue, sino también los medios y las virtudes necesarias, así como los valores en juego.

Dichos desafíos, a nuestro modesto entender, serían los siguientes:

A) Un adecuado planteamiento de los fines y bienes intrínsecos de su profesión

“... el ejercicio profesional en esta área del derecho no puede, o no debe, centrarse en la obtención de sentencias estimatorias de nuestras pretensiones, sino en la resolución eficaz de los problemas cuya resolución se nos ha encomendado.”

Se plantea que el objeto de la práctica profesional no debe centrarse en la victoria en el pleito a toda costa o en el mero cumplimiento de unos deberes propios de la deontología; sino que apela a algo más, a una “*resolución eficaz de los problemas*”. La cuestión será, por tanto, interpretar esta última expresión. El Estatuto General de la Abogacía clarifica mucho la cuestión al apelar, como hemos visto, en su artículo 1.1 no sólo a “*la defensa de derechos e intereses públicos o privados*” sino también “*a la concordia, a la efectividad de los derechos y libertades fundamentales y a la Justicia*”. Una resolución eficaz será aquella en la que el abogado haya sido capaz de armonizar la defensa de los derechos de su cliente con la concordia y la paz familiar y social, con la efectividad de los derechos y libertades

fundamentales, y con la Justicia. Así podemos en una primera aproximación sintetizar el fin específico, el bien interno por el que cobra su sentido y legitimidad social la profesión de abogado de familia.

Por ello, un desafío ético para el abogado de familia será hacer un adecuado planteamiento de los fines y bienes intrínsecos de su trabajo (no sólo de sus deberes), que integre a la deontología (pero que la supere), y que promueva la justicia (pero que la complete con los otros fines y bienes indicados) en aras a una resolución eficaz de los problemas.

La forma de hacer presentes los indicados bienes y fines (en que debe buscar más que lo *justo*, lo *equitativo*; más que lo equitativo, lo *bueno*; y más que lo bueno, lo *óptimo* lo que nos conduce a la idea de *sentido*) creemos que se explicitan de una forma clara al exponer los siguientes desafíos.

B) Colaborar, desde una nueva concepción antropológica, en la formación de la persona moral y de su identidad, potenciando su autonomía y su responsabilidad

“... lo primero y quizás más importante será saber escuchar...”

Se aprecia aquí una apelación a la escucha activa de los clientes, que respete y fomente su autonomía; pero que al mismo tiempo potencie su responsabilidad. La situación social de la familia requiere profesionales capacitados para actuar con sabiduría práctica y que se acerquen al mundo familiar con categorías antropológicas nuevas donde la responsabilidad no será solo una categoría jurídica o administrativa sino una categoría moral.

Frente a la cómoda pasividad que revela la rápida impartición de recetas *estándar* sin considerar las circunstancias del caso o de las personas afectadas, parece invitarse al abogado de familia con ese *saber escuchar* a involucrarse activamente en una labor creativa en el caso concreto y en la construcción de la identidad de sus defendidos y en su proceso de formación de la persona moral. No cabe una aplicación apriorística, mecánica o instrumental del saber moral para la vida moral, a modo de un libro de instrucciones, sino una aplicación

más compleja que remite a una ética de la responsabilidad donde el saber moral se construye desde la vida moral y ésta, a su vez, se enriquece con aquel.

En el ámbito del Derecho de Familia, el letrado debe analizar el espacio institucional mediador de relaciones y normas que se establecen entre los individuos y su medio social; pero también debe establecer la forma comunicativa donde poder construir identidades personales en torno a un conjunto de valores que son fuente de significados: una forma comunicativa que facilite discursos y prácticas donde la persona rinda cuentas, esto es, delibere responsablemente de su vida familiar

El mundo de la vida familiar es un conjunto de procesos por medio de los cuales se construye la identidad social de las personas, procesos en los que hay una *dimensión normativa* (donde están los elementos de la familia que operan como reguladores de la forma de comportamiento e interacciones); pero también una *dimensión expresiva* (que nos permite conocer los elementos que intervienen en la constitución afectiva y en las formas como los individuos construyen su identidad en ella).

Recordemos como MacIntyre al hablar del proceso de construcción de la identidad personal señala que “... *Yo no sólo soy alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien que siempre puede pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía*” (2004, 269). Y que cuando las personas se lamentan “... *de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos*” (Ibíd., 268).

Por ello, el abogado debe colaborar con el cliente en la construcción de un relato vital con significado, en el que se dan y se piden cuentas. Este rendir cuentas tiene una dimensión jurídica; pero hoy más que nunca tienen una dimensión moral porque en la estimación de la responsabilidad familiar son insuficientes los mínimos legales, y además, es difícil diferenciar entre lo exigible de los mínimos y lo recomendable de los máximos.

Se hace necesario destacar la necesidad de una deliberación que transforme la responsabilidad en una responsabilidad lúcida y proporciona a la ética aplicada una función mediadora en la iluminación del mundo de la vida familiar. Se trataría de acompañar al cliente para *hacerse cargo* de la vida, *cargar con ella* y *encargarse* de ella; enfatizar su

responsabilidad para, a través de un diálogo cooperativo, tomar decisiones que afectan a su vida y educarle en la percepción de las necesidades del otro; en un proceso que podemos denominar con Ignacio Bolaños de “*autoapoderamiento*” (2008, 92). Este autor utiliza esta expresión respecto a la labor del mediador; pero a nuestro entender es aplicable igualmente a la actuación del abogado de familia, pues éste también debe hacer lo posible por evitar tanto la *enajenación* como la *alienación*. En efecto, este autor tras muchos años como psicólogo forense pudo percibir como en casos de rupturas conflictivas el contacto de muchas familias con el juzgado:

“... suponía un efecto inmediato de enajenación (según la R.A.E., pasar o transmitir a alguien el dominio de algo o algún otro derecho sobre ello) y de alienación (proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición)” (Ibíd., 13).

En este contexto, es fundamental incentivar en los clientes la capacidad de actuar con responsabilidad, a pesar del conflicto. Es éste, sin duda, un medio adecuado para producir el bien inherente a la profesión. Aparece, por tanto, un segundo desafío ético para el abogado de familia: saber escuchar y, a partir de ahí, colaborar en el proceso de formación de la persona moral de sus defendidos, así como de una identidad significativa, potenciando su autonomía y responsabilidad, desde una nueva concepción antropológica.

C) Fomentar, desde la prudencia, un diálogo auténtico como medio para la obtención de los fines y bienes intrínsecos de su profesión

“Muchas veces la llamada al entendimiento, la prudencia en nuestros consejos y nuestros intentos de tender puentes, serán recibidas con incompreensión por nuestros clientes que pueden llegar a decirnos que no se sienten defendidos, pero hemos de saber transmitir que, siempre que las circunstancias lo permitan, ha de evitarse la confrontación y, a través de la negociación...”

Se aprecia aquí una apelación al diálogo, al entendimiento, a la voluntad de comprender a la otra parte, a sortear la agresividad mediante la negociación, y todo ello desde la prudencia (virtud fundamental que debe incorporar el abogado de familia). La

comprensión no solo tiene un alcance ontológico sino moral: entenderse unos con otros significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica. Ello plantea la cuestión de un ámbito especial de la responsabilidad que hay que potenciar en el cliente: el de la *responsabilidad dialógica*, es decir, el de la responsabilidad que se asume cuando se entra en un diálogo. Es éste otro medio adecuado para producir el bien inherente a la profesión de abogado de familia.

El acuerdo en una conversación no se logra con la simple negociación entre la partes, sino con el acontecimiento del diálogo: cuando los interlocutores buscan una palabra compartida que acontece en el encuentro, el intercambio y la conversación sincera. De este modo, la *sinceridad* o compromiso personal con la *verdad* es condición necesaria para un auténtico diálogo, y que va a exigir además diversas capacidades. El diálogo tiene un estatuto mucho más radical que el de una simple conversación o negociación entre partes. En la conversación o negociación uno entra o sale, *en el diálogo se está*: el dialogo tiene el carácter de estancia o morada.

El concepto de responsabilidad dialógica hay que entenderlo por contraposición al de responsabilidad monológica. Un interlocutor asume las condiciones de un diálogo responsable no sólo cuando es capaz de poner en cuestión sus propias convicciones, sino cuando es capaz de someterlas a la prueba del diálogo. Y este diálogo responsable posibilita una solidaridad moral y social. Y todo ello, incluso cuando se llega al inicio del procedimiento judicial, colaborando con las dos finalidades una inmediata y otra última del acto de juzgar que señala Ricoeur en *Lo justo*:

“... sugiero que la guerra es el tema obsesivo de la filosofía política, y la paz el de la filosofía del derecho. En efecto, si el conflicto, y por tanto la violencia, es una ocasión para la intervención judicial, ésta se deja definir por el conjunto de dispositivos por los cuales el conflicto se eleva a rango de proceso, estando a su vez centrado sobre un debate de palabras, y cuya incertidumbre inicial está finalmente resuelta por una palabra que pronuncia el derecho. Existe, pues, un vínculo de la sociedad por violenta que sea por origen y costumbre donde la palabra lo sustrae de la violencia. Ciertamente, las partes del proceso no salen apaciguadas del recinto del tribunal. Sería preciso para esto que se reconciliaran, que hubieran recorrido hasta su término el camino del reconocimiento. [...] la finalidad inmediata de este acto (de juzgar) es la de zanjar el conflicto es decir, poner fin a la incertidumbre, su finalidad a largo plazo es la de contribuir a la paz social, es decir, en definitiva, a la consolidación de la sociedad como empresa de cooperación...” (2003, 21-22).

Nos encontramos así con un tercer desafío: posibilitar un diálogo auténtico y potenciar en sus clientes una responsabilidad dialógica, como medio para la obtención de los fines y bienes de su profesión.

D) La incorporación del cuidado como categoría esencial en su actividad

*“... la superación del conflicto, tras la ruptura, es especialmente importante cuando existen hijos comunes y sobre todo si estos son todavía menores de edad [...] (para que no) termine perjudicando de forma trascendente a los hijos [...].
... cuando la defensa de nuestros clientes nos avoque al procedimiento contencioso, deberemos evitar que a través del mismo se produzcan daños innecesarios...”*

Se observa aquí una preocupación por las personas implicadas (especialmente las más débiles) y por el vínculo entre la pareja (que tan importante va a ser fundamental para el adecuado desarrollo de los hijos). Es ésta una virtud que el abogado de familia debe incorporar, sin duda, para la obtención del bien inherente a su profesión. La ruptura de pareja suele generar un gran sufrimiento y confusión en las personas afectadas que exige extremar el cuidado por parte de quienes les acompañan y orientan en ese proceso. Observa Lucía García que:

*“Es ampliamente reconocido entre los profesionales de la salud, sociólogos y juristas, que la ruptura matrimonial o de pareja da lugar a un proceso conflictivo doloroso, que ocasiona prolongadas e intensas tormentas emocionales y genera niveles muy perjudiciales de ansiedad. Este problema parece que constituye el segundo acontecimiento más estresante en la vida del adulto, después de la muerte de uno de los cónyuges. Estas situaciones no afectan únicamente a la pareja; su familia también se ve implicada, de diversas formas. Pero son, sobre todo, los hijos la parte más débil los más afectados por el impacto emocional que generan estas situaciones.
Las inevitables repercusiones psicológicas se centran en una serie de síntomas, que desembocan en un cuadro patológico o síndrome. Tales síntomas o signos psicopatológicos son los siguientes: soledad, labilidad emocional (cambios constantes en el estado de ánimo), inestabilidad emocional, inadaptación laboral y social, falta de autoestima, trastorno de control de impulsos (falta de autocontrol), anhedonia, abuso de alcohol, fobias, miedos, confusión, angustia, contrariedad, tensión emocional, desasosiego, aturdimiento, entre otros” (2003, 17-18).*

En ese cuidado hay que poner el énfasis en el bienestar de los hijos. Como señala Vicente Garrido en *Cómo sobrevivir a una ruptura*:

“Hoy sabemos qué cosas no hay que hacer para que la ruptura no les dañe de modo

permanente; sabemos qué elementos de protección pueden emplearse para minimizar tal impacto y cómo proceder en el proceso de divorcio para que esa experiencia no sea traumática. Ningún padre o madre responsable puede olvidarse de los intereses de sus hijos para perseguir una satisfacción emocional en el juzgado a costa de su expareja” (2013, 11).

Y el papel de los abogados es crucial:

“Los abogados deberían perseguir el bienestar de los niños por encima de todo, debiendo persuadir a sus clientes de que se abstengan de realizar actos o solicitar medidas que pongan en peligro la mejor adaptación posible de los hijos a la separación. Se ha escrito que ningún divorcio es un buen divorcio, pero por lo que respecta a los hijos, desde luego que hay unos divorcios mejores que otros.

El «mejor» divorcio posible supone la existencia de los siguientes aspectos:

- 1. Poco conflicto entre los padres (incluyendo el pago de la pensión).*
- 2. Pocos cambios en la rutina de los hijos que afecten a su vida.*
- 3. Un vínculo cálido y positivo de ambos padres con el hijo.*
- 4. Un clima en ambos hogares en que el hijo pueda expresar sus emociones y frustraciones mientras se adapta a la situación” (Ibíd., 179-180).*

La labor de los abogados todavía es más relevante en los caso de *alienación parental*:

“A mi modo de ver, los abogados tienen una gran responsabilidad si no desaconsejan las conductas de alienación parental de sus clientes, una vez tiene la seguridad de que éstas se producen. Primero, porque tales hechos pueden jugar en contra en el proceso de divorcio, y segundo porque tal proceder no ayuda en nada al normal desarrollo del hijo implicado” (Ibíd., 179).

Y su asesoramiento a los cónyuges puede ser muy muy importante a la hora de un adecuado planteamiento de la ruptura, especialmente en sus momentos iniciales. Así el profesor Garrido subraya que:

“... la ruptura de una relación no es sólo un camino de sufrimiento, sino también de reorganización y de nuevas aperturas vitales. Y que la comprensión de este fenómeno desde el inicio puede ser el primer y más importante paso para que la familia en su conjunto pase por el trance de la separación sin que queden secuelas. En otras palabras: aceptar el sufrimiento de la ruptura con una mentalidad positiva hacia uno mismo y si es el caso hacia los hijos lleva a querer tener la mejor relación posible con la expareja, y eso es una oportunidad para el crecimiento personal” (Ibíd., 10).

En definitiva, *“el divorcio no tiene por qué ser un obstáculo insalvable hacia la felicidad, ni de los padres ni de los hijos” (Ibíd., 196).*

Aparece, de este modo, un cuarto desafío para el abogado de familia: su ética profesional debe ser una ética del *cuidado*, que atienda no sólo a aspectos *jurídicos* (en

defensa de los derechos que legalmente corresponden a su clientes), sino *psicológicos, sociales y existenciales* (no dejando de ser sintomático que en otro lugar del texto de María José Balda se hable de sentar las bases para que en el futuro los cónyuges sean capaces de tener una relación “*saludable*”). Por tanto, ¿no debería estar su ética aplicada a medio camino entre la ética del profesional jurídico y la del profesional sanitario?

E) La protección de la familia como unidad narrativa

“Si se perpetúa la judicialización de sus relaciones, el éxito de nuestra actuación será muy cuestionable. [...] siempre ha de tenerse muy presente que la mejor manera de resolver los problemas en derecho de familia será la consecución de acuerdos con la otra parte con la que existe conflicto en ese momento, puesto que la finalidad última ha de ser la superación futura del enfrentamiento.

[...] si no se consigue superar la tensión inicial entre los progenitores, lo normal es que el conflicto se vaya agravando...”

Se observa en estas consideraciones una manifestación concreta del cuidado al que antes nos hemos referido: la preocupación por la familia, no sólo en momentos o cuestiones concretas, sino *en su historia*. Una responsabilidad lúcida en la vida familiar exige que en los procesos de deliberación no sólo se tenga en cuenta la dimensión normativa sino también la expresiva: además de contar con argumentos o razones, debe contar con relatos, historias, narraciones, ejemplos y, sobre todo, con testimonios de vida familiar. Cuando se entiende así la deliberación y la responsabilidad se puede construir una ética aplicada a la vida familiar que en lugar de limitarse a profundizar en la construcción normativa de la familia, pueda buscarse, afirmarse y postularse a través de la *construcción narrativa de la identidad familiar*.

En este punto la referencia a Alasdair MacIntyre es ineludible: este autor entiende que porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada también para entender las acciones de los demás. Una acción es un momento en una historia, y la noción de ésta es tan fundamental como la otra. La una exige a la otra.

MacIntyre nos recuerda un dato fundamental: más que autor, el ser humano es

co-autor en la explicación inteligible de las propias narraciones. Por ello, cuando los seres humanos buscan la unidad en los distintos actos de su vida, descubren que no pueden prescindir de las historias de los demás. Las acciones humanas forman parte de una secuencia narrativa que forma parte de historias comunes:

*“... una historia es una narración dramática representada, en la que los personajes son también autores. Por supuesto, los personajes nunca salen literalmente «ab initio»; se lanzan in media res, ya realizados los principios de su historia por aquello y por quienes vinieron antes. [...] cada personaje está limitado por las acciones de los demás y por las situaciones sociales presupuestadas en sus acciones y las de otros...
[...] Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte” (2004, 265-266).*

La estructura narrativa de la vida humana se caracteriza por su *impredecibilidad*:

“Esta impredecibilidad coexiste con un cierto carácter teleológico, segunda característica fundamental de toda narración vivida. Vivimos nuestras vidas, individualmente y en nuestras relaciones con los demás, a la luz de ciertos conceptos de futuro posible compartido, un futuro en el que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables. No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro, y ésta siempre se presenta en forma de telos o de una multiplicidad de fines o metas hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente. Por tanto, la impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas; como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tiene cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro” (Ibíd., 266).

Estas consideraciones no pueden ser olvidadas al intervenir en un conflicto de pareja: los miembros de la familia están desarrollando historias, la propia sentencia de separación o divorcio es una historia, y el litigio es el medio por el que muchos cónyuges tratan de construir una historia e imponérsela a otros. Como apunta Bolaños:

“Entran en juego factores que van más allá de la propia búsqueda de soluciones, utilizándose el proceso legal como un campo de batalla reglamentado en el cual volcar todos los sentimientos desagradables que se han ido generando durante la involución de la convivencia. El domicilio, los bienes, los hijos, pueden convertirse en instrumentos de poder que otorgan el triunfo moral en la disputa. [...] el sistema adversarial está particularmente emparejado con los deseos de padres que se sienten perseguidos, asediados o profundamente equivocados en la ruptura. El litigio constituye un medio de construir y desarrollar una historia, y de imponérsela a los otros. El propósito de la historia es convencer a los demás y validarse a sí mismo. Las decisiones judiciales pueden ser recibidas, en estos caso, como una forma de absolución pública, una exculpación o, simplemente, una sentencia de vida” (2008, 28-29).

De estas reflexiones se desprende que un cuarto desafío para el abogado de familia será, en consecuencia, un comportamiento ético que tome en consideración la protección de la familia desde su consideración como “*unidad narrativa*” en la que sus personajes son *actores*; pero fundamentalmente pueden ser *autores* (o, mejor, *co-autores*) de una historia que debería ser coherente, significativa y desarrollada armónicamente de forma consensuada.

F) Desarrollar una ética aplicada como realización de sentido

“Nuestros clientes finalmente nos lo agradecerán.”

Es interesante esta referencia a un agradecimiento posterior de los clientes que, como hemos visto, muchas veces pasa por un previo encuentro del abogado con su *incomprensión*; pero no nos debe extrañar, pues la ética aplicada debe aportar a la reflexión no sólo la urgencia de los problemas de la vida, sino también su orientación y sentido último: *la ética que se debe a la iluminación del vivir humano*. Con esta expresión entendemos que se hace referencia a un horizonte amplio al que debe estar abierto el abogado de familia, que debe estar más allá de lo inmediato del sentimentalismo o del instantanéismo.

Lejos de aplicaciones mecánicas, su labor debe ser creativa, responsable y su ética, ante todo, (recordando la expresión de Gadamer) debe ser “*realización de sentido*”⁴⁵, y el sentido aparece vinculado a una condición humana que lo narra, lo explora, lo figura y se

⁴⁵ Un discípulo de Gadamer, Jean Grondin, nos recuerda en *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico* que: “*La búsqueda del sentido de la vida es la balbuciente búsqueda de un lenguaje susceptible de reconocer una dirección para la inquietud que desgarrar el diálogo interior de cada cual [...]. Comprendida y vivida como trama, la existencia se encuentra llevada por, pero también hacia, una cierta inteligibilidad de sí misma. Una filosofía del sentido de la vida no busca imponer un sentido, más bien pretende trasegarlo de la vida, en el sentido en que es ella la que nos conduce; es decir que es la vida misma la que tiene un sentido y es ese sentido el que busca articularse en tal filosofía.*

Quizás tomamos las cosas por el lado equivocado si asimilamos, con demasiada prisa, la pregunta por el sentido de la vida a la pregunta por el sentido que podemos dar a nuestras vidas, como si la vida no tuviera sentido antes de esa donación” (2005, 67-68).

apropia de él. Es ésta una aplicación más compleja vinculada a la estructura de la comunicación humana entendida como un proceso histórico (tiene lugar en el contexto), a una tarea reflexiva (donde no hay información sin interpretación) y a una sensibilidad moral (porosidad ante los acontecimientos que afectan a la condición humana).

El abogado de familia debe buscar que las historias vitales de los miembros de la familia y sus vínculos e interacciones sean significativas, desde una solución de los conflictos creada para el caso específico de personas concretas. Precisamente esa experiencia de haber actuado con sentido es la que generará con el tiempo esa actitud de gratitud de los clientes. Ello conecta con la concepción antropológica sobre la que debe partir el abogado de familia y que debe ver en el ser humano un ser que más que necesidades lo que desea es satisfacer un sentido. Surge aquí un sexto desafío ético para el abogado de familia: su ética profesional debe traducirse en realización de sentido.

3.4. Unas conclusiones provisionales

Haciendo una recapitulación provisional, podemos decir que la familia parece estar reinventándose, buscando un equilibrio entre autonomía y solidaridad, y ello nos obliga a pensar el mundo familiar con más radicalidad, renovando los imperativos de fidelidad, respeto, reconocimiento de responsabilidades compartidas y de obligaciones frente a terceros desde bases de mayor sinceridad, autenticidad y voluntad personal de renovar diariamente la comunidad de vida familiar. La familia se nos aparece como un orden abierto y vivo donde se mantienen las obligaciones y deberes pero no como el resultado de grandes certezas y seguridades vitales, sino como el resultado de verdades provisionales que deben construirse cada día, como el resultado de compromisos comunitarios estables, en los que desde la libertad y la autonomía, se hace frente a la disgregación, atomización y fragmentación de proyectos de vida.

Esta situación social de la familia requiere profesionales capacitados para actuar con *sabiduría práctica* y que se acerquen al mundo familiar con categorías antropológicas nuevas donde la *responsabilidad* no será solo una categoría jurídica o administrativa sino una

categoría moral, que nace del cuidado mutuo, del reconocimiento recíproco, de historias de vida compartidas y de una identificación familiar construida diariamente; dispuestos a plantear el mundo de la vida familiar como un orden generativo de vida, de cuidado, de memoria social y de esperanzas compartidas; y con una amplitud de miras capaces de ver la familia como institución generativa en un sentido *biográfico* que supera al simplemente *biológico* de institución social reproductiva, educativa o socializadora.

Dejada en manos del *simple Derecho* o la simple norma, la familia se piensa como puro contrato o realidad formal. Dejada en manos de la Sociología, la familia puede guiarse sin más por los *modelos socialmente imperantes*, sin ninguna reflexión crítica. Dejada en manos de la mera Psicología, o del *simple bienestar individual*, la familia puede pensarse como pura agregación de personas, olvidando *la relación*, el *vínculo*.

Necesitamos una ética de la familia para defender el vínculo frágil y débil, al que la cultura contemporánea la ha reducido. Los abogados de familia tienen que tener conciencia de esta circunstancia y responder, desde una aplicación integral, a esos tres posibles reduccionismos: el reduccionismo de lo jurídico, el reduccionismo de lo sociológico y el reduccionismo de lo psicológico. Son necesarios nuevos caminos, nuevas hipótesis. El problema de la familia no es sólo jurídico, sociológico o psicoanalítico; es, en primer lugar y ante todo, filosófico y ontológico como destaca Lacroix . Al destacar esto, se está incidiendo en un horizonte de trabajo hasta ahora descuidado.

Ese horizonte nos urge a desarrollar una ética aplicada para el abogado de familia que, desde una antropología no reduccionista, preste atención al proceso de formación de la persona moral y a su responsabilidad; una ética aplicada como realización de sentido que, sin olvidar la justicia, debe manifestarse en cuidado; y una ética aplicada con una función mediadora en la iluminación del mundo de la vida familiar al generar espacios de deliberación para transformar la citada responsabilidad en una responsabilidad dialógica y lúcida que no olvide la unidad narrativa de la vida familiar

Desde esta perspectiva, una de las posibles fuentes a la que podemos acudir con vistas a la concreción de esta ética aplicada para el abogado de familia es la filosofía de Viktor E. Frankl, quien desarrolló el *análisis existencial* y fundó la *logoterapia*. Ésta es una psicoterapia centrada precisamente en la búsqueda de sentido; pero como veremos es *más*

que una terapia: es una educación en la responsabilidad, que ayuda al ser humano a responder de forma valiosa y significativa a cualquier circunstancia que la vida le plantea.

En la segunda parte de este trabajo expondremos las ideas fundamentales del pensamiento de Frankl; para, en una tercera, responder a la cuestión de qué nos puede aportar dicha filosofía para desarrollar la citada ética.

SEGUNDA PARTE:
CLAVES FILOSÓFICAS DE VIKTOR E. FRANKL

Capítulo 4

ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA LOGOTERAPIA Y DEL ANÁLISIS EXISTENCIAL DE VIKTOR E. FRANKL

Pasamos ahora a examinar los aspectos fundamentales de la logoterapia y del análisis existencial de Viktor E. Frankl⁴⁶, como presupuesto para determinar en qué medida nos pueden ayudar a configurar una propuesta de ética profesional para el abogado

⁴⁶ Viktor Emil Frankl nació en Viena en el año 1905, en una familia de origen judío. Desde joven empezó a interesarse por la psicoterapia, llegando a mantener relación epistolar con Freud, quien le publicó alguno de sus escritos. Muy pronto abandona la escuela psicoanalítica y se orienta hacia la Psicología individual de Adler, de quien se apartará también por diferencias doctrinales. Estudió medicina en la Universidad de Viena y se especializó en neurología y psiquiatría, iniciando una brillante trayectoria profesional que le llevaría en 1940 a dirigir el departamento de neurología del Hospital Rothschild. En diciembre de 1941 contrajo matrimonio con Tilly Grossner. En otoño de 1942, junto a su esposa (que esperaba su primer hijo) y a sus padres, fue deportado al campo de concentración de Theresienstadt. Frankl pudo haberse librado de tal internamiento, ya que obtuvo un visado para viajar a Estados Unidos, que rehusó de manera encomiable con el fin de compartir la suerte de su familia. En 1944 fue trasladado a Auschwitz y posteriormente a Kaufering y Türkheim, dos campos de concentración dependientes del de Dachau. Fue liberado el 27 de abril de 1945. Frankl sobrevivió al Holocausto, pero tanto su esposa, su hijo, así como sus padres y su hermano, fallecieron en los campos de concentración. Sólo su hermana que había emigrado a Australia sobrevivió.

Tras su liberación, regresó a Viena. Allí, al poco tiempo, escribió su famoso libro *El hombre en busca de sentido*, donde describe la vida en un campo de concentración desde la perspectiva de un psiquiatra. En él expone que, incluso en las condiciones más extremas de deshumanización y sufrimiento, el hombre puede encontrar un sentido a su vida, gracias a su dimensión espiritual; recogiendo una de las ideas centrales de su logoterapia. Ésta, fundada por Frankl, es conocida como la “Tercera escuela vienesa de psicoterapia”, tras el psicoanálisis de Freud y la psicología individual de Adler. Un tiempo después de su liberación contrajo matrimonio con una enfermera católica, Eleonore Katharina Schwindt, con quien tuvo una hija. Dirigió la Policlínica neurológica de Viena hasta 1971. En 1949 recibió el doctorado en Filosofía con su tesis *La presencia ignorada de Dios*. En 1955 fue nombrado profesor de la Universidad de Viena. A partir de 1961, Frankl mantuvo cinco puestos como profesor en los Estados Unidos en las Universidades de Harvard, Stanford, Dallas, Pittsburg y San Diego. Además, impartió clases en la Universidad de Viena hasta los ochenta y cinco años de edad de forma regular. Publicó más de treinta libros, traducidos a numerosos idiomas, impartió cursos y conferencias por todo el mundo, y recibió veintinueve doctorados Honoris Causa por distintas universidades. Falleció en Viena el 2 de septiembre de 1997.

de familia. Su pensamiento iluminará alguno de los conceptos que han aparecido reiteradamente en nuestro itinerario, como el de valores, conciencia, cuidado... y, en especial, los de responsabilidad y sentido.

4.1. Conceptos de Logoterapia y Análisis Existencial

Destaca José Benigno Freire (Vid. 2007, 99-101) que para abordar una primera y sencilla aproximación a la Logoterapia hemos de examinar siguiendo a Frankl las distintas acepciones etimológicas del término *logos*, pues éstas manifiestan también los sucesivos niveles de actuación en el proceder psicoterapéutico de la misma.

En primer lugar, *logos* significa *palabra, lógica*. Así, la logoterapia surge como una psicoterapia en la que lo sustancial es el encuentro humano que se entabla en el clima dialógico entre el paciente y el logoterapeuta. Aunque el proceder logoterapéutico “*penetra en el pensamiento peculiar del paciente y lo hace con una contraargumentación lógica*” (2002a, 46), el encuentro terapéutico no se apoya tanto en el diálogo lógico con el paciente, cuanto en la utilización de ese diálogo como medio para el *encuentro*, lo que trae como consecuencia que el terapeuta debe evitar toda tentación de persuasión: “*de hecho la logoterapia, en cierto sentido, representa exactamente lo contrario de la persuasión*” (2007a, 62).

Por *logos*, en segundo lugar, también se entiende “*sentido*”, “*significado*”, “*propósito*” (2001a, 138). Así la logoterapia “*se centra en el significado de la existencia humana, así como en la búsqueda de dicho sentido por parte del hombre*” (Ibíd., 139). Esta acepción caracteriza con mayor profundidad el proceder de la logoterapia, pues ésta fundamenta su acción terapéutica en activar en el paciente su afán por encontrar el sentido de su existencia individual y concreta.

Y, en tercer lugar, *logos* significa “*espiritual*”, entendido como lo específicamente humano, como lo que se opone o contrapone a lo psicofísico. Así, la logoterapia, en su concepto específico y distintivo, es una psicoterapia que arranca de la dimensión espiritual del hombre y que aprovecha la fuerza de lo espiritual como palanca de su acción terapéutica:

“La logoterapia trata [...] con armas espirituales sobre la lucha espiritual que ocurre dentro del paciente” (2002a, 46). Aunque sin silenciar las otras dimensiones (somática y psíquica) del ser humano.

En resumen, y como primera aproximación introductoria, podemos decir con Freire que:

“La logoterapia es un método de psicoterapia que se define por emprender su posición médica desde la dimensión espiritual del hombre y servirse de la fuerza espiritual en su acción terapéutica, acción que se desarrolla, habitualmente, según un procedimiento dialogal con el objetivo de situar al paciente frente a la búsqueda del sentido de su existencia, de su existencia individual y concreta” (2007, 101).⁴⁷

Pero para Frankl toda psicoterapia se yergue, implícita o explícitamente, sobre una determinada teoría antropológica, que fundamente su acción terapéutica. El intento por concebir una antropología sobre la que basar la logoterapia es el *Análisis Existencial*, lo que permite afirmar a Freire que:

“En este sentido, en cuanto antropología, el análisis existencial es una antropología médica. Una antropología médica significa una visión integradora del hombre que persigue, en primer término y como objetivo propio, la salud o la psicohigiene, y se orienta hacia el tratamiento de la enfermedad y la mayor perfección de la acción técnica del médico. [...] La imagen del hombre que genera el análisis existencial se encuentra formulada desde y para la medicina; y, en concreto, para la psicoterapia” (Ibíd., 102).

Ahora bien, tal teoría al exceder el campo de lo estrictamente clínico y adentrarse en el campo de lo filosófico supone una teoría *metaclínica*. Como dice el propio Frankl:

“A pesar de que la logoterapia y el análisis existencial parten de la praxis clínica no se

⁴⁷ Para enmarcar el nacimiento de la logoterapia dentro de las principales escuelas de pensamiento de la época, podemos decir de forma sintética con Freire que: *“La Antropología médica avanzó, desde los iniciales planteamientos de Schwartz y Gebattel, en su fecunda colaboración con la filosofía, con la asimilación de los principios de la primera corriente existencialista (Heidegger) en el quehacer psiquiátrico, tarea que realizó con relevancia el profesor Binswanger. Frankl añade a las aportaciones de Binswanger la aplicación terapéutica que se desprende de la filosofía de Max Scheler. Y la conjunción de todo ello es el núcleo y el origen de la logoterapia. [...] «¿qué decir de Freud y de Adler? La logoterapia no le debe menos que a los otros dos. El psicoanálisis es, y lo seguirá siendo, el fundamento necesario de toda psicoterapia». No sin un cierto regusto Frankl acostumbraba a referirse a las claves y raíces de su pensamiento con la popular expresión «mi foto de familia», cuyo encuadre cubriría los siguientes aspectos: Freud y Adler, en el proceder psicoterapéutico; Scheler y Heidegger, en el ámbito de lo filosófico; y todo ello tamizado por el quehacer clínico y metaclínico de Allers y Schwartz” (Ibíd., 98).*

puede evitar que desemboquen en una teoría metaclínica como algo subyacente implícitamente a toda psicoterapia, y teoría quiere decir visión, es decir, visión de una imagen del hombre” (2007a, 64).

Así pues, el fundamento antropológico de la Logoterapia lo constituye el *Análisis Existencial*, constituyendo las dos caras de una misma moneda:

“La logoterapia y el análisis existencial son las dos caras de una misma teoría. Es decir, la logoterapia es un método de tratamiento psicoterapéutico mientras que el análisis existencial representa una orientación antropológica de investigación. Como orientación de investigación es abierta en dos direcciones: está dispuesta a la cooperación con otras orientaciones y a su propia evolución” (Ibíd., 61-62).

Y, a continuación, nos concreta su significado del siguiente modo:

“... en esta fórmula, existencial significa una forma de ser y en especial el carácter propio del hombre. Para esta forma especial de la existencia (Dasein) la filosofía contemporánea reserva la expresión existencia (Existenz), y nosotros, en el análisis existencial y en la logoterapia, hemos tomado prestada esta expresión con este contenido.

En todo esto el análisis existencial, en el fondo, no es ningún análisis de la existencia, puesto que un análisis de la existencia no existe como tampoco existe una síntesis de la existencia.

El análisis existencial es más bien explicación de la existencia. Sólo que nosotros no hacemos caso omiso de que la existencia, la persona, también se explica a sí misma: se explica, se despliega, se desarrolla en el transcurso de la vida. Como una alfombra extendida revela su diseño inconfundible, de la misma forma nosotros leemos en la vida, en el devenir, el carácter de la persona.

Sin embargo, análisis existencial no quiere decir solo explicación de la existencia óptica sino también explicación ontológica de lo que es la existencia. En este sentido, el análisis existencial constituye el intento de una antropología psicoterapéutica, de una antropología que precede a cualquier psicoterapia” (Ibíd, 62-63).

Como observa José Benigno Freire, el análisis existencial procede al igual que la logoterapia con un triple círculo de profundización, cada vez más específico de su propia noción, que se articula, también, en torno a los diversos significados que puede adquirir el término existencia:

“En primer lugar, en la noción análisis existencial, existencial significa propiamente una forma de ser; y, en concreto, la forma de ser y el carácter propio del hombre [...] (éste) no se trata de un ser de hecho sino de un ser facultativo, no de un deber ser así y no de otra forma [...] sino más bien de un poder llegar a ser siempre de otra forma.

En segundo lugar, del hecho de la existencialidad de un ser facultativo se concluye [...] (que) el hombre ha de encarar su existencia con la actitud de buscar y encontrar el sentido de su propia existencia [...].

Y, en tercer lugar, análisis existencial significa propiamente explicar la existencia desde la dimensión espiritual del hombre. [...] es buscar y encontrar el sentido de la vida en y desde

la dimensión espiritual” (2007, 107-108).

Así pues, con el nombre de análisis existencial hacemos referencia a una fundamentación antropológica que sirve de soporte para una acción psicoterapéutica que arranca de la dimensión espiritual del ser humano y que se articula sobre la explicación de la existencia, para que el hombre individual busque y encuentre un sentido que trascienda lo meramente temporal o psicofísico y se abra a la dimensión de lo espiritual.

Frankl nos explica con más detalle en *“El hombre doliente”* las dos caras de esa misma moneda, que constituyen la logoterapia y el análisis existencial:

“Eso que nosotros hemos denominado logoterapia pretende introducir el logos en la psicoterapia, y eso que hemos denominado análisis existencial pretende introducir la existencia en la psicoterapia.

La reflexión psicoterapéutica sobre el logos equivale a la reflexión sobre el sentido y los valores. La reflexión psicoterapéutica acerca de la existencia supone reflexión sobre la libertad y la responsabilidad.

La reflexión sobre el sentido y sobre los valores es una meditación sobre el deber ser, y la reflexión sobre la libertad y la responsabilidad viene a ser una meditación sobre el poder ser.

Como ambos, la logoterapia, y el análisis existencial, constituyen una psicoterapia «orientada en lo espiritual», esta psicoterapia se divide en logoterapia como terapia «desde lo espiritual» y análisis existencial como análisis «sobre lo espiritual». La logoterapia parte de lo espiritual, y el análisis existencial conduce a lo espiritual. Pero la logoterapia no sólo presupone lo espiritual, el mundo objetivo del sentido y de los valores, sino que moviliza éstos en el quehacer psiquiátrico. Y el análisis existencial no se limita a mostrar el logos en la línea del deber, sino que hace algo más: trata de despertar las posibilidades de la existencia” (2006, 215).

Así pues, mientras el Análisis Existencial es un análisis *sobre lo espiritual* y conduce a lo espiritual, trata de *despertar las posibilidades* de la existencia y es una meditación sobre el *poder ser*⁴⁸; la logoterapia es una terapia *desde lo espiritual* y parte de lo espiritual, trata de *movilizar los valores* en la psicoterapia, y es una meditación sobre el *deber ser*.

Sin embargo, a pesar de ser *las dos caras de la misma teoría*, es predominante el uso

⁴⁸ Como precisa María Ángeles Noblejas: *“el análisis existencial es una explicación de la existencia concreta, teniendo en cuenta que ésta se explica a sí misma, se despliega, se desarrolla en el transcurso de la vida. Es decir, por medio de la biografía de un sujeto encontramos la explicación de su existencia, lo que en realidad es, tanto con respecto a su ser real, como con vistas a sus posibilidades de encontrar y realizar un sentido”* (1994, 19-20).

del término *logoterapia* frente al de *análisis existencial* en las referencias a la obra frankliana. Éste lo explica el propio Frankl del siguiente modo:

“... ya en los años treinta, acuñé la palabra Existenzanalyse como denominación alternativa para la logoterapia, que ya había definido en los años veinte. Más tarde, cuando los autores norteamericanos comenzaron a publicar en el campo de la logoterapia, ellos introdujeron el término «análisis existencial» como traducción de Existenzanalyse. Desafortunadamente, otros hicieron lo mismo con la palabra Daseinanalyse, término que, en los años cuarenta, fue escogido por Ludwig Binswanger, el gran psiquiatra suizo, para denominar sus enseñanzas. Desde entonces, «análisis existencial» se ha convertido en una expresión ambigua. Para no agravar la confusión, decidí no utilizar el término «análisis existencial» en mis publicaciones en idioma inglés. Usualmente hablo de logoterapia, incluso en un contexto en que ninguna terapia, en el sentido estricto del término, está en juego” (2012, 15).

Hechas estas precisiones que nos permiten una adecuada interpretación de los textos franklianos, pasamos a examinar la imagen logoterapéutica del hombre y las características de la logoterapia como forma de diálogo existencial, por ser los dos pilares en los que nos vamos a apoyar para justificar el indudable interés del pensamiento de Frankl en la configuración de una ética profesional para el abogado de familia. Como destaca Gerónimo Acevedo, al rescatar la dimensión espiritual de la realidad humana y al plantear el efecto terapéutico de la búsqueda de sentido, Frankl nos abre amplios horizontes en cuanto *“gestor de un nuevo paradigma”* (1998, 5).

4.2. El Análisis Existencial: la imagen logoterapéutica del hombre

Para Frankl:

“... cualquier psicoterapia se desarrolla bajo un horizonte apriorístico. Ya desde siempre tiene como base una concepción antropológica, por muy poco consciente que sea para la psicoterapia. No hay ninguna psicoterapia sin una concepción del hombre y sin una visión del mundo” (2007a, 64).

El fundamento antropológico de la Logoterapia como hemos visto lo constituye el *Análisis Existencial*, que al exceder el campo de lo estrictamente clínico y adentrarse en el campo de lo filosófico, supone una teoría metaclínica. El Análisis Existencial supone una *“explicación de la existencia personal”* (Ibíd., 64 y ss). Como dice el psiquiatra vienés:

“el objetivo del análisis existencial como explicación antropológica de la existencia personal consiste en hacer consciente, en explicar, en desplegar, en desarrollar la concepción implícita, inconsciente, que la psicoterapia tiene del hombre, de la misma forma como se revela una foto sacándola de un estado latente” (Ibíd, 65).

Para explicar este sustento teórico de la logoterapia, expondremos sus axiomas fundamentales, la ontología dimensional, y las diez tesis de la persona defendidas por Frankl: en definitiva, *la imagen logoterapéutica del hombre*.

A) Axiomas fundamentales de la concepción antropológica frankliana

Son tres los principios fundamentales de la logoterapia: la voluntad de sentido, el sentido de la vida y la libertad de la voluntad.

i) La voluntad de sentido

Nos dice Frankl que:

“De acuerdo con la logoterapia, la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrar un sentido a la propia vida. Por eso hablo yo de voluntad de sentido, en contraste con el principio de placer (o, como también podríamos denominarlo, la voluntad de placer) en que se centra el psicoanálisis freudiano, y en contraste con la voluntad de poder (que enfatiza la psicología de Adler).

La búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una mera «racionalización secundaria» de sus impulsos instintivos” (2001a, 139).

Ahora bien, ¿cuándo está atento el hombre al simple efecto del *placer*, y cuando se limita al simple medio para un fin que llamamos *poder*?:

“La respuesta es: sólo se forma esta voluntad de placer o, respectivamente, esta voluntad de poder cuando se ha frustrado la voluntad de sentido o, dicho con otras palabras, cuando el principio de placer se convierte, en no menor grado que el anhelo de prestigio, en una motivación neurótica” (2003a, 84).

La voluntad de sentido es una fuerza motivacional que conduce a la *autorrealización* personal en la medida en que se produce el encuentro existencial con el

sentido. La autorrealización nunca puede ser un objetivo en sí misma, sino que aparece como consecuencia del logro de sentido existencial, que exige la *autotrascendencia*:

“... quien se fija tal autorrealización personal como meta, pasa por alto y olvida que el hombre en último término puede realizarse sólo en la medida en que logra la plenitud de un sentido fuera en el mundo no dentro de sí mismo” (2002a, 21).

Autotrascendencia significa que:

“que el hombre sólo sea él mismo y, justamente, tanto más hombre será cuanto que se olvide y se pase por alto, se deje a sí mismo atrás, al servicio de algo, de la consecución de su sentido, consagrándose a un deber o a otra persona...” (2005a, 43).

Y del mismo modo que ocurre con el boomerang cuando falla en su objetivo de alcanzar la presa a la que iba dirigido, *“el hombre sólo vuelve a sí mismo, a ocuparse de sí mismo, después de fallar su misión, tras fracasar en la búsqueda de sentido a su vida”* (2003b, 24). Cuando la voluntad de sentido no se satisface se origina una *frustración existencial*, entendida como la sensación de la vaciedad o carencia del sentido de la propia existencia, es decir, el sentimiento de *vacío existencial*:

“Cada época tiene sus neurosis y cada tiempo necesita su psicoterapia. En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en los tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una frustración existencial. El paciente típico de nuestros días no sufre tanto, como en los tiempos de Adler, bajo un complejo de inferioridad, sino bajo un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la que me inclino a hablar de un vacío existencial” (2003a, 9).

Para Frankl, sus primeras manifestaciones son el *aburrimiento* y la *indiferencia*:

“Este sentimiento de falta de sentido aparece en forma de aburrimiento e indiferencia, si se define el aburrimiento como falta de interés por el mundo y la indiferencia como falta de iniciativa en el mundo, falta de iniciativa para cambiar algo” (2006, 71).

Y ve también reflejo del vacío existencial en lo que él denomina la *triada neurótica de masas* que se compone de *depresión*, *agresión* y *adicción*:

“...en este su vacío existencial amenaza con proliferar aquella tríada neurótica de masas que se compone de depresión, adicción y agresión, lo que significa prácticamente: suicidio en el sentido estricto de la palabra, suicidio crónico en el sentido de la drogodependencia y sobre todo violencia incluso contra otros” (2007a, 279-280).

Cuando se le pregunta sobre cómo se llega a ese estado de vacío existencial, lo

explica del siguiente modo:

“... contrariamente al animal, los instintos ya no le indican al hombre lo que tiene que hacer, y las tradiciones no le dicen lo que debe hacer y, a menudo, éste ni siquiera parece ya saber lo que quiere. Tanto más se inclina entonces, ya sea a querer lo que hacen los demás, o bien a hacer sólo aquello que los demás quieren. En el primer caso se trata de conformismo, en el último de totalitarismo.

Junto con el conformismo y el totalitarismo, hace su aparición, como tercera consecuencia del vacío existencial, un neuroticismo específico. Se presenta una neurosis novedosa, precisamente la que yo he designado como «neurosis noógena»” (2002a, 16).

Efectivamente, la frustración existencial no debemos considerarla patológica⁴⁹; pero puede dar lugar a una neurosis noógena, que ya presenta un cuadro clínico de neurosis⁵⁰. Nos dice Frankl:

“... por mucho que la frustración existencial pueda poner enfermo al hombre, no tiene que hacerlo necesariamente [...]

Si a la frustración existencial no podemos considerarla necesariamente como patógena, sino únicamente como patógena en potencia, menos aún debemos considerarla como patológica. Ahora bien, la frustración existencial que no ha llegado a ser patógena, sino que no ha pasado de ser benigna, no por eso necesita menos que la neurosis noógena el análisis existencial. Sólo que el análisis existencial no es entonces una terapéutica de neurosis, y tampoco es terreno reservado al médico (sino que tiene un papel promotor de) la psicohigiene, la profilaxis de las enfermedades neuróticas [...].

En este sentido, el análisis existencial es averiguar el sentido. El sentido que entonces se busca, es un sentido concreto. Y esa concreción se refiere no sólo a la singularidad de cada persona sino también a la unicidad de cada situación” (2001b, 260-261).

Junto a esta neurosis noógena, Frankl (Vid. 2006, 242 y ss) hablaba en sentido paraclínico y por su frecuencia social de unas “neurosis colectivas” que estarían también relacionadas con la frustración existencial (constituyendo una “patología del espíritu de

⁴⁹ Para el fundador de la logoterapia: “La lucha por el sentido de la vida o la cuestión acerca de si existe un sentido no constituyen un fenómeno patológico [...] No debemos sentirnos avergonzados por experimentar desesperación existencial, juzgándola como si se tratara de una enfermedad emocional, ya que no es un síntoma neurótico sino una conquista humana. En primer lugar, es una manifestación de sinceridad y honestidad intelectual” (2012, 94).

⁵⁰ Destaca Frankl que: “... también un hombre que está bajo la tensión de un conflicto moral de conciencia o bajo la presión de un problema espiritual, es decir, también el que se encuentra en una crisis existencial, puede enfermar de una neurosis. Existen crisis existenciales de maduración que transcurren bajo el cuadro clínico de una neurosis, pero sin ser una neurosis en el sentido estricto de la palabra, esto es, en el sentido de una enfermedad psicógena” (2001b, 185).

nuestro tiempo”) que se caracterizarían por cuatro síntomas⁵¹ o notas esenciales: “*la actitud existencial provisional*”, “*la actitud vital fatalista*”, “*la idea colectivista*” y “*el fanatismo*”. El hombre de actitud provisional “*dice: no vale la pena*”; el de actitud fatalista: “*no está en mis manos*”; el de mentalidad colectivista “*desconoce su propia personalidad al diluirse en la masa; o más exactamente al sumergirse en ella*”; el fanático “*no desconoce su propia personalidad, sino la personalidad del otro, del que es de otra opinión*”. Todos estos síntomas se pueden reducir:

“a la fuga de la responsabilidad y al miedo a la libertad. Sin embargo, la libertad y la responsabilidad constituyen la espiritualidad del hombre. El hombre de hoy está, sin embargo, hastiado del espíritu y en este hastío del espíritu consiste la esencia del nihilismo contemporáneo” (2007a, 123).

Frankl, al abordar la problemática de la voluntad de sentido, se refería al gran número de “*personas que gritan solicitando sentido para sus vidas sin que nadie las oiga*” (1984, 18) de forma explícita o implícita, y llamaba la atención sobre un hecho paradójico:

“... nuestra sociedad de consumo crea cada vez más necesidades a fin de satisfacerlas. La necesidad más importante, sin embargo, la esencial necesidad de sentido, permanece más que nunca ignorada y desatendida. Y es tan «importante» porque una vez que la voluntad de sentido del hombre es realizada, él se vuelve capaz de sufrir, de enfrentar frustraciones y tensiones, y si es necesario está preparado hasta para entregar su vida” (2012, 164).

ii) Sentido de la vida

⁵¹ Estos cuatro síntomas o actitudes alejan a la persona de poder escuchar y desarrollar su propia conciencia y, como consecuencia, no se da verdaderamente cuenta de su alienación y no pone en marcha estrategias para salir de su situación. Por ello, curiosamente, como destaca M^a Ángeles Noblejas: “*Desde este punto de vista podríamos decir que es más saludable (mayor posibilidad de desarrollo personal) para una persona llegar a desarrollar una neurosis noógena [...] que presentar este ‘mal de nuestra época’ que representan estas cuatro actitudes. En el primer caso, la persona siente el malestar de su conciencia o vacío existencial, lo que actúa como señal de alarma y posible movilización personal para buscar alternativas a la situación. En el segundo caso, la vida transcurre dentro de una existencia impersonal y/o fanática que no se plantea cambiar. Es decir, la relación entre esta problemática y la neurosis noógena es inversamente proporcional, ya que quien puede tener un conflicto de conciencia está al abrigo de tal existencia impersonal y fanática*” (2000, 51-52). En palabras de Frankl: “*... mientras sea posible una coexistencia entre la neurosis colectiva y*

Nos dice Frankl:

“... el sentido de la vida difiere de un hombre a otro, de un día para otro, de una hora a otra hora. Así pues, lo que importa no es el sentido de la vida en términos generales, sino el significado concreto de la vida de cada individuo en un momento dado. Plantear la cuestión en términos generales puede equipararse a la pregunta que se hizo a un campeón de ajedrez: «Dígame, maestro, ¿cuál es la mejor jugada que puede hacerse?» Lo que ocurre es, sencillamente, que no hay nada que sea la mejor jugada, o una buena jugada, si se considera fuera de la situación especial del juego y de la peculiar personalidad del oponente. No deberíamos buscar un sentido abstracto a la vida” (2001a, 152-153).

