

**ETICA
Y
PSICOANALISIS**

ERICH FROMM

**e
f
e**

BREVIARIOS

Fondo de Cultura Económica

BREVIARIO
del
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

74

ÉTICA Y PSICOANÁLISIS

Traducción de
HERIBERTO F. MORCK

Ética y Psicoanálisis

por ERICH FROMM



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición en inglés, 1947
Primera edición en español, 1953
Vigésima primera reimpresión, 2003

No. clasificación	177
Proveedor	F76E EJ.1
Fecha clasif.	TINTAL
EDD. CULT. ECO	04/028

958 9093064

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fondodeculturaeconomica.com

Revisión de
RAMÓN DE LA FUENTE

Título original:
Man For Himself
© 1947, Holt, Rinehart and Winston Inc., Nueva York

D. R. © 1953, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
D. R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0325-7 (edición rústica)
ISBN 968-16-0326-5 (edición empastada)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Sed como una lámpara para vosotros mismos.
Sed vuestro propio sostén.
Así os a la verdad que existe en vosotros
como si fuera la única lámpara.

BUDA

Las palabras verdaderas siempre parecen paradójicas pero ninguna
otra forma de enseñanza puede ocupar su lugar.

LAO-TSE

¿Quiénes entonces son los verdaderos filósofos?
Aquellos que son amantes de la visión de la verdad.

PLATÓN

Mi pueblo está destruyéndose por la falta de conocimiento;
por haber tú rechazado el conocimiento
yo también te rechazaré a ti.

OSEAS

Si el camino que, como yo he mostrado, conduce hacia arriba
parece muy difícil, puede no obstante ser hallado. En verdad debe
ser difícil, puesto que raras veces es descubierto; pero si la sal-
vación se encuentra al alcance de la mano y puede ser descubierta
sin gran esfuerzo, ¿cómo puede ser posible que casi todos la hayan
desdeñado? Mas todas las cosas nobles son tan difíciles como raras.

SPINOZA

PRÓLOGO

Este libro es en muchos aspectos una continuación de *Escape from freedom*,* en el cual intenté analizar la escapatoria del hombre moderno de sí mismo y de su libertad; en este libro discuto el problema de la ética, de las normas y de los valores conducentes a que el hombre sea la realización de sí mismo y de sus potencialidades. Es inevitable que ciertas ideas expresadas en *El miedo a la libertad* se repitan en este libro y aunque he tratado de abreviar en lo más posible los puntos allí tratados no he podido omitirlos por completo. En el capítulo sobre "La naturaleza humana y el carácter", examino tópicos de caracterología, que no fueron tratados en el libro anterior, y hago tan sólo breve referencia a los problemas examinados en él. El lector interesado en tener un concepto completo de mi caracterología, deberá leer ambos libros, aunque esto no es requisito para comprender el presente volumen.

Tal vez sorprenda a muchos lectores encontrar a un psicoanalista tratando problemas de ética y, en particular, asumiendo la posición de que la psicología no solamente debe desbancar juicios éticos falsos, sino que, además de eso, puede ser la base para la elaboración de normas válidas y objetivas de la conducta. Esta posición está en contraste con la tendencia que prevalece en la psicología moderna, la cual enfatiza más el "ajuste" que la "bondad" y es partidaria del relativismo ético. Mi experiencia como psicoanalista profesional confirmó mi convicción de que los problemas de la ética no pueden omitirse en el estudio de la personalidad,

* Nueva York: Rinehart, 1941. Se tradujo al español como *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 1947). Y en adelante se citará por este último título. [Ed.]

ya sea en forma teórica o terapéutica. Los juicios de valor que elaboramos determinan nuestras acciones y sobre su validez descansa nuestra salud mental y nuestra felicidad. Considerar las valoraciones solamente como tantas otras racionalizaciones de los deseos irracionales inconscientes —aunque también pueden ser eso— reduce y desfigura nuestra imagen de la personalidad integral. La neurosis misma es, en último análisis, un síntoma de fracaso moral (aunque “el ajuste” no es de modo alguno un síntoma de triunfo moral). Un síntoma neurótico es en muchos casos la expresión específica de un conflicto moral y el éxito del esfuerzo terapéutico depende de la comprensión y de la solución del problema moral de la persona.

El divorcio entre la psicología y la ética es relativamente reciente. Los grandes pensadores de la ética humanista del pasado, sobre cuyas obras se basa este libro, fueron filósofos y psicólogos; creyeron que la comprensión de la naturaleza del hombre y la comprensión de valores y normas para su vida son interdependientes. Freud y su escuela, por otra parte, aunque hicieron una contribución valiosa al progreso del pensamiento ético, al derrumbar juicios irracionales de valor, asumieron una posición relativista en relación a los valores —posición que no solamente fue de efecto negativo para la evolución de la teoría ética, sino también para el progreso de la psicología misma.

