

ÍNDICE

Prólogo	13
I. Los fundamentos filosóficos de la logoterapia	17
II. Dinámica existencial y escapismo neurótico	35
III. Más allá de la autoactualización y de la autoexpresión	51
IV. Logoterapia y existencia	65
V. Dinámica y valores	71
VI. La psiquiatría y la búsqueda humana de sentido	81
VII. La logoterapia y el desafío del sufrimiento	95
VIII. Experiencias de psicoterapia de grupo en un campo de concentración	103
IX. <i>In memoriam</i>	113
X. Neurosis colectivas de la actualidad	119
XI. Análisis existencial y ontología dimensional	137
XII. Intención paradójica: una técnica logoterapéutica	147
XIII. Psicoterapia, arte y religión	167
XIV. Un estudio experimental en existencialismo: el enfoque psicométrico del concepto de neurosis noógena de Frankl por C. Crumbaugh y L. T. Maholick	183
XV. El tratamiento del paciente fóbico y obsesivo-compulsivo con el empleo de la intención paradójica según Viktor E. Frankl por H.O. Gerz.	199
Una bibliografía sobre logoterapia	221
Índice onomástico	247
Índice analítico	251

PRÓLOGO

Este volumen consta básicamente de escritos míos en el terreno de la logoterapia, publicados durante los cincuenta y sesenta. He seleccionado para reimpresión aquellos ensayos que he creído aportarán una más clara y más directa comprensión de los principios de la logoterapia y de sus aplicaciones terapéuticas, ensayos que complementan el tratamiento más amplio que doy a la logoterapia en otras obras mías, a la vez que plantean ulteriores discusiones sobre aspectos específicos de este sistema.

Con demasiada frecuencia han intentado los lectores tener acceso a obras reseñadas en la bibliografía y se han encontrado con que la mayoría de artículos citados han aparecido en revistas profesionales de relativamente poca difusión. Quiero esperar, por tanto, que esta colección sirva como introducción o como libro de consulta para tantas personas como se han interesado en la logoterapia.

He preferido presentar estos artículos más o menos como fueron escritos o impresos en su forma originaria en lugar de reelaborarlos y componer con ellos un libro excesivamente estructurado. Con todo, si cada escrito ofreció la oportunidad de llevar a imprenta ideas o materiales nuevos, en el momento de su publicación, la presente colección ofrece la oportunidad de reagrupar el material nuevo con el antiguo, las ideas recientes con las ya conocidas. Pero esto no quiere decir que me haya decidido a cotejar todo el material sobre un determinado tema. En última instancia, cada escrito constituía un todo básico, y no parecería oportuno destruir esta totalidad originaria por pretender otra artificial. De modo parecido, la mayoría de estos artículos fueron leídos ante una audiencia y, por razones didácticas, he desechado la

idea de editarlos revisándolos a fondo. Es decir, he preferido dejarles su tono conversacional.

Ciertamente, estas decisiones implicaban el riesgo de una superposición parcial, porque sólo intentando reestructurar cada uno de los ensayos para adaptarlo a un volumen totalmente estructurado habría sido posible eliminar toda repetición. Pero, y esto es importante, la repetición puede llegar a ser un instrumento didáctico y manifestarse útil al lector, en particular si las repeticiones se refieren a principios básicos de la logoterapia y ocurren en contextos diferentes dentro de cada ensayo, por cuanto permiten ver el tema desde distintas perspectivas.

Por ello, siempre que me ha parecido preferible y posible, he mantenido el título original y la unidad de cada artículo. En aquellos casos en que ha parecido más prudente una mínima confrontación del material, he cambiado los títulos para disponer los ensayos tal como ahora están.

Para justificar el título de este libro, *Psicoterapia y existencialismo*, son necesarias unas pocas palabras.

La logoterapia representa una de las escuelas del campo de la psicoterapia y, más específicamente, tal como lo consideran diversos autores, entra en la categoría de lo que éstos denominan «psiquiatría existencial». Ya en los años treinta introduje el término de *Existenzanalyse* como una designación y denotación alternativa de logoterapia, palabra que yo mismo acuñé en los años veinte. Cuando los escritores americanos comenzaron a publicar trabajos sobre *Existenzanalyse*, tradujeron el término como «análisis existencial». Sin embargo, usaron el mismo término para nombrar las teorías de Ludwig Binswanger, quien, en los años cuarenta, había comenzado a denominar sus propias enseñanzas *Daseinsanalyse*. De este modo, el análisis existencial se convirtió en una noción ambigua. Para no aumentar la confusión surgida con esta ambigüedad, decidí usar sólo el término «logoterapia» y evitar en lo posible el empleo de su sinónimo, análisis existencial, como traducción de *Existenzanalyse*.