Por ello, la cuestión del significado de la vida puede en realidad invertirse y plantearse de forma distinta a la habitual:

“En última instancia, el hombre no debería inquirir cuál es el sentido de la vida, sino comprender que es a él a quien se inquiere. En una palabra, a cada hombre se le pregunta por la vida y únicamente puede responder a la vida respondiendo por su propia vida, sólo siendo responsable puede contestar a la vida” (Ibíd., 153).

Desarrollando estas ideas, señala María Ángeles Noblejas que:

“El sentido de la vida cotidiana está en relación con lo que cada situación concreta significa para una persona determinada. Cada acontecimiento con que tenemos que enfrentarnos, cada persona con la que nos encontramos, nos plantea una demanda, una cuestión a la que tenemos que responder haciendo algo en relación a la situación determinada. Su conocimiento se da cuando nos hacemos conscientes de que, entre las diferentes posibilidades que tenemos para actuar en una determinada situación, sólo una es la más indicada para nosotros, y también para los demás, teniendo en cuenta la situación total” (2000, 104).

Así pues, la búsqueda del sentido en la vida cotidiana estaría relacionada con *la búsqueda de lo posible*⁵² y de lo más valioso: el sentido sería *la posibilidad más valiosa de cada situación*. En definitiva, según Frankl, *“el sentido de la vida está en la vida misma”* (2006, 249), que nos presenta situaciones en las que cada persona debe expresarse y realizar aquello que descubre que está esperando ser realizado por ella. Y además esa respuesta sólo la puede realizar ella misma, sintiendo con ello su importancia y valor personal. Surge así una estructura dialéctica del ser-hombre: la tensión entre el ser y el deber-ser, entre lo que

la salud clínica, la relación entre neurosis colectiva y neurosis noógena es inversamente proporcional” (2007a, 123).

⁵² *“La búsqueda de lo posible”* es la expresión que da título a un libro de Cecilia Saint Girons en el que otras cuestiones aborda *lo que no es* la logoterapia: no es autoayuda, no es terapia exclusiva del sufrimiento, no es una religión ni se asocia exclusivamente a la religión (Vid. 2014, 59 y ss).

somos y lo que estamos llamados a ser. Entonces, dice Frankl:

“... el sentido del ser humano estriba en reducir esa discrepancia [...]; se trata de la realización de la posibilidad axiológica reservada a cada individuo. La máxima «llega a ser el que eres» no significa sólo «llega a ser el que puedes y debes ser», sino también «llega a ser lo único que puedes y debes ser»” (2006, 250).

Si el sentido de la vida consiste en que el hombre realice su esencia, se comprende que el sentido haya de ser concreto y, por tanto, referido a la persona individual y a la situación concreta. Cada persona y cada situación son distintas. Consecuencia lógica es que, según Frankl, *“el sentido no puede darse, sino que debe descubrirse”* (2003a, 29): ningún hombre puede otorgar sentido a la vida de otro, sino que es la propia persona quien ha de encontrarlo.

Por tanto, el sentido de la vida es *subjetivo* (cada persona tiene uno diferente) y *relativo* (*ad personam et ad situationem*, al estar en relación con una persona concreta y con la situación, única e irrepitable, en que se halla). Sin embargo, estas características nos hacen descubrir, al mismo tiempo, la *objetividad* del sentido: la persona tiene que captar, comprender y realizar el sentido (único e irrepitable) adecuado a la situación. Y ese sentido que ella realiza no lo inventa sino que está fuera de ella. *“El sentido debe descubrirse, pero no puede inventarse”* (2003a, 30).

Vivir, dar cumplimiento a la propia vida, no consiste, pues, tanto en preguntar como en responder. El sentido de la vida dinamiza existencialmente a la persona: la vida no se dice, se hace, día a día, respondiendo a las situaciones específicas con que el hombre se confronta. Para Frankl *“ser hombre significa hallarse permanentemente confrontado con situaciones de las que cada una es al mismo tiempo don y tarea”* (2002b, 106). La tarea de una situación consiste en realizar un sentido, que existe siempre:

“No hay ninguna situación en la vida que realmente carezca de sentido. Este hecho debe atribuirse a que los aspectos aparentemente negativos de la existencia humana, y sobre todo aquella trágica tríada en la que confluyen el sufrimiento, la culpa y la muerte, también pueden transformarse en algo positivo, en un servicio, a condición de que se salga a su encuentro con la adecuada actitud y disposición” (2003a, 35).

Y si se puede transformar *“el sufrimiento, en servicio; la culpa, en cambio; la muerte en acicate para la acción responsable”* (2006, 68) es posible hablar de un

“*optimismo trágico*” (Ibídem).

Cualquier situación permite responder con sentido y la elección más o menos llena de sentido presupone la comprensión de lo lleno o carente de sentido. Para garantizar esa comprensión el ser humano dispone de la *conciencia*, que es su “*órgano del sentido*” (2003a, 31) y que puede definirse como “*la capacidad de rastrear el sentido único y singular oculto en cada situación*” (Ibídem). Y cuando obramos en contra de nuestra conciencia, cuando actuamos en contra del sentido, en contra del bien requerido en una situación, surge la *culpa*, que para Frankl era fundamental en la persona, en cuanto que supone un toque de atención. Si le hacemos caso nos impulsa a un cambio, a la corrección o reparación de errores pasados. Por eso decía que quien niega al hombre su culpa le está despojando a su vez “*de su dignidad humana porque le negamos la nota distintiva de su humanidad: la libertad y responsabilidad.*” (2006, 78).⁵³

Guiado por su conciencia, existen tres caminos según Frankl por los que el hombre puede encontrar sentido a su vida: hacer o producir algo, vivenciar algo o amar a alguien, y afrontar un destino inevitable y fatal con una actitud y firmeza adecuadas:

“Un análisis fenomenológico de la vivencia inmediata, no falsificada, tal como la podemos experimentar en el llano y sencillo «hombre de la calle», que lo único que necesita es ser traducida a una terminología científica, nos descubriría, efectivamente, que el hombre no sólo busca en virtud de su voluntad de sentido un sentido, sino que también lo descubre, y ello por tres caminos. Descubre un sentido, en primer término, en lo que hace o crea. Ve además un sentido en vivir algo o amar a alguien. Y también a veces descubre, en fin, un sentido incluso en situaciones desesperadas, con las que se enfrenta desvalidamente” (2003a, 34).

Estos caminos se corresponden con las tres clases de valores que distinguía Frankl: “*«valores creativos», «valores vivenciales» y «valores de actitudes»*” (2006, 24). Y los explica del siguiente modo (Vid., 2003, 95 y 2012, 75):

⁵³ Como dice Elisabeth Lukas: “*La conciencia proporciona a la persona un sentido transubjetivo que marca el rumbo de los valores en el mundo, de su conservación y de su multiplicación, y no un sentido subjetivo al servicio de la satisfacción de las necesidades propias. [...] La práctica logoterapéutica nos ha enseñado que muchas enfermedades mentales se deben únicamente a una «falta de sintonía» con la propia conciencia, a «vivir contra el mejor Yo». La psicología ha utilizado durante mucho tiempo el término «superyó» como sinónimo de conciencia, lo que, según Frankl, no es lícito. El superyó definido por Freud representa el conjunto de normas y costumbres adoptadas [...]. En cambio, la conciencia es una comprensión de valores, anterior a toda moral, que lleva cada uno de nosotros de manera intuitiva*” (2003, 39-41).

Los valores *creativos* son aquellas acciones en las que el hombre *da* al mundo algo de sí mismo y los podríamos reconocer muy claramente en nuestro trabajo profesional, en nuestras tareas ordinarias y, en especial, en la labor artística (lo propio del *homo faber*).

Los valores *vivenciales* harían referencia a aquellos casos en que el hombre *acoge* lo que el entorno le ofrece: al vivenciar la belleza de la naturaleza o del arte, de la cultura y al vivenciar el amor por alguien (lo propio del *homo amans*).

En estos casos, cuando hacemos algo útil, cuando gozamos de la existencia, parece fácil encontrar el sentido de la vida, pero ¿qué ocurre cuando la vida nos impone de forma inapelable unas circunstancias dolorosas que no podemos evitar? ¿Puede entonces la vida tener un sentido? Frankl pensaba que sí y ello porque estas situaciones inevitables en todo caso nos permiten realizar desde nuestra libertad interior y en base a lo que él llamaba la “*fuerza de obstinación del espíritu*” (2007a, 99), la tercera clase de valores a que hemos hecho referencia, y que para la logoterapia son los más excelentes: los valores *de actitud*; es decir, de valiente aceptación y afrontamiento, con dignidad y altura moral, de un destino inmodificable, de las circunstancias que nos han sido impuestas, sacando de ellas el mejor partido posible, mediante la adopción de una *toma de postura* (que es lo propio del *homo patiens*). Según Frankl:

“*Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues ésa es su sola y única tarea. Ha de reconocer el hecho de que, incluso sufriendo, él es único y está solo en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento ni sufrir en su lugar. Su única oportunidad reside en la actitud que adopte al soportar su carga*” (2001a, 114-115).

Sólo si adopta una actitud adecuada podrá transformar mediante un peculiar *metabolismo* su sufrimiento en algo positivo y encontrarle un sentido:

“*...el sufrimiento el auténtico no es sólo una obra, sino un incremento. Cuando asumo un sufrimiento, cuando lo hago mío, crezco, siento un incremento de fuerza: hay una especie de metabolismo. La esencia del metabolismo consiste en una transformación de sustancias, material bruto, en fuerza. En el plano humano se trata de la transformación de ese material bruto que es el destino: el doliente ya no puede configurar el destino externamente, pero el sufrimiento le capacita para dominar el destino desde dentro, transportándolo del plano de lo fáctico al plano existencial [...]. Eso se llama crecer*” (2006, 258-259).

El *cumplimiento* humano no sólo se consigue creando o gozando, sino también

sufriendo con la actitud correcta. La paz sólo se obtiene transformando el sufrimiento en un logro humano; pero nunca desahogando simplemente el dolor ni mucho menos demostrando a diestro o siniestro una agresividad que aumente todavía más lo absurdo de un acontecimiento trágico. Con un sentido, el hombre está capacitado hasta para el sufrimiento. Según Frankl “*el hombre está dispuesto incluso a sufrir a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido*” (2001a, 158), ya que como decía Nietzsche: “*quien tiene un por qué para vivir, es capaz de soportar casi cualquier cómo*” (citado por Frankl, Ibíd., 147). Por el contrario, cuando no descubrimos qué sentido tiene, el sufrimiento conduce a la desesperación. En palabras de Elisabeth Lukas, “*el sentido no es en el fondo otra cosa que la posibilidad de cambiar la realidad mediante el amor*” (2008, 123): cambiar la realidad externa cuando es posible; y cuando ésta es inmodificable, cambiarnos a nosotros mismos. Frankl destaca que son compatibles el cumplimiento y el fracaso, así como el éxito y la desesperación:

“El homo faber es lo que solemos llamar una persona triunfante, un hombre que cosecha éxitos. Para él, sólo hay dos categorías y sólo en ellas piensa: triunfo o fracaso. Su vida se mueve entre estos dos extremos, en la línea de una ética del éxito. Pero para el homo patiens las cosas son diferentes: sus categorías no son éxito o fracaso, sino cumplimiento o desesperación.

En virtud de este par de categorías, el homo patiens adopta una posición vertical respecto de la línea de ética del éxito. El cumplimiento y la desesperación se insertan, efectivamente, en otra dimensión. De esta diferencia dimensional se deriva también una superioridad igualmente dimensional, porque el homo patiens puede realizarse incluso en el más estrepitoso fracaso. La experiencia enseña que son perfectamente compatibles el cumplimiento y el fracaso y, por el lado opuesto, el éxito y la desesperación [...].



... la posibilidad de realizar obras creadoras, es decir, de apoderarse del destino mediante la actuación correcta, garantiza la primacía frente a la necesidad de aceptar el destino con la actitud correcta, es decir, frente a la necesidad de realizar los valores de actitud. Brevemente: aunque la posibilidad de sentido que entraña el sufrimiento es, según la categoría de los valores, superior a la posibilidad de sentido creador, es decir, por mucho que corresponda al sentido del sufrimiento la primacía, la prioridad recae sobre el sentido creador. Efectivamente, aceptar un sufrimiento que no viene necesariamente marcado por el destino, sino un sufrimiento innecesario, no sería servicio, sino petulancia” (2003a, 95-96).⁵⁴

Hasta aquí hemos hablado de *sentido* como “*sentido de la vida cotidiana*”, del *sentido del momento*, del sentido *en* la vida. Sin embargo, Frankl utiliza también otra acepción de aquél, como “*suprasentido*” (2003a, 114) o *supersentido*, como *sentido último* de la vida. Los valores actitudinales, experienciales y creativos sólo serían meras manifestaciones superficiales de algo mucho más fundamental: el suprasentido. Éste escapa a nuestra comprensión racional. La creencia en él es, al final, una cuestión de “*fe*”, que podemos definir “*como una confianza en este significado último*” (2002c, 24). Esta postura sitúa al existencialismo de Frankl en un lugar diferente al de Sartre. Éste, como otros existencialistas ateos, sugiere que la vida en su fin carece de sentido, y debemos afrontar ese sin-sentido con coraje. Frankl, en cambio, dice que lo que necesitamos es aprender a soportar nuestra inhabilidad para comprender en su totalidad el gran sentido último de la vida:

“*Les pregunté (a los integrantes de un grupo de terapia) si un chimpancé al que se había utilizado para producir el suero de la poliomielitis y, por tanto, había sido inyectado una y otra vez, sería capaz de aprehender el significado de su sufrimiento. Al unísono, todo el grupo contestó que no, rotundamente; debido a su limitada inteligencia, el chimpancé no podía introducirse en el mundo del hombre, que es el único mundo donde comprendería su sufrimiento. Entonces continué formulando la siguiente pregunta: «¿Y qué hay del hombre? ¿Están ustedes seguros de que el mundo humano es un punto terminal en la evolución del cosmos? ¿No es concebible que exista la posibilidad de otra dimensión, de un*

⁵⁴ Comentando un gráfico similar en otro lugar, Frankl (Vid. 2012, 80) hace referencia a un estudio realizado por la Universidad de Harvard en el que de entre 100 sujetos, graduados hace 20 años, un alto porcentaje de personas exitosas en lo profesional y en lo conyugal, manifestó que su vida no tenía rumbo ni sentido, habiendo caído en un vacío existencial (en el gráfico que reproducimos estas personas podrían situarse por debajo de «éxito» y a la izquierda de «desesperación»), dándose el fenómeno de la *desesperación a pesar del éxito*. Por el contrario, es también posible el *sentido a pesar del fracaso*, que Frankl ejemplificaba en unos internos de la prisión de San Quintín a los que visitó (y, en particular a uno de ellos que iba a ser ejecutado en la cámara de gas cuatro días después) y que eran expresión de la transformación de la desesperación en triunfo interior: en el gráfico estas personas podrían situarse por encima de «fracaso» y a la derecha de «cumplimiento»). Ambos fenómenos sólo pueden explicarse considerando las líneas de dos dimensiones diferentes.

mundo en el que la pregunta sobre el significado último del sufrimiento humano obtenga respuesta?».

[...] Logos es más profundo que lógica” (2001a, 163).

Al plantearse la cuestión de si el ser es un *gran absurdo* (algo sin sentido) o es un *gran supersentido*, Frankl reconoce que “... esa pregunta no puede encontrar respuesta desde las ciencias naturales” (2006, 156). Este problema es insoluble y sólo se resuelve por decisión, pues ambas interpretaciones son posibles:

“La lógica está tanto a favor como en contra de una y otra interpretación.

Pero aquí no se trata de lo lógico, de algo racional, sino de lo ontológico, de lo emocional. La legitimidad de las dos respuestas: la del «absurdo absoluto» y la del «supersentido absoluto», subraya la responsabilidad de la respuesta. El interrogado no afronta sólo una respuesta, sino una decisión, decisión existencial y no intelectual. Lo que debe efectuar no es un intelligere, un conocimiento objetivo, sino una opción personal.

Las razones en pro y en contra mantienen la balanza equilibrada; pero el apostante pone sobre el platillo el peso de su ser.

No es el saber el que decide esta opción, sino la fe; pero la fe no es un pensamiento del que se ha quitado la realidad de lo pensado, sino un pensamiento al que se ha añadido la existencialidad del pensante” (Ibíd. 156-157).

En otras palabras, y con M^a Ángeles Noblejas, podemos decir:

“... una persona puede vivir como si existiera un orden, un destino, una misión o como si todo fuese un sinsentido o un caos arbitrario. Existencialmente se decide por una cosa o por otra. La prueba última de la existencia del sentido es la satisfacción que acompaña a la búsqueda.

Esta fe vivida puede ser religiosa o no. El hombre religioso sitúa a Dios en ese sentido último y descubre en su vida también una misión religiosa. El hombre que no ha realizado una opción religiosa concreta, pero si cree en un supersentido, sitúa ese sentido último en otros valores” (2000, 111).

iii) Libertad de la voluntad

Recuerda Frankl que se ha demostrado empíricamente:

“... que el descubrimiento y la realización del sentido son independientes de la edad o del nivel de educación de cada uno, de si es hombre o mujer, e incluso de si es religioso o agnóstico, y en el caso de declararse religioso, con independencia de la confesión profesada. Y lo mismo ocurre con el coeficiente de inteligencia” (2005a, 113).

Tal descubrimiento del sentido se realiza desde la libertad de la persona, desde su

capacidad de autodeterminación. La persona no sólo tiene la capacidad de elegir, sino que, además, se ve enfrentada al hecho de tener que hacerlo continuamente, debiendo asumir la responsabilidad de sus decisiones. Así, según Frankl, el hombre es el ser que siempre decide lo que es: *“el hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padrenuestro o el Shema Ysrael en sus labios”* (2001a, 184). Y, en otro lugar, hace una interesante reflexión sobre la *autoconfiguración* del hombre, con repercusiones éticas:

“El hombre «se» decide: toda decisión es autodecisión y la autodecisión en todos los casos es autoconfiguración. Mientras configuro el destino, la persona que soy configura el carácter⁵⁵ que tengo, «se» configura la personalidad en la que me convierto. Todo esto no significa otra cosa que: yo actúo no solamente en consonancia con lo que soy, sino que también me transformo en consonancia con lo que actúo. Al fin y al cabo, uno llega a ser bueno, a fuerza de hacer cosas buenas. Sabemos que una acción, en última instancia, consiste en trasladar una posibilidad a la realidad, una potentia al actus. Por lo que concierne en especial a la acción ética, quien actúa éticamente no se da por satisfecho de la unicidad de una acción ética: él hace más transformando un actus en habitus. Lo que era acción ética es ahora actitud ética. Se podría decir, entonces, que la decisión de hoy es el instinto del mañana” (2007a, 103).⁵⁶

La libertad de la que estamos hablando tiene sus límites, que vienen marcados por las condiciones biológicas, psicológicas y sociales. No obstante, se trata de condicionantes, no de determinantes. De modo que el hombre puede siempre tomar posición frente a ellos y, en los casos extremos, conserva la libertad de decidir su actitud para con los mismos:

“Los que estuvimos en los campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo menos una cosa: la última de las libertades humanas la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias para decidir su propio camino. [...] Es esta libertad espiritual, que no se nos puede arrebatar, lo que hace que la vida tenga sentido y propósito” (2001a, 99).

⁵⁵ Obsérvese que Frankl da al término “carácter” un sentido distinto al utilizado en el capítulo primero al hablar de la raíz etimológica de la palabra “ética” (*ethos*). Éste último vendría a coincidir con lo que Frankl llama “personalidad” mientras que el “carácter” para él sería el temperamento con el que se nace.

⁵⁶ Una interesante reflexión sobre los hábitos desde el punto de vista de la logoterapia puede encontrarse en la primera parte del libro de Elisabeth Lukas Paz vital, plenitud y placer de vivir. *Los valores de la logoterapia* (2001, 11-75).

Sólo visiones del hombre reduccionistas o pandeterministas se atreverían a no considerar a la persona un ser libre, sino determinado por sus pulsiones instintivas, por sus complejos, por su constitución genética o su ambiente social. Y no reconocer la libertad de la persona, aun cuando sea condicionada, supone, para Frankl, una afrenta a su dignidad.⁵⁷

⁵⁷ No podemos olvidar la reciente aportación a esta cuestión de los modernos avances en neurociencia. Una amplia reflexión sobre este tema la encontramos en la reciente obra de la profesora Adela Cortina *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. La autora, tras exponer los modernos trabajos sobre neurociencia, encuentra unas razones en favor de la libertad que exponemos haciendo la necesaria síntesis:

- 1) Nos resulta imposible dejar de utilizar el lenguaje de la primera persona, ese lenguaje en que se expresa la conciencia de la libertad que es una experiencia subjetiva.
- 2) En nuestras conciencias, aflora todo un mundo de sentimientos reactivos y actitudes reactivas hacia otros y hacia uno mismo que exigen responsabilidad de unos y otros.
- 3) En distintos lugares los seres humanos han dado forma a distintos regímenes políticos y a distintas formas de producción, distribución y consumo de los bienes.
- 4) El cerebro es sumamente plástico por lo que en su configuración influyen el entorno social y cultural y las propias elecciones.
- 5) Somos incapaces de vivir en un mundo en el que no contemos con la responsabilidad moral, pero también con la responsabilidad legal de las personas.
- 6) El mundo liberal no podría insistir en el profundo valor de lo que hemos llamado «libertades básicas» o derechos civiles y políticos, si no son moralmente libres aquellos para quienes se reclaman.

Si el determinismo tiene razón no existiría la libertad.

Los problemas se plantearían, en principio, por una cuestión de método. Quien desee recurrir a lo que ha venido a llamarse «método científico», propio de las ciencias naturales, tiene que investigar causalmente, es decir, intentar ligar los acontecimientos del universo considerando «causas» a los que preceden a otros de modo regular, a los que por eso mismo llamamos «efectos». Reconocer que la libertad no puede ser conocida con este método es practicar algo así como un *agnosticismo de la libertad*, que es el que profesó Kant en la *Crítica de la razón pura*: no podemos probar objetivamente la existencia de la libertad porque, si existe, no es el método empírico de las ciencias el que nos permite llegar a ella. Sin embargo, lo que no puede hacer el científico es afirmar que la libertad no existe porque no puede probar su existencia haciendo uso de su método. Una *afirmación semejante es metafísica, no científica*. El neurocientífico no puede permitirse un *ateísmo de la libertad*.

Sería, pues, conveniente cuando hablamos de la acción humana abandonar la noción de causa, que suele entenderse como si puesta una causa se siguiera necesariamente un efecto, y recurrir a la noción de «condición». Las *condiciones* que provocan un acontecimiento, además de ser diversas, no aseguran un resultado predecible, pero sí permiten afirmarlo con diferentes grados de probabilidad porque *influyen* en que se produzca.

¿Es que el carácter que me he ido forjando hasta ahora no me permite pronosticar lo que haría en un determinado caso? Pues no, no me permite pronosticar, sino sólo prever con o mayor o menor grado de probabilidad.

Las *razones* que tenemos para actuar influyen en nuestras actuaciones y eso es lo que hace posible asegurar que la experiencia de la libertad es racional. Cualquier investigación racional debe tener en cuenta los hechos, y es un hecho que la conciencia de libertad acompaña a nuestras acciones. Ahora

Para Frankl (Vid. 2006, 176-177) la conciencia natural nos dice que somos libres. Esta autocomprensión es previa a toda autoobservación retrospectiva y a toda psicología introspectiva. Cuando me observo a mí mismo, ya no puedo detectar la libertad; todo parece determinado; pero lo que veo entonces, ya no soy yo mismo.

Pero esta conciencia natural puede oscurecerse. La oscurece, por ejemplo, la psicología: ésta, al menos en su versión científica, no conoce la libertad ni le está permitido conocerla, como tampoco la fisiología puede conocerla. El fenómeno originario de la voluntad libre pertenece, pues, al ámbito de la *metapsicofísica*. El científico como tal sólo puede ser determinista. La ciencia natural sólo ve el organismo psicofísico, no la persona espiritual. Sólo ve la necesidad, la no libertad. Esto lo precisa Frankl del siguiente modo:

“En ese estrato donde se halla la dependencia del ser humano no puede constatarse nunca su autonomía. Por eso, al abordar el problema de la voluntad libre, debemos evitar la confusión de los diversos estratos entitativos. Cuando no hay confusión de los estratos entitativos, tampoco hay un compromiso de perspectivas. No cabe un compromiso entre el determinismo y el indeterminismo. No se puede ser un poco determinista y otro poquito indeterminista. Sería como ser un poco teísta y un poco ateo [...] la aparente conciliación entre determinismo e indeterminismo no responde a un pensamiento integral; sería una mala integridad; sería sumar, pero no integrar.

La necesidad y la libertad no están en el mismo plano; la libertad rebasa y trasciende toda necesidad.

[...] lo psicofísico condiciona el espíritu humano, más no lo produce ni lo determina... (el hombre) «tiene» instintos, pero no «es» una realidad instintiva.

[...] el hombre como ser espiritual no sólo se contrapone al mundo tanto el exterior como el interior, sino que toma postura frente a él, adopta un «comportamiento», y este comportamiento es libre. El hombre toma postura en cada momento de su existencia (2006, 177-178).⁵⁸

bien, como hemos dicho, resulta imposible traducir el lenguaje mental, expresado en primera persona, a un lenguaje observable, que se expresa en tercera persona.

Concluye pues la Profesora Cortina señalando que:

“Las razones pueden darse o rechazarse, incorporarse a la propia vida o despreciarlas, desde la conciencia de poder decir «sí» o «no» a través de la deliberación y el diálogo y de poder actuar en consecuencia, que es la conciencia de la libertad y, vinculada a ella, la conciencia de la responsabilidad.

No hay, pues, conocimiento neurocientífico sin mutuo reconocimiento de la libertad y la responsabilidad. Una libertad condicionada, sin duda, pero suficiente para sabernos protagonistas de nuestras vidas” (2011, 200-201).

⁵⁸ Frankl termina su razonamiento con una imagen muy gráfica: *“... el poder apriorístico del yo frente a los «poderes» del ello puede entenderse al modo del poder de un juez, anciano achacoso, para condenar a un reo atlético; decíamos que el dudar de este poder del juez es confundir el poder judicial con el poder braquial” (2006, 179).*

El hombre posee, pues, siempre la libertad; sólo que a veces abdica de ella: abdica libremente. No siempre es consciente de su propia libertad; pero la libertad puede y debe hacerse consciente.

Frankl se plantea cual es el origen del *pandeterminismo*, que vendría a negar la libertad, y consiguientemente la responsabilidad del hombre. Y lo encuentra en la confusión entre *causas* y *razones*; razones que desaparecen del horizonte cuando se interpreta al ser humano como un sistema cerrado:

“El origen del pandeterminismo está en una diferenciación insuficiente: la confusión de las causas con las razones. ¿En qué consiste la diferencia entre causas y razones? Troceando cebollas, se llora. Esas lágrimas tienen una causa. Pero ahí no hay razón alguna para llorar. Y un alpinista que se acerca a la cima de una montaña de cuatro mil metros de altitud puede sentir angustia o mareo. Estos sentimientos tienen una causa o una razón. La causa puede ser la carencia de oxígeno. Pero si el alpinista sabe que está mal equipado o no bien entrenado, entonces su angustia no tiene una causa, sino una razón.

Si el ser hombre es un «ser en el mundo», «el mundo» incluye un mundo del sentido y de los valores. El sentido y los valores son las «razones» que «mueven» al ser humano a adoptar un determinado comportamiento. Pero justamente este mundo del sentido y de los valores como posibles «móviles» humanos queda excluido, alejado del campo visual, cuando interpretamos al ser humano en la línea de un sistema cerrado. Lo que queda son las causas y los efectos. Los efectos están representados por las reacciones a los estímulos o por reflejos condicionados, mientras que las causas están representadas por los procesos, instintos o «mecanismos congénitos» condicionantes que «condicionan» los reflejos condicionados. Pero los instintos son algo que me impulsa, mientras que el sentido y los valores tiran de mí, me atraen.

Si nos apuntamos a nivel antropológico al modelo de un sistema cerrado, seremos ciegos a nivel de motivación para eso que atrae al hombre desde fuera; y no olvidemos que lo que le empuja desde dentro son las fuerzas y los impulsos instintivos. El sentido y los valores son el logos que la psique busca al trascenderse a sí misma. Si la psicología ha de merecer este nombre, debe conocer las dos mitades del mismo: el logos lo mismo que la psique” (Ibíd., 200).

Topamos entonces con el problema psiquiátrico de la capacidad de responsabilidad de las acciones, problema que constituye el reflejo clínico de la cuestión metafísica de la voluntad libre. Frankl analiza el problema, al hilo de un caso concreto en el que un psicópata esquizofrénico cometió un atentado mortal contra un eminente profesor universitario, y la postura que ante él tomó el asesor psiquiátrico del caso (su compañero Otto Pötzl):

“... Pötzl, hizo notar que incluso en un caso tan evidente de querulancia patológica y paranoica [...], no se podía hablar de una incapacidad para la responsabilidad humana. [...] desde la perspectiva de su psicopatía, un querulante es un querulante, pero no por esto ya tiene que convertirse en asesino. No asesina la querulancia: la persona del querulante decide cometer un crimen. Un ser humano no se convierte en asesino por degeneración

corpóreo-anímica, sino desde una opción espiritual. Esta opción reza así: es lícito matar al enemigo” (Ibíd., 194).

Considerando lo dicho, el hombre es un ser *condicionalmente incondicionado*. Y ello, como apuntan Joaquín García-Alandete y J. Francisco Gallego-Pérez “*se expresa en tres dimensiones: moral o ideal, existencial y ontológica*” (2009, 31).

La dimensión moral o ideal de la incondicionalidad “*remite a un «debería» en relación con el hecho de ser hombre, a un tipo moral ideal*” (Ibíd., 31), con el que la persona se enfrenta. En este sentido⁵⁹ señala Frankl que:

“«El hombre incondicionado» es el hombre que sigue siendo hombre en todas las condiciones, aún las más desfavorables e indignas; el hombre que en ningún momento abdica de su ser, sino que se aferra a él incondicionalmente” (2006, 87).

Y añade:

“El hombre es algo más que el organismo psicofísico: es una persona. Como tal, es libre y responsable libre «de» lo psicofísico y «para» la realización de valores y el cumplimiento del sentido de su existencia. Es un ser que se esfuerza en esa realización de valores y en ese cumplimiento del sentido. No vemos sólo su «lucha por la vida», sino también su lucha por el contenido de su vida” (Ibíd., 197).

La dimensión existencial de la incondicionalidad, en oposición a las antropologías reduccionistas, tiene relación, según García-Alandete y Gallego-Pérez, “*con la inagotabilidad del hombre en sus condiciones biológicas, psicológicas o sociológicas*” (2009, 31). Dice Frankl:

*“La psiquiatría y la psicoterapia han presentado al hombre como un ser de reflejos o un haz de instintos, como condicionado, influido o determinado por el complejo de Edipo u otros, por sentimientos de inferioridad u otros; lo ha presentado como un títere movido desde fuera por hilos visibles o invisibles.
Es cierto que el hombre no era pura nada; pero no era «nada más que» un ser explicable totalmente desde lo biológico, lo psicológico y lo sociológico. El biologismo, el psicologismo y el sociologismo han pecado siempre contra lo espiritual del hombre.
Todas estas imágenes del hombre amenazan al ser humano: lo amenazan imposibilitándole el acceso desde tales construcciones a un verdadero humanismo. Mientras sólo veamos en el hombre una realidad condicionada en uno u otro sentido, mientras no veamos también lo*

⁵⁹ Las seis citas de Frankl que siguen corresponden a su trabajo *El hombre incondicionado* publicado inicialmente como libro independiente. Al agotarse, Frankl lo reeditó en 1975 junto con su obra *Homo patiens* y otros artículos y conferencias, con el título global de *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Nosotros las recogemos de la edición española de éste último realizada por Herder en el año 2006.

incondicionado, no accederemos al hombre verdadero, al homo humanus, sino a una especie de homúnculo. Desde el biologismo, el psicologismo y el sociologismo no hay un camino hacia el verdadero humanismo, sino al simple homunculismo” (2006, 196).

La dimensión ontológica de la incondicionalidad, para García-Alandete y Gallego-Pérez, “destaca la humanidad que habita en cada hombre concreto, e implica que todo hombre no está obligado a serlo pero debe serlo” (2009, 31). Señala Frankl que mientras:

“la ciencia (óptica) contempla siempre el ente y, en consecuencia, también al hombre individual, al hombre «que es», y como tal lo contempla condicionado [...] la ontología del hombre conoce, más allá de la facticidad humana, la existencialidad del hombre...” (2006, 87-88).

Existencialidad y facticidad son las dos dimensiones, ontológica y condicional, del hombre; pero el hombre *como tal* es el hombre incondicionado:

“... mi yo nunca es fáctico, sino facultativo. La existencia no se agota en ningún modo de ser [...]. Esto es, en fin, lo que constituye el peculiar sello dialéctico del ser humano: la existencia y la facticidad, dos elementos que se exigen mutuamente y dependen uno del otro. Ambos se hallan entrecruzados y sólo con violencia pueden separarse” (Ibíd., 185).

Como conclusión de este apartado podemos señalar que libertad es uno de los fenómenos humanos. Pero es un fenómeno *demasiado humano*. La libertad humana es finita. El hombre no está libre de condiciones; sólo es libre de tomar postura frente a ellas. Pero las condiciones no le determinan sin más:

“Depende del hombre, en última instancia, decidir someterse o no a las condiciones. Hay un margen de acción dentro del cual el hombre puede elevarse por encima de sus condiciones para situarse en la dimensión humana. Y cuando Sigmund Freud dijo una vez que «exponiendo a personas de las más diversas categorías al hambre, van desapareciendo las diferencias individuales para manifestarse de modo uniforme el instinto insatisfecho», hay que decir que ocurre exactamente lo contrario. En los campos de concentración, las personas se diferenciaron más. Las personas viles se revelaron como tales. Y otro tanto sucedió con los santos. El hambre los desenmascaró. El hambre atormentó a todos por igual. Pero las personas se diferenciaron” (Ibíd., 198).

B) La ontología dimensional

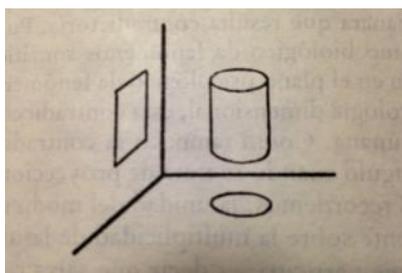
Destaca Elisabeth Lukas que:

“La verdadera particularidad de la Logoterapia no la constituye tanto una táctica, estrategia o técnica psicológica como su arte de improvisación acorde con la problemática concreta de un paciente bajo la luz de una imagen digna del hombre” (2008, 78).

Esta imagen del hombre la presentó Frankl con su esbozo de su “*ontología dimensional*”, desplegando el ser humano en tres dimensiones que se corresponden con los planos somático, psíquico y espiritual (o noético), siendo ésta última dimensión la específicamente humana⁶⁰. Lukas destaca que:

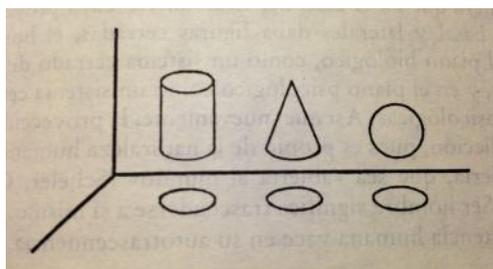
“No se trata de ninguna teoría de tres capas, tal como muestra la analogía con la tridimensionalidad del espacio. Las dimensiones humanas del ser se penetran entre sí con la misma perfección que las tres dimensiones espaciales longitud, anchura y altura [...].

⁶⁰ Señala Frankl que: “... existen dos leyes de la ontología dimensional, la primera de las cuales dice:



Una misma cosa proyectada desde su propia dimensión a otras distintas inferiores, se dibuja de manera que las figuras se contradicen [...].

La segunda ley de la ontología dimensional dice:



[...] distintas cosas proyectadas desde su dimensión a una misma dimensión (no a distintas dimensiones) que sea inferior, se dibujan de tal manera que (no son contradictorias entre ellas sino) son polivalentes [...]

¿Cómo podemos aplicar esto al hombre? Bien, asimismo el hombre, si se encuentra reducido en su dimensión específicamente humana y proyectado al plano de la biología y la psicología, se refleja de una manera que resulta contradictoria. Pues la proyección sobre el plano biológico da fenómenos somáticos, mientras que la proyección en el plano psicológico da fenómenos psíquicos. A la luz de la ontología dimensional, esta contradicción no contradice la unidad humana” (2002a, 139-140).

El plano somático del ser humano [...] comprende la actividad orgánica celular y las funciones corporales biológico-fisiológicas, incluidos los correspondientes procesos físicos y químicos.

Entendemos por plano psíquico del ser humano la esfera de su estado anímico, la disposición moral, los sentimientos (pulsionales), instintos, deseos, afectos. A estos fenómenos anímicos cabe sumar además las aptitudes intelectuales de la persona, sus modelos de conducta adquiridos y sus improntas sociales [...].

¿Qué queda para el plano espiritual? Algo infinito: lo «humano primitivo», es decir, la adopción de una postura libre frente a lo corporal y lo anímico. Las decisiones volitivas autónomas («intencionalidad»), el interés objetivo y artístico, el desarrollo creativo, la religiosidad y el sentimiento ético («conciencia»), la comprensión del valor y el amor se asientan en la espiritualidad del ser humano» (2003, 26-27).

En palabras sencillas, como dice María Ángeles Noblejas:

“... lo espiritual es la capacidad, inherente a todo ser humano, de:

- comportarse libremente y de forma responsable frente a las influencias internas y externas,*
- adaptarse y tomar postura ante lo que no puede cambiar,*
- reconocer fuera de sí mismo las formas de sentido que se le ofrecen en diversas situaciones y poder vivir el sentido” (2000, 23).*

Como vemos, el plano espiritual es la *dimensión específicamente humana*⁶¹, que puede oponerse a la corporal y a la psíquica. Así, destaca Frankl:

*“El hombre, entonces, representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia: lo físico, lo psíquico y lo espiritual, pues es unidad o totalidad, pero dentro de esta unidad y totalidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y a lo psíquico. Precisamente en esto consiste lo que una vez llamé antagonismo noo-psíquico. Mientras que el paralelismo psicofísico es obligado, el antagonismo noo-psíquico es facultativo: es siempre sólo una posibilidad, simple poder; por supuesto un poder al que siempre hay que volver a apelar, y es el médico quien debe apelar: siempre de nuevo se trata de apelar al «poder de resistencia del espíritu», como lo he designado, contra la sólo aparentemente poderosa psicofisis” (2002a, 112-113).*⁶²

⁶¹ Como señala Pablo René Etchebehere en *El espíritu desde Viktor Frankl. Una lectura en perspectiva filosófica*: “Lo espiritual aparece [...] como un factum, algo evidente que, por lo tanto, goza ya en sí de explicación. Por ser un factum no requiere demostración sino solamente mostración. [...] el logos frankliano no es [...] objeto de reflexión, objeto de contemplación, sino que aparece, se devela en la acción. Y queremos agregar: no cualquier acción, sino aquellas acciones que engendran o dan testimonio de vida. De ahí el sentido de su frase `a pesar de todo (¡y vaya si él sabía todo lo que implicaba ese todo!) sí a la vida´” (2011, 45-46).

⁶² Esta unidad y totalidad dialéctica donde se funden la *facticidad* psicofísica y la *existencia* espiritual en la realidad humana indican que la neta separación entre lo espiritual y lo psicofísico sólo puede tener un valor heurístico. Pero, además, para Frankl: “Esa separación debe ser meramente heurística porque el espíritu no es una sustancia, sino pura dynamis [...] lo espiritual no puede ser sustancia en el sentido tradicional del término. Es más bien una entidad ontológica, y de una realidad ontológica no se puede hablar como si fuera una realidad óptica, es decir, como si fuera

La logoterapia no desprecia lo psicosocial ni lo somático, sino que busca investigar hasta qué punto las fuerzas espirituales del hombre se pueden movilizar no sólo para eliminar frustraciones existenciales, sino también para corregir trastornos psíquicos o aliviar dolencias psicósomáticas. La distinción entre la dimensión somática y la espiritual suele estar clara; pero hay que evitar la confusión entre la última y la psíquica, pues la logoterapia busca un *enfrentamiento fructífero* entre ambas en base al citado antagonismo noo-psíquico. Por ello, a continuación, y siguiendo a Elisabeth Lukas (2003, 31 y ss), expondremos cuatro *criterios distintivos o dialécticas del antagonismo noopsíquico* planteado por Frankl. Estas dialécticas son: destino-libertad, propensión a enfermar-constitución intacta, orientación al placer-orientación al sentido y carácter-personalidad.

sustancia en sentido tradicional. Por eso nosotros hablamos de «lo espiritual», empleando esta expresión seudosustantiva, sustantivando un adjetivo, y evitamos el sustantivo «espíritu»: el auténtico sustantivo sólo puede designar una sustancia”. (2006, 185).

Esos estados psicofísicos no incluyen sólo instintos. Hay que contar, por ejemplo, con el dolor, la angustia, la tristeza, la ira, etc. Todo esto puede brotar de lo psíquico, y así se comprende que la persona pueda hacer frente a ello. Sufrir significa tomar postura frente al propio dolor, y esto equivale a estar «por encima» de él: *“El sufrimiento humano, al llevar implícita una postura espiritual, es diferente del dolor originario, diferente de la angustia originaria, de la tristeza originaria, de la ira originaria, y esto lo sabemos por la práctica clínica, donde constatamos fenómenos como la desesperación por la tristeza, la angustia ante la angustia, la ira por la ira, o como ha mostrado Fenz recientemente «el dolor por el dolor» [...].*

Tomemos la situación de un ser humano que es interrogado y torturado: sus gritos y convulsiones por los dolores que le producen las torturas son un hecho que sintoniza con el hecho de las torturas, «sintoniza», por no hablar de paralelismo psicofísico o de identidad [...] Pero el hecho de que ese individuo a pesar de las torturas, no delate nombres sino que calle, es obra del espíritu. Es el «poder de resistencia del espíritu», que permite al hombre torturado aguantar hasta que pierde el conocimiento y cae desmayado” (Ibíd., 187-188).

La predisposición psicofísica, juntamente con el factor social, constituyen la actitud natural de una persona; pero no son el factor decisivo. El factor decisivo es la persona, la actitud personal frente a la posición natural. En base a ello, cabe formular, para Frankl, *dos credos psiquiátricos*:

- Primero: *“... si detrás del desarreglo psicótico no estuviera la persona, aunque condenada a la impotencia expresiva e instrumental [...] no valdría la pena ser psiquiatra”* (Ibíd., 191).
- Segundo: *“Si no existiera el antagonismo psicoonético facultativo, si no hubiera una posibilidad de ayudar a la persona a afrontar la psicosis como enfermedad psicofísica, nunca seríamos capaces de practicar la psicoterapia en la psicosis...”* (Ibíd., 192).

i) La dialéctica del destino y la libertad

Dice Lukas que “... *el destino nunca explica completamente la conducta de una persona, porque ella no es víctima sino coautora de su destino*” (2003, 37). Gracias a la dimensión noética, el ser humano es capaz de obstinarse frente a su destino, distanciarse de su estado interno, ofrecer resistencia a sus circunstancias externas o aceptar heroicamente sus límites. Para Frankl lo espiritual, «la persona», es ya por definición lo libre en el ser humano:

“Llamamos «persona» a aquello que puede comportarse libremente, en cualquier estado de cosas. La persona es aquella dimensión del hombre que es capaz de oponerse siempre, oponerse a cualquier posición: no sólo a una posición externa, sino también interna; pero la «posición interna» es exactamente eso que se llama disposición (así se denomina a veces el carácter).

Lo espiritual nunca se diluye en una situación, siempre es capaz de «distanciarse» de la situación sin diluirse en ella, de guardar distancia, de tomar postura frente a la situación. [...] Hay una palabra que expresa lo que está en el hombre y con lo que el hombre se halla confrontado: el carácter [...]. La persona es libre; pero el carácter no lo es; más bien, la persona es libre frente a su carácter. Esto se desprende ya del hecho de que la persona sea espiritual, mientras que el carácter constituye algo psíquico y corresponde a la predisposición genética y brota de ella [...] el carácter es algo creado, en tanto que la persona es creadora” (2006, 180-181).

Siempre existe la libertad (no en el sentido de *estar libre de*, sino de *ser libre para*).

Y, por tanto, la responsabilidad. Por ello, Lukas destaca que:

“uno de los principios del procedimiento logoterapéutico es:

Hay que prestar ayuda, pero no eximir de responsabilidad.

Por desgracia, en la psicoterapia ocurre a menudo lo contrario [...] al paciente se le exime de toda responsabilidad al atribuirse todos sus dilemas a conflictos internos y externos iniciados por otros, lo que acaba convirtiéndolo en una víctima desamparada” (2003, 38).

Y para poder optar al tomar decisiones por lo más lleno de sentido, el hombre dispone, como ya se ha dicho de un órgano de sentido: *la conciencia*.

ii) La dialéctica de la propensión a enfermar y la constitución intacta

Frankl partía del hecho de que el hombre puede enfermar en los planos somático y psíquico, pero nunca en su dimensión noética. Aunque determinados procesos patológicos

psico-físicos pueden dejar parcial o temporalmente *indisponible* nuestra dimensión espiritual, ésta permanece siempre intacta. La espiritualidad del hombre siempre existe en potencia, y sólo este hecho garantiza al ser humano su inviolable dignidad:

“Quien sabe de la dignidad incondicional de cada persona, también tiene absoluto respeto ante la persona humana, aun ante el enfermo, también ante el incurable y ante el insano irreversible. Realmente no existen enfermos «del espíritu», pues el espíritu, la persona espiritual misma no puede enfermarse...” (2002a, 108).

Para poder ayudar a un enfermo hay que encontrar ese espacio espiritual libre. Si rechazamos que en el ser humano existe este espacio íntegro e invulnerable, entonces sólo veremos al hombre como una mera máquina que enferma y que necesita una reparación.

iii) La dialéctica de la orientación al placer y la orientación al sentido

Apunta Lukas que:

“La logoterapia se diferencia de las otras orientaciones psicoterapéuticas principalmente por su concepto de motivación al poner en duda la tan de moda «filosofía» psicológica de la «felicidad», según la cual la felicidad es la satisfacción de las necesidades. Sin embargo, si consideramos la dimensión noética del ser humano, la felicidad consistiría en la satisfacción de un sentido. Las investigaciones logoterapéuticas han demostrado que, por una tarea llena de sentido, las personas están dispuestas a asumir renunciaciones y, si es necesario, dejar las necesidades insatisfechas.

[...] el hombre no sólo necesita saber «por qué» vive, sino que también quiere saber «para qué» vive; no solo necesita «víveres» para subsistir, sino también objetivos en la vida. La inquietante pregunta de épocas anteriores que había movido al ser humano en tiempos de urgencia, «¿qué hago para vivir?», se invirtió en los años de bienestar, no sin resultar menos inquietante: «Vivo, ¿para hacer qué?»” (2003, 47-49).

Late aquí, según Frankl, la oposición entre el principio de *homeostasis* y la *noodinámica*. Según el principio de homeostasis del plano bidimensional de seres humanos y animales, los deseos instintivos que se acentúan exigen una abreacción y una satisfacción para que el ser vivo recupere su equilibrio interno. Sin embargo, este principio autorregulador es válido para el reino animal; pero no se puede trasladar tan fácilmente a un ser como el hombre que, además, es espiritual. Por contra, el fundador de la logoterapia habla de una tensión sana, dosificada; que es imprescindible en la vida del hombre. Esta tensión

noodinámica es para Frankl la tensión entre el «ser» y el «deber ser»:

“... entre lo que se es y lo que se debería ser. Esta tensión es inherente al ser humano y por consiguiente es indispensable al bienestar mental. No debemos, pues, dudar en desafiar al hombre a que cumpla su sentido potencial [...] Considero un concepto falso y peligroso para la higiene mental dar por supuesto que lo que el hombre necesita ante todo es equilibrio o, como se denomina en biología «homeostasis»; es decir, un estado sin tensiones. Lo que el hombre realmente necesita no es vivir sin tensiones, sino esforzarse y luchar por una meta que le merezca la pena. Lo que precisa no es eliminar la tensión a toda costa, sino sentir la llamada de un sentido potencial que está esperando que él lo cumpla” (2001a, 148).

iv) La dialéctica entre el carácter y la personalidad

Señala Lukas :

“El carácter (psíquico) es el «ser creado» que se corresponde con un tipo psicológico, una raza y una mentalidad, está predispuesto hereditariamente y formado por el medio. En cambio, la persona (espiritual) es una existencia que «hay que crear», que se enfrenta con su carácter, con sus predisposiciones y con su influenciabilidad. Una de las frases favoritas de la logoterapia es, en realidad, un axioma del modo de ver a la persona: «No hay que consentirlo todo de uno mismo»” (2003, 67).

Al respecto, nos dice Frankl que:

“... hay algo, además del medio ambiente y de la herencia, que constituye al hombre: lo que el hombre hace de sí mismo; el hombre, es decir, la persona; «de sí mismo», es decir, del carácter. Por eso la fórmula de Allers: el hombre «tiene» un carácter, pero «es» una persona, admite un complemento: y «deviene» una personalidad. La persona que alguien «es», dialogando con el carácter que «tiene», adoptando una posición ante él, lo configura y se configura ella constantemente, y «llega a ser» una personalidad. Pero esto significa que yo no actúo únicamente con arreglo a lo que soy, sino que llego a ser lo que soy con arreglo a lo que hago” (2006, 255).

Todo lo expuesto tiene especial importancia en relación con lo que Frankl llama “fatalismo neurótico”:

“... cuando el neurótico habla de su persona, de su modo de ser personal, tiende a hipostasiarlo y a actuar como si ese modo de ser implicase un «no poder ser de otro modo» [...] El neurótico no dice: «hasta ahora he sido así, me he comportado de este o aquel modo», sino que considera su modo de ser como algo definitivo e inmodificable. Olvida que uno no debe resignarse a todo” (Ibíd., 181).