La excepción más notable de esta tendencia del psicoanálisis es C. G. Jung, quien reconoció que la psicología y la psicoterapia están vinculadas con los problemas filosóficos y morales del hombre. Pero mientras este reconocimiento es en sí de importancia trascendental, la orientación filosófica de Jung conduce tan sólo a una reacción contra Freud y no a una psicología de orientación filosófica que vaya más allá de Freud. Para Jung “el inconsciente” y el mito llegaron a ser nuevas

fuentes de revelación supuestamente superiores al pensamiento racional, precisamente debido a su origen irracional. La fuerza de las religiones monoteístas de Occidente, tanto como la de las grandes religiones de la India y de China, radica en su preocupación por la verdad y en su pretensión de que su fe era la verdadera fe. Si bien es cierto que esta convicción originó a menudo una intolerancia fanática para con otras religiones, también impuso entre sus adeptos y opositores el respeto por la verdad. En su admiración ecléctica por todas las religiones Jung abandonó esta búsqueda de la verdad en su teoría. Cualquier sistema, con tal de que sea irracional, cualquier mito o símbolo tienen para él el mismo valor. Jung es un relativista con respecto a la religión. Es la negación, no lo opuesto al relativismo racional que tan ardientemente combate. Este irracionalismo, aunque envuelto en términos psicológicos, filosóficos, raciales o políticos, no constituye un progreso sino una reacción. El fracaso del racionalismo de los siglos XVIII y XIX no se debió a su creencia en la razón sino a la estrechez de sus conceptos. No es un oscurantismo pseudorreligioso el que podrá corregir los errores de un racionalismo unilateral, ni tampoco una disminución de la razón, sino su incremento y la búsqueda incansable de la verdad.

La psicología no puede divorciarse de la filosofía y de la ética, ni de la sociología y la economía. El hecho de haber insistido en este libro en los problemas filosóficos de la psicología no quiere decir que crea que los factores socioeconómicos sean menos importantes: este énfasis unilateral se debe exclusivamente a razones de presentación y espero publicar otro volumen de psicología social cuyo tema central será la interacción de los factores psíquicos y socioeconómicos.

Podría parecer que el psicoanalista que está en situación de observar la tenacidad y la obstinación de las tendencias irracionales debería tomar una actitud pesi-

mista en relación a la capacidad del hombre para gobernarse a sí mismo y liberarse de las ataduras de sus pasiones irracionales. Debo confesar que durante mi labor analítica me ha impresionado cada vez más el fenómeno opuesto: la fuerza de los impulsos hacia la felicidad y la salud que forman parte del equipo natural del hombre. "Curar" quiere decir remover los obstáculos que impiden que esos esfuerzos sean efectivos. En verdad, hay menos razones para asombrarse por el hecho de que haya tanta gente neurótica que por el fenómeno de que la mayoría de las gentes estén relativamente sanas a pesar de las muchas influencias adversas a las que se ven expuestas.

Una palabra de advertencia parece estar indicada. Numerosas personas esperan hoy en día que los libros de psicología les proporcionen prescripciones acerca de cómo obtener "la felicidad" o la "paz espiritual". Este libro no contiene ningún consejo de tal naturaleza. Es un ensayo teórico para esclarecer el problema de la ética y la psicología; su intención no es sosegar al lector, sino más bien estimularlo a que se interrogue a sí mismo.

No puedo expresar adecuadamente mi deuda de gratitud para con aquellos amigos, colegas y estudiantes cuyo estímulo y sugerencias me ayudaron a escribir este libro. No obstante, quiero testimoniar especialmente mi gratitud a quienes contribuyeron en forma directa a la terminación de este volumen. La asistencia de Patrick Mullahy, en particular, ha sido de valor incalculable; tanto él como el Dr. Alfred Seidemann hicieron numerosas sugerencias estimulantes y críticas en conexión con los aspectos filosóficos planteados en esta obra. Me siento muy agradecido al profesor David Riesman por muchas sugerencias constructivas y a Donald Slesinger, quien ha mejorado considerablemente la redacción del manuscrito. Pero, sobre todo, debo profunda gratitud a mi esposa, por su colaboración en la revisión del original y por sus muchas sugerencias importantes para

la organización y contenido del libro; en especial, el concepto de los aspectos positivos y negativos de la orientación improductiva debe mucho a éstas.

Deseo agradecer también a los editores de *Psychiatry* y de *American Sociological Review* el haberme otorgado permiso para transcribir en el presente volumen mis artículos "Egoísmo y amor a sí mismo", "La fe como un rasgo de carácter" y "Los orígenes individuales y sociales de la neurosis".

Por último, quiero expresar mi gratitud a los siguientes editores por el privilegio de permitirme usar extensos pasajes de sus publicaciones: al Board of Christian Education, the Westminster Press, Philadelphia: extractos del *Institutes of the Christian Religion* de Juan Calvino, traducidos por John Allen; a Random House, Nueva York: extractos de la Modern Library Edition de *Eleven Plays of Henrik Ibsen*; a Alfred A. Knopf, Nueva York: extractos de *The Trial* de Kafka, versión de E. I. Muir; a Charles Scribner's Sons, Nueva York: extractos de *Spinoza Selections*, editado por John Wild; a The Oxford University Press, Nueva York: extractos de la *Ética* de Aristóteles, traducida por W. D. Ross; a Henry Holt Co., Nueva York: extractos de *Principles of Psychology* de W. James; a Appleton Century Co., Nueva York: extractos de *The Principles of Ethics*, Vol. I, de H. Spencer.

ERICH FROMM

I. EL PROBLEMA

En verdad, digo, el conocimiento es el alimento del alma; y hemos de cuidar, amigo mío, que el sofista no nos engañe cuando alaba lo que vende, como el mercader que al por mayor o al menudeo vende el alimento para el cuerpo; porque ellos alaban sin discriminación todas sus mercaderías, sin saber lo que es realmente beneficioso o dañino, y que tampoco saben sus clientes, con excepción de algún educador o médico que casualmente llegare a comprarles. De igual manera aquellos que pregonan las mercancías de la sabiduría recorriendo las ciudades y vendiéndolas a cualquier cliente que tenga necesidad de ellas, las alaban a todas por igual; aunque no me sorprendería, ¡oh amigo mío!, que muchos de ellos ignoren realmente su efecto sobre el alma y que sus compradores igualmente lo ignoren, a menos que el que les compra sea casualmente un médico del alma. Si, por lo tanto, tú conoces lo que es bueno o malo, puedes comprar confiadamente sabiduría a Protágoras o a cualquier otro; pero de no ser así, entonces, ¡oh amigo mío!, detente y no arriesgues tus más queridos intereses en un juego de azar. Es una aventura mucho mayor comprar sabiduría que comprar carne y bebida. . .