En lo que concierne a la psiquiatría existencial, o por lo que se refiere al existencialismo en su sentido más inclusivo y abarcador, puede decirse con toda seguridad que hay tantos existencialismos como existencialistas hay. En el marco de este libro, algunos serán dejados de lado mientras que otros serán criticados. Esto último es particular-

mente cierto en el caso de aquellos que no son conscientes de que, en realidad, construyen y usan mal frases que toman en préstamo de la terminología de los existencialistas de verdad.

Al concluir este prefacio es mi deseo más sentido dar las gracias a todos aquellos que me han ofrecido su valioso consejo y su ayuda para la edición de estos escritos, incluso antes de que aparecieran en este libro. Espero que no van a sentir como una ofensa que simplemente los enumere en una lista sin precisar, para cada caso, sus preciosos servicios. De un modo conjunto expreso satisfecho mi gratitud, aprecio y consideración a Gordon W. Allport, Heinz L. Ansbacher, Joseph B. Fabry, Emil A. Gutheil, Eleanore M. Jantz, Paul E. Johnson, Melvin A. Kimble, Daniel J. Kurland, Robert C. Leslie, Lester C. Rampley, Randolph J. Sasnett, Donald F. Tweedie, Jr., Adrian L. VanKaam, George Vlahos, Werner von Alvensleben, Rolf H. von Eckartsberg, Walter A. Weiskopf, Antonia Wenkart y Julius Winkler.

VIKTOR E. FRANKL
Viena 1967

I

LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA LOGOTERAPIA¹

Según la afirmación hecha por Gordon W. Allport, la logoterapia es una de las escuelas americanas a las que se aplica la etiqueta de «psiquiatría existencial». Tal como Aaron J. Ungersma ha señalado en su libro *The search for meaning: A new approach in psychotherapy and pastoral psychology* [La búsqueda del sentido: un nuevo enfoque en psicoterapia y psicología pastoral], la logoterapia es actualmente la única escuela en el amplio campo de la psiquiatría existencial que ha conseguido desarrollar lo que puede justificadamente considerarse una técnica psicoterapéutica. Donald F. Tweedie, Jr., en su volumen *Logotherapy and the Christian Faith* [Logoterapia y fe cristiana], observa que este hecho despertará el interés del americano típico, cuya perspectiva es tradicionalmente pragmática.

Comoquiera que sea, la logoterapia excede y va más allá del análisis existencial, o el ontoanálisis, en la medida en que es esencialmente más que un análisis de la existencia, o del ser, e implica más que un simple análisis de su sujeto. A la logoterapia concierne no sólo el ser, sino también el sentido —no sólo el *ontos* sino también el *logos*—, y este rasgo justifica adecuadamente la orientación activista y terapéutica de la logoterapia. En otras palabras, la logoterapia no es sólo análisis, es también terapia.

Como pasa con todo tipo de terapia, hay una teoría que subyace en su práctica; una *theoria*, es decir, una visión, una *Weltanschauung*. A

1. Trabajo leído en la Conferencia sobre Fenomenología, Lexington, Kentucky, 4 de abril de 1963.

diferencia de otras muchas terapias, no obstante, la logoterapia se basa en una filosofía explícita de la vida. Más específicamente, se basa en tres supuestos fundamentales que constituyen una cadena de eslabones interconectados:

1. La libertad de la voluntad;
2. La voluntad de sentido;
3. El sentido de la vida.

La libertad de la voluntad

La libertad de la voluntad del hombre pertenece a los datos inmediatos de su experiencia. Estos datos ceden la palabra a ese planteamiento empírico que, desde la época de Husserl, se denomina fenomenológico². En la actualidad sólo dos clases de personas sostienen que su voluntad no es libre: los pacientes que sufren del engaño de creer que su voluntad está manipulada y sus pensamientos controlados por otros y, junto a éstos, los filósofos deterministas. A decir verdad, estos últimos admiten que tenemos experiencia de nuestra voluntad como si fuera libre, pero esto, dicen, no es más que un autoengaño. Por ello, el único punto de desacuerdo entre su convicción y la mía se refiere a la cuestión de si nuestra experiencia nos lleva, o no, a la verdad.