Por ello Frankl entiende que se podrá saber, a lo sumo, cómo se comportaría un

individuo en una determinada situación a tenor de su predisposición caracterológica; pero nunca se puede prever o predecir cómo se comportará de hecho, ya que el ser humano no actúa en última instancia *desde su carácter*, sino que su persona toma postura frente a todo y también *frente a su carácter*. Por eso la predisposición caracterológica nunca es lo decisivo; lo decisivo es siempre la toma de postura de la persona. Nos dice Frankl:

“La libertad de la persona no es sólo una libertad del carácter, sino también una libertad para la personalidad. Es libertad de la facticidad y libertad para la propia existencialidad. Es libertad del modo de ser y libertad para ser de otro modo [...] ese cambiar para ser de otro modo se orienta en el mundo objetivo del sentido y de los valores; esta orientación de sentido, propia de toda autoconfiguración personal, resulta comprensible teniendo en cuenta que la verdadera personalidad es impensable si no está marcada por el sentido y los valores” (Ibíd., 183).

C) Diez tesis sobre la persona

Como colofón a lo expuesto en torno a la imagen logoterapéutica del hombre expondremos, de forma sintética, las “*diez tesis sobre la persona*” expuestas por Viktor E. Frankl (Vid. 2002a, 106-115):

1. *“La persona es un individuo [...] porque es una unidad”*. La persona no admite división, no se puede subdividir ni escindir. Ni siquiera en la llamada esquizofrenia se llega realmente a una división de la persona.

2. *“La persona [...] es también una totalidad”*. La persona no es sólo un *in-dividuum*, sino también *insummabile*, no sólo no se puede partir sino que tampoco se puede agregar. Como totalidad que es tampoco puede incorporarse del todo en clasificaciones incluyentes, como son la masa, la clase o la raza: todas éstas no son entidades personales, sino a lo sumo pseudopersonales. El hombre que cree asimilarse a ellas, en realidad, sólo se hunde en ellas; si se asimila a ellas en cuanto persona, se abandona a sí mismo.

3. *“Cada persona es absolutamente un ser nuevo”*. Con cada persona que viene al mundo se inserta en la existencia un nuevo ser, se le trae a la realidad; pues la existencia espiritual no puede propagarse, no puede pasarse de padres a hijos. *“Lo único propagable son los ladrillos, pero no el constructor”*.

4. *"La persona es espiritual"*. Por su carácter, la persona espiritual se halla en contraposición heurística y facultativa con el organismo psicofísico. Éste tiene una función instrumental y, más allá, expresiva: la persona necesita de su organismo para actuar y expresarse. Como instrumento que es en este sentido, constituye un medio para un fin y, como tal, tiene valor utilitario. *"El concepto opuesto al de valor utilitario es el concepto de dignidad; pero la dignidad pertenece sólo a la persona, le corresponde naturalmente, independientemente de toda utilidad social o vital. Sólo quien pasa por alto esto y lo olvida puede considerar la eutanasia justificable"*.

5. *"La persona es existencial"*. Con esto se significa que no es fáctica ni pertenece a la facticidad. *"El hombre, como persona, no es un ser fáctico sino un ser facultativo"*. Existe de acuerdo a su propia posibilidad para la cual o contra la cual puede decidirse. *"Ser hombre es ante todo [...] ser profunda y finalmente responsable"*. Por ello, es algo más que meramente libre: *"en la responsabilidad se incluye el para qué de la libertad humana"*.

6. *"La persona es yoica"*. Es decir, *"no se halla bajo la dictadura del «ello», una dictadura en que Freud pudo haber pensado cuando afirmó que el «yo» no era amo de su propia casa"*.

7. *"La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma [...], sino que la persona brinda unidad y totalidad"*. El hombre *"representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia: lo físico, lo psíquico, y lo espiritual"*; pero *"dentro de esa unidad y totalidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y psicofísico"*. Siempre cabe apelar al *"poder de resistencia del espíritu"* contra la poderosa psicofisis.

8. *"La persona es dinámica"*, por su capacidad de distanciarse de lo psicofísico. Este autodistanciamiento de sí mismo como organismo psicofísico es lo que constituye a la persona espiritual como tal. *"Ex-sistir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo"*.

9. *"El animal no es persona puesto que no es capaz de trascenderse y de enfrentarse a sí mismo"*. Por eso el animal no posee el correlato para ser persona, no tiene un mundo sino sólo un medio ambiente. *"Del mismo modo que un 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"*.

10. "La persona no se comprende a sí misma sino desde el punto de vista de la trascendencia". Y más que eso: "el hombre es tal, sólo en la medida en que se comprende desde la trascendencia, también es sólo persona en la medida en que la trascendencia lo hace persona: resuena y reverbera en él la llamada de la trascendencia". Esa llamada la recibe en la conciencia.

4.3. La Logoterapia como forma de conversar: un diálogo existencial

La Logoterapia se caracteriza por una peculiar *forma de conversar* de diálogo existencial que vamos a presentar a través de la exposición del característico *itinerario logoterapéutico*, del planteamiento de los principales problemas a los que se aplica y mediante algunas reflexiones sobre una *retórica del amor*. Pero antes, entendemos importante para una mayor claridad conceptual en nuestro camino hacer una referencia a la aplicación de la Logoterapia como terapia específica y no específica, y a la "cura médica de almas", lo que permitirá una mejor comprensión de lo que se expondrá posteriormente.

A) La Logoterapia como terapia específica y no específica, y la "cura médica de almas"

Como destaca José Benigno Freire "la logoterapia puede aplicarse a dos distintos niveles de intervención médica: como terapia específica y como terapia no-específica" (2007, 253).

Aunque Frankl hace referencia también, en el ámbito médico (Vid. 2001b, 251 y ss) a la "cura médica de almas" (Ibíd., 251). Como destaca José Benigno Freire:

"La expresión original (alemana) acuñada por Frankl, «Ärtzliche Seelsorge», se acostumbra a traducir por «cura médica de almas» o «pastoral médica», incluso Bazzi propone «asistencia espiritual laica». Con independencia de su mayor o menor precisión semántica, cualquiera de esas expresiones castellanas puede confundir o desvirtuar el contenido conceptual de la concepción de la noción frankliana. La «Ärtzliche Seelsorge» representa una neta y connatural actitud médica. En efecto, en las acciones médicas

podemos distinguir dos componentes: de un lado, una acción específicamente técnica (por ejemplo, un diagnóstico); de otro lado, la actitud humana con la que se efectúa esa acción técnica (por ejemplo: el cómo se comunica ese diagnóstico). La «Ärtzliche Seelsorge» corresponde al componente humano que ha de acompañar a toda acción médica” (2007, 286).

La cura médica de almas haría referencia al proceder del médico *"cuando la curabilidad del enfermo termina"* (2001b, 253) y tendría por metas principales *"capacitar al hombre frente a un sufrimiento impuesto por el destino"* (Ibídem)⁶³, *"habilitar internamente al enfermo para que aprenda a aceptar lo inevitable, lo que ni somática ni psíquicamente es asequible a un tratamiento"* (2007a, 135), y *"consolar el alma"* (2001b, 258). Este actuar aunque se refiere al proceder del médico *"que trata de ensanchar su círculo de acción y de agotar las posibilidades de la acción médica"* (2008, 335) no se propone ofrecer *"ningún sustitutivo de la psicoterapia [...] sino que se propone simplemente [...] complementarla"* (Ibíd., 334).

El ser humano que es capaz de extraer sentido del sufrimiento (*homo patiens*) requiere de la humanidad del médico (del *medicus humanus*)⁶⁴:

*"El homo patiens requiere al medicus humanus, el médico que no sólo trata como médico, sino que actúa también como hombre. El médico que no sea al mismo tiempo humano, sino sólo científico podría amputar con la ayuda de la ciencia una pierna. Pero con la sola ayuda de la ciencia no podría evitar que el amputado o el que ha de ser amputado se suicide después de la amputación o antes de ella [...]."*⁶⁵

El fundador del Hospital General de Viena, el emperador José II, hizo colocar no al acaso una placa sobre la entrada con la inscripción: Saluti et solatio aegrorum; dedicado no sólo a la curación, sino también a la consolación de los enfermos. Que también esta última entra

⁶³ Para el fundador de la logoterapia *"... la capacidad de sufrir no es en último término otra cosa que la capacidad de realizar lo que llamamos valores de actitud"*. Como ya hemos expuesto, éstos junto a los valores de creación y los de experiencia son las tres clases de valores que puede realizar el hombre, por lo que para éste la vida representa *"un deber"* (2002a, 65).

⁶⁴ Como destaca Sandra Ruiz, el *medicus humanus* *"... es aquel que no ve delante de sí una máquina a reparar, sino un ser humano cuya parte biológica y biográfica han de ser atendidas por igual"* (2015,12).

⁶⁵ Frankl además del supuesto del cirujano citado pone en sus textos otros muchos ejemplos: *"... el ortopeda, que no tiene que tratar a amputados por operación sino a mutilados originariamente, a minusválidos, el oftalmólogo que tiene que tratar a minusválidos sensoriales, además el dermatólogo, que tiene que tratar a deformados, el ginecólogo que tiene que tratar a mujeres estériles, el internista que tiene que tratar a enfermos incurables y el geriatra que tiene que tratar a personas achacosas. En una palabra: no solamente el especialista sino todos los médicos deben prestar «cura de almas» médica siempre que tengan ante sí a un paciente que se ve enfrentado a un sufrimiento necesario ineludible"* (2007a, 131).

en la esfera de acción del médico nos lo hace notar la recomendación de la American Medical Association: «El médico también tiene que consolar el alma. Esto no es, ni mucho menos, misión exclusiva del psiquiatra, sin más bien tarea de todo médico que ejerce» (2001b, 258).

En la cura médica de almas destaca Frankl el *encuentro humano* entre médico y paciente:

"... el médico sigue siendo médico aun en el ejercicio de la cura médica de almas. Pero su relación con el paciente se convierte en un encuentro de hombre a hombre. De este modo, del médico exclusivamente científico surge el médico que es también humano. Cura médica de almas no es otra cosa que el intento de una técnica de esta humanidad del médico. Y tal vez es la técnica de la humanidad la que puede preservarnos de la inhumanidad de la técnica" (Ibídem).

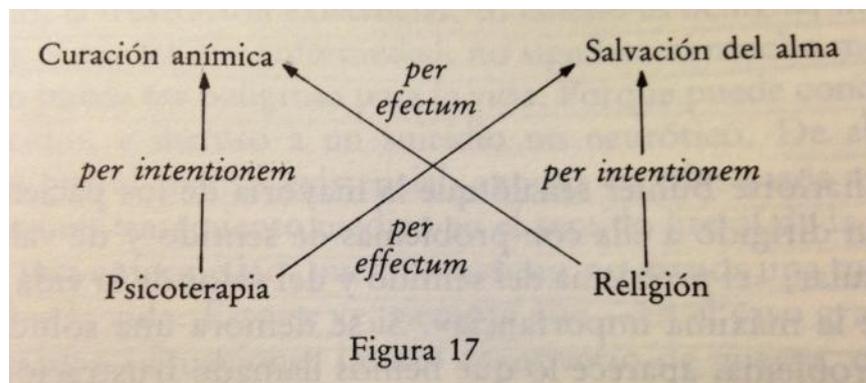
Y, aunque la terminología puede llevar a confusión:

"... la «cura de almas» médica no es en absoluto un sustitutivo de la «cura de almas» sacerdotal.

¿Qué relación existe entre la «cura de almas» médica y la sacerdotal? Partamos de sus metas: la meta de la «cura de almas» médica y, en general, la meta de la psicoterapia es la curación psíquica. Frente a ésta, la meta de la «cura de almas» sacerdotal y, en general, la meta de la religión es la salvación del alma" (2007a, 135-136).

Aunque Frankl precisa que:

"Es cierto que la religión no tiene motivo alguno psicoterapéutico, pero sí un efecto psicosocial. Y es porque proporciona al hombre un estado de seguridad y una sustentación espiritual sin par, contribuyendo así sobremedida a la conservación del equilibrio anímico. Por otra parte vemos que la psicoterapia sin quererlo en algunos casos hace encontrar al paciente el camino para volver a las fuentes soterradas de una creencia anterior, no per intentionem, sino per effectum (figura 17)" (2001b, 259).



Terminamos la referencia a la cura médica de almas con una interesante y gráfica reflexión de Frankl, con la que cierra su libro *Psicoanálisis y existencialismo*:

“El terreno a que nos conduce la logoterapia, y mayormente el análisis existencial, es fronterizo entre la medicina y la filosofía. La cura médica del alma, sobre todo, se mueve en los linderos mismos que separan la medición⁶⁶ de la religión. Quien camina por límites que separan dos tierras, se expone siempre a ser observado con recelo desde uno y el otro lado. No es, pues, extraño que esta cura de almas médica preconizada por nosotros sea blanco de las miradas recelosas desde los dos campos por entre los que discurre. Así tiene que ser, y no debemos disgustarnos, sino considerarlo como un tributo necesario que esta disciplina nuestra tiene que pagar.

La “cura de almas” médica se halla enclavada entre dos reinos. Es, por tanto, zona fronteriza. Como todo terreno situado entre dos fronteras, tierra de nadie. Y, sin embargo, ¡una tierra de promisión!” (2008, 357).

Pasando al examen de la logoterapia como *terapia no-específica*, recuerda también José Benigno Freire, que ésta *“presenta dos modalidades técnicas de aplicación: la intención paradójica y la derreflexión”* (2007, 253).⁶⁷

⁶⁶ La palabra *medición* aparece así en el texto que tomamos como referencia. Entendemos que se trata de una errata y, en realidad, debería decir *medicina*.

⁶⁷ Elisabeth Lukas añade un tercer método logoterapéutico: la *modulación de la actitud*, expresión acuñada por ella misma en el año 1980. Nos explica su significado: *“El concepto «modulación de la actitud» expresa bien la diferencia respecta a la «modificación de la conducta», apuntada por la terapia conductista, porque hace referencia al deseo central de la logoterapia: su objetivo no es modificar primero el comportamiento, sino cambiar la actitud. Según la logoterapia, una actitud interior modificada trae consigo, sin más esfuerzos, una conducta modificada”* (2003, 120).

Según Lukas la modulación o modificación de actitudes (Vid. 2006a, 89 y ss) busca ayudar al cliente a enfrentar el sufrimiento inevitable, cambiando actitudes psicológicamente insanas (que siempre están asociadas con una forma de pasividad, negación, resignación o desesperación) por unas más sanas; ayudando a que asuma la conciencia de la responsabilidad en su vida y a que no claudique de su libertad (echándole la culpa de lo que vive a su pasado o a las circunstancias).

En la modificación de actitudes, según Lukas se *“... busca cambiar el nocivo ‘no puedo porque’, a la actitud saludable de: ‘Puedo a pesar de’. Muchas psicoterapias se concentran en explorar las razones de porque un cliente ‘no puede’, en lugar de planear un curso de acción de los obstáculos ‘a pesar de’. [...] El método tiene éxito generalmente, porque los que han experimentado por lo menos una vez, que ‘pueden a pesar de’, nunca vuelven a ser víctimas indefensas de las ‘ineludibles’ razones que los retenían. La puerta está abierta a la actitud saludable de: ‘Yo siempre puedo cambiar’”* (2006b, 65).

Cuando se practica la modificación de actitudes, los pacientes empiezan a entender que depende de ellos responder a las preguntas que la vida les plantea y que nadie lo hará por ellos. La modificación de actitudes los fortalece para no temblar ante los inesperados golpes de la vida, especialmente cuando deben enfrentarse a situaciones inmodificables, en donde lo único que puede hacerse es aceptar lo que sucede y tener una actitud más saludable frente a ello. Cuando el terapeuta trabaja en el ámbito de las actitudes cognoscitivas tiene que observar el siguiente orden:

1. Cambiar la actitud *ante el síntoma* viéndolo como oportunidad o pregunta que la vida plantea.

La *intención paradójica* es, en palabras de Frankl, “*un procedimiento en el cual los pacientes se ven estimulados a realizar o a desear que se haga realidad las mismas cosas que ellos temen, aunque con un sentido irónico*” (2002a, 240). Lo primero es aplicable al paciente fóbico; lo segundo, al obsesivo-compulsivo. En ambos casos el miedo patógeno es sustituido por un deseo paradójico, desmontando el círculo vicioso de la ansiedad anticipatoria.

La *derreflexión*, como nos explica Frankl, es la técnica logoterapéutica “*según la cual los pacientes en lugar de observarse a sí mismos tratan de olvidarse de sí mismos (autoolvido). Pero tal olvido de sí mismo no podrá producirse si antes los pacientes no hacen entrega de sí mismos (autoentrega)*” (Ibíd., 245-246). Mediante ella se trata de superar la “*hiperreflexión*” (Ibíd., 245) o excesiva autoobservación del paciente.

Pero ahora nos centraremos, por considerarlo de especial interés para nuestro trabajo, en la exposición de la logoterapia como *terapia específica* de las *neurosis noógenas* que, según Freire, se reputara tal “*si se cumplen estos dos requisitos: a) una previa aceptación de los supuestos básicos de la antropología frankliana; b) si el fin de la intervención terapéutica apunta directamente al núcleo etiológico de la enfermedad*” (2007, 253).

El proceder característico de la logoterapia específica consiste en improvisar el diálogo según cada paciente y cada situación, combinando técnica y arte, jugando con la intuición del terapeuta que deberá ajustarse a los márgenes de un proceder técnico. Además de la acción médica y farmacológica que en cada caso se requiera, nos dice Freire que:

“el logoterapeuta ha de proceder según estas tres normas que encauzan en la práctica los

2. Cambiar la actitud *ante los factores negativos* de la propia vida asumiendo la responsabilidad de que la actitud y su destino están en sus manos.

3. Cambiar la actitud *ante los factores positivos* de la propia vida, encontrándole un sentido a su situación actual, develando la ganancia existencial obtenida a través o en medio del sufrimiento.

Lukas (Vid. 2006a, 140) advirtiendo de los riesgos en que se puede caer al simplificar diseñó un plan sistemático de tratamiento para la aplicación de la logoterapia que contaría con cuatro fases principales:

1ª) Despertar y fomentar la capacidad de autodistanciamiento.

2ª) Cambio de actitud.

3ª) Reducción de los síntomas y afianzamiento de la nueva estabilidad

4ª) Ampliación general de la orientación de sentido, mediante la sensibilización para nuevas posibilidades de sentido (fomentar la capacidad de autotrascendencia).

postulados básicos del análisis existencial.

a) *la logoterapia es un encuentro personal;*

b) *un encuentro personal que se suscita mediante el diálogo;*

c) *un diálogo que procede con este objetivo: que el paciente encuentre el sentido de su vida” (2007, 254).*

Para Frankl, toda entrevista de la logoterapia se convierte en un *encuentro personal* entre la única y singular individualidad del paciente y la única y singular personalidad del terapeuta (Vid. 2002a, 186). Es preciso, por tanto, adecuar el método al paciente y para eso la actitud primordial consiste en escuchar. El logoterapeuta, en ese encuentro, intentará establecer una relación cercana (para cimentar el elemento cognitivo-emotivo que sostiene la relación médico-enfermo) y distante al mismo tiempo (para evitar que se desvirtúe la relación profesional derivando en amistad, amor, dependencia afectiva...).

Será, en segundo lugar, un *encuentro dialogal* en el que tendrá trascendencia no sólo *qué se dice* sino también el *cómo se dice*. El terapeuta debe crear un clima de confianza, huyendo de cualquier tono didáctico, exhortativo, moralizante o de adoctrinamiento para no interferir en el sentido de vida del paciente (Vid. 2006, 20). Y en un marcado tono de humor. Frankl recomendaba la ironía socrática como un proceder adecuado para el diálogo socrático y asemejaba la tarea del logoterapeuta al "*papel de comadrón socrático*" (2008, 280): el proceder logoterapéutico se corresponde con la segunda parte del método socrático la mayéutica y la logoterapia sería una auténtica *obstetricia espiritual*.⁶⁸ En la logoterapia,

⁶⁸ Como observa Efrén Martínez (Vid. 2012, 13 y ss) el diálogo socrático no es una simple técnica psicoterapéutica o estrategia pedagógica, es todo un estilo de conversación y acompañamiento, es una manera de ser y de relacionarse con las personas en busca de apoyo y aprendizaje. El diálogo socrático se desarrollaba en dos momentos, no necesariamente de manera simultánea: la refutación o contradicción, y la mayéutica o desarrollo del pensamiento (un enseñar a pensar). La refutación se daba en los primeros momentos del diálogo donde Sócrates buscaba, en el preguntar constante, que el educando descubriera sus contradicciones y asumiera su propia ignorancia. Para ello, utilizaba preguntas que partían desde el campo fenoménico del educando y que en ocasiones se acompañaba de una postura irónica por parte de Sócrates, quien no consideraba esta postura como una estrategia de hipocresía, sino como una técnica de eficacia educativa. En la famosa frase "*sólo sé que nada sé*" se esconde el hábito de la humildad que caracteriza al científico, pues según Sócrates, sólo a partir de la ignorancia se puede buscar el conocimiento. Sócrates asumía una postura de ignorancia, mostrándose como quien no sabía y enmascarando de esta forma la ignorancia del otro, quien al sentir la solicitud de Sócrates por aprender de él, intentaba enseñar lo que creía saber, obteniendo preguntas de Sócrates que lo llevaba a la contradicción y esclarecimiento de su

según Fabry, el diálogo socrático:

“es el instrumento que el facilitador emplea con más frecuencia para ayudar al paciente en la búsqueda de sentido. Este diálogo nos pone en contacto con nuestro núcleo saludable, el espíritu, a fin de que podamos hacer uso de sus recursos” (2006, 25).⁶⁹

Por recursos espirituales, noéticos o noológicos entendemos básicamente las dos capacidades específicamente humanas: la *autotrascendencia* y el *autodistanciamiento*. Ambas eran consideradas por Frankl *“las dos características antropológicas fundamentales de la existencia humana”* (2001b, 16).

Por autotrascendencia entendemos que:

“el hombre no llega a ser realmente hombre y no llega a ser plenamente él mismo sino cuando se entrega a una tarea, cuando no hace caso de sí mismo o se olvida de sí mismo al ponerse al servicio de una causa o al entregarse al amor de otra persona. Ocurre lo mismo que con el ojo, que no es capaz de ejercer su misión de ver el mundo sino en la medida en que no se ve a sí mismo. ¿Cuándo ve el ojo algo de sí mismo? Únicamente cuando está enfermo: cuando padezco de catarata y veo una «nube», o cuando padezco de glaucoma y veo alrededor una fuente de luz con los colores del arco iris, entonces mi ojo ve algo de sí mismo, entonces mi ojo percibe su propia enfermedad. Pero en esa misma medida se ha trastornado mi capacidad de visión” (Ibíd., 17).

Por autodistanciamiento se hace referencia a que:

“La libertad del hombre incluye la libertad de tomar posición frente a sí mismo,

ignorancia. De ese modo disipaba el saber engañoso, las falsas creencias, los prejuicios y las preconcepciones dogmáticas.

Tras eliminar los obstáculos para acceder a la verdad (prejuicios, falsas creencias, creer que se sabe...), el momento de la refutación y la ironía se transforman en Mayéutica o arte del alumbramiento, en donde a través de la pregunta, ya en tono de mayor respeto, se busca el desarrollo del pensamiento y la definición de lo buscado. La Mayéutica es un arte utilizado para ayudar a otro a reflexionar, a abrir su mente a la libertad, partiendo de que una de las ideas más poderosas en Sócrates es que sólo a partir de la ignorancia es posible buscar el conocimiento.

⁶⁹ Según Fabry: *“El diálogo socrático utiliza cinco caminos para explorar las áreas en las que es más probable encontrar el sentido:*

1.- Autodescubrimiento. Mientras más averigüemos sobre nuestro ser real, dentro de todas las máscaras que usamos para protegernos, mayor sentido descubriremos.

2.- Elección. Mientras más alternativas de elección se contemplen en una situación dada, el sentido se hará altamente accesible.

3.- Unicidad. Hay más posibilidades de encontrar el sentido en situaciones en las que uno no puede ser reemplazado fácilmente por alguien.

4.- Responsabilidad. Nuestra vida será mayormente significativa si aprendemos a asumir responsabilidades en situaciones en que se tiene la libertad de elegir, y si se aprende a no sentirse responsable cuando se enfrenta uno a un destino inalterable.

5.- Autotrascendencia. El sentido viene a nosotros cuando salimos de nuestro egocentrismo y llegamos a los demás” (2006, 26-27).

enfrentarse a sí mismo y, con este fin, distanciarse, en primer lugar, de sí mismo” (2002a, 152).

Esta capacidad de autodistanciarse tiene dos manifestaciones fundamentales: “*el humor y el heroísmo*” (2012, 27) y, en virtud de la misma, “*el hombre puede tomar distancia no solo de una situación, sino también de sí mismo. Puede elegir una actitud ante sí mismo*” (Ibídem).⁷⁰

Y, en tercer lugar, el objetivo propio y específico del diálogo logoterapéutico, consiste en situar al paciente en las mejores condiciones para que *encuentre y cumpla el sentido de su vida*, su sentido único e irrepetible, singular e intransferible. Se trata de abrirle el mayor número posible de puertas a su paciente, y a éste corresponde elegir la puerta por la cual desea pasar. Dice Frankl:

“... el logoterapeuta no es pintor, sino oculista. El pintor pinta la realidad como él la ve, mientras que el oculista ayuda al paciente para que pueda ver la realidad tal como es, tal como es para el paciente. Es decir, amplía su horizonte, su campo de visión para un sentido y unos valores” (2005a, 33).

A la vista de lo expuesto no es de extrañar que Elisabeth Lukas nos diga que “*la Logoterapia es una forma terapéutico-pedagógica-filosófica-psicológica de conversar*” (2003, 78) que *renuncia a una imposición de valores*: el terapeuta no puede situarse por encima de lo que esté bien o mal en la vida del paciente y endosarle una escala de valores propia, imponiéndole unas ideas de sentido exteriores.⁷¹ Pero, aunque el logoterapeuta

⁷⁰ Frankl destaca que: “*El humor es otra de las armas con las que el alma lucha por su supervivencia. Es bien sabido que, en la existencia humana, el humor puede proporcionar el distanciamiento necesario para sobreponerse a cualquier situación, aunque no sea más que por unos segundos*” (2001a, 71).

⁷¹ Aquí no cabe ver un *relativismo* tal y como se entiende éste habitualmente. Frankl lo explica en su conversación con el teólogo judío Pinchas Lapide (1922-1997) publicada con el título *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*: “*... he luchado durante años [...] por encontrar una fórmula seria de tolerancia. Al hacerlo, me ha ocupado, por no decir preocupado y perseguido, la cuestión acerca de si, al ser tolerante, no estoy derivando hacia el relativismo [...]. Después de largas reflexiones he adoptado esta posición: debo obedecer a lo que dicta mi conciencia [...]; ella me dice lo que debo hacer o bien omitir, cual es el sentido de una determinada situación, qué exige de mí [...] puedo no saber al cien por cien si tengo razón o no, podría igualmente ser el otro el que tiene razón, puede su conciencia estar en lo cierto y no la mía. Esto no supone relativismo alguno, sino que fomenta la tolerancia, pues el hecho de que mi conciencia pueda equivocarse no significa que no existe una verdad única, sino que únicamente que nadie puede saber si es uno quien está en posesión de la*

renuncie a una imposición de valores, *tampoco es neutral* ante los mismos: al contrario, considera imprescindible reflexionar sobre lo dicho, para comprobar que se ajusta a unos valores, que es cercano a la realidad y que es responsable. Se ha de evitar que los pacientes deformen y traicionen su verdadero ser.⁷²

Esta *forma de conversar* de diálogo existencial la continuaremos estudiando a través de la exposición del *itinerario logoterapéutico*, del planteamiento de los principales problemas a los que se aplica y mediante algunas reflexiones sobre una *retórica del amor*.

B) El itinerario logoterapéutico

El logoterapeuta debe conducir al paciente frente a su deber cotidiano, debe ayudarle a acertar en la respuesta concreta, “*aquí y ahora*” (2008, 72), a las demandas que la vida le plantea en cada situación particular. Ello le obliga, como apunta José Benigno Freire, a:

verdad o el otro. Claro que existe sólo una verdad. Sólo uno de los dos puede estar en lo cierto. Pero ninguno de los dos puede saber quién acierta, aunque cada uno debe responder de sí mismo, hacer lo que dicta su conciencia [...]

En cuanto a la relatividad, yo creo en una objetividad de la verdad, una objetividad de la correspondiente carga de sentido de la situación concreta en que nos encontramos, y también creo en la relatividad, pero en un sentido distinto del que suelen utilizar los filósofos cuando hablan de ella. Concretamente, creo que existe la verdad objetiva y la veracidad, pero siempre de un modo relativo a una determinada persona y a una situación determinada” (2005b, 64-66).

Sobre el tema del diálogo en la filosofía contemporánea, vid. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Agustín Domingo Moratalla. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1991.

⁷² Destaca Elisabeth Lukas que: “*En la logoterapia, la aceptación de la persona del paciente no implica automáticamente la aceptación de lo que el paciente dice. La logoterapia no se muestra neutral ante los valores.*

[...] (aunque) la retirada de esa neutralidad alberga el peligro de una imposición de valores [...]

En consecuencia, un resultado terapéutico óptimo significaría que el paciente, manteniéndose fiel a sí mismo, ha pasado a «no poder (o no querer) hacer otra cosa que seguir lo que le dicta su conciencia marcada por las escalas de valores más profundas». [...]«Amigo es quien conoce la melodía de tu corazón y te la recuerda cuando la has olvidado».

Remitiéndonos a este proverbio (de Ruanda), podríamos decir que a la logoterapia le gustaría ser exactamente un amigo así. Lo que dice el paciente, si contiene elementos ética o psicosocialmente cuestionables y generadores o sustentadores de trastornos, se lleva ante la conciencia del propio

“... proceder según el siguiente itinerario logoterapéutico:

- a) que el paciente cobre consciencia de su libertad para cumplir el deber del instante presente, con independencia de las limitaciones y condicionantes personales, psicosomáticos o sociales;
- b) la respuesta concreta frente al deber cotidiano es una elección personal: el paciente es responsable único de esta decisión.
- c) el paciente ha de asumir la responsabilidad de ejercer su libertad (ecuación antropológica básica para el análisis existencial). Para ello el logoterapeuta dirigirá al paciente a resolver personalmente estas dos cuestiones:
 - 1) ante quién se siente responsable para cumplir ese concreto deber (por ejemplo: ante su propia conciencia o ante Dios).
 - 2) de qué se siente responsable: qué sentido o misión concreta presiente que la existencia le plantea” (2007, 262).⁷³

Cabe hacer aquí un par de comentarios. En primer lugar, la distinción entre el «ante quién» y el «de qué» la explica Frankl del siguiente modo:

“... hay además de un «de qué», un «ante qué» es el hombre responsable; porque mientras no tengamos en consideración el «ante qué» es responsable el hombre, sólo podremos hablar aún desde un punto de vista jurídico de que alguien es sujeto capaz de imputación, de que algo le es imputable, no de que es responsable; porque responsable tiene que ser alguien no sólo de algo, sino también ante algo. Este algo es la conciencia. Y ahora surge la cuestión de si esta conciencia es precisamente la última o sólo la penúltima instancia ante la que somos los hombres responsables. De hecho resulta que efectivamente este «ante qué» descubre su faz a un detenido análisis fenomenológico, y entonces de este «algo» resulta un «alguien», una instancia que posee una estructura típicamente personal; más aún, la más personal que imaginarse pueda, pues consciente o inconscientemente por detrás de la conciencia está Dios, bien que de un modo u otro invisible, un testigo y un espectador invisible” (2003c, 164).⁷⁴

paciente, por así decirlo, ante un tribunal donde el paciente es juez y jurado, y el terapeuta, fiscal y defensor de la salud psíquica y la dignidad espiritual” (Ibíd., 78 y ss).

⁷³ Dice Frankl: “Así tan pronto como [...] el paciente ha cobrado consciencia del carácter esencial de su responsabilidad, el médico deberá dejar en manos del paciente la solución de las dos cuestiones capitales que siguen: 1) ante quién se siente él responsable [...] y 2) de qué se siente responsable, es decir, hacia qué valores concretos se orienta en actitud de servicio, en qué dirección encuentra el sentido de su vida y qué tareas lo llenan. Por tanto, el dar respuesta a estas preguntas queda reservado de todos modos al enfermo. Y si él [...] nos revela en el curso de la psicoterapia su lucha por el sentido de su existencia, con la pregunta por el sentido de la vida, lo hemos de hacer consciente sobre todo de que, en última instancia, no es él quien interroga sino más propiamente el interrogado [...] como un ser colocado en medio de una gran cantidad de tareas” (2007b, 247).

⁷⁴ Y en otro lugar señala Frankl: “... el existir es, un su último y más profundo significado, ser responsable. Pero, al asumir una responsabilidad, el hombre se somete libremente a una ley. Responsabilidad significa siempre una ligazón de la libertad, un estar ligado a un orden (superior) en el sentido de ley. Un estar ligado, en este sentido, significa ni más ni menos en traducción literal: re-ligio” (2002a, 75).

Y el segundo comentario hace referencia a la importancia que daba Frankl a esa consciencia de las tareas a realizar:

"De esa consciencia de la tarea específica de cada uno sigue después de forma automática la consciencia de responsabilidad frente a ella y, a veces, hasta el sentimiento de cierta misión. Y nada puede hacer más fuerte al ser humano en la lucha contra dificultades o, cuando de ello se trata, en el soportar lo inevitable, que justamente este sentimiento de tener una tarea única y de ser irremplazable en su cumplimiento" (2007b, 248).

Por tanto, el afán terapéutico se dirige a facilitarle al paciente el encuentro con los valores o el sentido que se engarzan en su vida cotidiana; porque el sentido y los valores son razones que mueven a los hombres a actuar de un modo u otro.

En el itinerario de que estamos hablando un principio de acción terapéutica típico y característico de la logoterapia consiste en solicitar al paciente que imaginativamente proyecte en el futuro las repercusiones existenciales de sus decisiones en el presente. Con ello se persigue que el paciente sienta el peso de su responsabilidad al comprobar cómo con sus decisiones en el presente puede variar el curso de su vida futura. Asimismo se percibe la fuerza de su libertad, pues sus elecciones en el presente señalan el camino de su devenir existencial. En definitiva, esta acción logoterapéutica activa en la praxis clínica la ecuación antropológica básica que sustenta el análisis existencial: *ser hombre es igual a ser libre y responsable*. Para aplicar el principio reseñado, la logoterapia se suele servir como destaca Freire de alguna de estas tres estrategias: *"se le ruega al paciente que... a) imagine que está escribiendo la novela de su vida; b) imagine que al final de sus días comienza a escribir su autobiografía; c) imagine que está rodando una película sobre su vida"* (2007, 267). Explica Frankl:

"... pedimos al enfermo en cuestión que se imagine que su vida es una novela y que él mismo es uno de los personajes principales; entonces dependería completamente de él el dirigir el curso de los acontecimientos, el determinar, por así decir, lo que debe suceder en los capítulos siguientes. [...] De manera más intensa aún, podemos apelar finalmente al uso de su actividad si le invitamos a imaginarse que ha llegado a un punto final de su vida y que está redactando su propia biografía; que ahora se detiene en aquel capítulo que trata del momento presente y que, como por arte de magia, está en sus manos efectuar correcciones y que incluso podría determinar con total libertad lo que va a acontecer inmediatamente después..." (2007a, 25).

En estas estrategias se trasluce la idea de la caducidad de la vida como una invitación a la responsabilidad: a aprovechar cada instante, cada posibilidad en él latente de

cumplir un sentido y de realizarlo. La existencia pasa; pero los instantes de la existencia se esculpen en la biografía, instante a instante, acción a acción. Y de ello deduce Frankl el imperativo categórico de la logoterapia: *“Vive como si vivieras por segunda vez y como si la primera vez lo hubieras hecho todo tan mal como estás a punto de hacer...”* (2006, 80).

Es evidente la relación que para Frankl existe entre el tiempo y la responsabilidad. Cada instante ofrece y demanda una posible realización de valores. Esos instantes, por la finitud de la vida pueden ser irrepetibles. De esta forma, la vida se compone de *una suma finita de instantes que sólo se presentan una vez* (Cf. 2008, 61). La suma finita de instantes es la que marca y divide el tiempo humano en presente, pasado y futuro, que tienen distinta función en la realización de valores por el hombre: la incertidumbre del futuro no garantiza la realización de valores, la caducidad del pasado ya no permite realizarlos; única y exclusivamente en el presente y desde el presente resulta posible el ejercicio de la responsabilidad así como la realización de valores para convertirlos en sentido.

Pero no podemos olvidar que la acción responsable en el presente nos permite incluso modificar el sentido del pasado y modelar el sentido del futuro. Los hechos acaecidos en el pasado (aún inmodificables en su contenido histórico) pueden revalorizarse, si son confirmados o reafirmados desde los actos en el presente; incluso se puede modificar el sentido de los hechos pasados por medio del *“arrepentimiento”* (Cf. Ibíd., 168) en el presente. Frankl destacaba al respecto que:

“... por la grandeza de un instante se mide, a veces, la grandeza de toda una vida: la altitud de una cadena de montañas no la determina la altura de tal o cual valle, sino única y exclusivamente la altura de la cumbre más alta. También en la vida del hombre son los puntos culminantes los que deciden en cuanto a su sentido, y un solo instante, por fugaz que sea, puede proyectar retrospectivamente un sentido sobre la vida entera” (2008, 74-75).

Y, sin negar que el futuro se inscribe en la naturaleza incierta de la posibilidad, los actos en el presente son capaces de reducir o encauzar los márgenes de esa cierta probabilidad: *“... el futuro, nuestro futuro, depende en buena parte de nuestra decisión y de nuestra responsabilidad”* (2006, 171).

C) Problemas principales a los que se aplica esta forma de conversar

Esta forma de conversar característica de la logoterapia tiene especial aplicación en una serie de problemas que pasamos a detallar. Seguiremos en este punto fundamentalmente a Elisabeth Lukas en su libro *Logoterapia. La búsqueda de sentido* (2003, 82-96).

i) El problema de la ambivalencia: el individuo indeciso

Ambivalencia significa querer posibilidades opuestas y no quererlas, pensar que algo es bueno y a la vez es malo pensemos, por ejemplo, en el caso de la persona que duda en romper su matrimonio: por un lado, la convivencia con su pareja se puede haber deteriorado hasta el punto de convertirse para ella en un infierno; por otro, es consciente de que la ruptura puede acarrear consecuencias perjudiciales para sus hijos . El afectado no formula interiormente un sí o un no de manera rotunda. Esto genera un estado de malestar, porque todos los actos que rodean la situación adolecen de la falta de lo deseado concluyentemente, lo que acaba por mermar las fuerzas de la persona. ¿Cómo se puede ayudar en esta situación? La respuesta de la logoterapia es que el terapeuta no está autorizado a intervenir valorando en uno y otro sentido; en cualquier caso, no hasta que haya desentrañado qué alternativa en el radio de acción del paciente tiene más sentido. ¿Quién le informa de ello? Pues el propio paciente. Los fenómenos de ambivalencia sólo se resuelven a través de una percepción intensa de cada ínfimo matiz que decanta la balanza hacia una de las dos alternativas; pero siempre que ese matiz esté referido a un valor.⁷⁵

⁷⁵ Para ayudar a la persona que tiene que decidir entre valores en conflicto se desarrolló la *técnica del denominador común* que Claudio García Pintos explica del siguiente modo: “... *toda decisión implica la renuncia de lo no realizado. En ese momento se impone una evaluación detenida de lo que se gana y lo que se pierde ante cualquier alternativa que opte. De esta manera, situaciones en las cuales parece ser que dos valores entran en choque porque son igualmente convocantes, a través de esta técnica el individuo llega a percibir que el choque es aparente y que siempre hay un valor que es más convocante que el otro.*

Si nosotros proyectamos sobre un plano la sombra de dos objetos próximos, podemos percibir a partir de las sombras proyectadas `como si` esos objetos estuvieran proyectándose entre sí. Pero si tomamos distancia y perspectiva respecto de las proyecciones y llegamos a ver los objetos en su proyección real no en la proyección de sus sombras pronto comprobaremos que ese choque es aparente. Dicho de otra manera, siempre habrá un valor más alto que el otro. La comprobación de

A la persona indecisa sólo la podemos ayudar si, además de la verdad de Perogrullo de que todo tiene su lado claro y su lado oscuro, comprende que, por amor a un lado claro, que es lo que tiene literalmente más cerca, está arrastrando también las sombras relacionadas con aquél. ¿Qué luces son las que dan claridad?: eso sólo lo sabe la persona en lo más profundo de su corazón y se descubre en pequeños indicios como. «Aquí soy prescindible» (cuando quiere decir: «¡Allí, no!»), o: «Aquello no tenía ningún valor para mí» (cuando quiere decir: ¡Lo otro, sí!). Un terapeuta que perciba tales indicios estará autorizado para conducir con cautela al paciente hacia esas luces que brillan alrededor de un matiz con mayor fuerza que otras, porque ellas, respecto a la situación presente del paciente, son inherentes al *sentido del momento*.

ii) El problema de la no aceptación: el individuo encallado en la protesta

Algunas personas reaccionan ante los desafíos del destino con un obcecado «no» que, más tarde o más temprano, desemboca en una actitud de protesta de la que no es fácil sacarlas. De este modo, se hacen la vida más difícil de lo que ya es. Lukas explica este problema con la ayuda de una parábola:

"Dos niños con sendos globos juegan en el patio. Uno de ellos pierde el cordel y el globo se eleva hacia el cielo. El niño rompe a llorar: «He perdido el globo. He perdido el globo». Al poco rato, el otro niño suelta la cuerda de su globo, que también se eleva al cielo. Dando palmas y bailando de alegría, dice: «¡Mira qué bonito, cómo sube! Vuela hacia el sol»" (2003, 87).

Esta anécdota infantil sirve para ilustrar el problema de la no aceptación. A ninguno de los dos niños se le exime de un ápice de sufrimiento; pero al que está dispuesto a aceptar le va considerablemente mejor. Si es necesario, es capaz de despedir positivamente la pérdida. Por ello, una persona sólo podrá pasar de una actitud rígida de protesta a una actitud flexible de aceptación si cambia la perspectiva del perjuicio personal por la perspectiva de la percepción de valores. Hay que intensificar la percepción de valores de las personas que

tal circunstancia, facilita la toma de una decisión responsable, superando la crisis de ambivalencia original. Aunque la decisión a tomar sea compleja, sabremos por qué y para qué la tomamos en

constantemente protestan y no aceptan y, al hacerlo, reparan en que los valores que entran en el campo de percepción no sean impuestos desde el exterior.⁷⁶

iii) El problema de la ignorancia: el individuo atrincherado en la indiferencia

No podemos olvidar los casos de las personas ignorantes, indiferentes a las necesidades de quienes les rodean e, incluso, a las suyas propias. El trabajo con personas atrincheradas en la indiferencia es especialmente duro. Son personas armadas con una coraza de ignorancia y brutalidad que rodea el blando núcleo de su interior. Esa coraza les ha protegido en anteriores fases de su vida y se han quedado aferrados a ella, experimentando una *ceguera de valores*.

A pesar de ello, si hay suerte, la coraza puede presentar grietas y roturas en las que se concentre el anhelo primitivo del individuo por una existencia satisfecha de sentido. Si de empieza exactamente por esos puntos se puede hacer estallar un trozo de armadura y crear espacio libre para descubrir una nueva sensibilidad.

En estos casos hay que ampliar a través del diálogo el campo de visión de los pacientes, para que lleguen a percibir los valores próximos, sus excusas se vengán abajo y se ablande el exterior. Eso puede ocurrir en el momento en que el interior de la persona reconozca como originalmente propios los valores que tiene a su lado, una vez desmontadas sus excusas con un análisis consecuente.

Lukas cita al respecto la estrofa de una canción de Joseph von Eichendorff: «*una canción dormita en todas las cosas que se sueñan sin cesar. Y el mundo se pone a cantar; sólo tienes que dar con la palabra mágica*». Y concluye señalando que *los psicoterapeutas*

razón de descubrir la importancia del valor que la anima" (2007, 152).

⁷⁶ Ésta última advertencia la explica Lukas en otro lugar de la siguiente forma: "*Las cosas tienen sentido cuando se presenta la exigencia o el deber de hacerlas, pero no son los demás los que nos lo exigen u obligan. No: lo que tiene sentido es lo que nosotros mismos experimentamos como correcto en nuestro interior porque se corresponde con la mejor y más bella posibilidad que tenemos entre todas las posibilidades que se nos presentan en cada momento, una posibilidad que merece la pena hacer realidad y que quizá nadie mejor que nosotros la puede realizar porque se nos ha encomendado exclusivamente a nosotros*" (2006c, 12).

no tienen palabras mágicas; pero los pacientes sí tienen una en su interior, y empiezan a cantar cuando los psicoterapeutas dan con ella.

D) Algunas reflexiones sobre una “retórica del amor”

Este tipo de lenguaje a que estamos haciendo referencia se traduce en unos elementos de conversación no específicos de la logoterapia pero que se ajustan perfectamente a ella que Lukas denomina una “*retórica del amor*” (Vid. 2003, 97-115), pues son aplicables a cualquier comunicación interpersonal eficiente, también fuera del escenario logoterapéutico. Estos elementos de conversación, que pasamos a exponer también siguiendo a la reiterada autora, son los siguientes:

i) Revaluar la persona

Se habla siempre de que el paciente debe confiar incondicionalmente en el profesional que le atiende; pero la logoterapia invita a la perspectiva contraria: a que *el profesional crea incondicionalmente en su paciente*, en base a los recursos espirituales del mismo, aunque a veces estén ocultos. Es necesario un poco de valentía para resaltar las capacidades intactas, el núcleo personal íntegro y la belleza interna del paciente. La logoterapia intenta percibir los aspectos positivos del paciente: los lados buenos presentes y las buenas posibilidades de expansión futuras que, aunque adormecidas, le son potencialmente propias.

Con Frankl definimos el amor como una doble percepción de la persona amada: en su forma real y en su forma óptima. Esto significa no dejar pasar la oportunidad de confrontar a un paciente con sus aspectos positivos. En vez de no valorar, hay que *revaluar*.

Naturalmente la franqueza es una cuestión de honestidad y no hay que repartir cumplidos por las buenas; pero lo que sí se puede hacer es poner acentos: en primer lugar sobre los recursos disponibles y luego con la confrontación del interlocutor con sus buenas

posibilidades de expansión futuras. Ésta última es más complicada porque requiere de una intuición que no se puede crear y que sólo aparece en el transcurso de un acompañamiento íntimo y espiritual del paciente. Y necesita aunque pocas veces sea suficiente de la citada confianza incondicional inversa.

Si todo paciente es *algo más* que su trastorno es posible apelar sin miedo a este *más*. Entonces no se está exigiendo demasiado, sino acompañando al ser humano a la cima de su dimensión más elevada.

ii) Contribuir a la claridad

La logoterapia debe ser una ayuda en el esfuerzo por iluminar la cualidad de videncia interior de las personas que sufren y, para ello, hay que ofrecerles un material relevante con el que pueda enfrentarse espiritualmente. Este material no puede darse en forma de consejos directos, aunque a este respecto conviene ser flexibles.

También se contribuye a la claridad cuando ayudamos a frenar interpretaciones precipitadas, pues es claro lo mucho que nos podemos equivocar al interpretar los actos de los demás. Y otra forma de contribución consiste en poner de manifiesto las contradicciones y motivar al paciente para que renuncie a las insinuaciones ocultas.

El profesional debe dirigir una demanda al paciente ("*ayúdame a entenderte*") que es un excelente factor de comunicación, porque genera claridad de forma rápida y sin crítica, especialmente para el destinatario de la demanda, y genera una reacción distinta en cada uno.

iii) Jugar con alternativas

El ser humano libre, adulto y consciente de su responsabilidad está lleno de alternativas. Ante ello, el diálogo terapéutico debe ocuparse principalmente de *preparar el terreno* y jugar con dichas alternativas, lo que es de gran importancia. Si dos personas tienen una manzana cada una y las intercambian, cada persona tendrá una manzana como antes.

Pero si dos personas tienen una idea cada una y las intercambian, el resultado será fenomenal, porque cada persona tendrá dos ideas. Algo parecido ocurre con el malabarismo genuinamente logoterapéutico que se realiza en el espacio libre y fantástico de la persona. El terapeuta inicia el juego socráticamente: «¿qué pasaría si...?», «¿se imagina que...?»... Y el paciente empieza a soñar. Y, soñando, anticipa sus más elevadas posibilidades. Con este juego el logoterapeuta aspira a ampliar el campo de visión del paciente.⁷⁷

iv) Seguir las huellas del sentido

Elisabeth Lukas explica este elemento de conversación de la siguiente forma:

“Viktor E. Frankl quería superar una serie de ismos, entre ellos el constructivismo y el subjetivismo vulgares. Él sabía que la búsqueda de sentido no se puede asociar a la arbitrariedad individual. Es una búsqueda de la verdad, y no tanto de la verdad histórica como de la verdad ética. Sin embargo, la verdad siempre es sólo una. Claro está que también hay que ser modestos. Nadie conoce la única y completa verdad, pero podemos extendernos hacia ella con humildad y conocimiento, con calma y confianza. [...] En la conversación logoterapéutica nos esforzamos por unir a las personas con su voz interior. Seguimos el rastro de aquello que les ha sido solicitado o encomendado justamente a ellas, en el nombre de la vida, de su conservación y de su desarrollo. Lo que descubrimos no siempre es fácil ni deseado, pero es una bendición y su efecto es sanador” (2003, 112-113).

La importancia de este “seguir las huellas de sentido” hace afirmar a Lukas que:

“Quizás nuestros argumentos verbales sean, al fin y al cabo, secundarios, y nuestro convencimiento de que la vida tiene un sentido incondicional que no se pierde bajo ninguna circunstancia sea nuestro medicamento principal. Y este convencimiento es el que se

⁷⁷ A esta ampliación se refiere Lukas al señalar en su obra *Equilibrio y curación a través de la Logoterapia*: “... ¿cómo se encuentra este sentido? Pensemos en cómo se consigue encontrar algo. ¿Cómo encuentra alguien un alfiler sobre la moqueta de su habitación? La respuesta es sencilla:

1. Buscando. Sin buscar es imposible encontrar. (A menudo, las personas mentalmente enfermas han abandonado la búsqueda o buscan lo equivocado [...]).

2. Ampliando, si es necesario, el territorio de búsqueda. [...] (Las personas mentalmente enfermas suelen limitarse a buscar en lo que tienen inculcado de antiguo y en lo agotado en vez de ampliar el radio de acción [...]).