PLATÓN, *Protágoras*

Un espíritu de orgullo y de optimismo distinguió a la cultura de Occidente durante las últimas centurias: orgullo en la razón como el instrumento del hombre para el entendimiento y el dominio de la naturaleza; optimismo por el logro de las esperanzas más queridas de la humanidad, la obtención de la mayor felicidad para el mayor número de individuos.

El orgullo del hombre ha sido justificado. En virtud de su razón ha edificado un mundo material cuya reali-

dad sobrepasa hasta los sueños y las visiones de las utopías y los cuentos de hadas. Templó las energías físicas que habrían de permitir a la raza humana asegurar las condiciones materiales necesarias para una existencia digna y productiva y, aunque muchas de sus metas no han sido alcanzadas, apenas cabe dudar de que pueden lograrse y que el problema de la producción —que fue el problema del pasado— está resuelto en principio. Ahora, por vez primera en su historia, puede el hombre percibir que la idea de la unidad de la raza humana y la conquista de la naturaleza, en provecho del hombre, no es ya un sueño sino una posibilidad real. ¿No está, pues, justificado que el hombre tenga orgullo y confianza en sí mismo y en el futuro de la humanidad?

El hombre moderno, sin embargo, se siente inquieto y cada vez más perplejo. Trabaja y lucha, pero es vagamente consciente de un sentimiento de futilidad con respecto a sus actividades. Mientras se acrecienta su poder sobre la materia se siente impotente en su vida individual y en la sociedad. Conforme ha ido creando nuevos y mejores medios para dominar a la naturaleza se ha ido enredando en las mallas de esos medios y ha perdido la visión del único fin que les da significado: *el hombre mismo*. Ha llegado a ser el amo de la naturaleza y al mismo tiempo se ha transformado en el esclavo de la máquina que construyó con su propia mano. A pesar de todos sus conocimientos acerca de la naturaleza, permanece ignorante en cuanto a los problemas más importantes y fundamentales de la existencia humana: lo que el hombre es, cómo debe vivir, y cómo liberar las tremendas energías que existen dentro de él y usarlas productivamente.

La crisis humana contemporánea ha conducido a una retirada de las esperanzas y de las ideas de la Ilustración, bajo cuyos auspicios comenzó nuestro progreso político y económico. La misma idea de progreso es calificada de ilusión infantil, y el "realismo", una pala-

bra nueva que expresa la falta de fe en el hombre, es predicado en su lugar. La idea de la dignidad y el poder del hombre, que le dio fuerza y valor para realizar los enormes progresos de los últimos siglos, es desafiada por la sugestión de que tendremos que volver a aceptar la idea de la impotencia y de la insignificancia del hombre. Esta idea amenaza destruir las verdaderas raíces de nuestra cultura.

Las ideas de la Ilustración enseñaron al hombre que puede confiar en su propia razón como guía para establecer normas éticas válidas y que puede depender de sí mismo sin necesitar de la revelación ni de la autoridad de la Iglesia para saber lo que es bueno y malo. El lema de la Ilustración, "atrévete a saber", con el sentido de "confía en tu conocimiento", llegó a ser el incentivo para los esfuerzos y adquisiciones del hombre moderno. La creciente duda sobre la autonomía humana y la razón ha creado un estado de confusión moral en el cual el hombre ha quedado sin la guía de la revelación ni de la razón. El resultado es la aceptación de una posición relativista que propone que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asunto de gusto o de preferencia arbitraria, y que en este campo no puede hacerse ninguna afirmación objetivamente válida. Pero puesto que el hombre no puede vivir sin normas ni valores, este relativismo lo convierte en una presa fácil de sistemas irracionales de valores y lo hace regresar a una posición que el racionalismo griego, el cristianismo, el Renacimiento y la Ilustración del siglo XVIII habían ya superado. Las exigencias del Estado, el entusiasmo por las cualidades mágicas de líderes poderosos, las máquinas potentes y los triunfos materiales se han convertido en las fuentes de sus normas y juicios de valor.

¿Hemos de dejarlo en eso? ¿Hemos de consentir nosotros en la alternativa entre religión y relativismo? ¿Tendremos acaso que aceptar la abdicación de la razón en

la ética? ¿Hemos de creer, en fin, que la elección entre libertad y esclavitud, amor y odio, verdad y mentira, integridad y oportunismo, vida y muerte son sólo resultado de otras tantas preferencias subjetivas?

Existe, en verdad, otra posibilidad. La razón humana, y ella sola, puede elaborar normas éticas válidas. El hombre es capaz de discernir y de hacer juicios de valor tan válidos como los demás juicios de la razón. La gran tradición de la Ética Humanista nos ha legado los fundamentos de sistemas de valor basados en la autonomía y en la razón del hombre. Estos sistemas se construyeron sobre la premisa de que para saber lo que es bueno o malo para el hombre, debe conocerse primero la naturaleza del hombre. Fueron, así, también investigaciones fundamentalmente psicológicas.