¿Quién ha de ser juez en este asunto? Para responder a esta pregunta, tomemos como punto de partida el hecho de que no sólo las personas anormales, como los esquizofrénicos, sino hasta las normales pueden, en determinadas circunstancias, tener experiencia de su voluntad como de algo no libre. Pueden hacerlo si hacemos que tomen una pequeña dosis de dietilamida del ácido lisérgico (LSD). Pronto empezarán a padecer una psicosis artificial en la que, según los informes de investigación publicados, se sienten a sí mismos como autómatas. En otras palabras, experimentan la «verdad» del determinismo. Sin embargo, es momento de preguntarnos si es o no probable que

2. La fenomenología, tal como la entiendo, habla más bien el lenguaje de la auto-comprensión humana prerreflexiva que no interpreta un determinado fenómeno según pautas preconcebidas.

el hombre acceda a la verdad sólo después de envenenarse el cerebro. Realmente, un extraño concepto de *aletheia*: ¿que la verdad sólo se revele y descubra a través de una falsa ilusión, que el *logos* sólo pueda ser mediado a través de lo *patológico*!

Huelga decir que la libertad de un ser finito como el hombre es una libertad con límites. El hombre no está libre de condicionantes, sean biológicos, psicológicos o de naturaleza sociológica. Pero el hombre es y sigue siendo libre de tomar posiciones con respecto a estos condicionantes; siempre conserva la libertad de decidir su actitud para con ellos. El hombre es libre de elevarse por encima del nivel de los determinantes somáticos y psíquicos de su existencia. Por esto mismo se abre a una nueva dimensión. El hombre entra en la dimensión de lo noético, en contraposición a lo somático y lo psíquico. Se vuelve capaz de adoptar una actitud no sólo con relación al mundo, sino también en relación consigo mismo. El hombre es un ser capaz de reflexionar sobre sí mismo y hasta de rechazarse. Puede ser su propio juez, el juez de sus propios actos. En suma, los fenómenos específicamente humanos vinculados entre sí —la conciencia y la autoconciencia— no serían comprensibles a menos que entendamos al hombre como un ser capaz de distanciarse de sí mismo, abandonando el «plano» de lo biológico y lo psicológico para pasar al «espacio» de lo noológico. Esta dimensión específicamente humana, que he denominado noológica³, no es accesible al puro animal. Un perro, por ejemplo, tras haber mojado la alfombra, puede ocultarse a hurtadillas bajo el sofá, pero esto no sería todavía un signo de mala conciencia; es un cierto tipo de angustia de expectación, esto es, temerosa anticipación del castigo.

La capacidad específicamente humana de autodistanciamiento se moviliza y aprovecha con fines terapéuticos en una técnica especial de logoterapia llamada intención paradójica. El siguiente caso puede ser una ilustración clara y concisa de esa intención paradójica:

El paciente era un contable que había sido tratado por diversos doctores y en clínicas diversas sin ningún tipo de éxito terapéutico. Cuan-

3. Cf. V. E., Frankl, «The concept of man in logotherapy», en *Journal of Existentialism*, 4 (1965) 53.

do vino a mi clínica, se encontraba sumido en la más extrema desesperación, admitiendo que estaba a punto de suicidarse. Hacía años que sufría de dolores al intentar escribir, y últimamente habían llegado a tal gravedad que corría el peligro de perder su empleo. Por consiguiente, sólo una terapia inmediata a corto plazo podía aliviar su situación. Al empezar el tratamiento, mi socio recomendó al paciente que hiciera justamente lo contrario de lo que habitualmente solía hacer; a saber, en vez de intentar escribir de forma tan clara y legible como le fuera posible, que escribiera con los peores garabatos posibles. Se le advirtió que se dijera a sí mismo: «¡Ahora demostraré a los demás qué escritorzuelo tan bueno que soy!» Y en el mismo momento en que deliberadamente intentó garabatear, le fue imposible hacerlo. «Intentaba hacer garabatos, pero simplemente no podía», explicó al día siguiente. En cuarenta y ocho horas se liberó así el paciente de sus dolores al escribir, permaneciendo curado durante el período de observación que siguió al tratamiento. Es ahora un hombre feliz absolutamente capaz de trabajar.