3. Existiendo el alfiler realmente en la habitación [...]. (Las personas mentalmente enfermas dudan a menudo del sentido de una búsqueda del sentido [...]. Es necesario hacerles ver de manera fehaciente que no existe ninguna situación en la vida, por muy oscura que parezca, que no ofrezca una posibilidad de sentido)” (2004, 20-21).

traslada no pocas veces al paciente...” (Ibíd., 114)

v) Conclusión

Los elementos de conversación expuestos se entremezclan entre sí y caracterizan las intervenciones logoterapéuticas, pero también se incluyen, en un ámbito más general, dentro de una «retórica del amor»:

“Porque cuando las personas se comunican de forma afectuosa, se dirigen hacia lo mejor de su prójimo, hablan con claridad y generando claridad, dispensan benevolencia a la libertad de su interlocutor y apoyan a éste en la aventura de la búsqueda conjunta de sentido. El amor no tiene miedo (palabras clave: reevaluar a la persona), el amor no enmascara (palabras clave: contribuir a la claridad), el amor no encadena (palabras clave: jugar con alternativas) y el amor no exige ni exime (palabras clave: seguir las huellas del sentido). Y, sobre todo, el amor tiene infinitos idiomas y signos” (Ibíd., 114-115).

Por ello, Lukas hace suya:

“... la sabia receta de Frankl, según la cual lo importante de una técnica de conversación en psicoterapia nunca es la técnica en sí, sino el espíritu con el que se aplica. La técnica no servirá de nada mientras se ciña exclusivamente a prescribir recetas, pero su resultado será milagroso si está impregnada del espíritu del amor” (Ibíd., 115).

Capítulo 5

APLICACIÓN DEL ANÁLISIS EXISTENCIAL Y DE LA LOGOTERAPIA EN LA ORIENTACIÓN NO-CLÍNICA

Viktor Frankl escribía en el verano de 1947 unas reflexiones muy significativas y que, a pesar del tiempo transcurrido, nos parecen plenamente vigentes en la actualidad:

“En un tiempo como el actual, en el que las masas se encuentran en un estado de emergencia y sufrimiento psíquico sin igual, es más necesario que nunca tratar de remediarlo. No solo el personal médico especializado, sino también personas del ámbito de la política cultural y de la religión son conscientes de su responsabilidad respecto de esta situación. Saben que a través de la educación y ante todo a través de ella, es preciso salvar a la humanidad actual de una caída definitiva en el abismo. Aquí se perfila algo como la exigencia de una psicoterapia social, o la necesidad de una psicohigiene colectiva. Nosotros, sin embargo, tenemos que preguntarnos: ¿qué orientación psicoterapéutica debería sentirse más llamada a contribuir a esta tarea que una orientación cuya máxima superior y principio supremo, cuyo imperativo culmina en el llamamiento a la conciencia de responsabilidad? Y más aún después de tanto tiempo de irresponsabilidad y de educación de la irresponsabilidad...

Sin embargo, la tarea de la que aquí se trata no puede ser realizada por nadie individualmente, ni aunque dispusiere de capacidades personales ilimitadas. Su cumplimiento tiene que ser obra de muchos. En efecto, el esbozo de esta obra está en el aire. Por supuesto, esto mismo en el doble sentido de la expresión: primero, en el sentido de que todos aquellos que están animados de buena voluntad, en la medida en que ven el mundo con ojos abiertos, la conocen; y, en segundo lugar, en el sentido de que la fundamentación ideológica y científica de esa obra sigue aún pendiente de realización, por lo que, justamente, «está en el aire». Nosotros luchamos por esa fundamentación, y con nosotros, muchos otros. Y si, además de la lucha, se alcanza con ello una victoria, tal victoria estriba en la vivencia edificante de ver cómo todos tiran realmente de la misma cuerda. Por eso, lo que hace falta es promover esa comunidad invisible y, con ello, su obra” (2014, 24-25).

Ante el sufrimiento que parece afectar a tantas personas y que es necesario remediar, apela a una “*psicoterapia social*” o “*psicohigiene colectiva*” que “*tiene que ser obra de muchos*” –“*no solo el personal médico especializado*”–, a una “*educación*” apoyada en una “*orientación psicoterapéutica*” cuya máxima superior culmine “*en el llamamiento a la conciencia de responsabilidad*”. Vamos a intentar descifrar en este capítulo estas palabras del fundador de la logoterapia, por ser de especial interés para nuestro trabajo.

Hasta ahora hemos hablado de la logoterapia y del análisis existencial en el *ámbito clínico*, pues para Frankl ambos “*constituyen una psicoterapia «orientada en lo espiritual»*” (2006, 215). Y como tal *psicoterapia* sólo podría practicarse *en dicho ámbito* por profesionales de la salud mental (psiquiatras y psicólogos clínicos). Pero la cuestión que queremos abordar en este capítulo es la de hasta qué punto el análisis existencial y las técnicas y actitudes características del proceder logoterapéutico podrían aplicarse en la *orientación no-clínica*. Y de ser posible esta aplicación, en qué términos podría tener lugar.

De este tema se ha ocupado José Benigno Freire, a quien vamos a tomar como referente en este apartado, en su obra *El Humanismo de la Logoterapia de Viktor E. Frankl*. En concreto, bajo el epígrafe “*Revisión crítica de la logoterapia*” (2007, 287-300), justifica esa aplicación y llega a concretar algunas técnicas y actitudes de la logoterapia aplicables en la *orientación no-clínica*.

5.1. Justificación de su aplicabilidad

Destaca Freire que una de las críticas que se ha hecho a la logoterapia es su escasa eficacia clínica, al estar especialmente indicada y diseñada para las neurosis noógenas. Podemos encontrar una razón antropológica, comúnmente aceptada, que da explicación de esta insuficiencia: la excesiva saturación de psicología normal que impregna la praxis clínica de la logoterapia. Si, como hemos visto anteriormente, la logoterapia es *una psicoterapia que arranca de la dimensión espiritual del hombre y que aprovecha la fuerza de lo espiritual como palanca de su acción terapéutica*, y la dimensión espiritual *nunca enferma*, con razón dice el propio Frankl que: “*el análisis existencial es una terapia «dentro de lo sano»*” (2007a,

106). De este modo, si su déficit básico es la saturación de psicología normal, eso significa que puede resultar especialmente válida para la *psicohigiene* y la *madurez* del hombre sano. Es decir, la logoterapia ejerce su mejor acción y eficacia psicosigiénica en el ámbito de lo *no-clínico*. El propio Frankl lo explica de esta forma:

"... la frustración existencial que no se ha convertido en patógena, que, si se puede decir así, permaneció ligera, no precisa menos del análisis existencial que la neurosis noógena. Sólo que entonces el análisis existencial no es una terapia de neurosis ni, por tanto, tampoco un ámbito exclusivo del médico, sino que interesa de la misma forma al filósofo y al teólogo, al pedagogo y al psicólogo; pues éstos se deben ocupar en la misma medida que el médico de la duda sobre el sentido de la existencia. Así, pues, se constata que, mientras la logoterapia es una terapia tanto específica como inespecífica y la «cura de almas» médica por lo menos sigue siendo médica, el análisis existencial va más allá de estas indicaciones en la medida en que su objetivo en realidad no es solamente médico. En este sentido, en nuestra opinión, es legítimo que la Asociación Argentina de Logoterapia Existencial incluya una sección específica para no médicos. Antes como ahora, la psicoterapia, en el sentido de una psicoterapia de neurosis, sigue siendo asunto exclusivo del médico; pero no es que por esto se deba reservar al médico la psicosigiénica, la profilaxis de enfermedades neuróticas, incluyendo las neurosis noógenas [...] De aquí resulta que el análisis existencial, por muy poco que represente en tales casos un tratamiento médico en el sentido propio de la palabra, puede significar, sin embargo, una medida salvadora" (Ibíd., 129).

Comentando este texto, con perspectiva actual, podemos extraer cuatro conclusiones:

a) La logoterapia, en el ámbito clínico, es una psicoterapia y en este contexto sólo puede ser practicada por profesionales de la salud mental (psiquiatras y psicólogos clínicos).

b) La logoterapia, en el ámbito clínico, se fundamenta en la peculiar relación psicoterapeuta-paciente; en la orientación no-clínica resultaría ilegítimo intentar o ensayar una transferencia de esa motivación psicoterapéutica y, además, no se conseguiría porque falta el elemento técnico de dicha relación.

c) Salvados estos obstáculos, no hay según Frankl ninguna razón para impedir que un asistente social, un pedagogo, un sacerdote... ofrezcan consejo y asistencia a personas que se cuestionan o buscan un sentido en su vida, y también a personas víctimas del vacío existencial.

d) Por todo ello, y más allá del contexto psicoterapéutico, la visión existencial y antropológica del análisis existencial puede interesar al filósofo y al teólogo, al pedagogo y al

asistente social... y, al margen de su método clínico, la logoterapia nos facilita, además, la aplicación de algunas técnicas y actitudes que elevan el nivel de una entrevista de orientación.

Late, pues, en dicha reflexión de Frankl la preocupación de proporcionar a través de una orientación no-clínica, un *punto de apoyo*, un *anclaje espiritual*, a la persona que atraviesa una crisis en su existencia y que no por ello cabe considerar *enferma*:

“el problema del sentido de la vida no se plantea de un modo típico solamente en los años de la adolescencia, sino que en ocasiones es, como si dijéramos, el propio destino quien lo plantea, por ejemplo con motivo de una vivencia cualquiera que sacuda y haga estremecerse al hombre. Y así como la problemática del sentido de la vida, en el período de la adolescencia, no representa en rigor nada enfermizo, tampoco debe considerarse como patológica la angustia espiritual del hombre luchando con el contenido de la vida” (2008, 51).

Hacemos un inciso para recordar que la inquietud por esta cuestión ya la manifestó Frankl desde muy joven, pues en los años 1928-30 promovió centros de consulta psicopedagógicos gratuitos para la juventud en dificultades, primero en Viena y posteriormente en otras ciudades cercanas. De este modo, con apenas veinte años, comienza a elaborar en sus escritos juveniles, publicados recientemente con el título *Escritos de juventud 1923-1942* recopilados por su hija Gabriele algunos principios fundamentales respecto a la persona humana y a la psicoterapia, destinados a convertirse en el núcleo teórico del análisis existencial y la logoterapia, acompañando su reflexión teórica con una vasta casuística clínica.

Frankl, ya entonces, se da cuenta de que los síntomas patológicos típicos del vacío existencial necesitan enfrentarse mediante una nueva forma de intervención: una relación de ayuda mediante la cual sea posible recuperar la percepción de la significatividad de la vida y la capacidad de decidir responsablemente el propio destino. Habla de una verdadera *"reeducación"* de las personas (2007b, 91), con una finalidad de *"profilaxis"* y *"prevención del suicidio"* (Ibíd., 158). Siendo de destacar que dicha ayuda es encomendada a *"médicos de la especialidad, psicólogos, pedagogos, juristas, asistentes sociales, sacerdotes, etcétera"* (Ibíd., 153). Y que:

"En la selección es por cierto aconsejable requerir que el asesor posea cierta formación psicológica, mejor aún psicoterapéutica. Pero más importante es de todos modos su

calidad personal y su aptitud humana. Por lo demás, estamos en contra de que el asesoramiento quede exclusivamente a cargo de médicos o, aún menos, de psiquiatras" (Ibíd., 159).

Se trata de ofrecer a los jóvenes lo que necesitan:

"una persona a quien puedan dirigirse sin timidez ni temor, puesto que se dirigen a ella no como enfermos ni como clientes o peticionarios sino como un ser humano a otro ser humano" (Ibíd., 160).

En definitiva, al cobijo del análisis existencial y la logoterapia, surge un proceder orientador de gran valor para la *psicohigiene* y de gran eficacia para acompañar al hombre y ayudarle a solventar las problemáticas y las crisis humanas que conducen a la madurez y de sortear los inevitables envites que toda existencia lleva aparejados.

Destaca Freire que el análisis existencial ofrece la inestimable aportación de presentar una acabada visión del hombre que, por su carácter dinámico, bien puede considerarse un modelo de personalidad, un modelo humanístico de personalidad: un modelo que, a pesar de estar científicamente articulado y filosóficamente fundado, se formula en un esquema sencillo, flexible y ágil, pues su intención primera es de servir de fundamento a la acción logoterapéutica. Este modelo de personalidad ofrece al orientador no-clínico indudables ventajas.

En primer lugar, aporta un modelo dinámico de personalidad, un modelo que encaja con el ser concreto, singular y único en su peculiar situación existencial, un modelo que atiende al hombre concreto que es objeto y sujeto de orientación.

En segundo lugar, permite en la acción orientadora no perder de vista ninguno de los aspectos que configuran al hombre en su unidad-totalidad.

Además, al definirlo como un modelo humanístico de personalidad, se destacan en él dos de las notas diferenciales de la Psicología Humanística: por un lado, la acentuación del concepto de persona, como fundamentación sólida de la personalidad; de otro lado, encauzar y dirigir la personalidad hacia el ideal de madurez. Ambos presupuestos encajan con total idoneidad y justeza en los fines y los objetivos de la orientación, no sólo de la orientación personal sino también de la escolar.

Por último, el proceder orientador de la logoterapia puede resultar psicohigiénico (madurativo) para el hombre sano y normal. En este sentido, la logoterapia enseña que el

primer objetivo de las entrevistas iniciales consiste en ejercitar la función diagnóstica. No consiste en descubrir o escuchar los conflictos o la problemática de la persona, sino en entresacar de ese panorama sintomático la raíz que otorga unidad, principio o relación a los problemas personales y existenciales, y a su más que posible imbricación.

Este sistema, en definitiva, facilita al orientador no-clínico un modelo dinámico de hombre operativo en una situación de entrevista, y lo provee de una visión diagnóstica, y de algunas actitudes y técnicas orientadoras de las que suele carecer en su formación de origen.

5.2. Técnicas y actitudes nacidas del proceder logoterapéutico aplicables a la orientación no-clínica

Resulta pues justificada la aplicación en la orientación personal (no-clínica) algunas técnicas y actitudes características de la logoterapia. Ahora bien, aunque la Logoterapia utiliza técnicas, el propio Frankl advierte que *“la psicoterapia es más que una simple técnica, es un arte y va más allá de la pura ciencia, es sabiduría. Pero, en última instancia, no es solo sabiduría [...] La sabiduría es insuficiente sin el toque humano”* (2012, 17). Por ello, esta consideración debe tenerse en cuenta en cualquier ámbito de aplicación de la logoterapia (y, por tanto, también en la orientación no-clínica) ya que: *“Abordar a los seres humanos solo en términos de técnicas implica manipularlos, y hacerlo meramente en términos de dinámicas supone cosificarlos, convertirlos en meras cosas. Y ellos inmediatamente sienten y se dan cuenta de la cualidad manipulativa de nuestro enfoque y de nuestra tendencia a cosificarlos”* (Ibíd., 16). Frankl destaca siempre la importancia del *encuentro humano*, como hemos visto especialmente al hablar de la *cura médica de almas*:

“... el médico sigue siendo médico aun en el ejercicio de la cura médica de almas. Pero su relación con el paciente se convierte en un encuentro de hombre a hombre. De este modo, del médico exclusivamente científico surge el médico que es también humano, Cura médica de almas no es otra cosa que el intento de una técnica de esta humanidad del médico. Y tal vez es la técnica de la humanidad la que puede preservarnos de la inhumanidad de la técnica...” (2001b, 258).

Por ello, cualquier orientador no-clínico que se inspire en el pensamiento de Viktor

Frankl deberá cultivar esa *humanidad*, ese encuentro humano, esa *relación de hombre a hombre*.

Hecha estas necesarias precisiones, e intentando concretar, José Benigno Freire (Vid. 2007, 294-300) señala que se pueden aplicar en la orientación personal (no-clínica) especialmente las siguientes técnicas y actitudes características de la logoterapia: actitud orientadora por excelencia, escuchar a la persona, buscar los valores concretos que mueven a la persona a la acción, entrenar a la persona a reírse de sí misma, entrenar a la persona a olvidarse de sí misma, situar a la persona frente al deber cercano, ensayar con la persona la proyección en el futuro de sus acciones en el presente, y aprovechar los efectos psicosociológicos de la noodinámica. Pasamos a examinarlas por separado.

A) Actitud orientadora por excelencia: escuchar a la persona

La logoterapia enseña que el orientador, antes de comprender o encauzar el diálogo, debe escuchar con atención a la persona entrevistada. Y ello, por tres razones:

a) las entrevistas de orientación no se fundamentan en el establecimiento de una relación médico-enfermo, son más consejo humano que acción técnica. Por ello, el orientador precisa crear un clima de confianza emotiva para que la otra persona se sienta comprendida y ayudada (lo que técnicamente se denomina «relación de amistad-prestigio entre iguales»). Es preciso aprender el arte de dirigir el diálogo para que la persona entrevistada se sienta con confianza para desahogarse y explicitar sus conflictos y problemas, tanto personales como existenciales.

b) en la medida en que la persona explicita lo que le preocupa, revelando parte de su intimidad, facilita al orientador el poder ajustar y acertar con el diagnóstico de la situación, y este buen diagnóstico será la base de la eficacia en la resolución del problema y del plan a proseguir en el curso de la orientación.

c) el fuerte efecto terapéutico de la función catalizadora que suele acompañar a la

verbalización de la problemática interior.⁷⁸

B) Buscar los valores concretos que mueven a la persona a la acción

La tarea orientadora, al no estar fundamentada en la relación médico-enfermo, se encuentra legitimada para introducir en su acción técnica el sentido de la vida en su condición abstracta (filosofía de la vida, actitudes existenciales, creencias religiosas...). Pero el orientador debe evitar convertir las entrevistas en una sesión de didactismo o adoctrinamiento exhortativo o moralizante. Para ello cuenta con un arma privilegiada: el tono logoterapéutico, entre irónico y socrático, enseña a convertir al paciente en el protagonista que descubre gradualmente el sentido que la vida le propone como meta o misión.

Sea cual sea la cosmovisión o sistema de creencias de la persona, el análisis existencial muestra y demuestra que ello converge, en la práctica, en el cumplimiento del deber de hoy. Como destaca José Benigno Freire:

“Hasta aquí hemos de conducir al sujeto porque ahí, y sólo ahí, se fragua y se resuelve cualquier sentido de la vida, y representa el espacio idóneo y único para la psicohigiene y la felicidad. Consumar el sentido de la vida consiste, en última instancia, en realizar los valores concretos que reclama el menudo deber cotidiano.

Apelar a esos valores concretos significa también encontrar un sólido apoyo para el cambio de actitud o de conductas. En efecto, a los valores concretos que impulsan al cumplimiento del deber se asocian y despiertan las emociones y los sentimientos correspondientes; las emociones y los sentimientos son raíz psicósomática de las acciones del hombre. Luego, podemos servirnos de esa fuerza emocional para encauzarla en la dirección que la persona precise para solventar su problemática personal o existencial” (Ibíd., 297-298).⁷⁹

⁷⁸ A este respecto, Frankl contaba esta anécdota: *“En cierta ocasión viene a mi consulta una estudiante norteamericana para exponerme sus cuitas, pero me habla una atropellada monserga que hace inútiles todos mis esfuerzos de entendimiento. No obstante, ella desahoga su corazón, y para no darle yo a entender la perplejidad en que me encuentro, decido enviarla a uno de mis colaboradores, que era también norteamericano [...]. Lo notable del caso es que ni se presenta a mi colaborador, ni vuelve a mí con más razones. Pero he aquí que más adelante la encontré casualmente en la calle y allí pude comprobar que la conversación que había mantenido conmigo había sido suficiente para liberarla del conflicto en que se hallaba, y a todo esto no tengo, aún hoy, la más remota idea sobre el motivo que la indujo a visitarme”* (2003c, 60-61).

⁷⁹ Fabry nos cuenta en su libro *La búsqueda de significado* como una persona explicaba, al ver el proceder de Frankl, la misión del logoterapeuta, lo que entendemos muy ilustrativo en este apartado: *“«Formula la hipótesis de que la vida tiene sentido. Enseguida exhorta al paciente a que tome una*

C) Entrenar a la persona a reírse de sí misma

Entrenar a la persona a reírse de sí misma es aplicar a la orientación personal el principio psicológico de fondo sobre el que se asienta la técnica de la *intención paradójica*, utilizando los beneficiosos efectos en la personalidad del sentido de humor. Éste distancia al sujeto de los acontecimientos sin desvincularlo de lo real. Y este distanciamiento permite al sujeto dar relieve y perspectiva a los acontecimientos existenciales y sus repercusiones personales, lo cual facilita al jerarquizarlos su solución gradual y progresiva.

También el humor oxigena la existencia al rebajar las tensiones emocionales que acompañan al sujeto cuando se siente desbordado o presionado por la inmediatez de los acontecimientos.

D) Entrenar a la persona a olvidarse de sí misma

Entrenar a la persona a olvidarse de sí misma no es otra cosa que aplicar a la orientación personal el principio psicológico de fondo sobre el que se asienta la técnica de la *derreflexión*.

El olvidarse de uno mismo es, o bien un corolario o un fundamento del sentido del humor, cuando éste se entiende como una actitud interior que emerge de un realístico posicionamiento existencial. Además, destaca Benigno Freire, que este olvidarse de uno mismo:

“produce en el sujeto una focalización en la tarea a realizar que rentabiliza la eficacia en la propia acción y rebaja las tensiones acumuladas por la excesiva intención

lámpara y avance en la oscuridad. Al principio éste únicamente podrá ver un círculo de luz muy reducido a su alrededor. Luego Frankl le sugiere al paciente que eleve su lámpara a una altura cada vez mayor y que continúe avanzando, paso a paso, conforme sus alrededores se vuelven visibles. De esta forma es posible que el paciente encuentre finalmente su camino».

Ésta es la misión del logoterapeuta: iluminar, permitir que el sentido «resplandezca»” (2008, 62).

(hiperintención) o por la excesiva atención (hiperreflexión) en la tarea o en el sujeto” (Ibíd., 298).

Sin embargo, su efecto es más profundo pues apela al núcleo mismo de la unidad-totalidad. En efecto, según el pensamiento frankliano, el hombre sólo encuentra su sentido personal trascendiendo el propio yo, es decir, autotrascendiéndose (lo que para Frankl es la esencia de la existencia).

E) Situar a la persona frente al deber cercano

Situar a la persona frente al cumplimiento del deber cercano e inmediato constituye un procedimiento dialogal para ayudarla a comprender el contenido irrenunciable de su responsabilidad respecto a su existencia. Recordemos como para Frankl:

“... todo deber le es dado siempre al hombre de un modo concreto solamente, en la concreción de lo que el hombre `debe` hacer precisamente `aquí y ahora`. Los valores absolutos, objetivos, se convierten, así, en deberes concretos, se traducen en las exigencias del día y en los deberes personales” (2008, 72).

Y añade:

“... en última instancia, es indiferente el puesto que una persona ocupe [...]; lo que importa, fundamentalmente, es cómo trabaja y si ocupa realmente o no el lugar en que se halla situado. No es, pues, la mayor o menor magnitud de su radio de acción lo que importa, sino solamente el que llene o no el círculo de sus deberes. Un hombre corriente que cumpla realmente con los deberes concretos que le plantean su familia y su profesión es, a pesar de la `pequeñez` de su vida, más `grande` y ocupa un lugar más alto que cualquier `gran` estadista que tenga en sus manos la posibilidad de disponer de un plumazo de la suerte de millones de hombres, pero que no gobierne sus actos ni tome sus decisiones con arreglo a la conciencia del deber” (Ibíd., 73-74).

F) Ensayar con la persona la proyección en el futuro de sus acciones en el presente

Con este proceder se pretende convencer al paciente de una manera plástica de que goza de libertad para erigirse en protagonista de su propia existencia, como ser facultativo que es. Si proyectamos en el futuro las previsibles consecuencias de las distintas respuestas

que la persona puede dar ante el cumplimiento del deber de hoy⁸⁰, se puede observar cómo variará, o variaría, el sentido de la propia existencia en virtud de los comportamientos actuales. Los actos en el presente, desde el ángulo de la propia libertad, modelan las posibilidades y los caminos existenciales del futuro, así como sus consecuencias futuras.⁸¹

Si se enlaza este proceder con el mencionado anteriormente, en toda entrevista de orientación, jamás se pierde de vista la ecuación antropológica básica de la logoterapia: ser hombre es igual a ser libre y responsable. Y esta ecuación antropológica básica es una formulación compatible con cualquier sentido de la vida (en su conceptualización abstracta) que parta de una ética natural.

G) Aprovechar los efectos psicosigiénicos de la noodinámica

Es necesario, en un primer paso, mostrar a la persona que la *noodinámica* (la tensión entre el «ser» y el «deber ser») es una íntima tensión psicológica que fluye lógica y espontáneamente de la estructura ontológica del ser y de las coordenadas realísticas de la existencia. Lejos de suponer un estorbo o un impedimento a la acción o a la madurez del hombre, es un recurso inevitable y beneficioso para la psicosigienencia y el crecimiento interior. Manejar la tensión que nace de la solicitud a la acción que insta al hombre en la dirección señalada por la dimensión espiritual (*noodinámica*) es el camino, a menudo escarpado, pero imprescindible, que conduce progresiva y gradualmente a la psicosigienencia y a la madurez.

⁸⁰ Ahora bien, este procedimiento – matiza Benigno Freire – “*ha de aplicarse con las convenientes cautelas técnicas. No es eficaz con niños pequeños. Con adolescentes y jóvenes hay que proyectar las consecuencias en un futuro cercano y muy ceñidos a los valores concretos que mueven a la acción. Y con los ancianos se vuelve el procedimiento del revés: se apela y enciende el recuerdo de los valores acumulados en el pasado y del sentido de la vida ya colmado*” (2007, 299).

⁸¹ En opinión de Alejandro de Barbieri: “*(La logoterapia) Es un enfoque que hace más énfasis en el futuro que en el pasado, considerando que el futuro es el que realmente determina nuestro pasado. Una paradoja existencial: el modo en que nos proyectamos determina lo que vivimos y no al revés. Hemos crecido enmarcados en un modelo determinista, que nos dice que el pasado determina nuestro futuro. Es así que esta interpretación de la realidad fue dejando al ser humano sin libertad, sin capacidad de decidir, limitándose a desempeñar un guión ya escrito en los primeros años de su vida*” (2014, 143).

Capítulo 6

LOGOTERAPIA Y EDUCACIÓN: LA LOGOEDUCACIÓN

Hay una estrecha relación entre la logoterapia y la educación. Aquélla se define como una *educación a la responsabilidad*, encerrando un evidente potencial pedagógico. Ello se encuentra en íntima conexión con la aplicación, fuera del ámbito clínico, del análisis existencial y de la logoterapia, que ya hemos justificado. Vamos a profundizar, a continuación, mediante la exposición de algunas ideas básicas, en este tema de gran actualidad en los ámbitos especializados.

6.1. La Logoterapia como logoeducación

Los días 5 y 6 de junio de 2008 se celebró en México⁸² el IV Congreso Mexicano de Logoterapia bajo el título “*La logoterapia es más que una terapia: hacia una propuesta educativa*”. Desarrollando alguna de las conclusiones del mismo, Leticia Ascencio nos dice:

“En sentido estricto, la logoterapia representa una intervención clínica orientada a curar un tipo particular de neurosis (las llamadas neurosis noógenas), en sentido más general es un método integrador utilizado en una gama más amplia de molestias psicológicas y existenciales [...], pero en sentido profiláctico y preventivo es una forma de `educación en la responsabilidad` [...].

Es evidente que la ideología y la cosmovisión de la logoterapia es igualmente benéfica en el terreno de la psicoterapia como el de la educación” (2009, 31-32).

⁸² Organizado por la Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia (SMAEL).

Esta alusión a la relación entre logoterapia y educación no hace más que constatar las múltiples referencias de Frankl a dicho tema. Así, por ejemplo, en un su libro *Ante el vacío existencial* dice:

"Vivimos en una época de creciente difusión del concepto de vacuidad. En esta época, la educación ha de tender no sólo a transmitir conocimientos, sino también a afinar la conciencia, de modo que el hombre preste atento oído para percibir el requerimiento inherente a cada situación. En unos tiempos en que los diez mandamientos han perdido, al parecer, su vigencia para tantas personas, el hombre tiene que estar capacitado para percibir los 10.000 mandamientos encerrados en 10.000 situaciones, con las que le confronta la vida. Y esto no sólo hace que la vida le parezca plena de sentido, sino que él mismo se inmuniza contra el conformismo y el totalitarismo, estas dos secuelas del vacío existencial [...]".

De una u otra manera, la educación es hoy más que nunca una educación para la responsabilidad. Y ser responsable significa ser selectivo, ir eligiendo [...] aprender a distinguir entre lo que esencial y lo que no lo es, entre lo que tiene sentido y no lo tiene, entre lo que es responsable y lo que no" (2003a, 32).

Ascencio plantea la distinción profesional entre *logoterapeuta* y *logoeducador*, que se manifiesta en ámbitos de trabajo distintos y que, debe traducirse en conocimientos y destrezas específicas que deben reflejarse en su formación:

"... tenemos, por un lado, al logoterapeuta ejerciendo la logoterapia como acción terapéutica [...] Por otro [...] al logo-educador ejerciendo igualmente la logoterapia como labor de orientación [...] Ambos se fundamentan igualmente de la filosofía y antropología de Viktor Frankl, pero su ámbito de trabajo es distinto, lo mismo que sus actividades profesionales, por lo tanto, sus conocimientos y destrezas deben ser específicos para la labor que cada uno realiza. Y esto debe reflejarse en la formación profesional" (2009, 32).

Intentando concretar, Leticia Ascencio expone algunas de las características que, en su opinión, deben adornar al logoeducador:

- "- Una base sólida de conocimientos en la teoría logoterapéutica que le permita la comprensión y apropiación de esta visión antropológica.*
- Técnicas de enseñanza, comunicación y manejo de grupos [...].*
- Herramientas de autoconocimiento que lo lleven a descubrir sus propios recursos y habilidades, y que le permitan ocupar su lugar insustituible en la relación.*
- Una plataforma de lanzamiento a través de contactos institucionales que le permitan ir poniendo en práctica esta actividad" (Ibíd., 39-40).*

Y, en otro lugar, desarrolla las ideas básicas sobre su función e intervención:

"Bruzzone ha citado que: «La función principal del logoterapeuta y del educador es, por lo tanto, la de ser un `catalizador´ [...] de la voluntad de sentido [...]. El educador, en la concepción logoterapéutica, ofrece entonces su intervención sobre todo

a través de su `mediación personal`, lo que significa que actúa sobre el educando a través de lo que es, antes incluso de lo que sabe, hace o dice.

[...] Parafraseando a Gerónimo Acevedo lo imagino como un pontífice, `es la persona que crea puentes para mejorar las relaciones`.

[...] la tarea de la educación consiste en cultivar los sueños más allá que las necesidades

[...] El educador es aquel que sabe `soñar a los demás como no son todavía`. Y es precisamente en esto en lo que consiste el amor educativo según Frankl: en tener viva la tensión entre el `ya` y el `todavía no`, entre el ser actual y el deber-ser” (Ibíd., 36-38).

Ésta última referencia nos obliga a hacer un nuevo inciso para explicitar a través de uno de sus textos la concepción sobre el *amor* de Frankl, imprescindible para poder comprender el potencial educativo de la logoterapia:

“... amar significa poder decirle «tú» a alguien; pero no sólo esto, sino poder decirle también «sí», esto es, no sólo aprehenderle en toda su esencia, en su individualidad y unicidad, tal como hemos dicho anteriormente, sino aceptarle en lo que vale. Así pues, no consiste en ver sólo el «ser-así-y-no-de-otro-modo» de una persona, sino en ver al mismo tiempo su «poder-ser», su «deber-ser», esto es, ver no sólo lo que realmente es, sino también lo que puede ser o lo que deberá ser. En otras palabras, citando una hermosa frase de Dostoieski: «Amar significa ver a la otra persona tal como la ha pensado Dios».

Así, pues, no se puede decir que el amor verdadero es ciego; esto sería válido, a lo sumo, para el enamoramiento. El amor verdadero devuelve la vista a los hombres, y no sólo esto, sino que además los convierte en clarividentes, en profetas, pues ver los valores del ser amado significa ver lo que es una simple posibilidad, esto es, no una realidad, sino algo que se va a realizar” (1995, 94).

El amor no se limita a aceptar al otro por lo que es, sino que alcanza a ver aquello en lo que se puede convertir, y le ayuda a creer en ese objetivo y a alcanzarlo, le ayuda a descubrir el sentido en su vida y hacerlo realidad. Una educación así fundamentada puede tener un papel fundamental en la sociedad actual. Por ello, Ascencio apunta:

“... si como Frankl [...] repetía, `cada época tiene su neurosis y cada época necesita de una psicoterapia`, esto vale con más razón para la educación: cada época tiene sus necesidades educativas y por lo tanto requiere de una pedagogía. Una época marcada por el vacío existencial necesita de una pedagogía apta para prevenir y combatir la falta de sentido. Esta pedagogía probablemente no existe todavía, nos toca a nosotros construirla” (2009, 33).

6.2. Una “pedagogía de las alturas”

Leticia Ascencio cita, como hemos visto, a Daniele Bruzzone⁸³, cuya referencia en la materia es ineludible, ya que en su obra *Pedagogía de las alturas. Logoterapia y educación* analiza las claves de lo que debe ser la Logoeducación. Este título es perfectamente explicable: Frankl fue un apasionado del alpinismo y la altura fue un tema recurrente en su vida y pensamiento. Como sobreviviente de cuatro campos de concentración, tuvo que encaramarse por encima de sí mismo y de su sufrimiento; como psiquiatra, elaboró una *psicología de las alturas* para complementar la *psicología de lo profundo* de Freud; como hombre, a los sesenta y siete años aprendió a pilotar avionetas y no se cansó nunca de insistir en los recursos y capacidad de crecimiento del ser humano, que aparecen aún en las situaciones más difíciles de la existencia. Por ello, nos dice Bruzzone:

“... el alpinismo, metáfora del ascender de la existencia, encierra simbólicamente la esencia del mensaje pedagógico incluido en la logoterapia: es al confrontarse consigo mismo, mirando un ideal o una meta por alcanzar, que el ser humano vence sus límites y desarrolla a plenitud sus potencialidades. La educación debe presuponer siempre en las personas esta capacidad espiritual de autotranscendencia y apuntar permanentemente a un objetivo futuro y más alto” (2008a, 16).

Frente a la postura del neurótico, que siempre que habla de sí mismo tiende a creer que su ser-así actual responde a un no-poder-ser-de-otra-forma, la mirada logoterapéutica presta una atención privilegiada a la dimensión del crecimiento y del cambio:

“... la fenomenología ofrece una clave de lectura epistemológica, ontológica y metodológica que permite pensar en la educación [...] regresándola a su vocación original: la de ser soporte para la proyección existencial, afinando instrumentos y procurando experiencias que habiliten al individuo para la difícil tarea de existir de manera auténtica [...]. La educación y todavía más, la existencia es entonces antes que nada ‘Cuidado’ (Sorge) [...]. En esta perspectiva, se entiende como la educación auténtica no pueda comprenderse más que como la promoción y el desarrollo de las posibilidades propias y singulares de cada uno, y sobre todo como llamado continuo a la autonomía del sujeto que se forma, a fin de que asuma responsablemente y en primera persona la tarea de dar forma a la propia existencia y el riesgo de existir a partir de sí [...]. De esta manera, desde un punto de vista fenomenológico y existencial, tener cuidado en el sentido pedagógico significa ‘cultivar en el sujeto educativo la pasión por el cuidado de sí mismo...’ (Ibíd., 19-20).⁸⁴

⁸³ Daniele Bruzzone es profesor de pedagogía en la Universidad Católica de Milán, Presidente de la Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana y traductor de textos franklianos.

⁸⁴ Esta referencia al cuidado de sí mismo no debe entenderse en un sentido egocéntrico. Como ya se ha apuntado reiteradamente en este trabajo en el pensamiento frankliano la voluntad de sentido es una fuerza motivacional que conduce a la autorrealización personal en la medida en que se produce el encuentro existencial con el sentido. La autorrealización nunca puede ser un objetivo en sí misma,

Frankl defendió una *técnica de la humanidad* frente a la *inhumanidad de la técnica*, continuando con la tradición fenomenológica que contrapuso decididamente la actitud *personalista* a la *naturalista* impuesta por el positivismo. Por ello, el análisis existencial de Frankl ofrece una contribución imprescindible a la construcción de una *pedagogía fenomenológico-existencial*, al poner en el centro la cuestión crucial de toda fenomenología y el corazón de toda ciencia humana: *la exigencia de sentido*. Hecha esta introducción vamos a analizar con más detalle las claves de esta *pedagogía de las alturas*⁸⁵.

A) El ser humano es un proyecto: una pedagogía fundamentada antropológicamente

La naturaleza eminentemente educativa de la intervención logoterapéutica tiene sus raíces en la experiencia juvenil de Frankl que, al final de los años veinte promovió centros psicopedagógicos gratuitos para la juventud. Constata entonces que los síntomas patológicos del vacío existencial necesitan una nueva forma de intervención: una relación de ayuda mediante la cual sea posible recuperar la percepción de la significatividad de la vida y la capacidad de decidir responsablemente. Frankl hace referencia en sus escritos de juventud a una verdadera "*reeducación*" de las personas (2007b, 91), con una finalidad de "*profilaxis*" y "*prevención del suicidio, en especial entre jóvenes*" (Ibíd., 158). En esos primeros escritos ya se aprecia la influencia que su pensamiento puede tener en el ámbito pedagógico, porque toda opción educativa posee una dimensión antropológica de fondo que debe ser explicitada.⁸⁶

sino que aparece como consecuencia del logro de sentido existencial, que exige la autotrascendencia. Ésta significa que el hombre en último término puede realizarse sólo en la medida en que logra la plenitud de un sentido fuera en el mundo, no dentro de sí mismo: el hombre sólo será él mismo y, justamente, tanto más hombre será cuanto que se olvide y se pase por alto, se deje a sí mismo atrás, al servicio de algo, de la consecución de su sentido, consagrándose a un deber o a otra persona.

⁸⁵ En los epígrafes A), B), C) y E) de este apartado seguiremos fundamentalmente lo expuesto por Daniele Bruzzone en su obra *Pedagogía de las alturas. Logoterapia y educación* (Vid. 2008a, 111 y ss), y en el D) y F) lo defendido por el mismo autor en su libro *Afinar la conciencia. Educación y búsqueda de sentido a partir de Viktor E. Frankl* (Vid. 2011, 185 y ss).

⁸⁶ Afirma Bruzzone: "*La 'productividad antropológica' del análisis existencial frankliano consiste*

Lo que incide más en el devenir de la personalidad es la capacidad de entender o querer un sentido o valor, de decidirse por algo o por alguien. Y cuando uno decide no sólo se limita a decidir *algo* sino que se decide *a sí mismo*. No sólo actúo conforme a lo que soy, sino que me voy convirtiendo en lo que actúo. Cada decisión es una autodecisión y la autodecisión es siempre una *auto-configuración*. Y mientras configuro el destino, la persona que soy forma el carácter que tengo: de esta manera *se forma la personalidad* en que me convierto. Y una decisión repetida favorece el paso del *actus* al *habitus*: estructura progresivamente las actitudes, los rasgos y las disposiciones habituales de la personalidad.

El cuidado educativo, en el sentido fenomenológico y existencial, se propone como intervención dirigida a custodiar y sostener la posibilidad de decidir y de decidirse, desarrollando márgenes de trascendencia respecto a un *ser arrojado* existencial frecuentemente no elegido ni deseado. Desde el momento en que toda proyectualidad auténtica se fundamenta en la decisión, la educación se centra esencialmente sobre la capacidad de elegir, como expresión plenamente madura de una existencia autónoma y responsable. El cuidado educativo encuentra entonces su razón de ser en el esfuerzo por *cultivar en el sujeto educativo el deseo de tener cuidado de sí mismo*⁸⁷, donde tener cuidado de sí mismo significa esencialmente *llenar la propia vida con sentido*. En resumen, la *educación en sentido logoterapéutico* es una pedagogía no sólo *centrada-en-la-persona*, sino también fundamentalmente *orientada-al-sentido*, con las siguientes características:

“... *está dirigida, en su orientación preventiva y promocional, como antídoto al `vacío existencial`;* se basa en una *`psicología de las alturas` capaz de superar las contradicciones y los reduccionismos de la psicología de lo profundo; extrae de la*

esencialmente en haber recuperado empíricamente la autonomía de la dimensión espiritual [...] en la medida en que concibe la `altura` como auténtica profundidad del hombre, ofrece una contribución importante a la definición de una `pedagogía fundamentada antropológicamente` [...] la educación no se suma como factor adicional a los factores hereditarios y ambientales, sino que se coloca como acción apta a convertirlos en un dinamismo de autotranscendencia. La formación de la personalidad no es la expresión controlable del automatismo de un aparato psicofísico, sino el resultado impredecible de la autonomía de una existencia espiritual [...].

Si la existencia tiene esencialmente una estructura `proyectual`, [...] la acción educativa es auténtica cuando se basa en el presupuesto antropológico de la libertad individual y cuando se dirige a promover la autonomía y la autenticidad [...] El sujeto, a través de sus decisiones independientes y auténticas se forma a sí mismo” (2008a, 118-120).

⁸⁷ Destaca Bruzzone que “*La paradoja común de la relación educativa (y de cualquier relación de ayuda) es que las personas necesitan ayuda para aprender a no tener que necesitarla nunca más*” (2011, 173).

experiencia del educador el valor ejemplar de una existencia vivida en búsqueda de sentido; se vuelve posible gracias al principio motivacional de la autotranscendencia; se convierte en sostén de la proyectualidad existencial aún en las `situaciones límite` de la vida; está antropológicamente fundada sobre el análisis existencial como comprensión del significado de la existencia personal; está centrada más sobre la `afinación de la conciencia` [...] que sobre la transmisión del conocimiento; asume como fin específico el de desarrollar la responsabilidad y la capacidad de decidir, se traduce en el estilo metodológico del diálogo socrático; y [...] está conformada por un amor educativo que se transforma en la capacidad de aceptar al otro por lo que es y de descubrirle al mismo tiempo sus posibilidades de crecimiento y de cambio” (2008a, 122).

B) “Afinar la conciencia”: una pedagogía orientada hacia al sentido

Frankl rechaza los modelos tradicionales impositivos, pues la verdad a la que el sujeto debe ser llevado se impondrá por sí misma, en cuanto sea descubierta efectivamente como verdad propia. El análisis existencial no debe interferir en la elección de los valores y en su disposición jerárquica; sino que únicamente debe conducir al hombre allí donde de forma autónoma, libre y responsable, logre descubrir las propias tareas y vea en su vida un sentido no anónimo sino irrepetible y único. Si se conduce al hombre hasta allí, será él mismo el que responda a esa llamada de forma concreta y creativa. El educador no debe imponer, sino actuar como “*un catalizador*” (2012, 52) de la voluntad de sentido. Un maestro nunca puede darle a sus alumnos un sentido, sino un ejemplo: el de su dedicación y devoción personal a la búsqueda de la verdad y de la ciencia.⁸⁸

Frankl destaca el papel de la conciencia como órgano de sentido, como capacidad intuitiva de descubrir el sentido único y singular escondido en cada situación. Por ello, según

⁸⁸ Dice Bruzzone: “*El educador en la concepción logoterapéutica ofrece entonces su intervención sobre todo a través de su `mediación personal` [...] actúa sobre el educando a través de lo que es, antes incluso de lo que sabe, hace o dice. [...] se caracteriza en términos fenomenológicos, como una especie de `técnico de la intencionalidad` [...] verdadero “facilitador”, en la búsqueda de sentido, se convierte en compañero de viaje en el difícil paso de la inautenticidad de la dispersión a una progresiva apertura al mundo de los significados y valores, hasta la asunción de una plena responsabilidad de decidir...*” (2008a, 132). Y añade: “*Convertirse en logoterapeuta y logoeeducador implica entonces no sólo saber ciertas cosas o actuar de cierta manera, sino antes que nada ser un cierto tipo de persona*” [...] “*para cuidar a los otros hay que saber cuidarse a sí mismo. Y en cuanto más cuidado se tiene de entender la propia vida y darle un sentido, tanto más se podrá ayudar a los otros a comprender y a dar un sentido a su vida*” (2008b, 46).

el padre de la logoterapia, en la actualidad, “*la educación ha de tender no sólo a transmitir conocimientos, sino también a afinar la conciencia, de modo que el hombre preste atento oído para percibir el requerimiento inherente a cada situación*” (2003a, 32). Ante la abundancia de mensajes que recibe el hombre de hoy, señala:

“... hoy más que nunca la educación es educación a la responsabilidad. Vivimos en una sociedad de abundancia; pero esta abundancia no lo es sólo de bienes materiales, es también una abundancia de información, una explosión informativa [...] Nos acosan estímulos e incentivos de todas clases, y no sólo sexuales. Si el hombre en medio de todo este torbellino de estímulos quiere sobrevivir y resistir a los medios de comunicación de masas, debe saber qué es o no lo importante, qué es o no lo fundamental; en una palabra, qué es lo que tiene sentido y qué es lo que no lo tiene” (2002b, 105).

Hay algo de revolucionario en estas palabras, sobre todo en la alternativa radical entre una educación que apunta a *transmitir conocimiento* (principalmente orientada a la conservación del pasado, en la que el sujeto es destinatario de un saber y una verdad que le preceden y lo trascienden: él debe limitarse a aprenderlos) y una educación que apunta a *afinar la conciencia* (en la que el sujeto mismo es el generador del saber y de la verdad). Según Bruzzone:

“Frankl parece afirmar que la transmisión de nociones (o de valores) nunca es, de por sí, educativa. El objeto específico de la educación es el sujeto, es decir, la conciencia. Y puesto que la conciencia es la sede de una serie de operaciones (sentir, pensar, evaluar, elegir, amar,...) la educación debe ocuparse principalmente no de los contenidos, sino más bien de procesos” (2011, 176).

Esto significa que no es importante sólo *qué cosa* se aprende, sino también (quizá sobre todo) *cómo* se hace. Destaca Bruzzone que:

“Es más, en un tiempo caracterizado por la desorientación existencial, no es tanto el conocer que nos salvará, sino el saber pensar; ‘la capacidad de pensar podría ser la materia, la disciplina fundamental que se enseñe en las escuelas’. El conocer, explica Hannah Arendt, tiene como fin la construcción del saber; el objetivo del pensar, en cambio, es la búsqueda del significado. La ciencia produce conocimiento y, por lo tanto, permite explicar algunos hechos de la vida. Pero solamente el pensamiento y la reflexividad consentirán comprender el significado de la vida misma” (Ibíd., 177).

La diferencia entre la *educación* (transmisión) *del conocimiento* y la *educación del pensamiento* la relaciona Bruzzone con la importante distinción entre *preguntas ilegítimas* y *preguntas legítimas*:

“Bien decían Postman y Weingartner: «Analicen los tipos de preguntas que los enseñantes hacen en las clases, y se darán cuenta de que la mayoría de ellas son del tipo (...) ‘Adivina

en qué estoy pensando'». Son las llamadas «preguntas ilegítimas», aquéllas para las cuales siempre hay una respuesta preconcebida, aquéllas que se refieren a un saber acumulado y organizado, y no a las cuestiones vivas y a los problemas pendientes con los cuales las personas se enfrentan en el mundo real. Es la educación del conocimiento. La educación al pensamiento, en cambio, «consiste en el aprender a hacer preguntas legítimas», para las cuales todavía no existe una respuesta predefinida, o, por lo menos unívoca [...] preguntas hipotéticas que formulen suposiciones que deben ser analizadas en sus implicaciones y consecuencias. Si éste es el objetivo de la educación, no hay duda de que la logoterapia haya captado la forma metodológica ventajosa, remitiéndose al «gran modelo histórico de una discusión razonada, la conversación clásica de hombre a hombre», el diálogo socrático” (Ibíd., 177-178).

C) La sabiduría del infinito preguntar: el valor metodológico del diálogo socrático

La relación de ayuda es interpretada por Frankl como una intervención de carácter noético que, desde el punto de vista del procedimiento, se inspira abiertamente en el modelo clásico del diálogo socrático. De esta forma, la logoterapia se califica originalmente como una intervención de tipo no sólo terapéutico sino (también y sobre todo) de carácter educativo que, por su peculiar función mayéutica en el sentido socrático, Frankl consideraba una especie de *obstetricia espiritual*. Como recuerda Bruzzone:

“... ya Sócrates, hijo de una partera, parece haber percibido en el procedimiento dialógico la posibilidad generadora [...] de participar en el origen de la vida a nivel espiritual y formativo: tal vez las raíces etimológicas de la palabra `educar` (ex-ducere) tienen origen aquí. No se trata sin embargo de simplemente hacer emerger a la consciencia un conocimiento previo (de acuerdo a la metafísica de la anámnesis platónica), ni de reapropiarse de un pasado incómodo o de un inconsciente reprimido (según el psicoanálisis freudiano), sino de encontrar un camino inédito hacia un futuro lleno de significado y una perspectiva de sentido y de valores por realizar” (2008a, 137).⁸⁹

En el método socrático el discurso breve rápidamente alternado pretende sustituir al discurso largo y vacío. Y en él, Sócrates parte de la afirmación de no-saber, poniéndose en la postura de quien debe aprender y no enseñar; utilizando la ironía como elemento esencial. El

⁸⁹ No podemos dejar de mencionar que, de forma significativa, Frankl al comienzo de la segunda parte de su obra *El hombre en busca de sentido* donde aborda los conceptos básicos de la logoterapia señala que, a diferencia del psicoanálisis (donde el paciente se tiende en un diván y le dice al psicoanalista cosas que, a veces, son desagradables de decir), “en la logoterapia, el paciente permanece sentado, bien derecho, pero tiene que oír cosas que, a veces, son muy desagradables de escuchar” (2001a, 137-138).

saber que no sabes es una condición irrenunciable de la búsqueda de sentido y del aprendizaje. Y la ironía no es un mero artificio ni una muestra de hipocresía sino que tiene una fuerza pedagógica.⁹⁰ No se trata de ayudar al interlocutor a generar una verdad que ya posee implícitamente sino de un *generar juntos*, en el que el educador se une con el educando en un proceso de búsqueda, respecto al cual no se distingue por la capacidad de conocer anticipadamente los resultados (ni, mucho menos, por la autoridad de definir previamente los contenidos), sino por la única ventaja de conocer mejor el camino-a-través-del-cual (*meth'odos*) conseguirlo. La importancia asignada a la calidad de la relación de-persona-a-persona está presente en el diálogo no únicamente en cuanto dispositivo metodológico funcional para la activación de procesos psíquicos, emotivos y cognitivos, sino como presupuesto ontológico. Para Frankl la relación entre autotrascendencia y autorrealización es evidente: el *Yo* sólo se convierte en tal a través de un *Tú*.

Queda por señalar finalmente un peligro que hay que evitar, que es el del eventual “diálogo sin logos”. Destaca Bruzzone que “*La etimología indica claramente como constituyente del diálogo tanto la dualidad (dúologos) como la intencionalidad (diá-logos)*” (2008a, 148). Es decir, que el diálogo carente de su referente intrínseco de intencionalidad no se puede llamar auténtico y cae fácilmente en el psicologismo; y, más que ante un diálogo, nos encontraríamos ante un monólogo recíproco. Podemos decir con Bruzzone que la clave de la educación se puede entonces establecer:

“... en la diferencia que existe entre interrogar (en el sentido de exigir una respuesta prevista a una petición de información igualmente predecible en base a la enseñanza recibida) y preguntar (plantear un interrogante en la medida de lo posible abierto y sin solución preconcebida, como para estimular la reflexión y la construcción compartida de conocimiento)” (Ibíd., 157).