Si la Ética Humanista se basa en el conocimiento de la naturaleza del hombre, la psicología moderna —y en particular el psicoanálisis— debió haber sido uno de los estímulos más potentes para el desarrollo de la Ética Humanista. Pero mientras el psicoanálisis ha enriquecido enormemente nuestro conocimiento del hombre, no ha aumentado nuestro conocimiento de cómo debe vivir y qué es lo que debe hacer. Su función principal ha sido “desbaratar”, demostrar que los juicios de valor y las normas éticas son las expresiones racionalizadas de deseos y temores irracionales a menudo inconscientes —y que por esa circunstancia no pueden pretender poseer validez objetiva. Aunque este hundimiento de juicios fue de gran valor, se tornó cada vez más estéril cuando no logró ser algo más que crítica.

El psicoanálisis, en su intento de establecer a la psicología como una ciencia natural, incurrió en el error de divorciar a la psicología de los problemas de la filosofía y de la ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos al hombre en su totalidad, lo cual incluye su necesidad de hallar una respuesta al pro-

blema del significado de su existencia y descubrir normas de acuerdo con las cuales debe vivir. El *homo psychologicus* de Freud es una construcción tan irrealista como lo fue el *homo economicus* de la economía clásica. Es imposible comprender al hombre y a sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales. El progreso de la psicología no radica en la dirección del divorcio de un supuesto campo "natural" de otro supuesto campo "espiritual" y que enfoca su atención sobre el primero, sino en el retorno a la gran tradición de la Ética Humanista, que contempló al hombre en su integridad física y espiritual, creyendo que el fin del hombre es ser él mismo y que la condición para alcanzar esa meta es que el hombre sea para sí mismo.

He escrito este libro con la intención de reafirmar la validez de la Ética Humanista, de señalar que nuestro conocimiento de la naturaleza humana no conduce al relativismo ético sino que, por el contrario, nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre; que las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una desintegración mental y emocional. Intentaré demostrar que la estructura del carácter de la personalidad integrada y madura —el carácter productivo— constituye la fuente y la base de la "virtud" y que el "vicio", en último análisis, es la indiferencia hacia sí mismo y una mutilación de sí mismo. Ni la renuncia a sí propio ni el egoísmo sino el amor por uno mismo, ni la negación del individuo sino la afirmación de su verdadero yo humano, son los valores supremos de la Ética Humanista. Si el hombre ha de confiar en valores tendrá que conocerse a sí mismo y conocer la capacidad de su naturaleza para la bondad y la productividad.

II. LA ÉTICA HUMANISTA: LA CIENCIA APLICADA DEL ARTE DE VIVIR

Susia rezó una vez a Dios: "Señor, te amo mucho pero no te temo suficientemente. Señor, te amo mucho pero no te temo suficientemente. Infúndeme temor hacia ti al igual que uno de tus ángeles tocado de tu temido nombre."

Y Dios escuchó su ruego y su nombre penetró el oculto corazón de Susia tal como acontece con los ángeles. Pero Susia, en eso, arrastrose bajo el lecho como un can pequeño y sacudido por un temor animal imploró: "Señor, déjame amarte nuevamente como Susia."

Y Dios escuchó también esta vez.¹

I. ÉTICA HUMANISTA VS. ÉTICA AUTORITARIA

Si no abandonamos la búsqueda de normas de conducta objetivamente válidas, como es el caso del relativismo ético, ¿qué criterio podemos encontrar para tales normas? La clase de criterio depende del tipo del sistema ético cuyas normas estudiemos. Los criterios de la Ética Autoritaria son, por necesidad, fundamentalmente diferentes de los de la Ética Humanista.

En la Ética Autoritaria una autoridad es la que establece lo que es bueno para el hombre y prescribe las leyes y normas de conducta; en la Ética Humanista es el hombre mismo quien da las normas y es a la vez el sujeto de las mismas, su fuente formal o agencia reguladora y el sujeto de su materia.

¹ *In Time and Eternity, A Jewish Reader*, editado por Nahum N. Glatzer (Nueva York: Schocken Books, 1946).

El empleo del término "autoritario" hace necesario esclarecer el concepto de autoridad. Existe tanta confusión respecto a este concepto por causa de la creencia generalmente difundida de que nuestra alternativa es o tener una autoridad dictatorial, irracional, o no tener autoridad alguna. Esta alternativa, no obstante, es falsa. El verdadero problema consiste en saber qué clase de autoridad debemos tener. Si hablamos de autoridad: ¿nos referimos a una autoridad racional o irracional? La autoridad racional tiene su fuente en la competencia. La persona cuya autoridad es respetada ejerce competentemente su función en la tarea que le confían aquellos que se la confieren. No necesita intimidarlos ni espolear su admiración por medio de cualidades mágicas. En tanto que ayuda competentemente en lugar de explotarlos, su autoridad se basa en fundamentos racionales y no requiere terrores irracionales. La autoridad racional no solamente permite sino que requiere constantes escrutinios y críticas por parte de los individuos a ella sujetos; es siempre de carácter temporal, y la aceptación depende de su funcionamiento. La fuente de la autoridad irracional, por otra parte, es siempre el poder sobre la gente. Este poder puede ser físico o mental, puede ser real o solamente relativo respecto de la ansiedad y la impotencia de la persona sometida a esta autoridad. El poder, por una parte, y el temor, por la otra, son siempre los cimientos sobre los cuales se erige la autoridad irracional. La crítica a la autoridad no es sólo algo no solicitado sino prohibido. La autoridad racional se basa en la igualdad de dos: del que la ejerce y del sujeto a ella, los cuales difieren únicamente con respecto al grado de saber o de destreza en un terreno particular. La autoridad irracional se basa por su misma naturaleza en la desigualdad, implicando diferencias de valores. Al emplear el término "Ética Autoritaria" nos estamos refiriendo a la autoridad irracional, atenién-

donos precisamente al uso corriente del término "autoritario" como sinónimo de sistemas totalitarios y antidemocráticos. El lector reconocerá bien pronto que la Ética Humanista no es incompatible con la autoridad racional.