Es propio de esta técnica un buen sentido del humor. Y la cosa puede entenderse, puesto que sabemos que el humor es una manera extraordinaria de poner distancia entre nosotros y alguna otra cosa. Podríamos también decir que el humor ayuda al hombre a elevarse por encima de su desgracia al darle la oportunidad de verse a sí mismo de un modo más imparcial. De manera que también el humor debería situarse en la dimensión noética. En definitiva, ningún animal es capaz de reírse, y mucho menos de sí mismo.

El mecanismo básico subyacente en la técnica de la intención paradójica puede óptimamente ilustrarse con un chiste que alguien me contó hace algunos años: Un muchacho que llegó tarde a la escuela se excusó ante el maestro argumentando que las calles heladas resbalaban tanto que cada vez que intentaba dar un paso hacia delante resbalaba dos pasos hacia atrás. A lo que el maestro replicó: «Ahora sí que te pillo con una mentira. Si esto fuera verdad, ¿cómo pudiste llegar a la escuela? Y el muchacho respondió tranquilamente: «¡Al final di la vuelta y me fui para casa!»

Estoy convencido de que la intención paradójica no es en modo alguno un procedimiento que simplemente se mueve por la superficie de una neurosis; más bien capacita al paciente a llevar a cabo a

un nivel más profundo un cambio radical de actitud, y ciertamente un cambio saludable. Sin embargo, ha habido intentos de explicar los innegables efectos terapéuticos obtenidos mediante esta técnica logoterapéutica con principios psicodinámicos⁴. Uno de los médicos de mi equipo en el Hospital Policlínico de Viena, un freudiano sumamente experto, presentó a la Sociedad Psicoanalítica de Viena, la más antigua del mundo, un trabajo sobre la intención paradójica con el que explicaba sus éxitos exclusivamente en términos psicodinámicos. Mientras preparaba su trabajo, sucedió que recibió en consulta a una paciente que padecía una agorafobia aguda y probó con ella la intención paradójica. Pero, para desgracia suya, después de sólo una sesión, aquella paciente se curó de todos sus males y al médico le resultó sumamente difícil hacerla volver para seguir con más sesiones a fin de descubrir la psicodinámica subyacente en la cura.

La voluntad de sentido

Volvamos ahora al segundo supuesto básico: la voluntad de sentido. Por razones didácticas, la voluntad de sentido se ha contrapuesto, por la vía de una excesiva simplificación heurística, tanto al principio de placer, de tan frecuente uso en las teorías psicoanalíticas de la motivación, como a la voluntad de poder, el concepto que desempeña un papel decisivo en la psicología adleriana. No me canso de sostener que la voluntad de placer es realmente un principio contraproducente, en la medida en que, cuanto más se esfuerza de verdad por conseguir placer menos lo consigue. Esto se debe al hecho fundamental de que el placer es un subproducto, o un efecto secundario, del esfuerzo realizado, pero que se destruye y vacía en la medida en que se convierte en una meta o en un objetivo. Cuanto más busca uno el placer por la vía de la intención directa tanto más fracasa en el intento. Y éste, me atrevo a decir es un mecanismo etiológicamente contenido en la mayoría

4. Cf. V. E. Frankl, *The doctor and the soul: from psychotherapy to logotherapy*, Alfred A. Knopf, Nueva York ²1965, p. 236; trad. cast.: *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 2010.

de casos de neurosis sexual. En consonancia, una técnica logoterapéutica basada en esta teoría de la cualidad autofrustratoria de la intención paradójica arroja notables éxitos a corto plazo, y esta técnica la han usado de un modo efectivo incluso terapeutas de orientación psicodinámica de mi propio equipo de trabajo. Uno de ellos, a quien asigné la responsabilidad del tratamiento de todos los pacientes sexualmente neuróticos, ha usado esta técnica de un modo exclusivo, en términos de un procedimiento a corto plazo, que ha resultado el único indicado en el marco establecido.