⁹⁰ Al respecto, apunta Bruzzone que: “*La máscara de ignorancia usada por Sócrates tiene entonces el objetivo de desenmascarar la ignorancia, a menudo escondida detrás de una presunción acrítica de sabiduría. Ésta constituye el primer momento de la dialéctica socrática, que busca liberar antes que nada al interlocutor de opiniones falsas, de prejuicios y del orgullo de saber que impide la humildad de la búsqueda auténtica. [...] La ironía entonces no es nada más que el presupuesto de la mayéutica; ésta como `consciencia de no saber, se identifica con el hábito de la humildad, que es el verdadero hábito científico´ [...].*

Una vez purificada de las falsas certezas, el alma está lista para `parir´ la verdad de la que está `embarazada´. De tal manera, no siendo de ninguna manera posible para Sócrates la transmisión del conocimiento, es necesario un momento `mayéutico´ que consiste en una especie de obstetricia del alma” (2008a, 144).

La intimidad del encuentro (una *buena* relación desde el punto de vista *afectivo*) es una condición necesaria, pero no suficiente. Para Bruzzone: “*La relación dialógica es educativa siempre que sea intencional. Es, ésta, la primera condición de la relación educativa; la otra es que sea asimétrica*” (2011, 180).

D) La asimetría educativa

Si la existencia se alimenta de la polaridad entre el ser y el deber-ser, el ser humano necesita de un sano grado de *tensión* entre aquello que ya es y aquello que todavía no es, entre lo real y lo ideal. Sin esta tensión la existencia se atrofia, se cae en la apatía y el aburrimiento, y se deja de crecer.

Sin embargo, Frankl constata que “*en la actualidad la gente carece de tensión*” (2012, 51), lo que es fomentado por una “*educación que sigue fundamentándose en la teoría homeostática (que) se guía por el principio de que debe imponerse a los jóvenes la menor cantidad posible de demandas*” (Ibíd., 52). Esta educación inculca una intolerancia a la frustración y una inmunodeficiencia psíquica.

Ante ello, para Frankl, es evidente que la educación debe salvaguardar la *asimetría* que se manifiesta en la citada polaridad, proponiendo deberes y modelos capaces de *catalizar* la voluntad de sentido y de estimular la autotrascendencia. Esto requiere de los educadores, antes que nada, según Bruzzone, “*una mirada capaz de llegar más allá de la evidencia (o, mejor, más allá de la obviedad y el descontento de la costumbre) para captar lo posible*” (2011, 181). Frankl consideraba que, para ser plenamente *realistas*, cuando se trata de las personas, siempre es necesario ser un poco *idealistas*; o sea, apuntar al máximo absoluto, si se quiere obtener el máximo relativo, y lo explicaba acudiendo a un símil aeronáutico:

“A este propósito, recuerdo siempre lo que una vez me dijo mi profesor de vuelo californiano:

«Suponiendo que quiero volar hacia el Este mientras sopla un viento de costado del norte, mi avión se desviará hacia el sudeste. Si entonces pongo mi aparato rumbo hacia noreste, volaré de hecho en dirección este y aterrizaré donde quiero aterrizar.» ¿No ocurre lo mismo con el hombre? Si lo tomamos simplemente como es, lo hacemos peor. Si lo tomamos como debe ser, entonces lo convertimos en lo que puede llegar a ser. Pero esto no me lo dijo mi profesor de vuelo californiano. Esto es una sentencia de Goethe” (2003a, 13-14).

Frankl fue también un experto alpinista. Y en la práctica de este deporte probablemente comprobó que sólo el afrontamiento de dificultades permite a las personas desarrollar los recursos para superarlas. A diferencia de otros deportistas, que compiten entre ellos, el escalador compite consigo mismo, tratando especialmente en el alpinismo extremo de forzar la frontera de lo humanamente posible: “... *el escalador extremo no intenta crear necesidades, sino descubrir posibilidades*” (2006, 58).

De esa experiencia de la montaña se desprende, con Frankl, el papel del *educador* como *precursor* que precede al educando, mostrando metas y posibilidades, pero que, como apunta Bruzzone, “*no puede, en ningún caso, sustituir a quien lo sigue, ni imponer su propio itinerario como el único posible, ni obligar a nadie a proponerse el mismo objetivo*” (2011, 182). Frankl nos explica ese papel del educador como *precursor* o *provocador*, en contraposición al de *pacificador de conciencias* del siguiente modo:

“... *el sentido no ha de coincidir con el ser; el sentido va por delante del ser. El sentido marca la pauta al ser. La existencia se quiebra a menos que sea vivida en términos de autotrascendencia hacia algo más allá de sí misma. Viendo las cosas desde este ángulo, podríamos distinguir entre personas que marcan la pauta y personas conciliadoras: las primeras nos enfrentan a los sentidos y los valores, ayudando a orientarnos así en el sentido; las últimas aligeran el peso de la confrontación con el sentido*” (2003b, 27).

De ese modo, los pacificadores de conciencias apaciguan a las personas y dicen:

“«*Por qué os preocupáis por vuestras deficiencias? Sólo unos pocos viven según sus ideales. De modo que olvidémosles; cuidemos de la paz de nuestra mente, del alma, y no de esos sentidos existenciales que sólo provocan tensiones en los seres humanos*»” (Ibídem).

Frankl destaca esa función de precursor, pero lejos de todo adoctrinamiento, pues *provocar la voluntad de sentido* quiere decir *dejar que el sentido brille por sí mismo*, de modo que quien se impone no es el educador, sino el sentido mismo. De ahí que, al explicar su práctica clínica, Frankl destaque que “... *el logoterapeuta no es pintor, sino oculista*” (2005a, 33), pues el pintor pinta la realidad como él la ve, mientras que el oculista ayuda al paciente para que pueda ver la realidad tal como es para el paciente, ampliando su campo de visión para un sentido y unos valores. Y esto es aplicable, con mayor motivo al educador, que debe *ampliar y ensanchar el campo visual de la persona* (Vide 2003b, 29), dilatando también su campo experiencial, acompañando a los sujetos a que aprendan a hacer experiencias de

sentido, poniéndolos en contacto genuino con el mundo, y permitiéndoles disponer, como apunta Bruzzone, “*de un horizonte de significados y valores más vasto y diverso dentro del cual proyectar su existencia*” (2011, 183).

E) El cuidado logopeducativo en el encuentro con la existencia herida

Hay una relación muy estrecha entre el *cuidado* que ofrece la logoterapia en sentido *terapéutico* y el cuidado en sentido *logopeducativo*. Hay incluso una cierta continuidad entre ambos que puede hacer difícil fijar sus límites y separarlos. Pero, como dice Bruzzone:

“En realidad, el cuidado terapéutico se lleva a cabo en un ámbito clínico y en presencia de particulares criticidades que obstaculizan el desarrollo, o de problemas certeros (aunque no necesariamente de carácter psicopatológico); el cuidado educativo, en cambio, se lleva a cabo en el contexto más amplio de la cotidianidad y en relación con situaciones ‘normales’ de la existencia. Ambas tienden a asegurar un nivel de ‘salud’ que, cada vez más, coincide con un estado de bien-estar integral (psicofísico, relacional y existencial). Con respecto a dicha situación de bienestar, una interviene en modo esencialmente reparatorio, la otra en modo preparatorio. Pero ambas están dirigidas al cuidado existencial que todo ser humano debe asumir, desde el momento que se encuentra ‘arrojado’ en el mundo y tiene que prevenir la ‘caída’ proyectándose con sentido” (Ibíd., 174-175).

En los dos casos, se trata de conferir (o restaurar) al sujeto la capacidad de decidir por sí mismo y de dar forma a su propia existencia. Por lo demás:

“la esencia del cuidado (desde el cuidado materno hasta aquel médico y aquel pedagógico) consiste en cuidar a alguien para que él aprenda a cuidarse de sí mismo. Cómo una persona aprende a cuidar de su propia existencia es lo que une a la logoterapia con la educación, ya que ambas se dirigen a la persona espiritual para que se apropie de la vida y la transforme, de destino anónimo, en una obra auténtica” (Ibíd., 175).

Respecto a esa *apropiación* de la vida y proyección *con sentido* recordar que las personas, como ya hemos visto (vid. apartado 4.2.A.ii), tienen la posibilidad de encontrar sentido en su vida realizando alguna obra, tarea o trabajo (a través de los *valores de creación*), o bien mediante la contemplación del arte, la naturaleza o de la singularidad irrepitible de la persona amada (*valores vivenciales o de experiencia*). Sin embargo, la persona en situaciones de sufrimiento, pérdida o enfermedad se ve enfrentada a circunstancias inevitables en las que no parecen tener cabida o se ven dificultados dichos

valores, por lo que su existencia parecería abocada al sin-sentido.

Frankl se oponía esta conclusión porque en dichas situaciones el hombre tiene la posibilidad de dar sentido mediante la realización de *valores de actitud*. En estos casos el terapeuta, orientador o educador se encuentra con una tarea fundamental: ayudar a las personas a conquistar la capacidad de soportar el propio sufrimiento. Cuando se pierde la posibilidad de cambiar la realidad exterior, queda la posibilidad de una *autoconfiguración*: cambiarse uno mismo en la realidad interior mediante la elección de una actitud adecuada en relación a las condiciones externas no elegidas o deseadas:

“Al cumplir un sentido, el hombre se realiza a sí mismo. Si cumplimos el sentido del sufrimiento, realizamos lo más humano del ser humano, maduramos, crecemos, crecemos más allá de nosotros mismos. Incluso cuando nos enfrentamos sin remedio y sin esperanza, enfrentados a situaciones que no podemos modificar, incluso entonces estamos llamados y se nos pide que cambiemos nosotros mismos. Nadie lo ha descrito con más exactas palabras que Yehuda Bacon, encerrado cuando era todavía un niño, en el campo de concentración de Auschwitz (quien) se preguntaba [...] qué sentido podían tener los años que tuvo que pasar en Auschwitz: «Cuando era niño, pensaba contar al mundo lo que había visto en Auschwitz, con la esperanza de que este mundo cambiara al fin. Pero el mundo no ha cambiado, el mundo no quería saber nada de Auschwitz. Sólo mucho más tarde he llegado a comprender el auténtico sentido del dolor. El sufrimiento tiene sentido si tú mismo te cambias en otro»” (2003a, 37-38).⁹¹

Existe un misterioso e implícito poder educativo en el sufrimiento que permite verlo como una oportunidad para transformar a través de un especial *metabolismo* esa materia prima que es el destino en madurez y crecimiento personal:

“... el sufrimiento auténtico no es sólo una obra, sino un incremento. Cuando asumo un sufrimiento, cuando lo hago mío, crezco, siento un incremento de fuerza: hay una

⁹¹ En esta auto-superación ve Frankl la primacía de los valores de actitud sobre las otras dos clases de valores: *“... el ser humano que se supera, madura hacia su mismidad. Sí, el verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración. Pero la maduración se basa en que el ser humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior [...] es dependiente en la realización de los valores creativos y vivenciales, pero es libre en la realización de los valores actitudinales: libre «de» todas las condiciones y circunstancias y libre «para» el dominio interno del destino, «para» el sufrimiento auténtico. Esta libertad no tiene condiciones, es una libertad «bajo cualquier circunstancia» y hasta el último suspiro.*

[...] (el hombre) madura al encuentro de la verdad. El sufrimiento no posee sólo una dignidad ética; posee además una relevancia metafísica: El sufrimiento hace al ser humano lúcido y al mundo diáfano. El ser se vuelve transparente, dejando asomar una dimensionalidad metafísica.

[...] El hombre, asomado al abismo, mira la profundidad, y en el hondo del abismo descubre la estructura trágica de la existencia [...] Es una intuición simple, pura, de la verdad. El hombre se acerca a la verdad [...] y la verdad le libera” (2006, 259-261).

especie de metabolismo. La esencia del metabolismo consiste en una transformación de sustancias, material bruto, en fuerza. En el plano humano se trata de la transformación de ese material bruto que es el destino: el doliente ya no puede configurar el destino externamente, pero el sufrimiento le capacita para dominar el destino desde dentro, transportándolo del plano de lo fáctico al plano existencial. [...] Eso se llama crecer” (2006, 258-259).

Ello exige la aceptación de la realidad; aceptación que es en sí misma una forma de acción que transforma a la persona en su interior. También en las situaciones límite de la vida, la persona humana está llamada a superarse, a olvidarse de sí misma, a ofrecerse a una causa o tarea que realizar, a otra persona a quien amar o a un Dios a quien servir. Sólo entonces el dolor podrá encontrar un *para qué* (que no un *por qué*)⁹². Es decir, debo pasar del plano de las preguntas al de las respuestas. No se trata de centrarme en encontrar un “*por qué*” racionalmente convincente, sino tener un “*para quién*” o “*para qué*”: “*Sólo desde la trascendencia se puede encontrar el sentido último del sufrimiento*” (Ibíd., 292). Quien acompaña en la vivencia de una existencia herida debe recordar a su interlocutor que es la vida quien nos interroga continuamente y que el secreto de su significatividad no consiste tanto en *recibir respuestas* convincentes, sino más bien en *saber responder* a la vida. Al respecto, hemos de recordar las palabras de Frankl en *El hombre en busca de sentido* al referirse a la atención a sus compañeros de cautiverio:

“... cualquier intento de restablecer la fortaleza interna del recluso bajo las condiciones de un campo de concentración pasa antes que nada por el acierto en mostrarle una meta futura [...] Desgraciado de aquel que no viera [...] ninguna meta [...] La respuesta típica que solía dar este hombre a cualquier razonamiento que tratara de animarle, era: «Ya no espero nada de la vida.» ¿Qué respuesta podemos dar a estas palabras? [...] Lo que de verdad necesitamos es un cambio radical en nuestra actitud ante la vida. Tenemos que aprender por nosotros mismos y, después, enseñar a los desesperados que en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros. Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente...” (2001a, 113-114).

El cuidado logopeducativo nos recuerda que el verdadero drama de muchas personas

⁹² Dice Frankl: “... *para poder afrontar el sufrimiento, debo trascenderlo [...] yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sólo puedo sufrir con sentido, si sufro por un algo o por un alguien. De modo que el sufrimiento, para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo [...]. Al aceptarlo, no sólo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento buscamos algo que no se identifica con él:*

no consiste tanto en tener que sufrir, sino en sufrir a solas o sin una perspectiva de sentido. Ante ello, la logoterapia ofrece un horizonte de sentido y herramientas para un cuidado de la existencia que permanece aún en las situaciones más desesperadas: el tiempo del sufrimiento puede ser un tiempo en el que, lejos de apagarse para siempre, se refuerce el amor por la vida.

F) La técnica de la humanidad. El logoeeducador y el método fenomenológico

Frankl, a pesar de remitirse al prototipo del diálogo socrático, y recoger en sus libros, en ocasiones, fragmentos de sus conversaciones con sus pacientes, no ha codificado rigurosamente un método de intervención (a excepción de las técnicas logoterapéuticas de la derreflexión y de la intención paradójica). La razón, probablemente, hay que encontrarla en su temor de que la logoterapia pudiera ser interpretada como una técnica más de psicoterapia, cuando su objetivo principal era rehumanizar la psicoterapia, destacando que la personalidad y el estilo del terapeuta inciden en la calidad de la relación mucho más que las técnicas que utiliza. En base a ello, nos dice Bruzzone que:

“es útil preguntarse quién es el logoeeducador y cómo puede ser formado. Mucho antes de asumir un método predefinido, él se reconoce por un cierto tipo de enfoque y por un espíritu que, sin dudarlo, definiría fenomenológico” (2011, 186-187).

Ante estas cuestiones nos encontramos con la importancia del *factor humano*. Nos dice Frankl que la psicoterapia implica:

“... una ecuación con dos incógnitas: $= x + y$. En la ecuación, «x» representa la unicidad irreplicable de la personalidad del paciente, e «y», la cualidad no menos única e irreplicable de la personalidad del terapeuta. Con otras palabras, no cualquier método se deja aplicar en todos los casos con las mismas expectativas de éxito, ni todo terapeuta puede manejar cualquier método con la misma eficacia. Y lo que vale para la psicoterapia en general vale en particular también para la logoterapia” (2014, 33-34).

De esto se desprende que el encuentro terapéutico no es, en modo alguno, ni previsible ni determinable, por lo que no caben recetas universalmente válidas; existiendo un amplio campo para la individualización y la improvisación, lo que choca con la pretensión

trascendemos el sufrimiento” (2006, 262).

científica de racionalizar, prevenir y controlar el proceder.

La psicoterapia es más que una técnica, en cuanto que es un arte. Y va más allá de la ciencia, en cuanto que es sabiduría. A diferencia de lo que ocurre con la técnica, en las relaciones de ayuda nada puede sustituir la humanidad de las personas que representa el verdadero factor decisivo y, por lo tanto, el principal instrumento de trabajo.

En el *encuentro* de persona a persona acontece algo que no es técnicamente producible, pero que es existencialmente significativo. La psicoterapia, como apuntaba Binswanger, no se puede reducir a un servicio, dado que es, en su esencia, un *fenómeno coexistencial* que es eficaz si logra establecer una auténtica relación interhumana entre el terapeuta y el paciente. Por ello, destaca Bruzzone que:

“... ¡cada terapeuta, en definitiva, debe convertirse en un buen fenomenólogo si quiere ser un buen terapeuta! Lo mismo se puede decir del logo-educador, el cual, con más razón, además de los métodos y las técnicas, debe poder contar con un recurso fundamental: el propio ‘factor humano’. Cultivar la humanidad, entonces, se convierte en el primer indispensable criterio formativo” (2011, 189).

En las profesiones de la salud y del cuidado (y también en ámbitos no sanitarios, como los del trabajo social y educativo), el distanciamiento afectivo, la tecnificación, la mercantilización de los servicios... son factores que alejan la práctica del cuidado clínico (*to cure*) del cuidado en el sentido existencial (*to care*).

Pero quien debe dedicarse al cuidado de las personas y de su fragilidad no puede evitar una cierta implicación emotiva, ni siquiera queriéndolo, porque el encuentro con la humanidad del otro plantea siempre interrogantes de sentido y de sentimientos que exigen ser reelaborados⁹³. Apunta Bruzzone que:

“Para estar en contacto con situaciones existencialmente difíciles [...] sin refugiarse en el distanciamiento y en el anonimato, también un educador debe aprender dos cosas, entre ellas complementarias: concentrarse en el otro y trabajar continuamente en sí mismo, porque [...] se puede cuidar a los demás sólo en la medida en que nos cuidemos a nosotros

⁹³ Sin embargo, observa Bruzzone, que: “A menudo, en cambio, los profesionales no cuentan con la capacidad para hacerlo, y, por ende, se refugian en un distanciamiento defensivo que no sólo perjudica a los usuarios, sino también a ellos mismos: la indiferencia, de hecho, le resta a la práctica de la cura su sentido más profundo y originario. De ese modo, el exceso de distancia produce quizás índices más altos de burnout de lo que produce el exceso de implicación” (Ibíd., 190). Respecto a la problemática del burn-out desde la perspectiva del pensamiento de Frankl, Vid. R. Almada, *El cansancio de los buenos. La logoterapia como alternativa al desgaste profesional*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2013.

mismos” (Ibíd., 190).

Tanto los médicos y psicólogos, como los educadores, deben educarse tanto en las dimensiones del *saber* y del *saber hacer* como en la del *ser*, pues no deben recurrir simplemente al uso de lo que *saben*, sino, antes que nada, al uso de lo que *son*. Es necesario, por tanto, cultivar una auténtica capacidad emotiva y relacional cuyo primer elemento según Bruzzone es el conocimiento emotivo que se califica por su calidad de ampliación del sí, que implica un doble movimiento:

“... por un lado, salida del yo hacía aquello que está afuera para acogerlo, para brindarle hospitalidad; por otro lado, intensificación de la experiencia en sí, contacto con la profundidad” (Ibíd., 191).

Se trata de adquirir un mejor conocimiento de sí para comprender mejor a los demás; con una evidente trascendencia ética:

“La identificación empática, en efecto, no es solo un fenómeno de carácter psicológico, sino más bien un acto moral: ella es una verdadera `matriz de respuestas moralmente adecuadas’. La empatía se traduce así en responsabilidad; ella nos permite captar las necesidades del otro y corresponderlas concretamente. Por lo tanto, en el trabajo terapéutico y educativo, se debe desarrollar esa peculiar sensibilidad que capacite a `hacerse cargo’ de las necesidades del otro. De lo contrario, la relación de ayuda se convierte en un mero ejercicio de habilidad, pero se la vacía internamente” (Ibíd., 192).

La mejor forma de comprender a otro es entrar en *su visión del mundo* y ser capaz de ver su mundo a través de *sus* ojos. Este intento de captar el mundo del otro tal cual él lo vive y lo percibe es el fundamento del planteamiento fenomenológico. Ello lo podemos lograr a medida que prescindamos de representaciones estandarizadas de las personas y de sus necesidades que el saber ha sistematizado pero que no siempre coinciden con la realidad que enfrentamos, pues esta realidad no se da jamás independientemente de lo vivido por las personas que la experimentan. Se trata, en definitiva, de afinar la mirada, con una actitud de asombro ante el mundo, que resista la tentación de atribuir a cada fenómeno (persona, situación) lo ya-dicho, lo ya-visto o lo ya-sabido. Según Bruzzone:

“... esto permite realizar el principio fenomenológico por excelencia; el de la fidelidad al fenómeno y del respeto a lo que se manifiesta. En el ámbito de la labor educativa y social, eso resulta absolutamente indispensable: saber captar el `modo de ser propio de cada uno’” (Ibíd., 193).

La esencia de la fenomenología, quizá, sea precisamente esa: aprender a *tener los ojos bien abiertos* y a ejercitar la *sensibilidad*. Pero lo que interesa destacar es que esa mirada no es puramente intelectual, sino *afectiva*. Como dice Frankl:

“... no podemos acercarnos a la esencia de una persona [...] mientras que en nuestros esfuerzos por conocer a los demás nos limitemos y confiemos simplemente en lo racional y en lo «racionalizable». Si queremos tender un puente de persona a persona y esto es válido también para un puente de conocimiento y comprensión las cabezas de puente no tienen que ser precisamente las cabezas, sino los corazones. [...] la sensibilidad puede ser más delicada que sagaz la inteligencia” (1995, 177-178).

El comportamiento fenomenológico, desde este punto de vista, puede ser definido, al decir de Bruzzone como *“un ‘estilo’ existencial, un modo atento y sensible de ser-en-el-mundo”* (2011, 194).

Recordemos que para Frankl:

“El amor constituye la única manera de aprehender a otro ser humano en lo más profundo de su personalidad. Nadie puede ser totalmente conocedor de la esencia de otro ser humano si no le ama. Por el acto espiritual del amor se es capaz de ver los trazos y rasgos esenciales en la persona amada; y lo que es más, ver también sus potencias: lo que todavía no se ha revelado, lo que ha de mostrarse. Todavía más, mediante su amor, la persona que ama hace posible que el amado manifieste sus potencias. Al hacerle consciente de lo que puede ser y de lo que puede llegar a ser, logra que esas potencias se conviertan en realidad” (2001a, 156).

Así aclara Frankl que el modo de acceso al otro no es cognitivo sino *existencial*. El conocimiento intelectual es adecuado para captar objetos, cosas; pero la persona es justo lo que no es cosa. Por ello no cabe con ella una mera relación instrumental, sino una relación de *encuentro*. Y el encuentro, para Frankl, es fundante de la persona. Aquí no cabe ni el anonimato ni la impersonalidad. El educador fenomenólogo, cuando se encuentra ante una situación nueva, no la relaciona inmediatamente con aquello que “se” dice o “se” piensa; sino que trata, en cambio, de captar el perfil original, auténtico y único. Aceptando su *pobreza de certezas* se dispone a *ver* lo esencial, sabiendo poner entre paréntesis lo que se conoce en el momento adecuado. De hecho, destaca Bruzzone:

“... quien no sabe prescindir de sus propias seguridades (conceptos teóricos, sistemas de acción, hábitos consolidados), no es capaz de sorprenderse por nada; corre el riesgo de no ver más el mundo, sino solamente la lente a través del cual lo mira. Finalmente, sin darse cuenta, cae en la charlatanería o en el equívoco” (2011, 194).

Y si el principio de la fenomenología es la autenticidad de la experiencia, es

necesario que un profesional sepa generar de su experiencia un nuevo saber. Es decir, que sea *reflexivo*: no limitándose a aplicar técnicamente sus conocimientos a los problemas que a diario se le presentan, sino sabiendo buscar soluciones inéditas y produciendo, de ese modo, nuevos conocimientos. El profesional, y en especial el educativo, no puede eximirse de interrogar continuamente a su propia experiencia para extraer la *sabiduría* que una ciencia aséptica y abstracta nunca podrá alcanzar. Bruzzone, recordando la afirmación de Heidegger (“*la ciencia no piensa*”), advierte:

“... quien considere que desempeñar un trabajo social o educativo solamente requiere espíritu pragmático y habilidad práctica se equivoca. Si el alma de este trabajo es la ‘cura de la vida’, entonces, es necesario aprender a pensar las cuestiones más profundas, aquellas del sentido y del no sentido de la existencia. La actitud reflexiva (incluso ‘filosófica’) pues, indudablemente, forma parte de la competencia profesional de un operador que tiene que manejar cotidianamente los desafíos de la existencia y, muchas veces, hacer frente a las emergencias de la vida. Desde este punto de vista, el supuesto conocimiento de los ‘expertos’ corre el riesgo de resultar inútil o hasta contraproducente porque ‘deshabilita’ la actitud a la reflexión” (Ibíd., 195).

En la experiencia sedimentada a través del tiempo hay un saber latente que, con mucha frecuencia, queda sumergido o inutilizado, por falta de reflexión. Con ésta, los profesionales desarrollan la capacidad de observarse a sí mismos en una situación, de indagar sobre sus propios modos de pensar, sentir y actuar y logran lentamente aprovechar lo que, de otro modo, en la fragmentariedad de una acción rutinaria o apresurada, corre el riesgo de perderse. Queda claro, pues, que no basta atravesar repetidamente un cierto tipo de situaciones, para acumular experiencia, si no se *filtra* lo que se ha vivido.

La tarea logo-educativa, en definitiva, es sólo marginalmente un trabajo de tipo técnico (que se limita a extraer la solución preconfeccionada más adecuada para la ocasión) y es, en cambio sobre todo una labor *creativa* que, en cierto sentido, requiere empezar *desde el principio* con cada persona y con cada situación.

***TERCERA PARTE:
LOGOTERAPIA Y ÉTICA PROFESIONAL
DEL ABOGADO DE FAMILIA***

Capítulo 7

RELEVANCIA DEL PENSAMIENTO DE VIKTOR E. FRANKL PARA LA ÉTICA APLICADA DEL ABOGADO DE FAMILIA

En el capítulo 5 hemos intentado justificar la aplicación del análisis existencial y de algunas técnicas y actitudes características del proceder logoterapéutico a la *orientación no-clínica*; y como, por tanto, pueden resultar especialmente válidos para la psicohigiene y la madurez del hombre sano, con un carácter *profiláctico*. Se trataría de una especial forma de intervención: una *relación de ayuda* mediante la cual sería posible recuperar la percepción de la significatividad de la vida y la capacidad de decidir responsablemente el propio destino, en la que sería fundamental la *calidad humana del profesional*. Así, al cobijo del análisis existencial y de la logoterapia, surge un proceder orientador de gran eficacia para el acompañamiento de la persona en los envites de su existencia. Bajo su amparo el orientador no-clínico dispondría, con el debido entrenamiento, de un modelo dinámico de hombre operativo en una situación de entrevista, de una visión diagnóstica y de algunas actitudes y técnicas orientadoras de las que suele carecer en su formación de origen.

También hemos visto en el capítulo 6 la estrecha relación existente entre la logoterapia y la educación, ya que aquélla se define como una *educación a la responsabilidad*, encerrando un evidente potencial pedagógico. La logoterapia representa una intervención clínica orientada a curar un tipo particular de neurosis (las llamadas neurosis noógenas), en sentido más general es un método integrador utilizado en una gama

más amplia de molestias psicológicas y existenciales, pero en sentido profiláctico y preventivo es una forma de educación en la responsabilidad. Por lo que es evidente que la ideología y la cosmovisión de la logoterapia es igualmente benéfica en el terreno de la psicoterapia como en el de la educación.

Tendríamos, por un lado, al logoterapeuta ejerciendo la logoterapia como acción terapéutica; y, por otro, al logo-educador ejerciendo igualmente la logoterapia como labor de orientación. Ambos se fundamentan igualmente en la filosofía y antropología de Viktor Frankl, pero su ámbito de trabajo es distinto, lo mismo que sus actividades profesionales, y por lo tanto sus conocimientos y destrezas deberán ser específicas para la labor que cada uno realiza. Y esto deberá reflejarse en la formación profesional.

En este trabajo defendemos que el abogado de familia puede desempeñar una importantísima labor como *orientador-no clínico*, como un auténtico *logoeducador*, cuya principal función sería la de ser un *catalizador de la voluntad de sentido*, ofreciendo su intervención sobre todo a través de su *mediación personal* (lo que significa que actúa a través de lo que es, antes incluso de lo que sabe, hace o dice), interviniendo como un *pontífice* (siendo la persona que crea puentes para mejorar las relaciones), y manteniendo viva (con un amor educativo) la *tensión entre el ser actual y el deber-ser*.

Con ello no pretendemos que el abogado de familia sustituya a otros profesionales ni que “juegue” a ser psicólogo o médico, sino que se plantee con rigor su identidad moral, los *finés y bienes intrínsecos* de su *práctica* profesional, que reflexione sobre la importancia de su *orientación* en su ámbito de actuación (en el que se entremezclan cuestiones personales y jurídicas), que cultive las *virtudes* que deben presidir su ejercicio profesional y que, en coherencia con todo ello, se capacite para un adecuado desempeño de su trabajo buscando la *excelencia* profesional.

Recordemos que lo que desvirtúa cualquier profesión es el hecho de que quienes la ejercen cambien los bienes internos de la misma por los externos. En ese caso las profesiones se corrompen de forma inevitable. Los bienes extrínsecos como dinero, poder, prestigio o status se pueden conseguir de muchas maneras. Pero, los *bienes intrínsecos*, por estar constitutivamente ligados a una práctica sólo pueden conseguirse ejerciendo bien dicha práctica. Así, por ejemplo, asesorar jurídicamente a una persona ante una crisis matrimonial,

defender sus derechos y representarla ante los tribunales, de forma que la solución al conflicto jurídico ayude a resolver el conflicto personal (psico-social) latente, es algo que sólo se hace bien, ejerciendo con competencia y honestidad la profesión de abogado de familia. La corrupción de las actividades profesionales se produce cuando aquellos que participan en ellas las pervierten, no las aprecian en sí mismas porque no valoran el bien interno que con ellas se persigue, y las realizan exclusivamente por los bienes externos que por medio de ellas pueden conseguirse. Con lo cual esa actividad y quienes en ella cooperan acaban perdiendo su legitimidad social y, con ella, toda credibilidad. La raíz última de ello reside en la pérdida de vocación, en la renuncia a la excelencia.

Estas reflexiones inciden, sin duda, en el planteamiento de la ética aplicada en su profesión. Y, si configuramos al abogado de familia como un logoeeducador (que no sólo debe asesorar jurídicamente sino también acompañar y orientar personalmente al cliente para que descubra el sentido en la crisis familiar que atraviesa), entendemos lógicamente de especial interés el pensamiento de Viktor E. Frankl para su ética aplicada.

Parece así que el abogado de familia se extralimita de su ámbito profesional, internándose en el ámbito de la filosofía de vida del cliente, y no faltará quien ponga objeciones a ello. Pero, frente a este razonamiento, cabe oponer con Frankl que no es el abogado de familia quien introduce la filosofía en su profesión, sino los propios clientes. En efecto, el fundador de la logoterapia, a quienes presentaban la misma objeción en relación con la psicoterapia, contestaba:

“Puede parecer que estamos moralizando, que estamos introduciendo la filosofía en la psicoterapia; pero no es así. Son los pacientes los que nos aportan a nosotros «la filosofía», es decir, cuestiones filosóficas. Pero no lo hacen sin aportar también respuestas. Los psicoterapeutas no debemos presentarnos sólo como enseñantes, sino a veces como aprendices que necesitan ser aleccionados” (2006, 259).

La relevancia del pensamiento de Frankl en la configuración de la ética aplicada del abogado de familia la apreciamos fundamentalmente en los siguientes aspectos.

7.1. Una fundamentación antropológica: el ser humano como un ser en busca de sentido, libre y responsable

Ya hemos visto como la hermenéutica filosófica desmitifica la neutralidad valorativa del conocimiento científico. La verdad de que nos hablan los científicos y el conocimiento que gestionan no es un conocimiento desinteresado: antes, durante y después del conocimiento hay una motivación moral, un interés que la filosofía busca explicitar. En el quehacer científico-técnico y en las prácticas profesionales están actuando determinados intereses que no pueden desconocerse. Esta exigencia de poner sobre la mesa los bienes implícitos y los valores que están orientando las propuestas y el quehacer cotidiano de los expertos, se convierte en un imperativo ético que reclama la hermenéutica.

Pero también antes, durante y después del conocimiento, hay una concepción antropológica que tampoco es neutral y que también cabe explicitar. Precisamente, una de las características fundamentales en el paso de la ciencia y de la filosofía modernas (concretamente del positivismo) a las contemporáneas, es el fenómeno de lo que se conoce con el nombre de *recuperación del sujeto*. Ello va a conducir, de forma muy notable, al desarrollo de la *antropología filosófica*.

Es indudable que los estudios antropológicos proliferaron a lo largo del siglo XX, pero en líneas generales cabe decir que su metodología era la misma que la de las ciencias naturales, y que su objeto de estudio se limitaba al análisis de aquellos aspectos que el hombre tenía en común con otros seres de la naturaleza. Esta reducción del conocimiento del ser humano a los elementos aportados por la antropología física o la cultural es manifiestamente insuficiente, siendo fuente de la creación de los *reduccionismos*, de signo biologicista, psicologista o sociologista.

La aparición de la *antropología filosófica*, única que puede servir de soporte para una auténtica Filosofía del Derecho, va a abrirse paso, por ello, conjuntamente con la *superación de los reduccionismos*. Lo que se produce conjuntamente gracias a movimientos tales como la fenomenología, el neoaristotelismo y la filosofía analítica postwittgensteriana, no positivista. A partir de estas corrientes, el estudio del hombre va a tener en cuenta, precisamente, aquellos rasgos que le singularizan, que le distinguen respecto a los otros seres, y va a utilizar para ello un método distinto de las ciencias naturales.

En esta misma línea, al hablar de las implicaciones *metaclínicas* de la psicoterapia,

Viktor E. Frankl nos dice en su obra *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia* que:

“Las implicaciones metaclínicas de la psicoterapia se refieren principalmente a su concepto de hombre y su filosofía de vida. No hay psicoterapia alguna que no tenga una teoría del hombre y una filosofía de vida subyacentes. Manifiestamente o no, la psicoterapia se basa en ellas. En este sentido, el psicoanálisis no es la excepción. Paul Schilder calificó al psicoanálisis de Weltanschauung, y, recientemente, F. Gordon Pleune dijo que «el psicoanalista es, primero y principalmente, un moralista», y que «influye en las personas en lo que respecta a sus conductas morales y éticas».

Por tanto, el tema no es si la psicoterapia está o no basada en una Weltanschauung, sino más bien si la Weltanschauung subyacente es correcta o no. Sin embargo, correcta o no, en este contexto significa si la humanidad del hombre es preservada por esa filosofía y esa teoría o no lo es” (2012, 25).

Y en *El hombre doliente* señala que:

“La psiquiatría y la psicoterapia han presentado al hombre como un ser de reflejos o un haz de instintos, como condicionado, influido o determinado por el complejo de Edipo u otros, por sentimientos de inferioridad u otros; lo ha presentado como un títere movido desde fuera por hilos visibles o invisibles.

[...] El biologismo, el psicologismo y el sociologismo han pecado siempre contra lo espiritual del hombre

Todas estas imágenes del hombre amenazan al ser humano: lo amenazan imposibilitándole el acceso desde tales construcciones a un verdadero humanismo. Mientras sólo veamos en el hombre una realidad condicionada en uno u otro sentido, mientras no veamos también lo incondicionado, no accederemos al hombre verdadero al homo humanus, sino a una especie de homúnculo” (2006, 196).

Partiendo de estas reflexiones, del mismo modo, podríamos decir que en el ámbito del Derecho de Familia también podemos encontrar implicaciones *metajurídicas*; y que, en el mismo, toda ética aplicada y toda orientación profesional tienen una teoría del ser humano y de su filosofía subyacente y que el problema va a ser si la humanidad del hombre es preservada por aquella teoría y aquella filosofía y si, por tanto, si los rasgos que lo singularizan van a ser tomados en consideración.

Lo cierto es que desde una visión puramente técnica suele darse escasa relevancia a la concepción del ser humano. Sin embargo no es ésta una cuestión baladí, pues según la concepción antropológica de la que se parta, distinta serán las conclusiones a las que se lleguen en la práctica profesional.

Cuando un abogado de familia se encuentra cara a cara con su cliente debe plantearse ciertas cuestiones: ¿qué es el hombre? ¿qué mueve realmente al ser humano? ¿cómo puedo aspirar a ayudarlo en el cumplimiento de su proyecto de vida? ¿qué he de

buscar con la defensa de su intereses? ¿qué se debe entender por una adecuada y eficiente resolución de los problemas?...

Aquí nos encontramos con la primera aportación relevante que el pensamiento de Frankl aporta a una ética aplicada del abogado de familia. Y esa aportación la encontramos en su concepción antropológica que supera diversos reduccionismos (biologismo, psicologismo, sociologismo) y nos da una visión completa del ser humano en la que la humanidad del hombre es preservada. Y ello porque tiene en cuenta, primordialmente, aquellos rasgos que lo singularizan, que le distinguen respecto a los otros seres, al resaltar *lo específicamente humano*: la dimensión espiritual.

Como ya hemos expuesto, esta dimensión (en la que destaca la libertad y la responsabilidad) no enferma. Frankl partía del hecho de que el hombre puede enfermar en los planos somático y psíquico, pero nunca en su dimensión noética. Aunque determinados procesos patológicos psico-físicos pueden dejar parcial o temporalmente indisponible nuestra dimensión espiritual, ésta permanece siempre intacta. La espiritualidad del hombre siempre existe en potencia, y sólo este hecho garantiza al ser humano su inviolable dignidad.

Para poder ayudar a la persona que sufre o atraviesa una crisis hay que encontrar ese espacio espiritual libre, con el que siempre podemos contar. Si rechazamos que en el ser humano existe este espacio íntegro e invulnerable, entonces sólo veremos al hombre como una mera máquina que necesita una reparación y con un comportamiento totalmente predecible.

Lo espiritual es básicamente la capacidad, inherente a todo ser humano, de comportarse libremente y de forma responsable frente a las influencias internas y externas, adaptarse y tomar postura ante lo que no puede cambiar, reconocer fuera de sí mismo las formas de sentido que se le ofrecen en diversas situaciones y poder vivir el sentido.

Ser consciente de dicha dimensión nos devuelve la confianza y la esperanza en el ser humano y la certeza de que, orientado hacia el sentido, puede elevarse por encima de sus dificultades, condicionantes y limitaciones, y movilizarse *desde lo que es a lo que está llamado a ser*, haciendo *lo que debe ser hecho*. Más allá del querer o del desear, desde la responsabilidad, cabe, como dice Battafarano, “*la articulación solidaria de ese querer con el deber ser de la situación dada* (en la que) *la ética de la espontaneidad cede su lugar a una*

ética del compromiso” (2005, 112), en la que caben fenómenos como el perdón o el sacrificio, en aras de bienes superiores.

José Ignacio Prats destaca de forma muy expresiva que:

“Uno de los legados más importantes de la obra frankliana es el siguiente: la persona es capaz de des-considerarse para hacer ‘lo que debe ser hecho’, lo que es adecuado a la realidad del mundo y a la realidad que el ser humanos es. [...] el ser humano [...] es el ser capaz de perdonar, de reír y de rezar” (2005).

Y, en la misma línea, Vicente Garrido nos recuerda que *“no deberíamos despreciar la capacidad que tienen muchos matrimonios para el sacrificio y el perdón”* (2013, 23).

A) La voluntad de sentido como motivación esencial del ser humano inmerso en una crisis familiar

Frankl nos recuerda que lo que mueve al ser humano no es la voluntad de placer (que, ante un conflicto de pareja, puede manifestarse en intereses egoístas de satisfacción propia e inmediata, deseos de venganza, de dañar,...) ni en la voluntad de poder (que puede aparecer como control sobre la pareja y los hijos, en obtención de mayores ingresos económicos a costa del contrario...), sino en la voluntad de sentido, en la voluntad de encontrar (guiado por su conciencia) un sentido a la propia vida aún en las situaciones más adversas.⁹⁴

Más que la satisfacción de meras necesidades, el ser humano busca el descubrimiento y la satisfacción de un sentido. Nos dice Frankl:

“Me presentaron una notable estadística, referida a 60 estudiantes de la Idaho State University, en la que se les preguntaba con gran minuciosidad por el motivo que les había empujado al intento de suicidio. De ella se desprendía que el 85 por ciento de los encuestados no veían ya ningún sentido en sus vidas. Lo curioso es que el 93 por ciento gozaban de excelente salud física y psíquica, tenían buena situación económica, se entendían perfectamente con su familia, desarrollaban una activa vida social y estaban satisfechos de

⁹⁴ Jean Grondin lo expresa de un modo muy similar: *“...el hombre es el único ser que puede ir más allá de sí mismo, que puede fijarse ideales o, dicho en otras palabras, que puede reconocer un sentido a su existencia. Y este sentido no es otro que poder vivir su vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una llamada, a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre y que funda su humanidad...”* (2005, 24).

sus progresos en los estudios. En cualquier caso, no podía hablarse de una insuficiente satisfacción de necesidades. Todo ello contribuye a hacer aún más acuciante la pregunta de cuál fue la «condición de posibilidad» de estos intentos de suicidio [...] a pesar de la satisfacción de las necesidades más generales. El hecho sólo es explicable si se admite que el hombre tiende genuinamente y donde ya no, al menos tendía originariamente a descubrir un sentido en su vida y a llenarlo de contenido. Esto es lo que intentamos describir en la logoterapia con el concepto de motivación teórica de una «voluntad de sentido» (Willen zum Sinn)” (2003a, 13).

El sentido además se plantea no de forma individualista sino tomando en consideración la situación global de todas las personas afectadas. El sentido, como posibilidad más valiosa en cada situación (para mí en relación con quienes me rodean) implica una llamada singular, una exigencia, un deber que implica autotranscendencia. Nos dice Frankl:

“No he encontrado este pensamiento expresado en palabras más concisas y precisas que las de Hillel, el gran sabio judío, quien vivió alrededor de dos mil años atrás. Él dijo: «Si yo no lo hago, ¿quién lo hará?; y si no lo hago ahora, ¿cuándo lo haré?; pero, si lo hago solo por mí mismo, ¿qué soy?». Si yo no lo hago... Esto parece referirse a la singularidad de mi propio yo. Si no lo hago ahora... refiere a la singularidad de este momento que me da la oportunidad de realizar un sentido. Y si lo hago sólo por mí mismo... lo que aquí aparece es, ni más ni menos, la cualidad autotranscendente de la existencia humana. La pregunta «qué soy si lo hago solo por mí mismo», requiere una respuesta: en ningún caso, un verdadero ser humano” (2012, 61-62).

Dicha concepción del hombre coadyuva a la búsqueda de consensos que superen dinámicas conflictuales en las que juegan motivaciones distintas a la voluntad de sentido y en las que, como apunta Ignacio Bolaños:

“Entran en juego factores que van más allá de la propia búsqueda de soluciones, utilizándose el proceso legal como un campo de batalla reglamentado en el cual volcar todos los sentimientos desagradables que se han ido generando durante la involución de la convivencia. El domicilio, los bienes, los hijos, pueden convertirse e instrumentos de poder que otorgan el triunfo moral en la disputa” (2008, 28).

Frankl nos hace una apelación constante a esa “voluntad de sentido” que debe prevalecer sobre otras motivaciones como la satisfacción egoísta e inmediata de necesidades, deseos dañinos o conflictos de poder.

B) Libertad y responsabilidad en una vida familiar llena de posibilidades

La logoterapia es una *educación en la responsabilidad*. Busca ayudar a al hombre para que responda, desde su libertad, a lo que la vida le plantea en cada momento de la forma más valiosa posible. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Frankl puede ser relevante para el abogado de familia en la medida en que incide en su propia libertad y responsabilidad, y en las del cliente. La logoterapia invita al profesional a *acompañar* al cliente para que éste no eluda *hacerse cargo* de su vida, *cargar con ella* y *encargarse* de ella; para recordarle su responsabilidad de tomar decisiones que afectan a su vida, en un proceso de autoapoderamiento; para confrontarle con el deber concreto aquí y ahora; y para invitarle a la acción. Y en la visión frankliana:

“... nada puede hacer más fuerte al ser humano en la lucha contra dificultades o, cuando de ello se trata, en el soportar lo inevitable, que justamente este sentimiento de tener una tarea única y de ser irremplazable en su cumplimiento” (2007b, 248).

Frankl destaca que:

“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 [...] Cada instante que discurre lleva en su entraña miles de posibilidades, pero a mí sólo me es dado elegir una, para realizarla, condenando con ello a la muerte, al no ser, y también ‘para toda una eternidad’, a todas las demás por las que no opto. Pero es, al mismo tiempo, sublime saber que el porvenir, no sólo el mío propio, sino también el de las cosas y los seres humanos que me rodean depende, en cierta medida –por muy pequeña que ella sea–, de las decisiones que yo mismo adopte en cada instante. Lo que yo realice por medio de ellas, lo que por medio de ellas ‘cree’ yo, lo pongo a buen recaudo en el mundo de la realidad, librándolo así de perecer. Sin embargo, el hombre es, con frecuencia demasiado perezoso para afrontar ésta su responsabilidad” (2008, 61).

Efectivamente, Frankl nos recuerda que el hombre muy a menudo no sólo es perezoso sino que incluso *dimite* de su responsabilidad:

“Ciertamente, es común que el hombre, y no sólo el neurótico, se empeñe constantemente en eludir su responsabilidad y en vez de asumirla (ante quien sea: la comunidad, la propia conciencia o Dios) se desentienda. Reprime la conciencia de su responsabilidad, niega su libertad y precisamente la pierde porque de continuo juega la carta del destino que es antagónica a su libertad. Por este motivo se disculpa aduciendo variados argumentos: esconde su libertad tras supuestos determinismos del medio ambiente, del mundo interior o

de la convivencia con los otros seres humanos” (2002a, 47).

Frente a ello, Frankl destaca la libertad del hombre (a pesar de sus condicionantes) en un doble aspecto: negativo y positivo:

“Desde el punto de vista negativo se halla «libre de...»; en el sentido positivo es «libre para...» Es decir, es la libertad de ser así y la libertad para la existencia. Esta existencia del hombre equivale en último término a ser responsable. Y así como la libertad real del hombre significa –en contraposición con la fatalidad del «ser así»– las disposiciones internas, una capacidad de poder disponer del destino, así también significa –igualmente enfocado desde una posición más elevada– lo positivo, un poseer responsabilidad” (Ibíd., 48).

Y nos recuerda que el análisis existencial da un giro dialéctico al problema de la existencia, destacando que no es el hombre quien pregunta:

“... sino que paradójicamente es la vida que presenta los interrogantes al hombre. Luego nos señala que el interrogante que la vida nos presenta puede ser contestado únicamente, si asumimos nuestra vida con responsabilidad. Nuestra respuesta, pues, es activa. Pero, más aún, sólo puede concretarse, puede lograrse únicamente si asumimos nuestra vida, nuestra existencia, nuestra existencia de aquí y ahora. Esta responsabilidad existencial, en su extrema condición concreta y en su relación concreta a la persona que sea, como también a cualquier situación dada, equivale, entonces, al problema de la existencia en cuestión: el asumir nuestra responsabilidad es el sentido de nuestra existencia humana” (Ibíd., 49).

La vida personal se presenta, entonces, como misión y desafío, como una continua tarea que siempre permite realizar valores (incluso en las situaciones más adversas que nos pueden ser impuestas, pues siempre cabe la posibilidad de realizar valores de actitud). Y la responsabilidad nos permite no confundir la libertad con la arbitrariedad. Nos dice Frankl:

“Sin duda, el hombre es libre de responder las cuestiones que le plantea la vida. Pero esta libertad no debe ser confundida con arbitrariedad. Debe ser interpretada en términos de responsabilidad. El hombre es responsable de dar la respuesta correcta a la pregunta de encontrar el verdadero sentido de una situación” (2012, 68).

Vivir no es sólo optar y elegir entre distintas posibilidades, sino apropiarse de unas posibilidades determinadas y no de otras. Esta apropiación no es un proceso de almacenamiento, sino de *re-creación*, porque hacemos *nuestra* una vida ya en marcha. A nivel personal con esta apropiación hacemos un proceso de reconstrucción de uno mismo, de recreación permanente del propio proyecto de vida. A nivel social, la apropiación supone un proceso de humanización y personalización del mundo.

Desde esta perspectiva, una crisis matrimonial (independientemente de que desemboque o no en una ruptura) puede ser siempre una oportunidad de crecimiento personal, de maduración y de salvaguarda de un proyecto familiar, que (aunque inevitablemente modificado) puede subsistir. Como nos dice Ignacio Bolaños:

"... la separación de una pareja constituye una crisis de transición cuyo resultado suele definir una realidad familiar probablemente más compleja, aunque no por ello necesariamente más perjudicial. Determinadas dosis de conflicto son necesarias para dar este paso, un conflicto [...] (que) puede ser productivo cuando conduce a una solución creativa que podría haber pasado desapercibida de no existir la disputa. Puede ser funcional cuando provoca la distancia emocional necesaria entre dos individuos dolidos. En cambio, el conflicto es destructivo cuando conlleva tensión prolongada, produce hostilidad crónica, reduce drásticamente el nivel de vida, perjudica el bienestar psicológico o destruye las relaciones familiares" (2008, 20).

Para evitar que el conflicto adquiriera ese carácter destructivo es fundamental apelar a la responsabilidad (o mejor, co-responsabilidad) del cliente, sin caer en la paradoja de intentar resolver el conflicto mediante el enfrentamiento; y trabajar por devolver el máximo protagonismo⁹⁵ a las personas implicadas, potenciando el diálogo entre ambas, y evitando en lo posible que la solución recaiga en la decisión de un tercero (el Juez). Procediendo de esta forma, no sólo se atenúa el conflicto, sino que además se incrementa la eficacia de las decisiones adoptadas al estar sustentada en la participación de los propios sujetos implicados en la toma de dichas decisiones. Se evita con ello que las normas legales sustituyan a las familiares generándose una interminable dependencia del sistema judicial.