Puede distinguirse a la Ética Autoritaria de la Ética Humanista en dos aspectos: uno formal y otro material. La Ética Autoritaria niega formalmente la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo; quien da la norma es siempre una autoridad que trasciende al individuo. Tal sistema no se basa en la razón ni en la sabiduría, sino en el temor a la autoridad y en el sentimiento de debilidad y dependencia del sujeto; la cesión de la capacidad de decidir del sujeto a la autoridad es el resultado del poder mágico de ésta, cuyas decisiones no pueden ni deben objetarse. Materialmente, o en relación con el contenido, la Ética Autoritaria resuelve la cuestión de lo que es bueno o malo considerando, en primer lugar, los intereses de la autoridad y no los del sujeto; es un sistema de explotación del cual, sin embargo, el sujeto puede derivar considerables beneficios psíquicos o materiales.

Tanto el aspecto formal como el material de la Ética Autoritaria se manifiestan en la génesis del juicio ético del niño y en el juicio irreflexivo de valor del adulto medio. Los fundamentos de nuestra capacidad para diferenciar lo bueno y lo malo se establecen en nuestra infancia, primero en relación con funciones fisiológicas y después en relación con asuntos más complejos de la conducta. El niño adquiere un sentido de distinción entre bueno y malo antes de conocer la diferencia por medio del razonamiento. Sus juicios de valor se forman como resultado de las reacciones cordiales u hostiles de las personas que ocupan un lugar de importancia en su vida. En vista de su completa dependencia del cuidado y del amor del adulto, no es asombroso que una

expresión de aprobación o desaprobación en el semblante de la madre sea suficiente para "enseñar" al niño la diferencia entre lo bueno y lo malo. En la escuela y en la sociedad actúan factores similares. "Bueno" es aquello por lo cual uno es alabado; "malo" aquello por lo cual uno es reprendido o castigado por las autoridades sociales o por la mayoría de la gente. El temor a la desaprobación y la necesidad de aprobación parecen ser, en verdad, los más poderosos y casi exclusivos motivos del juicio ético. Esta intensa presión emocional impide al niño, y posteriormente al adulto, inquirir críticamente si lo "bueno" en un juicio significa bueno para él o para la autoridad. Las alternativas en ese sentido se hacen obvias si consideramos a los juicios de valor con referencia a las cosas. Si yo digo que un auto es "mejor" que otro, es evidente que califico de "mejor" a un auto porque éste me sirve mejor que otro; lo bueno y lo malo se refieren a la utilidad que la cosa tiene para mí. Si el dueño de un perro lo considera "bueno", se refiere a ciertas cualidades del perro que son de utilidad para él. Así, por ejemplo, si satisface la necesidad que tiene de un perro guardián, un perro de caza o un perro de compañía. Se llama buena a una cosa si es buena para la persona que la usa. El mismo criterio de valor puede usarse en relación con el hombre. El patrono considera como bueno a un empleado si éste es útil para él. El maestro puede calificar de bueno a un alumno si éste es obediente, no le ocasiona molestias y le aumenta su reputación. De igual manera puede calificarse como bueno a un niño si éste es dócil y obediente. El niño "bueno" puede estar atemorizado e inseguro, queriendo solamente complacer a sus padres sometiéndose a su voluntad, mientras que el niño "malo" puede poseer una voluntad propia e intereses genuinos que, sin embargo, no son del agrado de sus padres.

Es obvio que el aspecto formal y el material de la Ética Autoritaria son inseparables. A menos que sea intención de la autoridad explotar al sujeto, no necesitará regir por medio del terror y de la sumisión emocional; puede estimular el juicio y la crítica racionales, corriendo así el riesgo de ser hallada incompetente. Pero como están en juego sus propios intereses, la autoridad ordena que la obediencia sea la máxima virtud y la desobediencia el pecado capital. La rebelión es el pecado imperdonable en la Ética Autoritaria, el poner en duda el derecho de la autoridad para establecer normas y su axioma de que las normas establecidas por la autoridad están en favor de los máspreciados intereses de los sujetos. Aunque una persona peque, su sometimiento al castigo y su sentimiento de culpabilidad le restituyen su "bondad", porque de ese modo expresa su aceptación de la superioridad de la autoridad.

El Antigo Testamento, en el relato de los orígenes de la historia del hombre, ofrece una ilustración sobre la Ética Autoritaria. El pecado de Adán y Eva no está explicado en términos del acto mismo; el comer del árbol del conocimiento del bien y del mal no fue por sí mismo una mala acción. En efecto, tanto la religión judía como la cristiana están acordes en afirmar que la facultad de diferenciar entre lo bueno y lo malo es una virtud básica. El pecado fue la desobediencia, el desafío a la autoridad de Dios, quien tuvo temor de que el hombre, habiendo "llegado a ser como uno de Nosotros conociendo lo bueno y lo malo" podría "estirar su mano y tomar también del árbol de la vida y vivir para siempre".

La Ética Humanista, en contraste con la Ética Autoritaria, puede también distinguirse por un criterio formal y otro material. Formalmente se basa en el principio de que sólo el hombre por sí mismo puede determinar el criterio sobre virtud y pecado, y no una

autoridad que lo trascienda. Materialmente se funda en el principio de que "bueno" es aquello que es bueno para el hombre, y "malo" lo que le es nocivo, siendo el único criterio de valor ético el bienestar del hombre.