En definitiva, sucede que tanto la voluntad de placer como la voluntad de poder son derivados de la voluntad original de sentido. El placer, como hemos dicho antes, es un efecto de la realización de sentido; el poder es un medio para un fin. Una cierta cantidad de poder, como el poder económico o financiero, es por lo general un requisito del cumplimiento del sentido. Así podríamos decir que, mientras que la voluntad de placer confunde el efecto con el fin, la voluntad de poder confunde el medio para un fin con el fin en sí mismo.

Sin embargo, no tenemos en verdad razón de hablar de una *voluntad* de placer o de poder en relación con escuelas de pensamiento de orientación psicodinámica; dan éstas por supuesto que el hombre busca las metas de su conducta de forma involuntaria e inconsciente y que sus motivaciones conscientes no son sus motivaciones reales. Erich Fromm, por ejemplo, sólo recientemente hablaba de «fuerzas de motivación que mueven al hombre a actuar de un modo determinado, impulsos que le obligan a esforzarse en determinadas direcciones»⁵. Por mi parte, en cambio, no concibo que el hombre se vea realmente obligado a esforzarse; yo diría o que se esfuerza o que es forzado. *Tertium non datur*. Ignorar esta diferencia o, más bien, sacrificar uno de los fenómenos al otro, es un procedimiento indigno de un científico. Actuar así es dejar que la adhesión a las hipótesis nos impida ver los hechos. Una distorsión de este tipo hace suponer que al hombre «le animan» sus instintos. Al citar aquí a Sigmund Freud, en beneficio de la justicia añadiremos otra afirmación del mismo Freud, no tan conocida. En una reseña a un libro que escribió para el «Wiener Medi-

5. *Beyond de chains of illusion*, Simon & Schuster, Inc., Nueva York 1962, p. 38.

zinische Wochenschrift» [Semanao médico vienés], en 1889, dice: «Reverenciar la grandeza de un genio es ciertamente una gran cosa. Pero deberíamos reverenciar más los hechos.»

Freud y, en consecuencia, sus epígonos nos han enseñado siempre a ver algo más allá, o por debajo, de las voliciones humanas: las motivaciones inconscientes, la dinámica subyacente. Freud nunca interpretó un fenómeno humano según su valor nominal; o, adoptando la formulación usada por Gordon W. Allport, «Freud era un especialista en precisamente aquellos motivos que no pueden ser tomados en su valor nominal»⁶. ¿Quiere esto decir, sin embargo, que no hay en principio motivos que puedan ser tomados en su valor manifiesto? Un supuesto de este tipo es comparable a la actitud de aquel que, al serle mostrada una cigüeña, dijo: «¡Pero si yo creía que la cigüeña no existía!» ¿Acaso el hecho de que la cigüeña haya sido empleada para ocultar a los niños los hechos de la vida niega de algún modo la realidad del ave?

El principio de realidad es, según las propias palabras de Freud, una simple extensión del principio de placer; un principio que sirve al propósito del principio de placer. Podría justamente decirse también que el principio de placer en sí mismo es una simple extensión que actúa al servicio de un concepto más amplio llamado principio homeostático, facilitando *sus* objetivos. En última instancia, el concepto psicodinámico de hombre considera a éste un ser básicamente ocupado en mantener o restaurar su equilibrio interno, que, a este fin, procura complacer sus impulsos y satisfacer sus instintos. Incluso en la perspectiva con que se contempla al hombre en la psicología de Jung, la motivación humana se interpreta de acuerdo con esta línea. Pensemos en los arquetipos. También éstos son entidades míticas (igual como Freud llama a sus pulsiones). De nuevo se ve al hombre dedicado a liberarse de las tensiones, nazcan ellas de los impulsos y pulsiones que exigen gratificación y satisfacción, o de los arquetipos que reclaman su materialización. En ambos casos, la realidad, el mundo de seres y sentidos, se envilece y degrada convirtiéndose en una serie de instrumentos más o menos viables que pueden usarse para liberarse de diversos estímulos, como los enojosos superyoes o los arquetipos. Lo que, no

6. *Personality and social encounter*, Beacon Press, Boston 1960, p. 103.

obstante, se ha sacrificado y, por ello, eliminado totalmente en esta visión del hombre es el hecho fundamental que se presta a un análisis fenomenológico, a saber, que el hombre es un ser que va al encuentro de otros seres y tiende la mano en busca de sentidos por realizar.