7.2. El abogado de familia como *catalizador* de la voluntad de sentido: *dia-logar* para descubrir el sentido

⁹⁵ Elisabeth Lukas destaca la importancia de asumir el papel activo de *protagonistas* de la propia vida y no el pasivo de *víctimas*: *"También en la familia es importante el individuo en su unicidad y recordar que tiene libertad y posibilidades de elección sobre sus actitudes y sobre su conducta. Explicar los conflictos familiares buscando sólo las causas, necesariamente llevará al fracaso, porque la conducta de un miembro siempre puede ser explicada por la conducta de otro integrante [...]. Intentando descubrir la interacción de miembros de la familia, fácilmente se puede quedar en la*

Ya hemos visto como Frankl rechaza los modelos tradicionales impositivos *el adoctrinamiento* pues la verdad a la que el sujeto debe ser llevado se impondrá por sí misma, en cuanto sea descubierta efectivamente como verdad propia. El análisis existencial no debe interferir en la elección de los valores y en su disposición jerárquica; sino que únicamente debe conducir al hombre allí donde de forma autónoma, libre y responsable, logre descubrir las propias tareas y vea en su vida un sentido no anónimo sino irrepetible y único.

Es aquí donde nos encontramos con otra de las posibles aportaciones fundamentales de Frankl a la ética aplicada del abogado de familia: éste, a través del diálogo, no debe dar recetas, imponer soluciones o dar un sentido, sino que debe actuar como un catalizador de la voluntad de sentido. El cliente, muchas veces, se siente confuso e indeciso a la hora de elegir entre diferentes alternativas que tienen sus pros y sus contras. Es muy importante escucharlo y dialogar con él para descubrir la mejor solución ante la crisis planteada (la posibilidad más valiosa, *el sentido de la situación*) para, una vez concretada dicha solución, poder buscar los instrumentos jurídicos adecuados para su materialización.

A) El abogado de familia como catalizador de la voluntad de sentido: afinando la conciencia

El abogado de familia, de acuerdo con la visión logoterapéutica, debe ser un catalizador que provoque la consideración de realidades alternativas, de posibilidades más valiosas, con la difícil habilidad de permitir que éstas surjan principalmente de las propias personas implicadas en el conflicto, surgiendo respuestas con un sentido que englobe y supere las meras necesidades e intereses de cada una de ellas. Dice Frankl que:

“El sentido no se puede dar sino que se debe encontrar: dar el sentido equivaldría a moralizar. Tampoco en el marco de la logoterapia es el médico quien da un sentido a la vida, sino que es el paciente mismo quien debe encontrarlo [...] La moral en el sentido tradicional pronto no tendrá vigencia en absoluto. Dentro de algún tiempo ya no moralizaremos más sino que ontologizaremos la moral. Lo bueno o lo malo ya

búsqueda de las causas y sus repercusiones y entonces sólo encontraremos víctimas, sin culpables” (2009, 9).

no serán definidos en el sentido de algo que debemos o no debemos hacer, sino que nos parecerá bueno aquello que fomenta el cumplimiento del sentido que exige e impone la existencia y consideraremos malo todo lo que no permita colmar el sentido” (2002a, 32).

No cabe pues el adoctrinamiento o la imposición de valores al cliente por el profesional. El abogado de familia únicamente lo debe conducir allí donde de forma autónoma, libre y responsable, logre descubrir las propias tareas que la vida le impone, de forma irrepetible y única, en sus circunstancias concretas. Si se le conduce hasta allí, será el mismo cliente, el que responderá a esa llamada de forma concreta y creativa. Frankl desarrolla esta idea al señalar que:

“El logoterapeuta no es ni un moralista ni un intelectual. Su trabajo está basado en un trabajo empírico, es decir, fenomenológico, y un análisis fenomenológico de la experiencia que el hombre de la calle tiene de los valores demuestra que uno puede encontrar sentido en la vida mediante la creación de una obra, o por la realización de un hecho, o experimentando la bondad, la verdad o la belleza, o vivenciando la naturaleza y la cultura; o, finalmente, a través del encuentro con otro ser único en la más profunda singularidad del ser humano, en otras palabras, amándolo. Sin embargo, la más noble comprensión del sentido está reservada para aquellos que, privados de la oportunidad de encontrar sentido en un hecho, en una obra o en el amor, a partir de la actitud que han elegido asumir ante esta dificultad pueden superarla y crecer más allá de sí mismos. Lo que ocurre es que la postura que han elegido les permite transmutar su carencia en logro, triunfo y heroísmo” (2012, 74-75).

Es el cliente quien, guiado por su conciencia moral, como “*órgano de sentido*” (2006, 21) debe buscar y encontrar el sentido responsablemente. Y la conciencia no sólo es intuitiva sino también creativa:

“...el hombre es guiado en su búsqueda de sentido por la conciencia. La conciencia puede ser definida como la capacidad intuitiva del hombre para descubrir el sentido de una situación. Como ese sentido es único, no puede ser objeto de una ley general, y una capacidad intuitiva como la conciencia es el único medio para captar gestalten significativas. Además de ser intuitiva, la conciencia es creativa. Una y otra vez la conciencia de un individuo lo conduce a hacer algo que contradice aquello que predica la sociedad a la cual pertenece [...] La conciencia tiene además el poder de descubrir sentidos únicos que contradicen valores aceptados” (2012, 68-69).

Así pues, al abogado de familia en su función de logoeeducador le corresponde la importante labor de *afinar la conciencia* del cliente, que es la verdadera finalidad de la labor educativa para Frankl, ante una época con una difusión creciente del complejo de vacuidad:

“En esta época, la educación ha de tender no sólo a transmitir conocimientos, sino también a afinar la conciencia, de modo que el hombre preste atento oído para percibir el requerimiento inherente a cada situación.

[...] la educación es hoy más que nunca educación para la responsabilidad. Y ser responsable significa ser selectivo, ir eligiendo [...] tenemos que aprender a distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, entre lo que tiene sentido y no lo tiene, entre lo que es responsable y lo que no” (2003a, 32).

De esa forma le acompañará en la toma de decisiones y en el proceso de formación de la persona moral, lo que como hemos expuesto, tiene relación con el sentido del Derecho.

B) Colaborando en el proceso de formación de la persona moral

El abogado de familia acompaña al cliente en el muchas veces difícil proceso de toma de decisiones, que van a marcar no sólo su futuro sino también su propia autoconfiguración personal. Frente a la postura del neurótico, que siempre que habla de sí mismo tiende a creer que su *ser-así* actual responde a un *no-poder-ser-de-otra-forma*, la mirada logoterapéutica presta una atención privilegiada a la dimensión del crecimiento y del cambio, siendo un soporte para la proyección existencial, afinando instrumentos y procurando que habiliten al individuo para la difícil tarea de existir de manera auténtica.

Para Frankl lo que incide más en el devenir de la personalidad es la capacidad de entender o querer un sentido o valor, de decidirse por algo o por alguien: *“El hombre vive por ideales y valores. La existencia humana no es auténtica, a menos que sea vivida en términos de autotrascendencia” (2012, 58).* Y cuando uno decide no sólo se limita a decidir *algo* sino que se decide *a sí mismo*:

“El hombre «se» decide: toda decisión es autodecisión y la autodecisión en todos los casos es autoconfiguración. Mientras configuro el destino, la persona que soy configura el carácter que tengo, «se» configura la personalidad en la que me convierto. Todo esto no significa otra cosa que: yo actúo no solamente en consonancia con lo que soy, sino que también me transformo en consonancia con lo que actúo” (2007a, 103).

De ahí la importancia que tiene el acompañamiento del profesional al cliente en la toma de decisiones, dentro de un itinerario personal orientado hacia la madurez plena, entendida como capacidad de hacer elecciones responsables, que estén unificadas hacia un

único gran proyecto existencial.⁹⁶ Y ya hemos señalado anteriormente, con Ballesteros, la importancia que para tratar de comprender el sentido del Derecho en el ámbito de la antropología filosófica tienen los rasgos que, según Heidegger, definen la existencia auténtica (*Eigentlichkeit*), o según Freud, la personalidad madura (el *Real-Ich*), así como indagar en qué medida el Derecho contribuye a su edificación, o a su destrucción.

En ambos casos, la madurez, la autenticidad, estriban en la apertura y en la aceptación de la realidad. Para Heidegger, la autenticidad radica en la capacidad de decisión, en la *Entschlossenheit*, la cual como su propia etimología indica, comporta la apertura, la liberalización de lo cerrado. El hombre sólo es tal en la medida en que acepta que no es el ser ni su señor, sino sólo el guardián y el custodio del ser. La libertad, por tanto, no puede concebirse como ilimitada, sino basada en el reconocimiento de la verdad del ser, no es, por tanto, autosuficiencia y voluntad de dominio sino reconocimiento de la propia indigencia y voluntad de servicio.

De un modo análogo, en Freud, la madurez humana estriba fundamentalmente en la superación del narcisismo. Ésta es la clave del paso del niño al adulto, y por ello constituye el fundamento de la educación y de la cultura.

Y tras preguntarse ¿en qué se concreta esa apertura a la realidad, en qué estriba la madurez psicológica (desde el punto de vista psicoanalítico) y la autenticidad existencial (desde el punto de vista heideggeriano)?, Ballesteros responde: en una determinada forma de entender el mundo y, más concretamente, de entender la relación con los otros y con el tiempo.

Respecto a la relación con los otros, para Ballesteros, el contraste entre la realidad ontológica del *Mitsein* (la necesidad que el hombre siente del hombre) y la ausencia de la auténtica *Fürsorge* –cuidado– (en el trato concreto que le ofrece) justifican colmadamente la presencia del Derecho en la vida de los hombres. Su fórmula viene a ser la del respeto universal al otro, la vieja idea de la *humanitas*, que reaparece en Kant: la exigencia de tratar al otro siempre como fin, y nunca sólo como medio. Ello naturalmente supone que el Derecho no puede alcanzar el nivel de la caridad, de la donación de sí mismo y el perdón,

⁹⁶ Destacar a este respecto la referencia a la trascendencia de la obra de Hans Thomae que hace Eugenio Fizzotti en libro “*El despertar ético. Conciencia y responsabilidad*” (Vid. 1998, 101 y ss).

pero impone rigurosamente al menos la exclusión de la discriminación (en lo que se refiere a la extensión del vínculo con otros) y la exclusión de la violencia en sus diversas formas, en lo que se refiere a la intensidad del mismo. El Derecho, por tanto, al prescribir la no discriminación y la no violencia viene a constituir un estadio necesario en el camino hacia una *moral genuina* o de la *Fürsorge* auténtica. Ahora bien la valoración positiva del Derecho aparece sólo donde se reconoce la paridad ontológica entre el yo y el otro, y no allí donde se potencia unilateralmente al yo.

En cuanto a la relación con el tiempo, observa Ballesteros que el elemento decisivo para la valoración positiva o negativa del Derecho en relación con la vida humana es el sentido que se tenga de la temporalidad. El rasgo típico que el Derecho tiene en común con la experiencia ética en general es la exigencia de la permanencia de la voluntad, la exigencia del hábito, de la constancia, de lo que se deriva la importancia que la *fides* tiene como elemento constitutivo de la experiencia jurídica. El Derecho es, por tanto, en sus dimensiones más profundas, *diacronía*, en cuanto a que viene a establecer la fidelidad de las acciones humanas, en cuanto que son relevantes para otros. De ahí la importancia de la *promesa* como fundamento de gran parte de las instituciones jurídicas. La promesa es a un tiempo memoria y proyecto, y viene por tanto a unificar pasado, presente y futuro.

C) El diá-logo: una herramienta para descubrir el sentido

En el abogado la palabra⁹⁷ es una de sus herramientas fundamentales; pero el uso de

⁹⁷ Sobre el esencial valor de la palabra en la labor del abogado citar el conocido texto de Ángel Ossorio y Gallardo, contenido en su *Alma de la Toga*, quien tras recordar el *Elogio de la palabra* de Maragall, señala que: “*Quien no se fíe en la fuerza del verbo, ¿en qué fiara? El verbo es todo: estado de conciencia, emotividad, reflexión, efusión, impulso y freno, estímulo y sedante, decantación y sublimación... Donde no llega la palabra brota la violencia. O los hombres nos entendemos mediante aquella privilegiada emanación de la divinidad, o caeremos en servidumbre de bruticie. ¿Qué podrá suplir a la palabra para narrar el caso controvertido? ¿Con qué elementos se expondrá el problema? ¿De qué instrumental se echará mano para disipar las nubes de la razón, para despertar la indignación ante el atropello, para mover la piedad y para excitar el interés? Por la palabra se enardecen o calman ejércitos y turbas; por la palabra se difunden las religiones, se propagan teorías y negocios, se alienta al abatido, se doma y avergüenza al soberbio, se tonifica al vacilante, se viriliza al desmembrado. Unas palabras, las de Cristo, bastaron para derribar una*

la palabra va a ser muy distinto según nos encontramos ante un proceso matrimonial contencioso o de mutuo acuerdo.

En efecto, en las crisis matrimoniales un escenario que se le puede presentar al abogado de familia es el proceso contencioso ante los Tribunales, cuando las partes renuncian al diálogo para la solución del conflicto. Éste es el más peligroso para las relaciones familiares pues, como apunta Lucía García, "*tiene su base en la dinámica ataque-defensa o, lo que es lo mismo, gana-pierde*" (2003, 18). Al final, es un tercero (el juez) quien va a decidir por los cónyuges.

En estos casos el abogado de familia se ve privado del diálogo con la parte contraria; pero todavía puede dialogar con su cliente para acordar los términos de su defensa. Los condicionamientos aumentan pero no lo determinan. El abogado de familia deberá dialogar con su defendido para descubrir el sentido de la situación y, desde la responsabilidad, combinar la legítima defensa de los intereses que se le encomiendan con el menor agravamiento del conflicto personal subyacente. Deberá evitar, por ello, la agresividad e intentar mantener el mayor tono de respeto hacia la parte oponente.⁹⁸. Recordemos como el Preámbulo de su *Código Deontológico* señala que "*El Abogado debe actuar siempre [...] con [...] respeto a la parte contraria.*"

Pero lo relevante es que, tras acordar con el cliente los términos de la defensa, se ve obligado a entrar en una dinámica de confrontación, en la que su *argumentación* va a estar al servicio, como nos dice Concha Calonje en su "*Técnica de la Argumentación Jurídica*", de

civilización y crear un mundo nuevo. Los hechos tienen, sí, más fuerza que las palabras; pero sin las palabras previas los hechos no se producirían.

Abominen de la palabra los tiranos porque les condena, los malvados porque les descubren y los necios porque no la entienden. Pero nosotros, que buscamos la convicción con las armas del razonamiento. ¿Cómo hemos de desconfiar de su eficacia?" (1971, 120).

⁹⁸ Frente a lo que pueda pensarse superficialmente, la excesiva agresividad del letrado puede volverse en su contra pues, como observaba acertadamente Marco Fabio Quintiliano en el Capítulo II del Libro Sexto de su obra "*Instituciones Oratorias*": "*Todo lo que llevamos dicho pide que el orador sea afable, y humano. Las cuales virtudes debiéndolas aprobar el orador (si puede ser) en el litigante, mucho más debe él mismo poseerlas, o manifestar que las tiene. De este modo servirá de mucho a su causa; pues su misma bondad hará creer, que es buena la que él defiende: porque el que es tenido por malo, quando defiende, seguramente hace mal su oficio; pues no parece defender una causa justa: de lo contrario tendría el carácter de bondad. Por lo qual debe usar de un modo de decir suave y apacible, y desechar toda hinchazón, y arrogancia. Basta que hable con propiedad, y que dé gusto; usando un lenguaje natural, y del estilo mediano, que es el que más quadra para esto*" (1799, 363).

una doble tarea: “*persuadir y convencer*” (2009, 33) a quienes integran el órgano judicial.⁹⁹ En esta dinámica cabe destacar ahora dos importantes aspectos en relación con la labor del abogado en el proceso contencioso: el primero hace referencia a su parcialidad y el segundo al marcado cariz finalista de su argumentación.

Respecto al primero, es evidente que en el proceso contencioso no puede esperarse imparcialidad del abogado¹⁰⁰, pues como expresa Piero Calamadre en su “*Elogio a los Jueces escrito por un abogado*”:

“Imparcial debe ser el juez, que es uno, por encima de los contendientes; pero los abogados están hechos para ser parciales, no sólo porque la verdad se alcanza más fácilmente escalándola desde dos partes, sino porque la parcialidad del uno es el impulso que engendra el contraimpulso del adversario, el empuje que excita la reacción del contrario y que, a través de una serie de oscilaciones casi pendulares, de un extremo al otro, permite al juez hallar lo justo en el punto de equilibrio. Los abogados proporcionan al juez las sustancias elementales de cuya combinación nace en cierto momento, el justo medio, la decisión imparcial, síntesis química de dos contrapuestas parcialidades. Deben ser consideradas como ‘par’ en el sentido que esta expresión tiene en mecánica: sistema de dos fuerzas equivalentes, las cuales, obrando sobre líneas paralelas en dirección opuesta, engendran el movimiento, que da vida al proceso, y encuentra reposo en la justicia” (1936, 76).

Y respecto al segundo aspecto, destaca Fernández León que:

“la finalidad de la argumentación pretende persuadir y convencer al juez de la bondad de nuestra hipótesis, lo que hace que toda argumentación tenga un marcado cariz finalista,

⁹⁹ Según esta autora: “*Para persuadir con efectividad, el abogado debe distinguir claramente entre la opinión y la valoración de los hechos [...] establecer la diferencia entre la opinión personal de carácter subjetivo y la recta opinión, fruto de la facultad de las personas de estimar cual es la adecuada valoración de los hechos dentro de un determinado contexto social. Como Platón, creemos que entre el carácter improbable de la «opinión» personal y la «certidumbre» de la ciencia del derecho se encuentra la recta «valoración» de los hechos*” (Ibíd., 35).

La opinión individual y la valoración de los hechos se distinguen por el nivel que ocupan en la escala hacia el saber de algo y por su método: “*Referido al abogado, éste trabaja la opinión por medio del arte de la persuasión. En cambio, el método que utiliza para poder hacer prevalecer una valoración es la argumentación para convencer. Por la primera, el abogado persuade a la opinión individual de las personas ayudándolas a que se descubran y describan las emociones que acompañan a los hechos. El propósito para hacer esto es que dicha persona pueda [...] reconducir dicha emoción u opinión hacia una valoración*” (Ibíd., 36).

¹⁰⁰ El proceso contencioso es, como señala Óscar Fernández León en su obra “*Con la Venia, Manual de Oratoria para Abogados*”: “*un proceso eminentemente dialectico, en el que predomina la exposición de las tesis y antítesis, argumentaciones y refutaciones, en un debate judicial en el que la oratoria deberá emplear las armas con rigor y eficacia con el fin de lograr hacer prevalecer nuestra tesis en el proceso contradictorio*” (2013, 39-40).

pues la misma nace sobre la base de un resultado anticipado que queremos lograr y que perseguimos a través de la demostración de nuestras hipótesis” (2013, 105).

Por tanto, en la argumentación que se da en el proceso contencioso *no se trata de probar la verdad de una conclusión a partir de la verdad de unas premisas, sino de transferir a las conclusiones la adhesión acordada a las premisas.*

Por contra, en el procedimiento de mutuo acuerdo, el proceder es totalmente distinto porque el abogado no parte de un resultado anticipado que quiere lograr para defender a su cliente, sino que debe colaborar sin apriorismos para alumbrar a través del diálogo la mejor solución para todos los implicados, haciendo realidad la posibilidad más valiosa, la de mayor sentido. Es éste el escenario en el que nos vamos a centrar: aquel en el que hay una voluntad de diálogo entre las partes. En este caso caben dos supuestos:

- a) que el mismo letrado represente a ambos cónyuges: en este caso el abogado de familia debe desarrollar un diálogo con ellos, individual y/o conjuntamente, para ayudarles a descubrirla mejor solución, una solución con sentido.
- b) que el abogado sólo represente a uno de los cónyuges: en ese caso podrá desarrollar fundamentalmente un diálogo con su cliente; pero también deberá desarrollar un diálogo con la parte contraria, a través de su letrado (únicamente, o en presencia del cliente contrario en las reuniones conjuntas que pueden celebrarse).

Siempre que sea posible el diálogo ya se ha destacado la importancia del encuentro humano que ha de generar un espacio que amplíe el campo de visión existencial de los afectados, que los confronte con su responsabilidad y que los abra al descubrimiento de sentido, teniendo en cuenta su unicidad, lo que es incompatible con las soluciones estandarizadas. El abogado debe guiarse por una ética aplicada como ética que, a través del diálogo, descubre, clarifica, discierne el sentido de la vida y las acciones de las personas-en-situación. Así pues, el diálogo deberá ser una herramienta para descubrir el sentido. Descubrir, que no dar, pues como afirma Grondin:

“Quizás tomamos las cosas por el lado equivocado si asimilamos, con demasiada prisa, la pregunta por el sentido a la pregunta por el sentido que podemos dar a nuestras vidas, como si la vida no tuviera sentido antes de esta donación. Y es que hay un sentido de la vida que es anterior al orden humano, en el sentido de que toda vida está animada por una cierta dirección, por una cierta aspiración y, por lo tanto, por un cierto «sentido»” (2005, 68).

Y ante esta tesitura, según el mismo autor, “*sólo la vía de Sócrates está abierta*” (Ibíd., 36). Según Grondin la atención al sentido:

“puede llamarse «hermenéutica», en el sentido en que la hermenéutica designa desde siempre «el arte de comprender». Se trata de un arte, y no de una ciencia, puesto que el sentido que se trata de comprender y de entender no se deja «reducir» en los términos que se expresa y agota.

También se puede calificar de «fenomenológica», esta atención hermenéutica al sentido, en la medida en que desconfía de todas las construcciones. Pretende estar atenta a la muy sana resistencia de las cosas mismas, esa que nos hace decir, por ejemplo, que una cierta construcción es un «sinsentido» [...] por la muy simple y excelente razón de que tal construcción violenta las cosas, en el sentido de las cosas mismas” (Ibíd., 60-61).

Es así que, por lo que aquí nos interesa, la ética aplicada en cuanto ética hermenéutica es una ética que busca *comprender*. Y ello se consigue a través de la palabra, del juego entre la pregunta y la respuesta, donde se da según Gadamer una “*primacía hermenéutica de la pregunta*” (2012, 439). Como dice este autor: “*el sentido de lo que es correcto tiene que responder a la orientación iniciada por una pregunta*” (Ibíd., 441).¹⁰¹

Y aquí encontramos una aportación más de Frankl a la ética aplicada del abogado de familia al configurar la relación de ayuda como una intervención de carácter noético que,

¹⁰¹ Podemos sintetizar el pensamiento de Gadamer en este punto del siguiente modo (Vid. Ibíd., 439 y ss):

- a) Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación. El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido. La falta de sentido de una pregunta consiste en que no contiene una verdadera orientación de sentido y en que por eso no hace posible una respuesta.
- b) Preguntar es más difícil que contestar.
- c) Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta: lo preguntado queda en el aire, en suspenso.
- d) En la medida en que la pregunta se plantea como abierta comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no.
- e) Preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada.
- f) El arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación. Por el contrario, es perfectamente posible que el que es perito en arte dialéctico, esto es, en el arte de preguntar y buscar la verdad, aparezca a los ojos de sus auditores como el menos ducho en argumentar. La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación.

desde el punto de vista del procedimiento, se inspira abiertamente en el modelo clásico del diálogo socrático, poniendo al servicio de éste los recursos espirituales o noológicos del ser humano que son el *autodistanciamiento* y la *autotrascendencia*, “*las dos características antropológicas fundamentales de la existencia humana*” (2001b, 16) como medios para descubrir el sentido.

La logoterapia es una intervención de carácter principalmente educativo (y no sólo terapéutico) que, por su peculiar función mayéutica en el sentido socrático, Frankl consideraba una especie de *obstetricia espiritual*. En base a ello los abogados de familia deben ayudar a sus clientes a descubrir un camino inédito hacia un futuro lleno de significado y una perspectiva de sentido y de valores por realizar. Una vez descubierto ese camino, la siguiente tarea del letrado (o de los letrados) será plasmarlo, con sus conocimientos jurídicos, en un convenio regulador.

En el método socrático el discurso breve rápidamente alternado pretende sustituir al discurso largo y vacío. Y en él, Sócrates parte de la afirmación de no-saber, poniéndose en la postura de quien debe aprender y no enseñar; utilizando la ironía como elemento esencial. El *saber que no sabes* es una condición irrenunciable de la búsqueda de sentido y del aprendizaje. No se trata de que el abogado de familia ayude a su interlocutor a generar una verdad que ya posee implícitamente sino de un *generar juntos*, en el que el letrado (como educador) se une con el cliente (como educando) en un proceso de búsqueda, respecto a la cual no se distingue por la capacidad de conocer anticipadamente los resultados (ni, mucho menos, por la autoridad de definir previamente los contenidos), sino por la única ventaja de conocer mejor el camino-a-través-del-cual conseguirlo.

La importancia asignada a la calidad de la relación de-persona-a-persona está presente en el diálogo no únicamente en cuanto dispositivo metodológico funcional para la activación de procesos psíquicos, emotivos y cognitivos, sino como presupuesto ontológico. Aunque Frankl advierte de un peligro:

“Cada vez más, la relación yo-tú puede ser vista como el centro del problema (sin embargo) [...] El encuentro yo-tú no puede ser toda la verdad, toda la historia. La cualidad esencialmente humana de la autotrascendencia convierte al hombre en un ser que busca más allá de sí mismo. Por consiguiente, si Martin Buber, con Ferdinand Ebner, interpreta la existencia humana fundamentalmente en términos de un diálogo yo-tú, debemos reconocer que ese diálogo se autoanula si ese yo y ese tú no se trascienden a sí mismos, no

se refieren a un sentido fuera de ellos mismos” (2012, 17-18).

El peligro, por tanto, que hay que evitar es el del eventual “*diálogo sin logos*”. Como dice Bruzzone: “*La etimología indica claramente como constituyente del diálogo tanto la dualidad (dúologos) como la intencionalidad (diá-logos)*” (2008a, 148). Es decir, que el diálogo carente de su referente intrínseco de intencionalidad no se puede llamar auténtico y cae fácilmente en el psicologismo; y, más que ante un diálogo, nos encontraríamos ante un monólogo recíproco.

La clave de la labor *logoeducativa* del abogado de familia se puede entonces establecer en la diferencia que existe entre *interrogar* (en el sentido de exigir una respuesta prevista a una petición de información igualmente predecible en base a la enseñanza recibida) y *preguntar* (plantear una interrogante en la medida de lo posible abierto y sin solución preconcebida, como para estimular la reflexión y la construcción compartida de conocimiento).

Desde esta postura *dia-lógica* la labor del abogado de familia se aproxima, sin duda, a la del mediador, pues, deberá procurar educar a las partes en la percepción de las necesidades del otro y buscar una resolución personalizada de la disputa. No deberá poner el énfasis en quién tiene razón o no, o en quién gana y quién pierde, sino en el aprendizaje de la resolución conjunta de problemas, en el reconocimiento de que la cooperación puede ser una ventaja mutua para la resolución del conflicto presente y para la prevención de los futuros al favorecerse la concordia y realinearse intenciones, métodos y conductas. La voluntad de descubrir el sentido implica salir de los esquemas cerrados y abrirse a un espacio común, ampliar el campo de visión en busca de una verdad ética, que facilite la paz posterior.

7.3. Sentido y cuidado: el cuidado logoeducativo como tarea pendiente del abogado de familia

El abogado de familia debe actuar de acuerdo con unos principios: debe hacer el bien con su actividad (principio de beneficencia), debe valorar la opinión de su cliente (principio de autonomía), debe evitar hacer el mal (principio de no maleficencia) y, en

especial, de acuerdo con su papel en la sociedad debe buscar la realización de la justicia (principio de justicia). Entre las convicciones fundamentales que deben guiar su actuación debe estar la defensa de los intereses de sus clientes y debe aspirar a obtener el éxito en los procedimientos judiciales que inicie.

Sin embargo, caeríamos en un reduccionismo imperdonable si limitáramos su ética al cumplimiento de unos principios y si redujéramos el éxito al logro de una sentencia favorable, que se tradujera simplemente en una elevada pensión alimenticia o compensatoria, en un más amplio régimen de visitas, en la obtención de una custodia compartida de los hijos, o en una favorable liquidación de la sociedad de gananciales. En los conflictos familiares el problema jurídico no es más que la *punta del iceberg* de un conflicto personal mucho más amplio. Por ello, el abogado de familia debe buscar que la solución jurídica que se obtenga nunca agrave ese conflicto personal y que, en la medida de lo posible, lo suavice. En la problemática que nos ocupa la idea de justicia se nos antoja insuficiente, sin perjuicio de su toma de consideración en algunos aspectos (por ejemplo, a la hora de fijar una pensión alimenticia es justo tomar en consideración las necesidades de los alimentistas y los medios económicos de los alimentantes). Más allá de la justicia, está el bien de los sujetos afectados. Y ello nos lleva a considerar las consecuencias de nuestros actos y a valorar como objetivo fundamental el cuidado de las personas implicadas, en su situación singular y concreta.

En los procedimientos judiciales ante la imposibilidad de reconstruir con exactitud la *verdad histórica o material* se busca, al menos, una *verdad procesal o formal*. En el ámbito del Derecho de Familia entendemos que deberíamos ir más allá y buscar una *verdad ética*, entendida como la salida más valiosa (con mayor sentido) para los implicados. Y nos aproximaremos más a esta verdad ética cuando los afectados se impliquen de forma activa y con altura de miras en la obtención de una solución consensuada, de la que se sientan partícipes y en la que no haya ni vencedores ni vencidos; lo que además facilitará la efectividad de lo acordado.

Todo ello, a nuestro entender, es posible si el abogado de familia hace propia una ética de la responsabilidad que sepa combinar las éticas de la justicia y la del cuidado, la de la convicción y la de las consecuencias; una ética de responsabilidad que debemos entender en términos de prudencia y co-responsabilidad. Esta ética de la responsabilidad tiene mayores

exigencias en los procedimientos contenciosos pues la propia dinámica procesal basada en el *ataque-defensa* obliga a una mayor previsión ante los movimientos de la parte contraria que se traduce en una mayor agresividad dialéctica. El letrado deberá hacer uso de una buena dosis de prudencia para saber combinar la legítima defensa de la posición de su cliente con el menor perjuicio a la parte contraria, con el objetivo de no agravar el conflicto personal. Entendemos que, sólo siguiendo las pautas expuestas, el letrado de familia podrá cumplir lo dispuesto en el Estatuto General de la Abogacía en su artículo 1.1 al señalar que el abogado “*presta un servicio a la sociedad en interés público [...] en orden a la concordia, a la efectividad de los derechos y libertades fundamentales y a la Justicia*”. Queda claro que no sólo es ésta última el único objetivo a conseguir.

Dentro de la ética de la responsabilidad que se propone para el abogado de familia es clave la idea del *cuidado* de las personas afectadas por el conflicto familiar. La responsabilidad, en su dimensión interpersonal, conlleva la elevación del cliente al rango de objeto de preocupación. Esto se traduce en una tarea ética del abogado de familia: el cuidado del cliente, considerado como sujeto de estima y respeto. Y en la medida en que sea posible (por su armonización con la legítima defensa de los derechos de su cliente) el cuidado debe extenderse a todos los miembros de la familia, incluido el cónyuge contrario.

Por ello, la ética del abogado de familia, al ser una ética aplicada centrada en el cuidado, podría situarse en cierta forma entre la ética del profesional del Derecho y la ética del profesional de la Salud: como profesional del Derecho debe buscar lo legal y la justicia; como profesional de la Salud (del cuidado), debe buscar también lo bueno. Y, en este punto, nos encontramos con otra aportación fundamental del pensamiento de Viktor Frankl a la ética profesional del abogado de familia, pues nos da los mimbres para configurar ese cuidado que deberá ser según nuestra propuesta además de un cuidado genérico, un *cuidado logopeduativo*, como forma de cuidado responsable centrado en el sentido.

Ya hemos dicho que el cuidado educativo, en el sentido fenomenológico y existencial, se propone como intervención dirigida a custodiar y sostener la posibilidad de decidir y de decidirse, desarrollando márgenes de trascendencia respecto a un ser *arrojado* a circunstancias existenciales muchas veces no buscadas ni queridas. Y desde el momento en que toda proyectualidad auténtica se fundamenta en la decisión, la educación se centra

esencialmente sobre la capacidad de elegir, como expresión plenamente madura de una existencia autónoma y responsable. De este modo, el *cuidado educativo* encuentra entonces su razón de ser en el esfuerzo de *cultivar en el sujeto educativo el deseo de tener cuidado de sí mismo*. Y este *tener cuidado de sí mismo* significa principalmente, desde la perspectiva de Viktor Frankl, *llenar la propia vida con sentido*, lo que implica autotrascendencia, es decir, ser sensible también al cuidado del otro: “*la pregunta «qué soy si lo hago solo por mí mismo»*, requiere una respuesta: *en ningún caso, un verdadero ser humano*” (2012, 62).

Por eso, y con este significado, nos permitimos hablar de un *cuidado logoe educativo*, que proponemos como una tarea fundamental a realizar por el abogado de familia. Este cuidado no sólo estaría *centrado-en-la-persona*, sino también y fundamentalmente *orientado-al-sentido*: debe presuponer siempre en las personas esta capacidad espiritual de autotrascendencia y apuntar permanentemente a un objetivo futuro y más alto.¹⁰²

Este cuidado logoe educativo colabora, sin duda, a la satisfacción por el cliente en un contexto de crisis personal y familiar de su voluntad de sentido y, con ello, contribuye a la prevención del *vacío existencial*, que tiene muy diversas manifestaciones y consecuencias. En efecto, cuando la voluntad de sentido no se satisface se origina una *frustración existencial*, entendida como la sensación de la vaciedad o carencia del sentido de la propia existencia, es decir, el sentimiento de *vacío existencial*. Para Frankl (Vid. 2006, 71), sus primeras manifestaciones serían el *aburrimiento* (como falta de interés por el mundo) y la *indiferencia* (como falta de iniciativa para cambiar algo). También reflejo del vacío existencial sería lo que él denomina la *triada neurótica de masas* que se compone de *depresión, agresión y adicción* (Vid. 2007a, 279-280). Consecuencias del mismo también serían la inclinación al *conformismo* (querer lo que hacen los demás) o al *totalitarismo* hacer

¹⁰² En esa autotrascendencia debe estar presente, sin duda, la atención a los hijos que son los más necesitados de protección. En relación con ello, Vicente Garrido llega a plantear que el abogado de familia debe ser, en cierta forma, también un *abogado de los hijos*. Así, por ejemplo señala que: “*La mayoría de los niños quieren que sus padres permanezcan juntos, pero si eso no es posible, un buen abogado ha de considerar la meta siguiente como la más fundamental: evitar que los hijos vivan una relación con sus padres conflictiva*” (2013, 175). Y añade: “*los abogados tienen una gran responsabilidad si no desaconsejan las conductas de alienación parental de sus clientes, una vez tienen la seguridad de que éstas se producen. Primero, porque tales hechos pueden jugar en contra en el proceso de divorcio, y segundo porque tal proceder no ayuda en nada al normal desarrollo del hijo implicado*” (Ibíd., 179).

sólo lo que ellos quieran; *pudiendo* derivar, en ocasiones, hacia una *neurosis noógena* (Vid. 2002a, 16).

Junto a estas neurosis noógenas (que presentan un cuadro clínico de neurosis), Frankl (Vid. 2006, 242 y ss) hablaba en sentido *paraclínico* y por su frecuencia social de unas *neurosis colectivas*, que estarían también relacionadas con la frustración existencial y que se caracterizarían por cuatro síntomas o notas esenciales: *la actitud existencial provisional, la actitud vital fatalista, la idea colectivista y el fanatismo* (el hombre de actitud provisional “*dice: no vale la pena*”; el de actitud fatalista: “*no está en mis manos*”; el de mentalidad colectivista “*desconoce su propia personalidad al diluirse en la masa; o más exactamente al sumergirse en ella*; el fanático “*no desconoce su propia personalidad, sino la personalidad del otro, del que es de otra opinión*”). Todos estos síntomas se pueden reducir “*a la fuga de la responsabilidad y al miedo a la libertad*”. (2007a, 123), apartándose de la atención a la necesidad esencial de sentido, que según Frankl es tan importante, “*porque una vez que la voluntad de sentido del hombre es realizada, él se vuelve capaz de sufrir, de enfrentar frustraciones y tensiones, y si es necesario está preparado hasta para entregar su vida*” (2012, 164).

A la vista de todo lo señalado, resulta claro que al añadir a las tareas éticas del abogado de familia la del *cuidado logopedagógico* de las personas afectadas en el conflicto familiar, se fomenta el ejercicio de la responsabilidad personal. Y con ello, se *previenen* muchos problemas que se derivan de un mal afrontamiento de una crisis matrimonial (trastornos depresivos, adicciones, violencia...), siendo fuente de salud (no sólo individual sino también familiar en particular de los menores y social). Frankl destacaba que “*Cuanto más vivo es el sentimiento de responsabilidad de un hombre, tanto más fuertemente está inmunizado contra la neurosis colectiva, la neurosis masiva, el vacío existencial*” (2002a, 33) e insistía en que “*una fuerte orientación de sentido es un agente de promoción de la salud, de prolongación y preservación de la vida. No sólo favorece la salud física, sino también la mental*” (2012, 54).

Reconocido es entre los profesionales de la salud que la ruptura pareja suele dar lugar a un proceso doloroso, que ocasiona prolongadas e intensas tormentas emocionales y genera niveles muy perjudiciales de ansiedad, constituyendo el segundo acontecimiento más

estresante en la vida del adulto, después de la muerte de uno de los cónyuges. Además, estas situaciones no afectan únicamente a la pareja; también el resto de la familia también se ve implicada, de diversas formas. Y, sobre todo, los hijos la parte más débil son los más afectados. En este contexto el cuidado logopeduativo puede tener un importante papel preventivo al ayudar a evitar el estancamiento existencial del cliente que, al ser confrontado con un sentido, se dará una segunda oportunidad. Como observa Elisabeth Lukas:

“El ser humano tiene el anhelo permanente de comprender, su deseo de captar el sentido de cada situación es innato. Una crisis, una enfermedad o una aflicción dejan de preocupar cuando se sitúan en contextos comprensibles. Ya sabemos que la ayuda exterior sólo alcanza hasta cierto punto, porque cuando uno se encierra en sí mismo, nada ni nadie podrá ayudarlo. Sin embargo, a la vista de una situación con un sentido comprensible, el ser humano se dará a sí mismo una nueva oportunidad. Ésta fue la revolucionaria labor precursora de Viktor E. Frankl: con sus investigaciones, haber descubierto lo importante que es tener la vista puesta en el sentido de lo que el destino depara a las personas, sobre todo a las que están desesperadas y mentalmente trastornadas” (2006c, 11-12).

Gerónimo Acevedo y Mauricio Battafarano, en esta línea, destacan la relación entre el actuar ético y el actuar saludable:

“La ética en Frankl no es un campo de reflexión filosófica ajeno al encuentro terapeuta-paciente sino que por el contrario, adquiere un espacio central en dicho encuentro ya que para Frankl el actuar ético es un actuar saludable. La ética, cuyo origen etimológico es ser ciencia de las costumbres, es también ciencia de la salud o al menos un capítulo importante de ella.

En ocasiones, las consideraciones éticas que la logoterapia incorpora a partir de sus estudios sobre la conciencia, han sufrido notables confusiones y una lectura en el mejor de los casos, desviada. Y ello por creer que la logoterapia aspira solapadamente a una evangelización ética, a una imposición universal de valores. Nada más lejos de las aspiraciones de la logoterapia. No se trata de imponer determinados valores ni de promover tales o cuales conductas. Se trata de estimular en el paciente la búsqueda de sus propios valores, de hacer presente en el encuentro terapéutico su libertad y responsabilidad, sus posibilidades de elección y las consecuencias que ellas acarrearán, el sentido como motor saludable de la conducta” (2008, 21).

En definitiva, podemos decir que el cuidado logopeduativo promueve no sólo el *bien-estar* (físico y psíquico), sino fundamentalmente el *bien-ser*¹⁰³ de quien experimenta

¹⁰³ Frankl en algún texto juega con las palabras de *estar* (propio de las cosas) y el *ser* (de las personas). Así, refiriéndose a la definición reduccionista de la vida como un proceso de oxidación o combustión, hecha por uno de sus profesores de enseñanza media, señala: “Una bujía que ‘está ahí’ [...] arde hasta consumirse, sin poder dirigir por sí misma, en modo alguno, este proceso de combustión. Por el contrario, el hombre, que ‘es-ahí’, que es existencia, tiene en cada caso la

existencialmente que está respondiendo adecuadamente a lo que la vida le plantea. Se toma así como horizonte un concepto más integral y completo de salud, que debe ser tomado en consideración por el abogado de familia. Como observa el Dr. Battafarano en otro lugar:

“El crecimiento del instinto ético acompaña la maduración del individuo como tal y de la sociedad en la cual vive. Para la concepción frankleana conductas responsables son el sello de una persona sana, no se puede hablar de salud si al mismo tiempo no se habla de responsabilidad. También se puede plantear como una invitación a futuros pensadores del ámbito de lo social la hipótesis siguiente: si la responsabilidad individual es indispensable en el ámbito de conductas saludables, ¿no lo será también en el ámbito de lo social?” (2005, 111-112).

En lo expuesto hasta ahora respecto al *cuidado* que puede prestar el abogado de familia se ha hecho referencia a una tarea fundamental *preventiva*. Sin embargo, en ese cuidado también cabe apelar inspirándonos en Frankl a un papel *reparador* a nivel individual y familiar.

A nivel individual, pues en su encuentro con la existencia herida el abogado puede también ejercer una función sanadora inspirándose aunque sea de forma tangencial y con las necesarias adaptaciones en la *cura médica de almas* que Frankl pensó para la profesión médica. Esta cura médica hace referencia al proceder del médico cuando la curabilidad del enfermo (en lo físico y/o psíquico) termina y tendría por metas principales capacitar a la persona frente a un sufrimiento impuesto por el destino, habilitar internamente al enfermo para que aprenda a aceptar lo inevitable (lo que ni somática ni psíquicamente es asequible a un tratamiento) y consolar el alma. Este actuar no pretende ofrecer ningún sustitutivo de la psicoterapia sino que se propone simplemente complementarla; y se justifica porque el *homo patiens* requiere del *medicus humanus*: el médico sigue siendo médico aun en el ejercicio de la cura médica de almas, pero su relación con el paciente se convierte en un encuentro de hombre a hombre. De este modo, del médico exclusivamente científico surge el médico que es también humano. Cura médica de almas no es otra cosa que el intento de una técnica de esta humanidad del médico, que puede preservarnos de la inhumanidad de la técnica. Con

posibilidad de decidir libremente acerca de su ser” (2008, 121). En una nota a pie de página de esta cita por el traductor de la obra que nos sirve de referencia se precisa: *“De la bujía se dice en alemán die vorhanden ist que está ahí , mientras del hombre se dice der Dasein hat que tiene existencia, que tiene ser-ahí . Este `ser-ahí´ quiere decir que lo que ha de ser lo decidirá él mismo en el momento concreto, `ahí´.”*

ella el médico se esfuerza por ensanchar su círculo de acción y de agotar las posibilidades de la acción médica.

Si esto es así en la medicina, ¿no podemos decir que el *homo patiens* inmerso en una crisis familiar también necesita del *advocatus humanus*, que se inspire con los necesarios ajustes en el *medicus humanus*? ¿no debería el abogado sin dejar de ser un profesional jurídico cultivar un encuentro humano con su defendido? ¿no tendría que estar entre las funciones del abogado de familia el colaborar en la capacitación del cliente frente al sufrimiento que le impone el destino, ayudar a habilitarle internamente para que aprenda a aceptar lo inevitable, y consolar su alma? ¿no debería cultivar una técnica de la humanidad frente a la inhumanidad de la técnica?

Y a nivel familiar no sólo en cuanto a la persona del cliente, sino también a nivel del colectivo familiar afectado ¿no debería tener el abogado un papel curativo mediante un adecuado uso de la palabra y el diálogo, con determinadas disposiciones y actitudes que ayude a cerrar heridas en vez de mantenerlas abiertas?...

Entendemos que la respuesta a todas estas cuestiones desde una perspectiva inspirada en el pensamiento de Viktor Frankl debe ser afirmativa: el abogado de familia puede ensanchar su círculo de acción en este sentido, y ello es posible sin inmiscuirse en la labor de otros profesionales (psicólogos, orientadores familiares...), únicamente *complementando* su labor.

El abogado de familia es, muchas veces, el único profesional que sirve de *referencia* al cliente durante el proceso de divorcio. Su acompañamiento personal y el consuelo a través de sus palabras y actitudes pueden ser decisivos cuando no existan otros profesionales (y, en caso de existir éstos, muy importantes en su colaboración con ellos). Pero con una particularidad muy significativa: no sólo puede colaborar en el alumbramiento de un anclaje espiritual, sino también mediante la concreción de un apuntalamiento existencial. Es decir, en un sentido reparador, estrictamente *su papel no sería tanto de cura de almas* (aunque siempre colaborará en ella), sino más bien de aterrizaje existencial, de *concreción* –mediante la *adecuada forma jurídica en lo fáctico y social*, de las *posibilidades de sentido* que se abren al cliente; *concreción en la que otros profesionales* (más centrados en lo psicológico o en otros ámbitos) *pueden realizar una aportación poco práctica*.

7.4. El sentido en el cuidado de la vida familiar como unidad narrativa: una responsabilidad que se despliega en el tiempo

Ya se ha propuesto en este trabajo que un desafío ético para el abogado de familia debe ser la protección de la familia desde su consideración como *unidad narrativa* en la que sus personajes son *actores*; pero fundamentalmente pueden ser *autores* de una historia que debería ser coherente y significativa. La identidad de una persona, después de todo, consiste en su biografía: la existencia, además de una estructura *temporal*, tiene una trama *narrativa*. Por ello, la responsabilidad por el cuidado a que estamos haciendo referencia afecta al pasado, al presente y al futuro de los miembros de la familia, para que ésta tenga una historia con sentido.

Ya en el siglo V, San Agustín, en sus “*Confesiones*”, señalaba la existencia de tres tiempos al hablar de “*un presente de lo pretérito, un presente de lo presente y de un presente de lo futuro [...] Lo que sé es que tengo una memoria presente de lo pasado, una percepción presente de lo actual y una expectación presente de lo venidero*” (1985, 406). Esto tiene especial trascendencia en el ámbito de la ética, pues ésta nos invita a situarnos debidamente en el tiempo, nos permite tomar una perspectiva adecuada de nuestras acciones, reconstruirlas, reconfigurarlas y proyectarlas en el futuro. Como observa Agustín Domingo Moratalla:

“El pasado, el presente y el futuro dejan de ser dimensiones del tiempo físico, para convertirse en componentes del tiempo vivido [...] nuestra vida es tiempo. Aunque la ciencia, la técnica y el tipo de civilización en el que vivimos nos haga pensar que sólo existe el presente cortoplacista, la Ética nos sitúa ante otras dos dimensiones del tiempo: el espacio de nuestras experiencias vividas y el horizonte futuro de expectativas” (2001, 20).

La felicidad o la justicia, forjar el carácter, vivir en plenitud o hacer el bien son tareas que requieren evitar la precipitación o la improvisación, pues son fruto de la paciencia:

“La ética no solo nos ayuda (a) clarificar lo importante del conjunto de la vida frente a lo urgente del presente, o nos facilita razones y argumentos para dotar de credibilidad a lo que hacemos y decimos: también nos sitúa en una comunidad de tiempo donde podemos elegir un crecimiento en clave de paciencia o en clave de precipitación” (Ibíd., 21).

Como bellamente expresa Catherine Chaliier en su Prefacio a *La paciencia. Pasión de la duración consentida*:

“... a pesar de la nostalgia de lo que caduca, ¿la admiración ante la lenta renovación de la vida en cada primavera no dice al hombre que hay fuerzas mayores que las de la muerte? Fuerzas a las que hay que dejar tiempo para germinar, a pesar de la incredulidad que a veces nos posee cuando contemplamos una tierra helada y desolada. Hay que dar una oportunidad a los meses que preceden a todo iniciarse, y abrirse gracias a ellos a todo lo que descubre una existencia de renuncia a la pretensión violenta contra la justa medida del tiempo. Si los hombres pierden el sentido de la paciencia es porque ya no saben vivir en el tiempo del otro. Pero el tiempo se vive en plural, y solo la paciencia consiente en esta pluralidad sin querer reducirla a cualquier precio. Frente al gusto único de la temporalidad de cada uno, solo la paciencia conserva el sentido de esta comunidad de tiempo y se abre a él como un bien precioso por el que hay que velar” (1993, 15-16).

Y, como ya se ha apuntado, el Profesor Ballesteros destaca que el elemento decisivo para la valoración positiva o negativa del Derecho en relación con la vida humana es el sentido que se tenga de la temporalidad. El rasgo típico que el Derecho tiene en común con la experiencia ética en general es la exigencia de la permanencia de la voluntad, la exigencia del hábito, de la constancia, de lo que se deriva la importancia que la *fides* tiene como elemento constitutivo de la experiencia jurídica. El Derecho, como ya vieron los romanos, está al servicio de la seriedad y estabilidad de la voluntad: es, por tanto, en sus dimensiones más profundas, *diacronía*, en cuanto a que viene a establecer la fidelidad de las acciones humanas, en cuanto que son relevantes para otros. De ahí la importancia de la *promesa* como fundamento de gran parte de las instituciones jurídicas. La promesa es a un tiempo memoria y proyecto, y viene por tanto a unificar pasado, presente y futuro.

Frente al instantaneísmo de autores como Nietzsche, otros como Heidegger señalan que el tema de la alienación no estriba para él en otra cosa que en el olvido de la *temporalidad originaria*, consistente en apertura ex-stática del presente al pasado y al futuro. Este olvido lleva a ver el tiempo como como simple pasar del ahora o intemporalidad. Por ello, Heidegger distingue terminológicamente entre el instante encerrado en sí mismo y el ahora abierto al pasado y al futuro, y destaca que sólo la existencia a partir de éste último, del *ex-stasis*, permite no sólo la autenticidad personal, sino la apertura adecuada a los otros, la apertura a los otros en cuanto que otros *Dasein*, dotados de su propios proyectos personales. En cambio, si se adopta la posición de temporalidad propia del instantaneísmo, en definitiva del reduccionismo, los otros son vistos como simples instrumentos, como simples cosas que

pueden ser utilizadas, con lo que la convivencia queda amenazada en su misma fundamentación ontológica

El carácter liberante y personalizante del Derecho queda por tanto plenamente establecido a partir de la existencia entendida precisamente como *Ex-sistenz*, como memoria y proyecto, ya que el derecho en cuanto fundado en la *fides*, es la constancia de que la voluntad ayuda a la realización de la libertad propia. Y, además, sólo desde tal apertura a los tres momentos del tiempo se logra comprender otra nota esencial del orden jurídico: la reciprocidad, la paridad ontológica entre el yo y el otro, ya que en la reducción instantánea del tiempo, el otro se evapora como tal.