La diferencia entre la Ética Humanista y la Autoritaria es ilustrada también por los diferentes significados atribuidos al término "virtud". Aristóteles emplea la palabra "virtud" para significar "excelencia" —excelencia de la actividad por medio de la cual se realizan las potencias particulares del hombre. Paracelso, por ejemplo, emplea "virtud" como sinónimo de las características individuales de cada cosa, vale decir su peculiaridad. Una piedra o una flor tienen su virtud, su combinación de cualidades específicas. Del mismo modo la virtud del hombre es aquel conjunto preciso de cualidades que es característico de la especie humana, mientras que la virtud de cada persona es su individualidad única. Se es "virtuoso" si se despliega la propia "virtud". "Virtud" en el sentido moderno es, por contraste, un concepto de la Ética Autoritaria. Ser virtuoso significa autonegación y obediencia; supresión de la individualidad en lugar de su realización plena.

La Ética Humanista es antropocéntrica. Ciertamente no en el sentido de que el hombre sea el centro del Universo, sino en el de que sus juicios de valor —al igual que todos los demás juicios y aun percepciones— radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella; el hombre es verdaderamente "la medida de todas las cosas". La posición humanista es que nada hay que sea superior ni más digno que la existencia humana. Se ha argumentado en contra de esto diciendo que es esencial a la naturaleza del comportamiento ético el estar relacionado con algo que trascienda al hombre, y que, por eso, un sistema que sólo reconoce al hombre y a sus intereses no puede ser verdaderamente moral, que su objeto sería únicamente el individuo aislado y egoísta.

Esta objeción, comúnmente esgrimida para desaprobar la facultad —y el derecho— del hombre para postular y juzgar las normas válidas para su vida, se basa en un error, ya que el principio que sostiene que lo bueno es aquello que es bueno para el hombre no implica que la naturaleza del hombre sea tal que el egoísmo o el aislamiento sean buenos para él. No quiere decir que el fin del hombre pueda cumplirse en un estado de desvinculación con el mundo exterior. En efecto, como lo han sugerido tantos defensores de la Ética Humanista, una de las características de la naturaleza humana es que el hombre encuentra su felicidad y la realización plena de sus facultades únicamente en relación y solidaridad con sus semejantes. No obstante, amar al prójimo no es un fenómeno que trasciende al hombre, sino que es algo inherente y que irradia de él. El amor no es un poder superior que descienda sobre el hombre, ni tampoco un deber que se le haya impuesto; es su propio poder, por medio del cual se vincula a sí mismo con el mundo y lo convierte en realmente suyo.

2. ÉTICA SUBJETIVISTA VS. ÉTICA OBJETIVISTA

Si aceptamos el principio de la Ética Humanista, ¿qué debemos responder a quienes niegan la capacidad del hombre para llegar a principios normativos objetivamente válidos?

En verdad, existe una escuela de la Ética Humanista que acepta este desafío y está de acuerdo en que los juicios de valor carecen de validez objetiva y no son sino preferencias o aversiones arbitrarias de un individuo. El principio “la libertad es mejor que la esclavitud” desde este punto de vista, por ejemplo, no expresa más que una diferencia de “gustos” sin validez

objetiva. Se define al valor, en ese sentido, como "cualquier bien deseado" y el deseo es la medida del valor, y no el valor la medida del deseo. Tal subjetivismo radical es por su misma naturaleza incompatible con la idea de que las normas éticas deben ser universales y aplicables a todos los hombres. Si este subjetivismo fuera la única clase de Ética Humanista, entonces, ciertamente, no nos quedaría más remedio que elegir entre el autoritarismo ético y el abandono de todas las demandas por normas de validez general.

El hedonismo ético es la primera concesión hecha al principio de la objetividad: al sostener que el placer es bueno para el hombre y que el dolor es malo, provee un principio de acuerdo con el cual se valúan los deseos: solamente aquellos deseos cuya realización causa placer son valiosos; los demás carecen de valor. El placer, sin embargo, no puede ser un criterio de valor a pesar de la tesis de Herbert Spencer de que el placer tiene una función objetiva en el proceso de la evolución biológica. Porque hay individuos que gozan con la sumisión y no con la libertad; que experimentan placer con el odio y no con el amor, con la explotación y no con el trabajo productivo. Este fenómeno del placer que se deriva de lo que es objetivamente pernicioso es típico del carácter neurótico y ha sido objeto de extenso estudio por el psicoanálisis. Volveremos a considerar este problema al analizar la estructura del carácter y en el capítulo dedicado a la felicidad y al placer.

Un paso importante en dirección a un criterio de valor más objetivo, fue la modificación del principio hedonista introducida por Epicuro, quien intentó resolver la dificultad diferenciando entre órdenes de placeres "bajos" y "elevados". Pero mientras que la dificultad intrínseca del hedonismo fue entonces reconocida, la solución intentada permaneció abstracta y dogmática. Al hedonismo, no obstante, le corresponde un gran mé-

rito: al hacer de la propia experiencia de placer y felicidad del hombre el único criterio de valor, cierra la puerta a todos los intentos por tener una autoridad que determine "lo que es mejor para el hombre", sin dar al hombre una oportunidad para considerar su propio sentimiento acerca de lo que se dice que es mejor para él. No debe sorprender, por consiguiente, el encontrar que la ética hedonista en Grecia, en Roma y en la cultura moderna de Europa y de América, ha tenido por partidarios a pensadores progresistas que genuina y ardientemente estaban interesados en la felicidad del hombre.