Y ésta es precisamente la razón por que hablo de una voluntad de sentido más que de una necesidad de sentido o de una pulsión de sentido. Si el hombre estuviera verdaderamente impulsado al sentido emprendería la realización del sentido sólo por las ganas de liberarse de esta pulsión, en orden a restaurar la homeostasis interior. Pero, al mismo tiempo, ya no se preocuparía por el sentido en sí, sino más bien por su propio equilibrio y, en definitiva, por sí mismo.

Es posible que esté ahora claro que un concepto como la autoactualización, o la autorrealización, no sea principio suficiente en una teoría de la motivación. Se debe esto sobre todo al hecho de que la autoactualización, como el poder o el placer, pertenece también a la clase de fenómenos que sólo pueden obtenerse a modo de efectos secundarios y que se frustran justamente en la medida en que se constituyen en objeto de intención directa. La autoactualización es buena; sin embargo, mantengo que la persona sólo se actualiza a sí misma en la medida en que realiza sentidos. La autoactualización ocurre espontáneamente; se echa a perder cuando se la constituye en un fin en sí misma.

Cuando daba clases en la universidad de Melbourne, me regalaron como recuerdo un bumerán australiano. Contemplando este regalo inusual, se me ocurrió que en cierto sentido era un símbolo de la existencia humana. Por lo general, se da por supuesto que un bumerán vuelve a la mano del cazador; pero en realidad, me dijeron en Australia, que sólo vuelve al cazador si ha fallado su objetivo, la presa. Bien, el hombre sólo vuelve a sí mismo, a ocuparse de sí mismo, después de fallar su misión, tras fracasar en la búsqueda de sentido en su vida.

Ernest Keen, uno de mis ayudantes durante un período docente en un curso de verano en Harvard, dedicó su tesis doctoral a demostrar que los puntos débiles del psicoanálisis freudiano quedaban compensados por la psicología del yo de Heinz Hartmann, y las deficiencias de la psicología del yo, a su vez, por el concepto de identidad de Erikson. Sin embargo, sostiene Keen, faltaba aún un último eslabón, y este eslabón es la logoterapia. De hecho, estoy convencido que nadie debe,

en realidad nadie puede, luchar por su identidad de un modo directo; encontramos más bien nuestra identidad en la medida en que nos comprometemos con algo que está más allá de nosotros, con una causa mayor que uno mismo. Nadie lo ha dicho con tanta fuerza como Karl Jaspers cuando afirma: «Lo que el hombre es, lo es por la causa que él ha hecho suya.»

Rolf von Eckartsberg, otro de mis ayudantes en Harvard, ha mostrado la insuficiencia del concepto de la función de rol señalando que evita el auténtico problema que oculta: el problema de la elección y del valor. Porque de nuevo hay un problema: ¿*Qué* rol hay que adoptar? ¿*Cuál* es la causa que hay que defender? No podemos no tomar decisiones.

Lo mismo puede decirse de aquellos que enseñan que tanto el destino último del hombre como la intención primaria es desarrollar las propias potencialidades. Sócrates confesó que poseía en su interior la potencialidad de ser un criminal, pero decidió evitar la materialización de esta potencialidad, y esta decisión, podemos añadir, constituye la diferencia.

Pero preguntémosnos por el propósito real de las siguientes afirmaciones: ¿Debería el hombre únicamente desarrollar sus potencialidades internas o –como también suele decirse– expresarse a sí mismo? El motivo oculto que hay detrás de nociones de este tipo es, a mi entender, disminuir la tensión surgida por la distancia que hay entre lo que somos y lo que debemos ser; la tensión entre el estado actual de cosas y el estado ideal que hay que materializar; la tensión entre la existencia y la esencia, o como también podríamos decir, entre el ser y el sentido. De hecho, predicar que el hombre no necesita preocuparse por ideales y valores, dado que no son nada más que «autoexpresiones» y que, por consiguiente, debería simplemente emprender la actualización de sus propias potencialidades es una buena señal. Es como decir al hombre que no alargue la mano hacia las estrellas para hacerlas descender a la tierra, porque todo está bien, todo está ya ahí, por lo menos en forma de potencialidades por actualizar.

El imperativo de Píndaro –sé lo que eres– se ve así privado de su carácter imperativo y se cambia en el enunciado en indicativo de que el hombre ha sido siempre lo que debía ser. En consecuencia, el hombre