En este punto nos encontramos con otra aportación de la filosofía de Frankl a la ética profesional del abogado de familia que radica en su visión del tiempo y la responsabilidad. Según el psiquiatra vienés:

“El ser humano es, ante todo, un ser esencialmente histórico por ejemplo, en contraposición al ser animal , que vive siempre dentro de un ámbito histórico (dentro de un ámbito `estructurado`, como diría L. Binswanger), fuera de cuyo sistema de coordenadas no puede concebirse. Y este sistema de relaciones se halla siempre presidido por un sentido, siquiera sea un sentido no percibido, no confesado o no expresado. De aquí que la vida de un hormiguero pueda considerarse, si se quiere, como enderezada hacia un fin, pero en modo alguno como dotada de sentido. Y con la categoría misma del `sentido` desaparece también lo que podemos llamar lo `histórico`: un `estado` de hormigas jamás puede tener `historia`” (2008, 48-49).

Y, por ello, advierte, de la deformación que supone un pretendido *presentismo* que, en el fondo, esconde un deseo del hombre de huir de su responsabilidad:

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

vivir `lejos de la lucha por la existencia´, `en una isla solitaria´, tumbados todo el día al sol. Este tipo de vida puede ser apropiado para animales; llevados del olvido de sí mismos, esta clase de hombres llegan a creer quiméricamente que semejante tipo de vida sería, a la larga, es decir, sobreponiéndose a los momentos `dionisiacos´ de la existencia, una vida humana, digna de ser vivida por el hombre y soportable para él” (Ibíd., 49-50).

Frente a ese *presentismo*, en el que el hombre huye de la responsabilidad, Frankl destaca el valor del presente, como tiempo existencial para justamente lo contrario: para el ejercicio de la responsabilidad. En el pensamiento frankliano el presente a pesar de su fugacidad y de su intrínseca transitoriedad es el único tiempo existencial, porque exclusivamente en el presente y desde el presente resulta posible el ejercicio de la responsabilidad, de la decisión libre. La caducidad del pasado determina que las acciones pasadas se hayan fijado de manera inmutable en el curso de la historia personal. La incertidumbre del tiempo futuro no garantiza la posibilidad de realizar valores o de consumir el sentido: el futuro no es aún tiempo de realizar valores. Únicamente en el presente se puede ejercitar la acción, la acción responsable.

Pero lo que interesa destacar, al hilo de nuestra argumentación, es que la acción responsable en el presente nos permite también reevaluar o modificar el sentido del pasado y modelar el sentido del futuro.¹⁰⁴

Frankl utiliza al hablar de la transitoriedad de la vida la imagen del reloj de arena, en el que la arena de la parte superior sería el futuro; la de la parte inferior, el pasado; y la parte estrecha de la garganta, el presente. Y apunta:

¹⁰⁴ En este mismo sentido Richard Niebuhr en su obra *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*, tras definir la responsabilidad como: "la idea de la acción de un agente como respuesta a una acción sobre él de acuerdo a su interpretación de la acción reciente y con la expectativa de respuesta a su respuesta; y todo esto [...] en una continua comunidad de agentes" (2003,78), nos dice que: "Mi pasado interpersonal está también conmigo en todos mis encuentros presentes con otros individuos. Ahí está todo mi amor y mi culpa. El individuo no deja su pasado atrás como lo hace la manecilla del reloj; su pasado está inscrito en él más profundamente de lo que el pasado de las formaciones geológicas está cristalizado en su forma presente. En cuanto al futuro, el `todavía no´, está presente en mi ahora en expectativas y anhelos, en anticipaciones y compromisos, en esperanzas y temores. Ser un individuo es vivir hacia un futuro y hacerlo no sólo en forma de intencionalidad, sino también de expectación, anticipación, ansiedad y esperanza. El pasado, el presente y el futuro son dimensiones de la omnitemporalidad del individuo activo" (Ibíd., 108). De acuerdo con ello, concluye que: "La cuestión de la libertad se plantea en este contexto como la cuestión de la habilidad del individuo dentro de su presente para cambiar su pasado y su futuro y para conseguir o recibir una nueva comprensión de este contexto histórico último" (Ibíd., 117).

“ese presente en el que decidimos qué es lo que pasará a la eternidad, el espacio limítrofe entre la nada del futuro y el existir del pasado es, en resumen, aquel lugar en el cual nos cabe la decisión acerca de qué, entre lo temporalizado por nosotros, se eternizará por sí mismo” (2002a, 56).

Por lo que *“el haber existido es la forma más segura de ser”* (Ibíd., 57), pues:

“... transitorias son sólo las posibilidades, las oportunidades de realizar valores [...] En cuanto hemos concretado esas posibilidades ya no son transitorias, más bien han pasado, son pasadas y eso quiere decir, justamente, por estar pasadas «están» conservadas. [...] nada absolutamente puede eliminar algo que ya ha sucedido: una vez pasado, permanece en el pasado «por toda la eternidad»” (Ibíd., 52).

Ello le permite a Frankl hablar, discrepando de Heidegger, de un *optimismo del pasado*¹⁰⁵; y también de un *activismo del futuro*, que surge de aquél, de saber que el pasado existe:

“... el análisis existencial confronta al pesimismo del aspecto exclusivamente existencial un optimismo del pasado. Yo intenté aclarar el interrogante sobre cómo un «optimista del pasado» se diferencia del pesimista: el pesimista se parece al hombre, que, parado ante el calendario de pared, observa melancólico cómo el calendario al que diariamente arranca una hoja se achica cada vez más. El optimista, en cambio, se parece a alguien que junta las hojas del calendario con toda prolijidad, hace anotaciones al dorso sobre lo que hizo o lo que le ocurrió diariamente y con orgullo mira hacia atrás abarcando todo lo que ha sido fijado en esas hojas, todo lo que en esta vida ha «fijado como vivencia»” (Ibíd., 53).

Y añade:

“... el protocolo del mundo no puede perderse; esto constituye nuestro consuelo y nuestra esperanza. No puede perderse, pero tampoco puede corregirse, y eso es para nosotros un aviso y una advertencia. Porque cuando decíamos que nada de lo que ha ocurrido puede eliminarse del mundo, ¿no significa eso una advertencia acerca de lo que ponemos en el mundo? Y ahora se demuestra que podemos oponer un optimismo del pasado no solamente al pesimismo existencial (del presente) sino también, al mismo tiempo, al fatalismo quietista de la atemporalidad, al que le podemos oponer un activismo del futuro. Pues, justamente, en vista de la eterna conservación del existir en el estado del pasado, depende todo lo que en el momento, en el presente, «obremos para» ese estado de pasado” (Ibíd., 55).

Y no es contradictorio con lo expuesto el afirmar que la acción responsable en el presente nos permite también reevaluar o modificar el sentido del pasado. Al respecto, nos

¹⁰⁵ Esta discrepancia cabe explicarla así: el pasado, en vez de ser fuente de angustia (o de miedo, en el caso de existencia inauténtica), es lo que para Frankl constituye la *solidez* de la persona, lo ya ganado.

dice Frankl:

“¿Qué sucede entonces debemos preguntarnos con cuestiones como el arrepentimiento y la expiación? En vista de la irreversibilidad de lo realizado, ¿no se encuentran en contradicción con ella? No, porque el arrepentimiento y la expiación, de por sí, también se realizan cada vez. También la superación del destino, tal como ocurre en la realización de valores de actitud, o sea, la redención de la historia sucedida, se ha vuelto entre tanto historia realizada. Con otras palabras: tanto el arrepentimiento como la culpa no pueden erradicarse. Aun en el caso de que en la «acción» [...] se hubiera perdido [...] un valor creativo, en el arrepentimiento puede también realizarse [...] un valor de actitud. Al final es evidente que los valores de actitud manifestados en la correcta actitud hacia el pasado de culpa como hecho signado por el destino, por su parte pueden constituir la plataforma para la realización de nuevos valores creativos; de los errores del pasado aprendemos para el futuro[...] Los valores de actitud, empero, son los únicos cuya realización es posible literalmente hasta el último momento, pues hasta el último momento es posible para el hombre adaptar y cambiar su actitud hacia el destino, hacia todo destino y así también hacia la totalidad de la vida que se ha tornado fatal (por haber terminado). Solamente así puede comprenderse que algunas personas hayan llegado a la conclusión de que la vida entera puede redimirse retrospectivamente por un solo acto final de profunda contrición en un único corto momento, precisamente, en el «último momento», redimiéndola, consagrándola, dándole sentido” (Ibíd., 52-53).

Todo esto nos lleva, según Frankl, a la paradoja que se da al morir:

“... cuando decíamos que obrando introducíamos algo en el mundo al incorporarlo a la existencia en el pasado, es el hombre quien, ante todo, se ubica a «sí mismo» en el mundo y, por lo tanto, no es introducido en el mundo en ocasión de su nacimiento, sino que no se ubica en el mundo hasta que muere. Pero si pensamos que es el «sí mismo» lo que con la muerte coloca al hombre en el mundo, ya no nos sorprendemos de esta paradoja. Pues el «sí mismo» realmente no «es», sino que «deviene». De manera que no podrá «ser» hasta que haya devenido, o sea, cuando esté perfectamente acabado. Y no estará acabado hasta el momento de su muerte” (Ibíd., 57).

Por todo ello, y desde un punto de vista histórico, podemos diferenciar tres dimensiones de la responsabilidad del abogado de familia: retrospectiva, respectiva y prospectiva. En cada una de ellas, el abogado de familia a su vez deberá realizar en la medida de lo posible un *cuidado logoeducativo* de las personas inmersas en el conflicto familiar. Pasamos a examinar cada una de ellas.

A) Responsabilidad retrospectiva

Esta responsabilidad debe implicar un *cuidado del pasado* que nos permita con la

acción presente valorar la historia familiar, los compromisos asumidos. Plantear por qué no puede volver a la pareja y a la familia lo que en otro momento se vivió; contemplar las crisis como procesos normales en las relaciones que pueden suponer una oportunidad de crecimiento; recuperar el valor del arrepentimiento, del perdón y la reconciliación; evitar sacar a relucir continuamente y de forma competitiva las listas de agravios... Y, en todo caso, especialmente cuando la ruptura sea inevitable, reevaluar el pasado para que no lastre el futuro. Como nos dice Benigno Freire, sintetizando el pensamiento de Frankl:

"... la vida es maravillosa porque «lo hecho, hecho queda»: los valores asumidos y colmados [...] permanecen almacenados en los imperecederos graneros del pasado histórico y grabados en el imborrable pentagrama de la eternidad. Ningún valor existencial, absolutamente ninguno, se pierde, se silencia o se marchita. El trabajo fecundo, los amores hermosos, el sufrimiento asumido, cristalizan como monumentos de la vida personal, capaces de ser resguardados al cobijo y en el cobijo de la eternidad. Jamás se borran de la biografía los valores teñidos de sentido" (2002, 142).

Y, como dice el propio Frankl:

"... el tiempo es malentendido. Pues, ¿en qué relación se encuentra el hombre común con el tiempo? Él ve solamente el «campo de rastrojos» del pasado; pero pasa por alto los graneros llenos del pasado" (2002a, 58).

A pesar del conflicto actual, la vida familiar ha tenido en el pasado momentos felices. Cabe sentirse satisfecho del amor y de la felicidad vivida, así como de la entrega pretérita al bien de la familia. Y ante los malos momentos soportados, agravados en el presente, también cabe sentirse orgulloso del sufrimiento asumido al afrontarlos. El drama presente no puede eliminar todo lo vivido. La ruptura de pareja es una pérdida muy importante que conlleva un duelo; pero como nos recuerda Elisabeth Lukas:

"En el duelo se refleja nuestra riqueza. Pobre del que nunca ha llevado luto por nada. No puede perder nada porque no hay nada por lo que su corazón palpita. Es el más pobre de todos" (2002a, 17).

También la propia Elisabeth Lukas en su artículo "*¿Recordando con ira? El error en la retrospectión y su importancia para la psicoterapia*" (Vid. 2014, 5-12) destaca como, en la investigación psicológica empírica, son bien conocidas las ilusiones cognitivas, entre ellas el fenómeno tan sólo descifrado en gran medida en la década del noventa del *error en la retrospectión*: se trata de que toda información nueva e importante sobre un estado de

cosas es incluida automáticamente a nivel neuronal en los antiguos conocimientos sobre dicho estado de cosas, lo que actualiza dichos conocimientos, por cierto, en perjuicio de un recuerdo preciso respecto de ellos.

La consecuencia de esto para la psicoterapia es que, por ejemplo, las elaboraciones retrospectivas de traumas, forzosamente incluyen los aspectos trágicos de lo vivenciado que hacen aflorar selectivamente a la conciencia como nueva información adicional de los recuerdos de vida, labrando un *segundo surco* en la memoria. Surge así un *recuerdo con ira* en muchas personas. ¿Qué es lo que recuerdan?: en parte los errores educativos de sus padres o de otras personas clave, a quienes cargan con la culpa respecto de sus propios defectos psíquicos; o los inconvenientes sociales y políticos que les ha tocado vivir en su desarrollo, malogrando su felicidad vital. Si este *recordar con ira* no se remonta a la niñez y juventud, sino que se contenta con el lapso de vida más reciente de la propia existencia adulta, son sus jefes o colegas de trabajo y el cónyuge, pareja o familiar con el que conviven, a quienes va dirigida la ira, sosteniendo que éstos crearon con su comportamiento problemas desbordantes, produjeron estrés y provocaron tensiones interpersonales de todo tipo.

En el ámbito matrimonial, Lukas destaca los supuestos de *relaciones triangulares* en las que, con la ruptura, se produce una *desvalorización de lo que se ha vivido hasta entonces en la pareja*. Así nos dice esta discípula de Frankl:

“Como se sabe, en ellas tres destinos de vida están entretnejidos en forma desafortunada. El destino de la `pareja fiel` que está avergonzada, desesperada, celosa. El destino de la `pareja infiel` que es tironeada de aquí para allá, fastidiada y a la defensiva. Y el destino del `intruso`, que está inseguro, temeroso y descontento [...] No importa cómo se calmen los espíritus u ocurran las separaciones, hay un factor que es el más penoso aquí: el factor de la desvalorización de lo que se ha vivido hasta entonces en la pareja. Esta desvalorización ocurre en la mayoría de todas las relaciones triangulares de parte de la `pareja infiel`, cuya (mala) conciencia es la más activa. Ella ha fallado a lo que alguna vez prometió. Ahora (delante de sí misma) se siente presionada a demostrar que ha actuado con justa razón y pleno derecho: tarea difícil, sobre todo si hay niños involucrados. Pero la solución salta a la vista. El otro tiene que haber cometido las faltas que lo han llevado a no cumplir lo prometido. La visión retrospectiva de la `pareja infiel` dirigida al tiempo transcurrido en pareja, se dedica de ahora en adelante a buscar los aspectos negativos de la `pareja fiel`.

[...] Si la `pareja infiel` hurga entre sus recuerdos hasta encontrar todas las horas compartidas en las cuales entre él y su pareja hubo momentos críticos (pasando por alto los buenos momentos que ambos compartieron), instala en sí mismo un segundo surco de memoria, tal como no podría ser más propicio para sus fines de descargo. Entonces [...] la

solución [...] reza así `Tu marido (o tu mujer) no es un buen compañero (una buena compañera) con pequeñas debilidades, sino un monstruo aborrecible que resulta imposible soportar´. Así ya ha quedado justificado el desliz como consecuencia lógica. [...] gracias a la selección negativa llevada a cabo al juzgar retrospectivamente su vida en pareja, la `pareja infiel´ pronto cree con toda seriedad que esta desde el comienzo fue desconsoladora y embrollada. Que siempre quiso terminarla, etcétera. ¿Cómo afecta esto a la `pareja fiel´? Si ha cometido faltas, ya han sido casi `expiadas´, tal es su sufrimiento. Pues su dolor es doble no sólo por infidelidad de su pareja, sino también por la desvalorización de lo que juntos han creado con optimismo, lo que han construido, así como soportado conjuntamente. ¿De repente todo ha de haber sido vano e insignificante desde un principio? Quien en una situación tal, no sea una persona psíquicamente estable, fácilmente se deja inducir a escenas desagradables, que siguen dando varias vueltas a la tuerca. La `pareja infiel´ se ve reforzada en su opinión, teñida por el error en la retrospección, de que está encadenada a un monstruo [...] El resto es un `recordar con ira´ duradero de ambas partes” (2014, 10-11).

Esto hace que lo vivenciado y, junto con ello, la vida pasada aparezca distorsionado en forma aún más trágica. Frente a esto, el enfoque terapéutico de Frankl, aprovechando terapéuticamente dicho error, resulta ingenioso, ya que todas las actualizaciones de la memoria por él producidas en los pacientes, más bien corrigen en un sentido contrario las visiones de vida patológicamente distorsionadas, en dirección hacia nuevas evaluaciones alentadoras y plenas de sentido.

Frankl nunca expuso a sus pacientes al riesgo de reflejarse mirando atrás a la manera de seres dañados por el ambiente. Y como terapeuta no se expuso al riesgo de tener que sacar conclusiones válidas desde un punto de vista diagnóstico, a partir de los gritos de autocompasión de estos pacientes. Por así decirlo, cambió el tema terapéutico y, con ello, el material a codificar: el suyo también modifica el volumen de evaluación de la vida y de uno mismo en los individuos psíquicamente enfermos. Pero ¿de qué modo? Lukas nos lo explica:

“En forma logoterapéutica se los confronta con su cosecha vital imperdible, conservada en los graneros del pasado, lo que a manera de `error en la retrospección´ les permite comprender su vida de manera más rica y plena. En forma logoterapéutica se los confronta con su absoluta dignidad humana en la libertad y espiritualidad, lo que a manera de `error en la retrospección´ les permite apreciar su yo como más auténtico y valioso. En forma logoterapéutica se los confronta con su genuina obstinación y responsabilidad, lo que a manera de `error en la retrospección´ les permite juzgar de modo más conciliador sus relaciones interpersonales. En forma logoterapéutica se los confronta con las configuraciones de sentido personales del momento, lo que a manera de `error en la retrospección´ les permite experimentar de modo más plástico y promisorio las circunstancias que les ha tocado vivir. Podría continuarse la enumeración, pero yo quisiera apuntar a lo siguiente. El segundo

surco de la memoria, que en la Logoterapia se coloca sistemáticamente en los pacientes (y que poco a poco sustituye el anterior), es el correctivo contra la enfermedad psíquica a secas. Pues la enfermedad psíquica tiene que ver en principio con estimaciones falsas, y casi siempre con aquéllas orientadas hacia la `negativización´ y `falta de sentido´, las cuales desde un punto de vista ideal pueden equilibrarse mediante una nueva estimación, incluso por una leve exageración en dirección hacia lo `positivo´ y `plenitud de sentido´. Y es esto exactamente lo que ocurre en el diálogo logoterapéutico, tanto al nivel de la conciencia y los afectos del paciente, como también en forma inadvertida y paralela a nivel neuronal; a partir de lo cual el paciente paulatinamente percibe las cosas como bañadas de una luz más suave (haciendo un balance en forma más realista) que antes. Su `recordar con ira´ es sustituido en la logoterapia al nivel cognitivo por un `mirar confiado hacia adelante´ (Ibíd., 11-12).

En consonancia con lo expuesto, Lukas apunta la utilidad de "*reescribir la autobiografía*" (2004, 178) hasta el momento actual, procurando que en esa redacción resplandezca, no sólo un parte de la verdad (los aspectos negativos), sino "*... toda la verdad, que se compone esencialmente de algo más: la riqueza de sentido y valores de lo vivido, la parte positiva de la historia y ese poquito de gracia divina que siempre impera*" (Ibíd., 180).¹⁰⁶

Cabe siempre iluminar un pasado oscuro con un presente luminoso: con un presente en que se revalúe el pasado, en el que se llene de sentido el momento actual y se proyecte un futuro valioso.

La falta de sentido deriva, muchas veces, de un colapso del motivo temático, que cesa de mantener unidos los acontecimientos y de darles a ellos un significado: *la persona puede ser una víctima, no de su historia, sino del relato en el que la ha incluido.*

B) Responsabilidad respectiva

¹⁰⁶ También Bruzzone alude a la escritura autobiográfica que: "*cuando no es tan sólo un repliegue nostálgico en el pasado, permite esta búsqueda de autenticidad [...] relatarse, entonces, no quiere decir simplemente recorrer el pasado o repetir lo ya dicho: cada vez (que) nos disponemos a escuchar de nuevo lo que hemos vivido, tenemos la posibilidad de re-leerlo y re-significarlo. [...] nuestra existencia nunca `es así y basta´, sino que `siempre puede convertirse en algo más´...*" (2008a, 67). Respecto a la problemática del balance existencial negativo que puede hacer una persona al final de sus días, resultan muy esclarecedoras las aportaciones de Elisabeth Lukas en el capítulo "*El balance existencial como trato creativo con la historia de la vida*" incluido en su libro *De la vida fugaz*, escrito en colaboración con Claudio García Pintos (Vid. 2002, 33 y ss).

Esta responsabilidad *afecta al propio presente* y a la calidad de las relaciones con los más inmediatos y allegados. Implica valorar el daño que las acciones presentes están causando a cada uno de los miembros de la familia (en especial, a los hijos menores), preferir las soluciones consensuadas a las contenciosas, generar un ambiente de diálogo donde reine la comunicación y el respeto, generar como nos dice Ignacio Bolaños en relación con la mediación *"un espacio cooperativo"* que *"no es el requisito para que los cambios ocurran, es el cambio mismo"* (2000, 63).

Todo ello apunta a la necesidad de confrontar al sujeto con la exigencia implícita en la llamada del deber concreto respecto a quienes le rodean y respecto a sí mismo; confrontarlo, siguiendo a Frankl, con *el sentido del momento*, con:

"... el sentido concreto en una situación determinada. Es siempre «el requerimiento del momento». Pero este requerimiento está a la vez siempre dirigido a una persona concreta. Y del mismo exacto modo que cada situación concreta es singular, de este mismo modo es también singular cada persona concreta" (2003a, 33).

Frente a dicho *requerimiento del momento aquí y ahora* la persona sumida en una actitud de indiferencia puede permanecer *ciega*. Ello implica la necesidad de ampliar su campo de visión por encima de la búsqueda egocéntrica de su propio interés inmediato.

Un ejemplo de situaciones protagonizadas por personas ignorantes, indiferentes, ciegas a las necesidades de los demás, e incluso a la suyas propias, nos lo brinda Elisabeth Lukas en su libro *Equilibrio y curación a través de la logoterapia* (Vid. 2004, 77 y ss). En él cuenta el caso de una madre que llevó a su consulta a su hijo de cinco años rogándole que lo admitiera en una terapia de grupo. Lukas le preguntó qué crisis sospechaba que su hijo pudiera tener. Entonces, la madre le explicó que ella y su marido no vivían juntos y que éste metía cizaña contra ella. La madre reconoció que también prevenía a menudo al niño en contra de su padre. Tras los fines de semana con el padre, el niño se orinaba en la cama y rompía juguetes en la guardería. Ante este caso, Lukas nos dice:

"Existen incontables tragedias familiares de este tipo. Los hijos se entregan indefensos a los despropósitos de los padres y [...] deben someterse a tratamiento porque sus «progenitores biológicos» no se aguantan. A esta madre le expuse que consideraba absurdo incluir a su hijo en una terapia de juego [...] No era el niño quien necesitaba consejo facultativo, sino ella y su marido por lo cual le pedí que hiciera de tripas corazón y vinieran los dos juntos a la siguiente visita. Cuando los tuve sentados frente a mí [...] me

aclararon que no tenía que inmiscuirme en sus planes de divorcio. «De acuerdo dije , seguro que tienen sus motivos. Sólo deben saber que todo divorcio conlleva inevitablemente una experiencia de fracaso: la sensación de haberse equivocado, de frustración, también de haberse convertido en culpable, cosa que, naturalmente, nunca se admite de buen grado (¡porque siempre es el otro el que tiene la culpa!) pero que acaba desanimando durante mucho tiempo. Pues bien, ahora tienen la oportunidad de aliviar considerablemente estas sensaciones deprimentes si, por amor a su hijo, consiguen cooperar entre ustedes de manera razonable, a pesar de la separación y el proceso de divorcio. Ahora bien, cooperar razonablemente significa no pronunciar malas palabras delante del niño, no hacer reproches ni imputar culpabilidades a través de los oídos del niño y no regatear con él los derechos de visita y contacto. Para él, ustedes todavía son el padre y la madre, y lo seguirán siendo toda la vida. En el corazón de su hijo no se divorciarán tan rápido como en el papel» [...] «Seguro que la salud de su hijo merece que hagan todos los esfuerzos posibles para conservarla y protegerla. Esta única obligación debería bastar para poner fin a sus disputas y hacerles recordar su responsabilidad como padres. De este modo, hasta podría sacarse algo bueno del incidente del divorcio, como es la visión de que la verdadera paternidad o maternidad están por encima de las diferencias personales y obligan, más allá de las debilidades propias, a transmitir un modelo digno...» (2004, 77-79).

Lukas concluye la descripción de este caso contando como, poco después de aquella sesión, llamó al teléfono de la madre, siendo el padre quien atendió la llamada, y dándole las gracias por su interés, le comentó que ahora estaba viviendo otra vez en la casa familiar, explicando que como tenían que cooperar entre ellos por su hijo, habían decidido aplazar el divorcio. Vemos, por tanto, que el profesional consiguió ampliar el campo de visión de los esposos a la necesidad de cuidado de su hijo, deber ante el que habían permanecido ciegos. Esa amplitud del campo de visión, ante los deberes concretos respecto a su prole, debe llevar incluso a contemplar la posibilidad del sacrificio por amor, que para Frankl puede dar sentido a un sufrimiento: *“El sufrimiento deja de ser en cierto modo sufrimiento en el momento en que encuentra un sentido, como puede serlo el sacrificio”* (2001a, 158). Como dice Lukas:

“... suele haber gente disconforme que encuentra inadmisibile, y hasta ridículo, mantener solamente por los hijos un matrimonio deshecho. Sin embargo, ¿de verdad cree esta gente que los hijos no se merecen que se haga un sacrificio por ellos? [...] la responsabilidad compartida de la educación es motivo suficiente para unir a los padres en la obligación de hacer de su vida en común lo mejor que esté en sus manos. La lógica de que un hogar roto es más humano que las interminables discusiones domésticas es, ciertamente, un razonamiento difícil de rebatir, pero tras él se esconde que la única alternativa a la disputa sería la separación de los padres, cosa que, normalmente, no es cierta. En la mayoría de casos, las alternativas sensatas a las peleas domésticas constantes serían, entre muchas otras, el aumento de la voluntad de paz, del ejercicio de la búsqueda del arte de compromiso, el respeto y la objetividad en las disputas de cualquier índole. En general, los hijos resisten mucho más de lo que, según las tesis de la psicología

profunda, «tienen permitido» [...]

Los niños aguantan mucho, pero necesitan un padre y una madre. El amor y la estabilidad de los padres es la columna vertebral de los hijos y, mientras ésta permanezca intacta, harán frente a casi cualquier tormenta que el destino les depara. Pero cuando el padre y la madre rompen cruelmente, empieza la aflicción de los hijos, una aflicción mucho peor que el dolor y el hambre.” (2004, 72-73).

Aquí subyace la idea de hacer lo posible, en interés de los hijos, por posponer o evitar la ruptura. Y, si ésta es inevitable (de hecho, muchas veces es impuesta por una de las partes) realizarla de la forma menos traumática posible. El ideal de la unidad debe mantenerse en el conflicto familiar para posibilitar, en su caso, la reconciliación; o, al menos, un adecuado mantenimiento de las funciones parentales que asegure un ambiente favorable para el desarrollo de los hijos. Al hablar de unidad no nos podemos mover en la dinámica del “*todo o nada*”. En el camino de la unidad todo avance es positivo.¹⁰⁷

¿Es posible mantener un aceptable grado de unidad familiar a pesar de la ruptura conyugal? Entendemos que debemos responder afirmativamente a esta cuestión y que el abogado de familia tiene un importante papel en dicha labor.

Mucha literatura científica ha suscitado la problemática de si los hijos de matrimonios divorciados presentan o no más problemas de ajuste, más agresividad, impulsividad, antisociabilidad y dificultades escolares. Evidentemente, la ruptura de los padres no puede ser un hecho intrascendente. Pero queremos destacar con Bolaños que:

"Paralelamente a estos estudios, ha ido apareciendo como un elemento central en la investigación el factor «conflicto parental», valorándose la importancia de los efectos sobre los hijos de la relación conflictiva entre los padres una vez separados. Así, se ha podido concluir que una elevada intensidad de conflicto parental, más que la ruptura en sí, puede estar asociada con dificultades en el ajuste emocional de los hijos [...] Por el contrario, cuando los padres tienen habilidad para colaborar en la reorganización familiar, mantener una disciplina adecuada, conservar los rituales y garantizar unos mínimos de seguridad emocional para los hijos, el riesgo de que éstos sufran dificultades disminuye notablemente" (2008, 48-49).

¹⁰⁷ Al respecto, son muy interesantes los trabajos sobre el amor y la familia de López Quintas, para quien el ideal auténtico de nuestra vida es la creación de formas elevadas de unidad: *"Con alguna dosis de paciencia y voluntad de ayuda mutua, se consigue a menudo reorientar la vida de familia y recuperar la paz. Los defectos y fallos son superables de ordinario cuando se camina hacia el logro de la unidad [...]. Asombra ver la capacidad de soportar penurias que tenemos cuando nos proponemos alcanzar una meta difícil. Vivir la unidad matrimonial de modo auténtico es una tarea ardua, pero no resulta imposible para quien orienta sus energías hacia un valor muy alto, el más alto, el que constituye nuestro ideal de seres personales"* (2004a, 320).

Alcanzar ese grado de unidad será más fácil cuando la ruptura sea consensuada tras una profunda y serena reflexión. Más complejos serán los casos en que un cónyuge considera imposible el mantenimiento de la unidad conyugal debido al comportamiento insoportable del otro. Y un caso especialmente problemático será aquel en el que a una de las partes se le impone la ruptura, al ser abandonada por la otra. En estos supuestos de ruptura impuesta por una de las partes, es frecuente que la persona abandonada no acepte la situación y tome una actitud de protesta que bloquee cualquier tipo de solución negociada. En relación con estos casos, Lukas nos dice:

“¿Cómo se puede abandonar lo que la vida nos brindó en su momento? Es una pregunta difícil, pero en su respuesta se esconde la clave del secreto de la curación [...] en el caso de separaciones y divorcios es sumamente importante poner mentalmente en libertad al ex cónyuge y despedirse de él sin rencores. Pero para poder hacer todo esto es necesario liberarse del miedo, porque no es la tristeza, sino el temor lo que induce a aferrarse a la propiedad, a pegarse a las personas, a mantener situaciones ilusorias” (2006, 32).

La vida está llena de pérdidas. La logoterapia de Viktor Frankl se convierte en un inestimable medio para aprender a convertir estas pérdidas inevitables en valiosas ganancias llenas de sentido, en la medida en que *amplía el campo de visión* de la persona que puede padecer una *ceguera de valores*.

C) Responsabilidad prospectiva

Ésta última responsabilidad se refiere al *cuidado por el futuro* que se planifica y construye. Ello exige anticipar las consecuencias del hacer, prever para prevenir, y prevenir para evitar consecuencias no-deseadas: en definitiva, visualizar en el futuro las consecuencias de los actos presentes. Los valores visualizados (la estabilidad familiar, el bienestar de los hijos, la paz personal...) pueden servir de acicate para la acción responsable. Frankl nos habla, como hemos visto anteriormente, de un *activismo del futuro* relacionado con un *optimismo del pasado*.

Es especialmente aplicable, en el supuesto de rupturas matrimoniales, la técnica logoterapéutica antes expuesta de *ensayar con la persona la proyección en el futuro de sus*

acciones en el presente. Es importantísimo que el cliente visualice un futuro que le sea deseable (y, por supuesto, con sentido) para motivarle a seguir los pasos que le pueden conducir a esa meta. Muchas veces esa visualización le convence de que una respuesta con sentido será beneficiosa para sus hijos y su cónyuge, pero también para él mismo. Y esa convicción puede ser, en muchos casos, la principal motivación para, venciendo sus resistencias iniciales, responder adecuadamente al conflicto planteado. Esa proyección en el futuro va unida también al examen del pasado, pues la logoterapia, como dice Lukas:

"... dispone de un rico arsenal en cuanto ayudas para descubrir el sentido. Intenta desbrozar el pasado del paciente en busca de pistas de sentido ocultas, capaces de reactivarse en última instancia [...] la Logoterapia apela a imaginaciones y visiones que le hagan consciente de lo penoso que resultaría si nos las llevara a cabo en el futuro. Asimismo fomenta «ampliaciones del campo de visión» que le motiven para imaginar y vivir sentimientos más allá de sus propias narices o para dotar de significado subjetivo contextos de sentido objetivo" (2008, 86-88).

En esa responsabilidad prospectiva es esencial que los esposos asuman que un deber fundamental es el *"aislamiento suficiente del conflicto conyugal"*. Bolaños lo explica del siguiente modo:

"La ruptura genera dolor en todos los miembros de la familia, y afecta especialmente a los hijos, cuando los hay. Pero sus efectos no deben ser concebidos únicamente como perniciosos. Son necesarias tareas de adaptación en padres e hijos que permitan «llorar las pérdidas ocasionadas, al mismo tiempo que hacer frente a los numerosos y radicales cambios con capacidad para negociar y reorganizarse, de forma que se salvaguarde el desarrollo de todos»[...] Esta doble tarea requiere de la pareja un esfuerzo importante, dirigido de forma primordial a un aislamiento suficiente del conflicto conyugal, que permita garantizar la continuidad de las funciones parentales y evitar que los hijos queden atrapados en el interior de las desavenencias, al mismo tiempo que éstas se van resolviendo" (2008, 20).

Junto a ese aislamiento suficiente del conflicto conyugal, otro deber de los esposos es intentar que la familia permanezca, en la medida de lo posible, *sana*. En su libro *Tu familia necesita sentido* Lukas nos explica el significado de ese adjetivo:

"En la familia sana, todos los miembros tienen una función llena de sentido. [...] la familia es tanto más estable y más sana cuando más capaces son sus diferentes miembros de armonizar sus funciones las que realizan dentro de la familia con las circunstancias de los otros. En cambio, si cada miembro de la familia [...] prescinde hasta cierto punto de los demás y organiza su propia función familiar a su discreción, gusto y capricho, se produce una unidad familiar que, en todo caso, puede tener armonía por casualidad, pero no como regla general.

Ya estoy oyendo la objeción de que semejante «armonización de funciones» está en contradicción con los intereses personales del individuo y dificulta su «autorrealización». Ciertamente, el que vive sin padres, marido, mujer ni hijos no necesita tanto adaptar a otros su estilo de vida [...]

En cambio, el que vive en una unidad familiar no puede vivir exclusivamente para sus propios intereses, porque lo contrario provoca dentro de la familia puestos vacíos, es decir, lagunas funcionales dolorosas, así como «superposiciones» y, por tanto, con mucha frecuencia colisiones más dolorosas todavía" (1983, 213-214).

En esa visualización del futuro es muy importante cultivar la *esperanza*, que está íntimamente unida al sentido y a la capacidad para vivir. Nos dice Frankl:

“se dice que Einstein afirmó cierta vez que quien considera que su vida no tiene sentido no sólo es un desdichado, sino que apenas si tiene capacidad para vivir. De hecho, la voluntad de sentido incluye en sí algo de lo que la psicología americana designa como survival value. No fue ésta la menor de las lecciones que me llevé a casa de Auschwitz y Dachau: que los que demostraron tener mayor capacidad para sobrevivir incluso en aquellas situaciones límite eran los que estaban orientados hacia un futuro, hacia una tarea que les esperaba, hacia un sentido que querían cumplir” (2003a, 28).

Como bellamente expresa Jean Grondin en su obra *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*:

“Es el sentido el que confiere esperanza y sabor a nuestra vida [...]
¿En qué consiste esta esperanza? A riesgo de resultar tautológico, consiste en la esperanza de que vale la pena vivir la vida, de que merece la pena vivirla para otro, porque el otro espera algo de mí y yo puedo responder a esa espera o, mejor aún, rebasarla. Lo consigo al hacerle la existencia menos cruel, más justa, más libre, pero también más tierna; en una palabra, más sabrosa y más sentida. Esto no es más que otra manera de decir que la vida debe ser vivida como si debiese ser juzgada” (2005, 144).

Vista esta responsabilidad prospectiva — así como la retrospectiva y la respectiva del abogado de familia se desprende que éste debe ayudar a sus clientes en la redacción y vivencia de una historia vital con sentido. La vida tiene una *estructura narrativa* y lo importante es que esa narración tenga sentido. Por ello, el abogado de familia en su labor de acompañamiento debe ser un buen *narrador*¹⁰⁸ que ayude a su cliente a escribir una historia

¹⁰⁸ Este carácter de escritor está también presente no sólo en su labor de asesoramiento sino en su labor ante los tribunales, aunque sea desde otra perspectiva. Ya Ossorio y Gallardo en *El alma de la toga* destacaba como: “*El abogado es un escritor y un orador. Dos veces artista. Si no lo es, será un jornalero del Derecho, un hombre que pone palabras en un papel, más no verdadero defensor de los hombres, de la sociedad y de la Justicia: que todos éstos son su clientes.*”

de vida con sentido, en la que integre serenamente el pasado, responda valiosamente al presente y se proyecte con esperanza hacia el futuro.

7.5. Una aplicación integral como realización de sentido

Vemos pues que muchas son las tareas a realizar en el cuidado de la familia herida. En esa labor, a menudo, el único referente profesional de los cónyuges será el abogado de familia. Con él compartirán sus dudas, miedos y expectativas. Entendemos, por tanto, que ello le genera indudables tareas éticas en su trabajo de asesoramiento jurídico e inevitable acompañamiento personal. La aplicación que realiza el abogado de familia del Derecho despliega su eficacia sobre la existencia de las personas: es su responsabilidad cuidar de su integridad, y el pensamiento de Frankl y su *constructo de sentido*, sin duda, le será de gran ayuda,

Recordemos que la ética hermenéutica destaca el momento de la aplicación de la regla: la regla no se aplica por sí sola, hay que aplicarla. Y la aplicación exige *reflexión sobre el modo correcto o erróneo de hacer las cosas*. Sin esa posibilidad de reflexión no nos estaríamos refiriendo a una conducta significativa, sino a la manifestación de un hábito seguido ciegamente o a la mera respuesta a un estímulo. Y ello nos lleva al concepto de *práctica*: al diferenciar la práctica de la *costumbre* o *hábito* estamos dejando espacio a ese ámbito reflexivo que hace que una actividad humana sea significativa. Al hablar de prácticas

He dicho que el abogado es un escritor. Y me he quedado corto porque en el abogado hay tres escritores: el historiador, el novelista y el dialéctico.

Hay, ante todo, un historiador, porque la primera tarea del abogado es narrar hechos. De narrarlos bien a narrarlos mal, va un mundo [...].

Narrar no es fácil. Hay que exponer lo preciso, sin complicaciones. Hay que usar las palabras adecuadas y diáfanas [...].

Viene después el novelista. Cada pleito es un problema de psicología. La psicología es el conocimiento del hombre y su adecuada descripción. De ahí que la narración no será completa ni alcanzará eficacia, si en los momentos oportunos, no va acompañada de unas pinceladas que destaquen el tipo o acentúen el hecho [...].

Y queda el dialéctico: cuando el abogado pasa de la narración del caso y de la pintura de los caracteres al razonamiento jurídico, sus modos literarios han de cambiar en absoluto. Ya no se trata

no sólo nos referimos a los agentes, a los hábitos o a las reglas que rigen una actividad, sino a la realización de su sentido. Esta realización es la que nos hará descubrir a la persona con *sabiduría práctica* que sabe actuar de forma correcta y valiosa en cada situación particular. La ética aplicada no puede pues entenderse de una manera funcional, a modo de una serie de recetas que reduciría la aplicación a un problema técnico y metodológico. Entendiendo la aplicación sólo metodológicamente se está restringiendo y limitando su auténtico significado.

Frente a ello, cabe defender una *aplicación integral*: una aplicación más compleja vinculada a la estructura de la *comunicación humana* entendida como un proceso histórico (tiene lugar en el contexto), una tarea *reflexiva* (donde no hay información sin interpretación) y una *sensibilidad moral* (porosidad ante los acontecimientos que afectan a la condición humana). Desde Gadamer no cabe una interpretación funcional del giro aplicado porque aplicar no es solo recetar, resolver o solucionar los problemas prácticos de la vida sino que la aplicación se presenta como una *realización del sentido y el sentido aparece vinculado a una condición humana que lo narra, lo explora, lo figura y se apropia de él*.

Pero cabe cuestionarse qué debemos entender por sentido. Y aquí es fundamental la aportación de Viktor Frankl al haber realizado en su obra una *descripción* y una *pedagogía del sentido* que facilita su descubrimiento en la vida cotidiana y también en las prácticas y éticas profesionales como éticas aplicadas (y, en particular, las del abogado de familia). Con Frankl podemos entender mejor que en el tema de la aplicación está en juego la *autocomprensión del hombre* en la era de la ciencia y la técnica. La concepción antropológica del fundador de la logoterapia muestra que nos encontramos ante un problema de *sensibilidad* en el hombre de nuestro tiempo porque el simple aprendizaje de reglas, principios o técnicas por el abogado de familia no garantiza la «finura» necesaria en la aplicación. Ésta no se plantea sólo a la hora de tener que resolver los problemas sino también a la hora de *plantearlos y definirlos*.

Si entendemos con Frankl que “*la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrar un sentido a la propia vida*” (2001a, 139), comprenderemos mejor qué es lo

de explicar una historia ni destacar a sus actores, sino de afrontar una tesis de interpretar una ley, de defender una solución. Esto es patrimonio de la lógica discursiva” (1971, 134-139).

que debe buscar en el ejercicio de su labor profesional y qué busca el cliente al requerir su asesoramiento, más allá de lo que nos puede mostrar una mirada superficial.

Por otro lado, la aplicación, al ser realización de sentido, no deja las cosas como están. La aplicación *no es una tarea posterior a la comprensión y a la interpretación*; sino que hay una circularidad productiva en los tres momentos. La aplicación determina la comprensión desde el principio y en su conjunto. La comprensión no es la causa de la aplicación sino un efecto de la misma.

Lo que llamamos aplicación integral no lo podemos entender como un mero proceso psicológico o mental (aunque tenga dimensiones lógicas, cognitivas o neuronales) sino como una tarea relacionada con la *mediación* entre el «yo» y el «tú», el ayer y el hoy y el mañana, entre el ser y el deber ser, entre ser y sentido. Aunque la aplicación sea un acto interpretativo, no es un acto propiamente «individual» o subjetivo. Como dice Frankl:

“la existencia no es solo intencional, sino también trascendente. La autotrascendencia es la esencia de la existencia. Ser humano es estar dirigido a otro diferente de sí mismo. Esta «otredad», para citar a Rudolf Allers, queda bajo la «otredad» del referente intencional al cual el comportamiento humano está dirigido. De esta manera, queda constituida, citando nuevamente a Allers, «la esfera de lo transubjetivo». Sin embargo, se ha puesto de moda atenuar esta transubjetividad. A causa del impacto del existencialismo, el énfasis ha sido puesto en la subjetividad del ser humano” (2012, 57).

Pero para Frankl ésta es una mala interpretación del existencialismo, pues un verdadero análisis fenomenológico revela que no hay cognición fuera del campo polar de tensión establecida entre objeto y sujeto. Se suele hablar de «ser-en-el-mundo». Pero para entender esta frase con propiedad, nos dice Frankl:

“uno debe reconocer que el ser humano significa estar profundamente comprometido e involucrado en una situación, y confrontado con un mundo cuya objetividad y cuya realidad en modo algunos son menospreciadas por la subjetividad de este «ser» que está «en el mundo».

Preservar la «otredad», la objetividad del objeto, significa preservar esa tensión que se establece entre el objeto y el sujeto. Esta tensión es la misma que hay entre el «yo soy» y el «yo debo», entre realidad e ideal, entre ser y sentido. Y si esta tensión ha de ser preservada, se debe evitar que sentido coincida con ser. Diría que el sentido del sentido es marcar la pauta del ser.

[...] ser humano significa ser ante un sentido que se ha de realizar y ante valores que se han de consumir. Esto es, vivir en el campo polar de la tensión establecida entre la realidad y los ideales que se han de materializar. El hombre vive por ideales y valores. La existencia humana no es auténtica, a menos que sea vivida en términos de autotrascendencia.

El interés original y natural del hombre por el sentido y los valores está en riesgo a causa

del subjetivismo y el relativismo preponderantes. Ambos tienden a corroer el idealismo y el entusiasmo” (Ibíd., 58-59).

La aplicación como realización de sentido responde a la *estructura dialógica de la pregunta-respuesta*. Nos dice Frankl que si la autocomprensión del hombre no está bloqueada por patrones preconcebidos de interpretación, por no decir adoctrinamiento:

“se refiere al sentido como algo por descubrir más que como algo por dar... para cada pregunta hay una respuesta, la correcta. Existe solo un sentido para cada situación, y este es el verdadero sentido” (Ibíd., 67).

El hombre es responsable de dar la respuesta *correcta* a la preguntar de encontrar el *verdadero* sentido de una situación. El sentido no puede ser dado arbitrariamente sino encontrado responsablemente. Y añade Frankl que:

“también debe ser percibido conscientemente. De hecho, el hombre es guiado en su búsqueda de sentido por la conciencia. La conciencia puede ser definida como la capacidad intuitiva del hombre para descubrir el sentido de una situación. Como este sentido es único, no puede ser objeto de una ley general [...]. Además de ser intuitiva, la conciencia es creativa [...] tiene el poder de descubrir sentidos únicos que contradicen valores aceptados” (Ibíd., 68-69).

Esta versión integral del concepto de *aplicación*, que exponemos desde la visión de Viktor Frankl, nos hace conscientes de un uso parcial insuficiente para la complejidad del término. Si nos limitásemos a este uso parcial tendríamos que resignarnos ante el conflicto de interpretaciones y plantearlo como un conflicto de aplicaciones. En cambio, *cuando afrontamos este sentido integral estamos haciendo que los conflictos se puedan trasladar de la esfera de la violencia a las del lenguaje y el discurso*, de modo que puedan ser si no solucionados al menos reconducidos por la *palabra*. Y nos hacemos conscientes, al estudiar la ética profesional del abogado de familia, de que su labor jurídica no debe limitarse a la búsqueda de la justicia sino que debe estar al servicio del sentido. Como señala Viktor Frankl:

“Si nos inclinamos por esta postura, a saber, que la vida tiene incondicionalmente sentido, debemos redefinir las llamadas profesiones de ayuda, de manera más específica, para ayudar a nuestros pacientes en la básica y primordial aspiración humana de encontrar un sentido en sus vidas. Al hacerlo, quienes ejercen profesiones de ayuda encuentran retroactivamente una vocación y una misión en sus propias vidas. Cuando fui entrevistado por el editor de Who’s Who in America, para sintetizar mi vida en pocas líneas, lo hice utilizando unas pocas palabras que ustedes seguramente podrán adivinar: He descubierto el sentido de mi vida al ayudar a otros a descubrirlo en las suyas” (2012, 157).

Parafraseando a Frankl ¿no podríamos concluir que el abogado de familia puede descubrir el sentido de su profesión ayudando a sus clientes a descubrir el sentido en sus vidas?

***CONCLUSIONES:
EL ABOGADO DE FAMILIA,
ALGO MÁS QUE UN PROFESIONAL DEL DERECHO***

Al llegar a este punto de nuestro trayecto cabe hacer una síntesis del hilo argumental seguido que refleje la metodología utilizada con el fin de alcanzar los objetivos planteados con este trabajo.

Comenzamos exponiendo cómo la Ética nos ayuda a buscar lo bueno, lo mejor y lo óptimo. En el ámbito de las profesiones ello debe traducirse en la aspiración a la *excelencia profesional*, mediante la obtención de los *bienes inherentes* a la *práctica* correspondiente. Las profesiones aparecen así como un sector de la sociedad civil en el que encontramos un indudable *potencial ético*. Los profesionales que aspiran a la excelencia en su profesión no sólo expresan activamente de esa forma su compromiso social como ciudadanos sino que participan en un proceso –en terminología de Adela Cortina– de *universalización de la aristocracia*.

En la búsqueda de esta excelencia los correspondientes Colegios fijan normas deontológicas que tienen un carácter limitado, en cuanto que son mínimos que se imponen a todos los colegiados. Pero, frente a la deontología, la ética es un camino siempre abierto a lo mejor. La deontología es necesaria, pero insuficiente. Y lo mismo cabe decir de los principios éticos, que son criterios que deben tomarse en consideración; pero plantean problemas a la hora de su armonización y de su aplicación en las situaciones concretas.

Hemos contemplado la ética profesional desde distintas teorías éticas, pues como *ética aplicada* se ve afectada por diferentes problemas que requieren el concurso de diferentes teorías para resolverlos. Esta contemplación desde diferentes perspectivas nos ha permitido apreciar que el profesional debe saber combinar la *justicia* con el *cuidado* y también las *convicciones* con la previsión de las *consecuencias*. Ello se consigue mediante una ética de la *responsabilidad* interpretada en términos de *prudencia* que permita, en su sentido interpersonal, considerar al otro (al cliente) como objeto de preocupación; preocupación que debe traducirse en cuidado.

La ética *hermenéutica*, por su parte, destaca el momento de la *aplicación* de la regla,

que no se aplica por sí sola. Y la aplicación exige *reflexión sobre el modo correcto o erróneo de hacer las cosas*. Sin esa posibilidad de reflexión no nos estaríamos refiriendo a una conducta significativa, sino a la manifestación de un hábito seguido ciegamente o a la mera respuesta a un estímulo. De ahí la importancia del concepto de *práctica*: al diferenciar la práctica de la *costumbre* o *hábito* estamos dejando espacio a ese ámbito reflexivo que hace que una actividad humana sea significativa. Hemos visto también, respecto a ese modo correcto de hacer las cosas, la importancia del *diálogo* (que tiene una fuerza transformadora que posibilita la solidaridad moral y social) y de una ética *narrativa* en la que la *virtud* permite explicar la unidad de la biografía y en la que la identidad moral de los sujetos no puede plantearse sin conceptos como los de responsabilidad, narración e inteligibilidad.