A pesar de sus méritos, el hedonismo no pudo establecer las bases para hacer juicios éticos objetivamente válidos. ¿Debemos entonces abandonar la objetividad si elegimos al Humanismo? ¿O es, acaso, posible establecer normas de conducta y juicios de valor que sean objetivamente válidos para todos los hombres, y, sin embargo, postulados por el hombre mismo y no por una autoridad que lo trascienda? En verdad, yo creo que esto es posible e intentaré ahora demostrar tal posibilidad.

Antes de comenzar, no olvidemos que "objetivamente válido" no es idéntico a "absoluto". Una aseveración de probabilidad, de aproximación o cualquier hipótesis, por ejemplo, puede ser válida y al mismo tiempo "relativa", en el sentido de haber sido establecida sobre una evidencia limitada y estar sujeta a un perfeccionamiento futuro si los hechos o los procedimientos lo requieren. El concepto todo de relativo vs. absoluto tiene sus raíces en el pensamiento teológico según el cual un reino divino en tanto que "absoluto" está separado del reino imperfecto del hombre. Excluyendo esta acepción teológica, el concepto de absoluto carece de significado y tiene tan poca cabida en la ética como en el pensamiento científico en general.

Pero a pesar de estar de acuerdo en este punto, permanece sin respuesta la principal objeción a la posibilidad de establecer juicios éticos objetivamente válidos: la objeción de que los "hechos" deben distinguirse claramente de los "valores". Desde Kant se ha sostenido ampliamente que los juicios objetivamente válidos pueden establecerse únicamente sobre hechos y no sobre valores y que una prueba de ser científico es la exclusión de aseveraciones de valor.

No obstante, en las artes estamos acostumbrados a elaborar normas objetivamente válidas, deducidas de principios científicos que a su vez se establecen por la observación del hecho o por medio de extensos procedimientos matemático-deductivos, o por ambos. Las ciencias puras o "teóricas" se ocupan del descubrimiento de hechos y principios aunque incluso en las ciencias físicas y biológicas entra un elemento normativo que no vicia su objetividad. Las ciencias aplicadas se ocupan, en primer lugar, de normas prácticas de acuerdo con las cuales deben hacerse las cosas, siendo el "deben" determinado por el conocimiento científico de hechos y principios. Las artes son actividades que requieren un conocimiento y una destreza específicos. Mientras que algunas de ellas exigen solamente un conocimiento de sentido común, otras, en cambio, como el arte de la Ingeniería o de la Medicina, requieren un extenso conjunto de conocimientos teóricos. Si, por ejemplo, deseo construir una vía férrea, deberé construirla de acuerdo con ciertos principios de la física. En todas las artes, un sistema de normas objetivamente válidas constituye la teoría de la práctica (ciencia aplicada) basada en la ciencia teórica. Aunque pueden existir diferentes maneras para obtener resultados excelentes en cualquiera de las artes, las normas no son, bajo ningún aspecto, arbitrarias; su violación es penada con un resultado pobre o aun con un fracaso completo en la realización del fin deseado.

Sin embargo, no solamente la medicina, la ingeniería y la pintura son artes; *el vivir es en sí mismo un arte:*² de hecho, el más importante y a la vez el arte más difícil y complejo practicado por el hombre. Su objeto no es tal o cual desempeño especializado sino la conformación del vivir, el proceso de desarrollar lo que cada uno es potencialmente. En el arte del vivir, *el hombre es al mismo tiempo el artista y el objeto de su arte;* es el escultor y el mármol, el médico y el paciente.

La Ética Humanista, para la cual "bueno" es sinónimo de bueno para el hombre, y "malo" de malo para el hombre, propone que para saber lo que es bueno para el hombre debemos conocer su naturaleza. *La Ética Humanista es la ciencia aplicada del "arte de vivir" basada en la "ciencia del hombre" teórica.* Aquí, como en otras artes, la excelencia de la ejecución ("virtud") de uno es proporcional al conocimiento que uno tiene de la Ciencia del Hombre y a la destreza y la práctica de cada uno. Pero se pueden deducir normas a partir de teorías únicamente sobre la premisa de que una cierta actividad es elegida y un cierto fin es deseado. La premisa en las ciencias médicas es que es deseable curar la enfermedad y prolongar la vida; si éste no fuere el caso, todas las reglas de las ciencias médicas serían superfluas. Toda ciencia aplicada se basa en un axioma que resulta de un acto de elección, a saber: que el fin de la actividad es deseable. Existe, no obstante, una diferencia entre el axioma que rige a la ética y el que rige a otras artes. Podemos imaginar una cultura hipotética en la cual los individuos no desean pinturas ni puentes, pero no una cultura en la que la gente no quiera vivir. El impulso de vivir

² Este uso de "arte", sin embargo, contrasta con la terminología de Aristóteles, quien establece una diferenciación entre "fabricar" y "hacer".

es inherente a cada organismo y el hombre no puede evitar el querer vivir, a pesar de lo que le gustaría pensar acerca de ello.* La elección entre vida y muerte es más aparente que real; la verdadera elección del hombre consiste en elegir entre una vida buena y una vida mala.