Después de examinar la ética profesional en general, expusimos las especialidades de dicha ética en las profesiones jurídicas y, en particular, en la abogacía (con especial referencia al Estatuto General de la Abogacía y otras normas deontológicas, y a los principios que deben regir su actuación); planteamos las bases de una ética aplicada a la vida familiar como espacio y realidad moral en la que debe buscarse su sentido más que su utilidad, en la que la filosofía puede ofrecer la posibilidad de encontrar espacios y lenguajes comunes a través del tratamiento interdisciplinar de los problemas, y en la que la responsabilidad no cabe considerarla como una categoría meramente jurídica o administrativa sino una categoría moral. Y reflexionamos sobre los retos que las singularidades del Derecho de familia plantean al abogado especializado en este ámbito. Dentro de estos retos apuntamos como más destacados los siguientes: un adecuado planteamiento de los fines y bienes intrínsecos de su profesión; colaborar, desde una nueva concepción antropológica, en la formación de la persona moral y de su identidad, potenciando su autonomía y su responsabilidad; fomentar, desde la prudencia, un diálogo auténtico como medio para la obtención de los fines y bienes intrínsecos de su profesión; la incorporación del cuidado como categoría esencial en su actividad; la protección de la familia como unidad narrativa; y desarrollar una ética aplicada como realización de sentido.

Al apuntar estos retos apreciamos que la responsabilidad por el cuidado tiene mayores exigencias en el ámbito profesional del abogado de familia (frente a otras profesiones jurídicas), pues junto al conflicto legal existe un conflicto personal

(psico-social). El abogado de familia debe manejar ambos conflictos para que la solución legal no agrave el conflicto personal, cronificándolo, y provocando un grave daño a los miembros de la familia. La pareja puede romperse, pero la familia permanece. Hay que buscar un cierto grado de unidad familiar (a pesar de que haya disminuido considerablemente tras la ruptura conyugal) mediante el mantenimiento de unos adecuados roles parentales y el aislamiento del conflicto conyugal. Todo ello, para que se respete la integridad de las personas y los hijos se resientan lo menos posible, y sea posible el mantenimiento de un proyecto familiar, donde quepa un cuidado responsable.

En este horizonte profesional que se manifiesta en los retos que hemos apuntado, al abogado de familia le pueden ser de gran utilidad las ideas defendidas por Viktor E. Frankl. Por ello, en una segunda parte de nuestro trabajo, hemos expuesto las principales claves filosóficas del pensamiento de Frankl. En esta exposición nos hemos centrado principalmente en su concepción antropológica el análisis existencial (con examen de sus axiomas fundamentales, la ontología dimensional y sus diez tesis sobre la persona) y en la peculiar forma de diálogo que caracteriza a la logoterapia (deteniéndonos particularmente en el itinerario logoterapéutico y en los principales problemas en que puede ser de interés su utilización); hemos justificado su aplicación en la orientación no-clínica, dentro de unos límites; y hemos reflexionado sobre la dimensión educativa de la logoterapia en cuanto logoeeducación, y su relación con el cuidado de las personas afectadas por una crisis familiar.

En la tercera parte esta investigación y en base a lo expuesto en las dos primeras hemos intentado concretar cómo el pensamiento frankliano puede iluminar la ética profesional del abogado de familia. Y así nos han aparecido cinco aspectos importantes de dicha concreción. En primer lugar, Frankl aporta una interesante y *completa concepción antropológica* del ser humano como un ser en busca de sentido, libre y responsable, en el que la voluntad de sentido aparece como motivación esencial. En segundo lugar, el pensamiento del fundador de la logoterapia invita al abogado de familia al igual que a otros muchos profesionales a actuar como *catalizador* de la voluntad de sentido de sus clientes (afinando su conciencia y colaborando en el proceso de formación de la persona moral) y a utilizar el diálogo para descubrir el *sentido* (como posibilidad más valiosa a realizar en cada momento, teniendo en cuenta la situación global de las personas que pueden resultar afectadas por cada

decisión). Otro aspecto es la relación existente entre *sentido y cuidado*, apareciendo el *cuidado logopeducativo* como tarea pendiente del abogado de familia, quien puede tener una función sanadora tanto en un aspecto preventivo como también reparador. En cuarto lugar, y en base a la relación entre *tiempo y responsabilidad* planteada por Frankl, vimos la importancia del sentido en el cuidado de la vida familiar como *unidad narrativa* que implica una responsabilidad retrospectiva, respectiva y prospectiva (es decir, una responsabilidad respecto al cuidado del pasado, al cuidado del presente y al cuidado del futuro). Y, en quinto lugar, la exigencia de una aplicación integral como realización de sentido, derivada del planteamiento hermenéutico implícito en el pensamiento frankliano.

La reflexión sobre la labor del abogado de familia entendemos que hasta ahora se ha centrado más en cuestiones *deontológicas* que *éticas*, más en cuestiones estrictamente *jurídicas* que *existenciales*. Procediendo así se puede incurrir en un cierto reduccionismo jurídico, psicológico o sociológico que implica un *olvido del ser humano* concreto y singular que debe ser el centro su atención y cuidado. Frente a ello, somos conscientes de que su ética profesional en cuanto ética aplicada implica un *diálogo interdisciplinar* en el que deben participar no sólo los expertos en el ámbito jurídico sino también los especialistas de otros campos, así como los afectados que también deben expresar sus intereses. Las éticas aplicadas son saberes interdisciplinares por esencia, que intentan responder a una realidad asimismo interdisciplinar. Desde este punto de vista interdisciplinar, se justifica que el pensamiento de un psiquiatra que surgió en el ámbito médico puede ser una valiosa aportación al citado diálogo. Con este trabajo se intenta explicar la posible relevancia del pensamiento frankliano para la ética profesional del abogado de familia, y se intenta concretar la forma en que dicho pensamiento puede inspirar el quehacer cotidiano de estos profesionales. Así buscamos que el letrado especialista en esta rama jurídica no sólo descubra y realice el *sentido* en su profesión, sino que también ayude a sus clientes a descubrirlo y hacerlo realidad en sus vidas, en el complejo contexto de una crisis familiar.

La filosofía de Frankl puede servirnos, en especial, para proponer una nueva tarea del abogado de familia que consistiría en el *cuidado logopeducativo* (como educación en la responsabilidad y hacia el sentido) de las personas afectadas por una ruptura de pareja: el cuidado, desde la logopeducación, se entiende como cultivar en la persona el cuidado de sí

mismo entendido como la orientación hacia una vida llena de sentido y el cuidado de quienes le rodean. De este modo se incide en un nuevo horizonte de prácticas profesionales hasta ahora descuidado. Este horizonte nos hace plantearnos la *identidad profesional* de estos abogados desde una distinta perspectiva mucho más acorde con la problemática familiar: ésta no es sólo *jurídica, sociológica o psicológica*, sino también *filosófica y ontológica*.

Este trabajo supone una pequeña aportación para un cambio de perspectiva que permita contribuir al reconocimiento de una identidad moral que abra nuevos horizontes a dicha profesión, desde la reflexión serena sobre su *sentido*; reflexión que deberá enriquecerse con la colaboración de otros muchos y de muy variados campos de conocimiento. Somos conscientes de que los profesionales corremos el riesgo de no cuestionarnos con suficiente detenimiento nuestro papel social, nuestras obligaciones éticas y la responsabilidad por nuestra labor.

El abogado debe abordar la familia con categorías antropológicas nuevas donde la *responsabilidad* será una *categoría moral* y no una mera categoría *jurídica o administrativa*. Con ello, hacemos referencia a un nuevo orden de responsabilidades que nacen del *cuidado mutuo*, del *reconocimiento recíproco*, de *historias de vida compartidas* y de una *identificación familiar* que debe construirse diariamente. Se trata de plantear el mundo de la vida familiar como un orden generativo de vida, de cuidado, de memoria social y de esperanzas compartidas: la familia es una *institución generativa* en un sentido *biográfico* que supera al simplemente *biológico* (en cuanto grupo meramente reproductivo, educativo o socializador).

El sentido, en su acepción frankliana, puede ser el guía que permita al abogado de familia moverse dentro de una ética de la responsabilidad, armonizando el cuidado y la justicia, las convicciones y las consecuencias, y enriqueciéndose con diferentes teorías éticas. Para cumplir su función social debe buscar no sólo la justicia, sino también la conciliación y la efectividad de los derechos y de las libertades fundamentales, lo que le debe llevar a trabajar por las soluciones consensuadas, de las que los cónyuges se sientan partícipes y protagonistas activos. Y todo ello enmarcado por el cuidado de las personas afectadas por una crisis familiar.

Como hemos podido comprobar a lo largo de nuestra investigación, la abogacía de

familia es una profesión de rasgos especiales. Éstos determinan que, para su adecuado desempeño, el letrado en este ámbito debe ser sin duda un buen *jurista*; pero también que naufragará en dicho objetivo si no reúne características de otras profesiones. Y, en efecto, al plantearnos la cuestión de la *identidad moral* del abogado de familia, nos hacemos conscientes de que debería según la perspectiva que hemos planteado participar del perfil o funciones de otros profesionales. Así, sintetizando lo expuesto en nuestro trabajo *con una clara voluntad pedagógica*, podemos decir que el abogado de familia deberá tener también algo de...

1) Filósofo

No faltará quien ponga objeciones a esta consideración. Pero, frente a ello, cabe oponer que el abogado de familia no es quien introduce la filosofía en su profesión, sino los propios clientes. Al igual que el fundador de la logoterapia argumentaba a quienes presentaban la misma objeción en relación con la psicoterapia cabe alegar también respecto al letrado de familia que son realmente sus clientes quienes le aportan cuestiones filosóficas; pero no lo hacen sin aportar también respuestas. Por ello, los profesionales deben presentarse no sólo como educadores, sino también como humildes aprendices que necesitan ser aleccionados.

Quien considere que ser abogado de familia requiere solamente espíritu pragmático y habilidad técnica entendemos que se equivoca. Si el alma de este trabajo es la atención a las personas inmersas en una crisis familiar, entonces, es necesario aprender a pensar las cuestiones más profundas, aquellas que se refieren al sentido en la vida y a la experiencia del sin-sentido. La actitud filosófica, desde esta perspectiva, debe formar parte de la competencia profesional de quien tiene que manejar cotidianamente los desafíos de la existencia y, muchas veces, hacer frente a las emergencias que plantea. El supuesto conocimiento de los “expertos” corre el riesgo de resultar inútil o hasta contraproducente desde este punto de vista porque “deshabilita” la actitud a la reflexión.

Y entendemos que no puede ser de otra forma. Dejada en manos del simple

Derecho, la familia se piensa como puro contrato o realidad formal. Dejada en manos de la Sociología, la familia puede guiarse sin más por los modelos socialmente imperantes. Dejada en manos de la mera Psicología, o del simple bienestar individual, la familia puede pensarse como pura agregación de personas, olvidando el vínculo. Se hace necesaria una ética de la familia para defender la relación familiar. Los abogados de familia deberían tener conciencia de esta circunstancia y responder, desde una aplicación integral, a esos tres posibles reduccionismos: el de lo jurídico, el de lo sociológico y el de lo psicológico. Son necesarios nuevos caminos para hacer frente a una crisis familiar, pues consideramos que el problema de la familia no es sólo jurídico, sociológico o psicológico. Es, ante todo, filosófico.

2) Antropólogo

Ya hemos visto cómo la hermenéutica filosófica desmitifica la neutralidad valorativa del conocimiento científico. La verdad de la que nos hablan los científicos y el conocimiento que gestionan no es una categoría desinteresada; antes, durante y después del conocimiento hay una motivación moral, un interés que la filosofía busca explicitar. En el quehacer científico-técnico y en las prácticas profesionales están actuando determinados intereses que no pueden desconocerse. Esta exigencia de poner sobre la mesa los bienes implícitos y los valores que están orientando las propuestas y el quehacer cotidiano de los expertos, se convierte en un imperativo ético que reclama la hermenéutica.

Pero también antes, durante y después del conocimiento, hay una concepción antropológica que tampoco es neutral y que también cabe explicitar. Una de las características fundamentales en el paso de la ciencia y la filosofía modernas a las contemporáneas, es el fenómeno de la «recuperación del sujeto». Ello ha conducido al desarrollo de la «antropología filosófica», que va abriéndose paso conjuntamente con la «superación de los reduccionismos», pues el estudio del hombre debe tener en cuenta especialmente aquellos rasgos que lo singularizan, que lo distinguen respecto a los otros seres, y va a utilizar para ello un método distinto de las ciencias naturales.

En esta misma línea, Frankl destacaba las implicaciones metaclínicas de la

psicoterapia, referidas principalmente a su concepto de hombre y su filosofía, pues no hay psicoterapia alguna que no tenga una teoría del hombre y su filosofía de vida subyacentes. Por tanto, la cuestión no es si la psicoterapia está o no basada en una *Weltanschauung*, sino más bien si la *Weltanschauung* subyacente es correcta o no. En este contexto, correcta significa que la humanidad del hombre es preservada por esa filosofía y esa teoría. Si no lo es, se cae en un reduccionismo que sólo ve en el hombre una realidad únicamente condicionada; y mientras no veamos también lo incondicionado, no accederemos al hombre verdadero.

En el ámbito del Derecho de Familia también podemos encontrar implicaciones *metajurídicas*. De modo que, en dicho ámbito, toda ética aplicada y toda orientación profesional tienen una teoría del ser humano y de su filosofía subyacente. Y el problema va a ser si la humanidad del hombre es preservada por aquella teoría y aquella filosofía y si, por tanto, si los rasgos que lo singularizan van a ser tomados en consideración.

Aquí nos encontramos con una aportación relevante que el pensamiento de Frankl aporta a una ética aplicada del abogado de familia. Y esa aportación la encontramos en su concepción antropológica que supera diversos reduccionismos (biologicismo, psicologismo, sociologismo) y nos da una visión completa del ser humano en la que la humanidad del hombre es preservada. Y ello porque tiene en cuenta, primordialmente, aquellos rasgos que lo singularizan, que lo distinguen respecto a los otros seres vivos, al resaltar *lo específicamente humano*: la *dimensión espiritual* y su *voluntad de sentido* como motivación esencial.

3) Químico

El abogado de familia debería tener también conocimientos de “Química”, en especial, de los procesos de catálisis y de los metabólicos.

De *catálisis* pues para Frankl todo orientador que se inspire en el análisis existencial y en la logoterapia debe ser *un catalizador* de la voluntad de sentido. El psiquiatra vienés rechazaba los modelos tradicionales impositivos, pues la verdad a la que el sujeto

debe ser llevado se impondrá por sí misma, en cuanto sea descubierta efectivamente como verdad propia. El análisis existencial no debe interferir en la elección de los valores y en su disposición jerárquica; sino que únicamente debe conducir al hombre allí donde de forma autónoma, libre y responsable, logre descubrir las propias tareas y vea en su vida un sentido no anónimo sino irrepetible y único. Si se conduce al hombre hasta allí, será él mismo el que responda a esa llamada de forma concreta y creativa.

Y el abogado de familia también debería tener conocimiento de los procesos *metabólicos*, que le permitan promover en las crisis familiares procesos de transformación y crecimiento en los que el sufrimiento pueda convertirse en algo valioso. Para Frankl el auténtico sufrimiento no es sólo una obra, sino un incremento. Cuando asumo un sufrimiento, crezco, siento un incremento de fuerza: hay una especie de metabolismo. Y la esencia de éste consiste en una transformación de sustancias –de material bruto– en fuerza. En el plano humano se trata de la transformación de ese material bruto que es el destino. La persona que sufre, en ocasiones, no puede configurar el destino externamente, pero el sufrimiento le capacita para dominar el destino desde dentro, transportándolo del plano de lo fáctico al plano existencial: eso, según Frankl, se llama *crecer*.

4) Comadrona

La relación de ayuda es interpretada por Frankl como una intervención de carácter noético que, desde el punto de vista del procedimiento, se inspira abiertamente en el modelo clásico del diálogo socrático. La logoterapia se califica originalmente como una intervención de tipo no sólo terapéutico sino (también y sobre todo) de carácter educativo que por su peculiar función mayéutica en el sentido socrático Frankl consideraba una especie de *obstetricia espiritual*.

El mismo Sócrates hijo de una partera parece percibir en el procedimiento dialógico la posibilidad de participar en el origen de la vida a nivel espiritual y formativo: tal vez las raíces etimológicas de la palabra “educar” *ex-ducere* tienen origen aquí. Ahora bien, no se trata simplemente de hacer emerger a la consciencia un conocimiento previo de

acuerdo a la metafísica de la anámnesis platónica , ni tampoco de reapropiarse de un pasado incómodo o de un inconsciente reprimido conforme al psicoanálisis freudiano , sino de encontrar un camino inédito hacia un futuro lleno de significado y una perspectiva de sentido y de valores por realizar.

Si nos inspiramos en Frankl, el abogado de familia también deberá ser en cierta forma una *comadrona espiritual*, realizando una labor de acompañamiento de su cliente en el que se alumbré un trayecto con sentido que recorrer, y una perspectiva de valores que valga la pena hacer realidad *aquí y ahora*. Y esa labor tiene la particularidad de que irá acompañada mediante una adecuada *forma jurídica* de una *concreción en lo fáctico y social* de las posibilidades de sentido alumbradas, que sólo puede realizar un profesional del Derecho.

5) Pedagogo

El abogado de familia debe ser también un *educador en la responsabilidad* un *logoeducador*—, un pedagogo *de las alturas*, que debe inspirarse en la imagen del alpinista. El alpinismo, metáfora del ascender de la existencia, encierra simbólicamente la esencia del mensaje pedagógico incluido en la logoterapia: es al confrontarse consigo mismo, mirando un ideal o una meta por alcanzar, que el ser humano vence sus límites y desarrolla en plenitud sus potencialidades. La educación inspirada en Frankl debe presuponer siempre en las personas esta capacidad espiritual de apuntar permanentemente a un objetivo futuro y más alto.

El cuidado educativo, en el sentido fenomenológico y existencial, se propone como intervención dirigida a custodiar y sostener la posibilidad de decidir y de decidirse. Desde el momento en que toda proyectualidad auténtica se fundamenta en la decisión, la educación se centra esencialmente sobre la capacidad de elegir, como expresión plenamente madura de una existencia autónoma y responsable. El cuidado educativo encuentra entonces su razón de ser en el esfuerzo por *cultivar en el sujeto educativo el deseo de tener cuidado de sí mismo* donde tener cuidado de sí mismo significa esencialmente *llenar la propia vida con sentido*

(lo que implica autotranscendencia, es decir, ser sensible también al cuidado del otro). Por eso, cabe hablar de un *cuidado logopedagógico*, que no sólo está *centrado-en-la-persona*, sino también fundamentalmente *orientado-al-sentido*.

En este papel de logopedagogo, el abogado de familia podría actuar como *precursor* o *provocador* (que confronte al cliente con el sentido y los valores), y no como *pacificador de conciencias* (que aligere en su representado el peso de dicha confrontación). Para Frankl el sentido no ha de coincidir con el ser, sino que va por delante del ser: el sentido marca la pauta al ser. La existencia se quiebra a menos que sea vivida en términos de autotranscendencia hacia algo más allá de sí misma. Frankl destaca esa función de precursor, pero lejos de todo adoctrinamiento, pues *provocar la voluntad de sentido* quiere decir *dejar que el sentido brille por sí mismo*, de modo que quien se impone no es el educador, sino el sentido mismo.

6) Afinador

Frankl destaca el papel de la conciencia como órgano de sentido, como capacidad intuitiva de descubrir el sentido único y singular escondido en cada situación. Por ello, según el padre de la logoterapia, la educación ha de tender no sólo a transmitir conocimientos, sino también a *afinar la conciencia*, de modo que el hombre preste atento oído para percibir el requerimiento inherente a cada situación.

Ante la abundancia de mensajes que recibe el hombre de hoy, la educación debe ser más que nunca educación a la responsabilidad. Vivimos en una sociedad de abundancia, no sólo de bienes materiales, sino también de información. Nos acosan estímulos e incentivos de todas clases. Si el hombre en medio de todo este torbellino de estímulos quiere sobrevivir y resistir a los medios de comunicación de masas, debe saber qué es o no lo importante, qué es o no lo fundamental; en una palabra, qué es lo que tiene sentido y qué es lo que no lo tiene.

Ya hemos visto como una de las acepciones de la palabra *educar* en el diccionario de la Real Academia Española es *afinar*. En coherencia con lo expuesto el abogado de familia puede contribuir a afinar la conciencia de su cliente y, de ese modo, contribuir a la

formación de la persona moral y de su identidad, potenciando su autonomía y su responsabilidad.

7) Médico

El abogado de familia también puede atender al cuidado de las personas inmersas en el conflicto familiar. Y si configuramos su ética profesional como una ética aplicada centrada en el cuidado, podría situarse en cierta forma entre la ética del profesional del Derecho y la ética del profesional de la Salud: como profesional del Derecho debe buscar lo legal y la justicia; como profesional de la Salud (del cuidado), debe buscar también lo bueno. Y, en este punto, nos encontramos con otra aportación fundamental del pensamiento de Viktor Frankl a la ética profesional del abogado de familia, pues nos da los mimbres para configurar ese cuidado que deberá ser según nuestra propuesta además de un cuidado genérico, un *cuidado logoeducativo* centrado en la responsabilidad y en la búsqueda del sentido.

Una crisis de pareja puede vivirse como desprovista de sentido, generando una frustración existencial con sus variadas secuelas. El abogado de familia, a través de su cuidado logoeducativo, puede tener un importante papel de *prevención* del vacío existencial y de sus manifestaciones en las personas afectadas por una crisis familiar; y de *promoción de salud*, ya que una fuerte orientación de sentido es un agente promotor de la salud física y mental, como destacaba Frankl. De este modo, no sólo se busca el mero *bien-estar* (físico y psíquico), sino fundamentalmente el *bien-ser* de quien experimenta existencialmente que está respondiendo adecuadamente a lo que la vida le plantea. Se toma así como horizonte un concepto más integral y completo de salud, que puede ser tomado en consideración por el abogado de familia, siguiendo la concepción frankliana conforme a la cual no se puede hablar de salud si al mismo tiempo no se habla de responsabilidad.

Lo expuesto, hace referencia a una labor fundamental *preventiva*. Sin embargo, al propugnar que el letrado de familia tenga algo de “médico” apelamos también inspirándonos en Frankl a un papel *reparador* a nivel individual y familiar.

A nivel individual, pues en su encuentro con la existencia herida el abogado puede

también ejercer una función sanadora inspirándose aunque sea de forma tangencial y con las necesarias adaptaciones en la *cura médica de almas* que Frankl pensó para la profesión médica. Entendemos que el *homo patiens* inmerso en una crisis familiar también necesita del *advocatus humanus*, que se inspire con los necesarios ajustes en el *medicus humanus*; que el abogado sin dejar de ser un profesional jurídico puede cultivar un encuentro humano con su defendido; que entre las funciones del abogado de familia pueden estar el colaborar en la capacitación del cliente frente al sufrimiento que le impone el destino, el ayudar a habilitarle internamente para que aprenda a aceptar lo inevitable, y consolar su alma; y que podría cultivar una técnica de la humanidad frente a la inhumanidad de la técnica.

Y a nivel familiar no sólo en cuanto a la persona del cliente, sino también a nivel del colectivo familiar afectado el abogado podría tener un importante papel curativo mediante un adecuado uso de la palabra y el diálogo, con determinadas disposiciones y actitudes que ayude a cerrar heridas en vez de mantenerlas abiertas.

El abogado de familia puede ensanchar su círculo de acción en este sentido, y ello es posible sin inmiscuirse en la labor de otros profesionales (psicólogos, orientadores familiares...), únicamente *complementando* su labor. La realidad nos muestra que el abogado de familia es, muchas veces, el único profesional que sirve de *referencia* al cliente durante el proceso de divorcio. Su acompañamiento personal y el consuelo que puede prestar con sus palabras y actitudes pueden ser decisivos cuando no existan otros profesionales (y, en caso de existir éstos, muy importantes en su colaboración con ellos). Pero con una particularidad muy significativa: no sólo puede colaborar en el alumbramiento de un anclaje espiritual, sino también mediante la concreción de un apuntalamiento existencial. Es decir, en un sentido reparador, el papel del abogado de familia estrictamente *no sería tanto de cura de almas* (aunque siempre colaborará en ella), sino más bien de *aterrizaje existencial*: un papel de *concreción* –mediante la *adecuada forma jurídica en lo fáctico y social*, de las *posibilidades de sentido* que se abren al cliente; *concreción en la que otros profesionales* (más centrados en lo psicológico o en otros ámbitos) *pueden realizar una aportación poco práctica*.

8) Oculista

El objetivo propio y específico del diálogo logoterapéutico consiste en situar al paciente en las mejores condiciones para que encuentre y cumpla el sentido de su vida, su sentido único e irreplicable, singular e intransferible. Se trata de *ampliar el campo de visión* del cliente frente a su *ceguera de valores*, de abrirle el mayor número posible de puertas, asumiendo que a éste le corresponde elegir la puerta por la cual desea pasar. Para Frankl el logoterapeuta no es pintor, sino *oculista*: el pintor pinta la realidad como él la ve, mientras que el oculista ayuda al paciente para que pueda ver la realidad tal como es, tal como es para el paciente, aunque éste sólo la vea parcialmente.

Por tanto, el abogado de familia, que se inspire en el fundador de la logoterapia, debe ser también un oculista, ayudando a su cliente a ver la realidad cual es, ampliando su horizonte su campo de visión para un sentido y unos valores. Y, respecto a esto, recordarle que tiene la posibilidad de encontrar sentido en su vida no sólo a través de los *valores de creación o de experiencia*, sino también mediante la realización de *valores de actitud*, es decir, mediante una adecuada *disposición* ante las circunstancias que se imponen. Desde esta perspectiva, es compatible la sensación de fracaso con el cumplimiento humano.

9) Ingeniero

El abogado de familia puede ser también un “constructor de puentes” (*pontífice*) en muchos ámbitos: en la relación con su cliente, en la relación entre las partes en conflicto y en la relación entre las disciplinas relacionadas con la vida familiar.

Puede conectar con su cliente generando un encuentro auténticamente humano, ejercitando la sensibilidad con una mirada no puramente intelectual, sino también *afectiva*. Recordemos que según Frankl sólo podemos acercarnos a la esencia de una persona si nuestros esfuerzos por conocer no se limitan a lo racional y «racionalizable»: si queremos tender un puente de persona a persona y esto es válido también para un puente de

conocimiento y comprensión las cabezas de puente no tienen que ser precisamente las cabezas, sino los corazones, ya que la sensibilidad puede ser más sutil que perspicaz la inteligencia. En el pensamiento frankliano el modo de acceso al otro no es cognitivo sino *existencial*: el amor constituye la única manera de aprehender a otro ser humano en lo más profundo de su personalidad. Nadie puede ser totalmente conocedor de la esencia de otro ser humano si no le ama. Por el acto espiritual del amor se es capaz de ver los trazos y rasgos esenciales en la persona amada; y lo que es más, ver también su potencial. Todavía más: mediante su amor, la persona que ama hace posible que el amado haga realidad dicho potencial, al hacerle consciente de lo que puede ser y de lo que puede llegar a ser. Es decir, también puede *tender puentes entre el ser y el deber-ser de su cliente*. El encuentro, para Frankl, es fundante de la persona, por lo que, desde su *pobreza de certezas* se dispone a *ver* lo esencial, no limitándose a aplicar técnicamente sus conocimientos a los problemas que a diario se le presentan, sino sabiendo buscar soluciones inéditas y produciendo, de ese modo, nuevos conocimientos. El profesional, y en especial el educativo, no puede eximirse de interrogar continuamente a su propia experiencia para extraer la *sabiduría* que una ciencia aséptica y abstracta nunca podrá alcanzar. Su labor profesional es sólo parcialmente un trabajo de tipo técnico (que se limita a extraer la solución preconfeccionada más adecuada para la ocasión) y, en cambio, es sobre todo una labor *creativa* que, en cierto sentido, requiere empezar *desde el principio* con cada persona y con cada situación.

Por otro lado, entendemos que el abogado de familia debería *tender puentes en la relación entre las partes* a través de un adecuado uso de la palabra. Para ello debe buscar una buena relación entre las partes para que, no sólo dialoguen, sino que también aprendan a dialogar, generando un vínculo cooperativo en el contexto de la crisis familiar. Y debería también construir puentes en su relación con el abogado contrario, de existir en el procedimiento.

Y, finalmente, debe saber *desplegar puentes entre disciplinas*. Si el abogado de familia atiende una realidad *interdisciplinar y transdisciplinar*, su saber debe estar abierto a la relación y diálogo entre disciplinas. En esta disposición puede verse alentado por la visión *inclusiva* de la logoterapia que al plantear la multidimensionalidad del ser humano, propone un nuevo paradigma que superando reduccionismos permita abordar al ser humano en su

totalidad.

10) Escritor

La vida tiene una estructura narrativa y entendemos que lo importante es que esa narración tenga sentido. Para Frankl la vida tiene siempre sentido; pero es consciente de que la persona puede experimentar en muchos momentos que su narración vital no la tiene. Ante ello, el abogado de familia puede ser un buen narrador que ayude a su cliente a escribir una historia de vida con sentido. Recordemos como el padre de la logoterapia pedía a su paciente que se imaginara que su vida era una novela y que él mismo era uno de los personajes principales, y como, entonces, dependería completamente de él dirigir el curso de los acontecimientos y determinar, por así decir, lo que debe suceder en los capítulos siguientes. Y, como de manera más intensa aún, le invitaba a figurarse que había llegado a un punto final de su vida en el que estuviera redactando su propia biografía y a detenerse en aquel capítulo que trata del momento presente y a fantasear con que, como por arte de magia, estuviera en sus manos efectuar correcciones y que incluso pudiera determinar con total libertad lo que va a acontecer inmediatamente después. Con ello activaba la responsabilidad del paciente de escribir una narración vital con sentido. El abogado de familia, en sus diálogos con el cliente y conjuntamente con él, puede alumbrar historias significativas.

Éstas son las ideas que se han tratado de esbozar en este trabajo. Entendemos que son una primera aproximación a un horizonte de investigación hasta ahora muy poco estudiado. Sin duda, merecen un desarrollo posterior por otros muchos a quienes una el deseo de apuntar soluciones a los problemas que plantea la ética profesional del abogado de familia. No obstante, creemos cumplido nuestro objetivo si sirve a algún letrado en este ámbito para plantearse con más rigor su labor profesional y la humanización de su praxis.

No podemos asistir como meros espectadores a los problemas que con demasiada frecuencia acarrear las crisis de pareja: conflictos que se cronifican, violencia de género,

alienación parental... y debemos cuestionarnos qué puede aportar el abogado de familia ante estas circunstancias en su práctica profesional cotidiana, contribuyendo desde la responsabilidad no sólo a la justicia, sino también a la concordia y a la efectividad de los derechos y libertades fundamentales. Y todo enmarcado por el cuidado de las personas afectadas por una crisis familiar.

Sabemos que las respuestas no son sencillas. La realidad familiar es compleja y también lo es cada persona, a quien hay que saber atender en su singularidad. Por ello, es inevitable una sensación de pequeñez ante la magnitud de los temas que abordamos. E inevitablemente, llegados al final de nuestra travesía, nos vemos interpelados por más cuestiones de las que teníamos al comenzarla (por ejemplo, se nos plantea ¿cómo concretar esta propuesta de ética aplicada para que haya una adecuada delimitación de competencias profesionales y evitar que un abogado de familia “juegue” a ser terapeuta familiar, psicólogo...? ¿cómo debería traducirse nuestra propuesta en la formación profesional? ¿cómo conseguir un lenguaje común comprensible y asumible desde diferentes teorías éticas? ¿cómo podría evaluarse empíricamente la posible efectividad de nuestro planteamiento en lo que se refiere a un menor número de rupturas contenciosas, o en el menor recurso a las modificaciones de medidas, o en la disminución de los casos de violencia de género o de alienación parental, o en la mayor salud individual o familiar, o en la mayor percepción de sentido en la vida por los clientes?...). Pero, en aras de la brevedad, sólo destacaremos tres de las que nos parecen más significativas.

En primer lugar, las cuestiones que conlleva el transitar en el ámbito de la ética profesional en cuanto ética aplicada por una *zona fronteriza* entre varias disciplinas (Derecho, Filosofía, Logoterapia...) y pretender abrir nuevos caminos en lo que podríamos considerar en cierta forma *tierra de nadie*. Sin duda, nos exponemos a la desconfianza, a la incompreensión o a la crítica negativa de muchos; pero con Frankl podemos oponer a ello que es un precio que gustosamente hay que pagar por un trayecto que vale la pena, pues lo recorreremos con la esperanza de que esa tierra de nadie pueda tener algo de *tierra prometida*.

En otro orden de cosas, al avanzar en este trabajo nos hemos encontrado con una dificultad: no cabe fijar soluciones meramente técnicas en este ámbito. La técnica no servirá de nada si se ciñe a prescribir recetas. Sólo podrá cumplir su papel si está acompañada de

creatividad y de *cuidado* por el ser humano, de *pasión* por la tarea que se realiza, de *responsabilidad* y *mesura* (esto es, *prudencia*). Si el abogado de familia desea ser al menos en cierta medida un *logoeducador*, debe asumir que ello implica, no sólo saber ciertas cosas o actuar de cierta manera, sino antes que nada *ser un cierto tipo de persona*, y que para cuidar de los otros hay que saber cuidar de uno mismo. Uno transmite por lo que *dice* y más por lo que *hace*; pero, sobre todo, transmite por lo que *es*.

Por último, podemos encontrarnos con el escepticismo de muchos compañeros de profesión a los que inmersos en ciertas rutinas y habiendo dejado de plantearse desde hace tiempo el modo correcto o erróneo de hacer las cosas nuestro planteamiento les puede parecer excesivamente *idealista*. Pero, también con el fundador de la logoterapia, a esta objeción cabe oponer que *para ser verdaderamente realistas, tenemos que ser siempre algo idealistas*. Y ello podemos serlo partiendo de la mayor confianza en el ser humano que se deriva de una concepción antropológica que contemple lo específico del hombre: su dimensión espiritual, su libertad y su responsabilidad. El abogado de familia, al considerarse a sí mismo y a sus clientes, debería tener siempre presente la frase de Goethe, que tanto le gustaba citar a Frankl:

*"Si lo tomamos (al hombre) simplemente como es,
lo hacemos peor.
Si lo tomamos como debe ser,
entonces lo convertimos en lo que puede llegar a ser"*
(2003a, 14)

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Viktor E. Frankl

- FRANKL, V. E.; (1984), *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?* Fondo de Cultura Económica. México. Traducción de Alfredo Guéra Miralles.
- (1995), *La psicoterapia al alcance de todos*. Herder. Barcelona. Traducción de Diorki.
- (2001a), *El hombre en busca de sentido*. Herder. Barcelona. Traducción de Diorki.
- (2001b), *Teoría y terapia de la neurosis. Introducción a la logoterapia y al análisis existencial*. Herder. Barcelona. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido.
- (2002a), *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*. Herder. Barcelona. Traducción de la Fundación Arché, bajo la dirección de Máximo J. Eckel.
- (2002b), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Herder. Barcelona. Traducción de J. M. López de Castro.
- (2002c), *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Paidós. Barcelona. Traducción de Isabel Custodio.
- (2003a), *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Herder. Barcelona. Traducción de Marciano Villanueva.
- (2003b), *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Herder. Barcelona. Traducción de Antoni Martínez Riu.
- (2003c), *La idea psicológica del hombre*. Rialp. Madrid. Traducción de Francisco Fernández Turienzo.
- (2005a), *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer Minguijón.
- y LAPIDE, P; (2005b), *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Herder. Barcelona. Traducción de Gilberto Canal Marcos.

- (2005c), *Las raíces de la Logoterapia. Escritos juveniles 1923-1942*. Trabajo realizado por Eugenio Fizzotti. Fundación Argentina de Logoterapia “Viktor E. Frankl”. Buenos Aires. Traducción de Olga Renée Oro.
- (2006), *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder. Barcelona.
- (2007a), *Logoterapia y análisis existencial. Textos de cinco décadas*. Herder. Barcelona. Traducción de José A. de Prado, Roland Wenzel e Isidro Arias.
- (2007b), *Escritos de juventud 1923-1942*. Herder. Barcelona. Traducción de Roberto H. Bernet.
- (2008), *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. Fondo de Cultura Económica. México. Traducción al castellano de Carlos Silva y José Mendoza, de la octava edición alemana revisada en 1971.
- (2012), *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Herder. Barcelona. Traducción de Claudio César García Pintos.
- (2014), *La psicoterapia en la práctica clínica*. Herder. Barcelona. Traducción de Roberto H. Bernet. Revisión de Cristina Visiers.

B) Otras obras de Análisis existencial y Logoterapia

- ACEVEDO, G.; (1998), *La búsqueda de sentido y su efecto terapéutico*. Fundación Argentina de Logoterapia “Viktor Frankl”. Buenos Aires.
- y BATTAFARANO, M; (2008), *Conciencia & Resiliencia*. Centro Viktor Frankl para la difusión de la Logoterapia. Buenos Aires.
- ALMADA, R.; (2013), *El cansancio de los buenos. La logoterapia como alternativa al desgaste profesional*. Ciudad Nueva. Madrid.
- ASCENCIO DE GARCÍA, L.; (2009), “La logoterapia es más que una terapia: hacia una propuesta educativa”: *Revista Mexicana de Logoterapia* 22, LAG, México D.F.,

- págs. 30-40.
- BATAFARANO, M.; (2005), *Ética y Logoterapia*. En Acevedo, G. (Coord.), *Lo heredado, lo aprendido y lo construido desde Viktor E. Frankl* (págs. 104-113). Asociación Iberoamericana de Logoterapia. Argentina.
- BRUZZONE, D.; (2008a), *Pedagogía de las alturas. Logoterapia y educación*. LAG. México D.F. Traducción de Lucía Armella de Caral.
- (2008b), “Del logo-terapeuta al logo-educador. Por qué la logoterapia no es sólo terapia”: *Revista Mexicana de Logoterapia* 20, LAG, México D.F., págs. 28-48.
- (2011), *Afinar la conciencia. Educación y búsqueda de sentido a partir de Viktor E. Frankl*. San Pablo. Buenos Aires. Traducción de Ángel Romano.
- DE BARBIERI, A.; (2014), *Economía y felicidad. Una vida con sentido*. Fin de Siglo. Montevideo.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M.; (2000), *Viktor E. Frankl*. Fundación Emmanuel Mounier. Salamanca.
- ETCHEBEHERE, P. R.; (2011), *El Espíritu desde Viktor Frankl. Una lectura en perspectiva filosófica*. Agape Libros. Buenos Aires.
- FABRY, J.B.; (2006), *Señales del camino hacia el sentido*. LAG. México D.F.
- (2008), *La búsqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida*. LAG. México D.F.
- FREIRE, J. B.; (2002), *Acerca del hombre en Viktor Frankl*. Herder. Barcelona.
- (2007), *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl. La aplicación del análisis existencial en la orientación personal*. Eunsa. Barañáin (Navarra).
- FRITZ MACÍAS, H.; (2009), “Logoeducación: un proceso de vida”: *Revista Mexicana de Logoterapia* 21, LAG, México D.F., págs. 52-58.
- FIZZOTTI, E.; (1998), *El despertar ético. Conciencia y responsabilidad*. Fundación Argentina de Logoterapia “Viktor E. Frankl”. Buenos Aires.
- GARCÍA-ALANDETE, J. y GALLEGO-PÉREZ, J. F.; (2009), *Una imagen optimista del hombre ante la adversidad: Fundamentos antropológicos de la logoterapia*. En García-Alandete, J. y Gallego-Pérez, J. F. (Coords.), *Adversidad, sentido y resiliencia. Logoterapia y afrontamiento en situaciones límite* (págs. 15-43).

Edicep. Valencia.

GARCÍA PINTOS, C. C.; (2007), *Viktor E. Frankl. La humanidad posible*. LAG. México D.F.

KLINBERG JR., H.; (2002), *La llamada de la vida. La vida y la obra de Viktor Frankl*. RBA Libros, S.A. Barcelona. Traducción de Ferrán Esteve.

LUKAS, E.; (1983), *Tu familia necesita sentido*. S.M. Madrid. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro.

----- (2001), *Paz vital, plenitud y placer de vivir. Los valores de la logoterapia*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- (2002a), *En la tristeza pervive el amor*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- y GARCÍA PINTOS, C. C.; (2002b), *De la vida fugaz*. LAG. México D.F.

----- (2003), *Logoterapia. La búsqueda de sentido*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- (2004), *Equilibrio y curación a través de la logoterapia*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- (2005), *Libertad e identidad. Logoterapia y problemas de adicción*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- (2006a), *También tu vida tiene sentido*. LAG. México D.F. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro.

----- (2006b), *También tu sufrimiento tiene sentido*. LAG. México D.F. Traducción de Martha Núñez, Cristina Ruffo G., Felipe García Fricke, a partir de la traducción al inglés del alemán de Joseph B. Fabry.

----- (2006c), *Ganar y perder. La logoterapia y los vínculos emocionales*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- (2007), *El sentido del momento. Aprende a mejorar tu vida con logoterapia*. Paidós. Barcelona. Traducción de Héctor Piquer.

----- (2008), *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida*. Plataforma. Barcelona. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo.

----- (2009), “La familia primero. El significado de amor y familia”: *Revista Mexicana*

de Logoterapia 22, LAG, México D.F., págs. 5-17.

----- (2014), “¿Recordando con ira? El error en la retrospectiva y su importancia para la psicoterapia”: *Revista Mexicana de Logoterapia* 31 – 1 Revista electrónica, págs. 5-12. <http://www.logoterapia.com.mx/sites/g/files/g749696/f/revistas/Logoterapia%201%20interactivo.pdf> , consultada el 4 de junio de 2015. Este artículo ya apareció anteriormente en *Journal del Institute Viktor Frankl*, Volumen II. n° 3. San Pablo, Buenos Aires, 1997.

MARTÍNEZ ORTIZ, E.; (2012), *El Diálogo Socrático en la Psicoterapia*. Sociedad para el Avance de la Psicoterapia Centrada en el Sentido. Bogotá, D. C.

NOBLEJAS DE LA FLOR, M. A.; (1994), *Fundamentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del «logro interior de sentido»*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Educación. Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación. Director: Dr. Víctor Santiuste Bermejo. <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19911996/S/5/S5005701.pdf> , consultada el 4 de junio de 2015.

----- (2000), *Palabras para una vida con sentido*. Desclée de Brouwer. Bilbao.

PRATS, J.I.; (2005), “En el centenario del nacimiento de Viktor E. Frankl (1905-1997)”: *Las Provincias*, 2 de mayo de 2005. Valencia.

RUIZ GROS, S.; (2015), “Ética del cuidado y del sentido. La propuesta de Gabriel Marcel, Viktor Frankl y Elisabeth Kübler-Ross”: *Revista Mexicana de Logoterapia* 33 – 3 Revista electrónica, págs.8-13.

<http://www.logoterapia.com.mx/sites/g/files/g749696/f/revistas/Logoterapia%203%20interactivo.pdf>, consultada el 4 de junio de 2015.

SAINT GIRONS, C.; (2014), *La búsqueda de lo posible*. Centro de Análisis Existencial “Viktor Frankl” de Rosario y Centro Viktor Frankl para la difusión de la logoterapia de Buenos Aires. Rosario.

C) Otras referencias bibliográficas

- ANCOS FRANCO, H.; (2013), *Función social de la abogacía y normas deontológicas*. En Vila Ramos, B. (Coord.), *Deontología profesional* (págs. 23-33). Dykinson. Madrid.
- APARISI MIRALLES, A.; (2013), *Deontología profesional del abogado*. Tirant lo Blanch. Valencia.
- ARISTÓTELES; (2000), *Política*. Alianza Editorial. Madrid. Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.
- (2001), *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial. Madrid. Traducción de José Luis Calvo Martínez.
- BALLESTEROS, J.; (2007), *Sobre el sentido del Derecho*. Tecnos. Madrid.
- BALDA, M. J. (2013), *El ejercicio profesional en Derecho de Familia*. En Ortega, V. (Comp.), *Abogacía. Claves para la práctica diaria* (págs. 107-137). Tirant lo Blanch. Valencia.
- BOLAÑOS CARTUJO, J. I.; (1998), *Conflicto familiar y ruptura matrimonial. Aspectos psicolegales*. En Marrero, J.L. (Comp.), *Psicología jurídica de la familia* (págs. 43-76). Fundación Universidad Empresa. Madrid
- (2000), “La construcción de un espacio cooperativo en mediación familiar”: *Apuntes de Psicología*, Vol. 18, números 2 y 3, Colegio Oficial de Psicólogos (Andalucía Occidental) y Universidad de Sevilla, págs. 255-264.
- (2008), *Hijos alineados y padres alienados. Mediación familiar en rupturas conflictivas*. Reus. Madrid.
- BUBER, M.; (1949), *¿Qué es el hombre?* FCE, México. Traducción de Eugenio Imaz.
- (1995), *Yo y Tú*. Caparrós. Madrid. Traducción de Carlos Díaz.
- CALAMANDREI, P.; (1936). *Elogio de los Jueces escrito por un abogado*. Ed. Góngora. Madrid. Traducción de Santiago Sentís e Isaac J. Medina.
- CALONJE, C.; (2009), *Técnica de la Argumentación Jurídica*. Aranzadi. Cizur Menor (Navarra).
- CHALIER, C.; (1993), *La paciencia. Pasión de la duración consentida*. Cátedra. Madrid.

- CHAVES, J.R. y DEL VALLE, J. M.; (2014), *Abogados al borde de un ataque de ética*. Aranzadi. Cizur Menor (Navarra).
- CONILL, J.; (2010), *Ética hermenéutica*. Tecnos. Madrid.
- CORTINA, A.; (1996), “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 13, CSIC, Madrid, págs. 119-127.
- (2007), *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos. Madrid.
- (2009), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza Editorial. Madrid.
- (2010), *Justicia cordial*. Trotta. Madrid.
- (2011), *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos. Madrid.
- (2013), *¿Para qué sirve realmente la ética?* Paidós. Madrid.
- DÍEZ-PICAZO, L.M. (Coord.); (2006), *El oficio de jurista*. Siglo XXI. Madrid.
- DOMINGO MORATALLA, A.; (1991), *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.
- (2001), *Ética*. Acento. Madrid.
- (2002), *Claves éticas en la cultura de la mediación*. Prólogo a la edición de la *Ley de Mediación familiar. Texto, esquema, vocabulario*. Federación Valenciana de Municipios y Provincias.
- (2003), *Introducción*. En Ricoeur, P., *Lo justo*. Caparrós. Madrid. Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
- (2006), *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- (2007), *Consideraciones filosóficas sobre el Aborto. El valor de la vida* (resumen-guion de la conferencia impartida en Cáceres el 8 de marzo de 2007, con ocasión del Congreso Mujer y Realidad del Aborto).
<http://www.mujeryaborto.com/archivospdf/filosofia.pdf> consultada el 4 de junio de 2015.
- (2008), *Responsabilidad y diálogo en Lévinas: Reflexiones para una ética del*

- cuidado y la solicitud*. En Martos, A. (Ed.), *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética* (págs. 173-184). Universitat de València. València.
- (2013), *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*. Rialp. Madrid.
- (2014), *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Sal Terrae. Maliaño (Cantabria).
- EBNER, F.; (1995), *La palabra y las realidades espirituales*. Caparrós-I. E. Mounier. Madrid.
- ETXEBERRIA, X.; (2002), *Temas básicos de ética*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- FABIO QUINTILIANO, M.; (1799), *Instituciones Oratorias*. Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia. Madrid.
- FERNÁNDEZ LEÓN, O.; (2013), *Con la Venia. Manual de Oratoria para Abogados*. Aranzadi. Cizur Menor (Navarra).
- FERRAJOLI, L.; (2013), *Sobre la deontología profesional de los abogados*. En García Pascual, C. (Coord.), *El buen jurista. Deontología del Derecho* (págs. 203-215). Tirant Lo Blanch. Valencia.
- GADAMER, H. G.; (2010), *Verdad y método, II*. Sígueme. Salamanca.
- (2012), *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca.
- GARAGALZA, L.; (2014), *El sentido de la hermenéutica. La articulación simbólica del mundo*. Anthropos. Barcelona.
- GARCÍA GARCÍA, L.; (2003), *Mediación familiar. Prevención y alternativa al litigio en los conflictos familiares*. Dykinson. Madrid.
- GARRIDO GENOVÉS, V.; (2013), *Cómo sobrevivir a una ruptura. Guía para la recuperación emocional y la disputa legal*. Ariel. Barcelona.
- GRANDE YÁÑEZ, M.; (2006), *Ética de las profesiones jurídicas*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- GRACIA, D.; (1997), *Cuestión de principios*. En Feito, L. (Ed.), *Estudios de bioética* (págs. 19-42). Universidad Carlos III de Madrid. Dikinson. Madrid.
- (2004), *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Triacastela. Madrid.
- (2010), *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Triacastela. Madrid.

- GRONDIN, J.; (2005), *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder. Barcelona.
Traducción de Jorge Dávila.
- HEIDEGGER, M.; (2012), *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.
- HORTAL ALONSO, A.; (1994), *Ética. I. Los autores y sus circunstancias*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- (1999), *Sobre lo que viene llamándose ética aplicada*, en Quinzá, X. y Alemany, J.J. (Eds.), *Ciudad de los Hombres, Ciudad de Dios* (págs. 77-90). Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- (2002), *Ética general de las profesiones*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- INGARDEN, R.; (2001), *Sobre la responsabilidad*. Caparrós. Madrid. Traducción de Juan Miguel Palacios.
- KANT, I.; (1989), *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. Madrid. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.
- LA TORRE, M.; (2013), *Variaciones sobre la moral del abogado: ambigüedades normativas, teorías deontológicas, estrategias alternativas*. En García Pascual, C. (Coord.), *El buen jurista. Deontología del Derecho* (págs. 177-201). Tirant Lo Blanch. Valencia.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.; (2004a), *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*. Palabra. Madrid.
- (2004b), *Descubrir la grandeza de la vida*. Verbo Divino. Estella.
- MacINTYRE, A.; (2004), *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona. Traducción de Amelia Valcárcel.
- NIEBUHR, H. R.; (2003), *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*. Desclée de Brouwer. Bilbao. Traducción de Eunete Mirones.
- ORTEGA Y GASSET, J.; (2006), *La rebelión de las masas*. Espasa Calpe. Madrid.
- OSSORIO, A.; (1971), *El alma de la toga*. Ediciones Jurídicas Europa-América. Avellaneda-Buenos Aires.
- PÉREZ LUÑO, A. E.; (2009), *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*. Tecnos. Madrid.

RICOEUR, P.; (2003), *Lo justo*. Caparrós. Madrid. Traducción de Agustín Domingo Moratalla.

SAN AGUSTÍN; (1985), *Confesiones*. Paulinas. Bogotá. Traducción de Antonio Brambila.

SÁNCHEZ STEWART, N.; (2012), *Manual de Deontología para Abogados*. La Ley. Las Rozas (Madrid).

VILA RAMOS, B.; (2013), *Deontología profesional y marco jurídico normativo*. En Vila Ramos, B y Ancos Franco H. (Coords.), *Deontología profesional* (págs. 9-21). Dykinson. Madrid.

WEBER, M; (1998), *El político y el científico*. Alianza Editorial. Madrid. Traducción de Francisco Rubio Llorente.