Al llegar a este punto es interesante indagar a qué se debe el que en nuestra era se haya perdido el concepto de la vida como un arte. El hombre moderno parece creer que leer y escribir son artes que deben aprenderse, que el llegar a ser un arquitecto, ingeniero o trabajador competente requiere mucho estudio, pero que vivir es algo tan sencillo que el aprender a hacerlo no exige ningún esfuerzo en particular. Precisamente porque cada uno "vive" de algún modo la vida, se la considera como un asunto en el cual todo el mundo pasa por experto. Pero no es por el hecho de haber llegado a dominar el arte del vivir en grado tal por lo que el hombre ha perdido el sentido de su dificultad. La ausencia de alegría y felicidad genuinas que prevalece en el proceso del vivir excluye obviamente tal explicación. A pesar de todo el énfasis que la sociedad moderna ha puesto en la felicidad, en la individualidad y en el propio interés, ha enseñado al hombre a sentir que no es su felicidad (o si queremos usar un término teológico, su salvación) la meta de la vida, sino su éxito o el cumplimiento de su deber de trabajar. El dinero, el prestigio y el poder se han convertido en sus incentivos y sus metas. Actúa bajo la ilusión de que sus acciones benefician a sus propios intereses, aunque de hecho sirve a todo lo demás, menos a los intereses de su propio ser. Todo tiene importancia para él, excepto su vida y el arte de vivir. Existe para todo, excepto para sí mismo.

* El suicidio como fenómeno patológico no está en contradicción con este principio general.

Si la ética constituye el cuerpo de normas para el logro de resultados excelentes en la ejecución del arte del vivir, sus principios más generales deberán derivar de la naturaleza de la vida en general y de la existencia humana en particular. La naturaleza de toda vida, en los términos más generales, es preservar y afirmar su propia existencia. Todos los organismos poseen de suyo una tendencia a conservar su existencia: de este hecho han partido los psicólogos al postular un "instinto" de autoconservación. El primer "deber" de un organismo es estar vivo.

"Estar vivo" es un concepto dinámico y no estático. La existencia y el despliegue de las potencias específicas de un organismo son una misma cosa. Todos los organismos poseen una tendencia inherente a volver actuales sus potencialidades específicas. El fin de la vida del hombre, por consiguiente, debe ser entendido como el despliegue de sus poderes de acuerdo con las leyes de su naturaleza.

El hombre, sin embargo, no existe "en general". Si bien comparte la esencia de las cualidades humanas con todos los miembros de su especie, es siempre un individuo, un ente único y diferente a todos los demás. Difiere por su combinación particular de carácter, temperamento, talento y disposiciones al igual que difiere por sus impresiones digitales. Únicamente puede afirmar sus potencialidades humanas realizando su individualidad. El deber de estar vivo es el mismo que el deber de llegar a ser sí mismo, de desarrollarse hasta ser el individuo que cada uno es potencialmente.

Para resumir: lo "bueno" en la *Ética Humanista* es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia. Lo "malo" lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo.

Estos son los primeros principios para una Ética Humanista objetivista. No los podemos dilucidar aquí, pero volveremos a los principios de la Ética Humanista en el capítulo iv. No obstante, en este punto, debemos considerar el problema de si es posible establecer una "ciencia del hombre" como fundamento teórico de una ciencia aplicada de la ética.

3. LA CIENCIA DEL HOMBRE⁴

El concepto de una Ciencia del Hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana. En este aspecto la historia del pensamiento exhibe sus ironías y contradicciones especiales.

Los pensadores autoritarios han asumido por conveniencia la existencia de una naturaleza humana, a la cual consideraron fija e inmutable. Esta presunción les sirvió para demostrar que tanto sus sistemas éticos como sus instituciones sociales eran necesarios e inmutables por estar edificados sobre la alegada naturaleza del hombre. No obstante, aquello que ellos consideraron como la naturaleza del hombre fue un reflejo de sus normas —e intereses— y no el resultado de una investigación objetiva. Es, por lo tanto, explicable que los progresistas celebraran los hallazgos de la Antropología y de la Psicología que en contraste parecen establecer la infinita maleabilidad de la naturaleza humana. Entendiendo por maleabilidad que las normas e instituciones —la causa supuesta de la naturaleza

⁴ Con "ciencia del hombre", me refiero a un concepto más amplio que el concepto convencional de antropología. Linton ha empleado "ciencia del hombre" en un sentido similar. Cf. *The Science of Man in the World Crisis*, ed. por Ralph Linton, Columbia University Press, Nueva York, 1945.

humana, más bien que el efecto— pueden ser maleables también. Pero en oposición a la presunción errónea de que ciertos patrones históricos de cultura son la expresión de una naturaleza humana fija y eterna, los partidarios de la teoría de la infinita maleabilidad de la naturaleza humana arribaron a una posición igualmente insostenible. Antes que nada conviene dejar sentado que el concepto de la maleabilidad infinita de la naturaleza humana conduce fácilmente a conclusiones que son tan insatisfactorias como el concepto de una naturaleza humana fija e inmutable. Si el hombre fuera infinitamente maleable, entonces las normas e instituciones desfavorables para la prosperidad humana tendrían, en verdad, la oportunidad de moldear al hombre para siempre según sus patrones, sin la posibilidad de que fuerzas intrínsecas a la naturaleza del hombre se movilizaran y tendieran a modificar dichos moldes. El hombre sería únicamente el títere de los órdenes sociales y no —como lo ha demostrado ser en la historia— un agente cuyas propiedades intrínsecas reaccionan estruendosamente contra la poderosa presión de modelos sociales y culturales desfavorables. De hecho, si el hombre no fuere más que el reflejo de moldes de cultura, ningún orden social podría ser criticado o juzgado desde el punto de vista del bienestar del hombre, puesto que no existiría un concepto del “hombre”.

Tan importantes como las repercusiones políticas y morales de la teoría de la maleabilidad son sus implicaciones teóricas. Si asumimos que no existe la naturaleza humana (salvo cuando se la define en términos de necesidades fisiológicas básicas), entonces la única psicología posible sería un conductismo radical, que estaría satisfecho con describir un número infinito de tipos de comportamiento, o bien con medir aspectos cuantitativos de la conducta humana. La Psicología y la Antropología no podrían hacer otra cosa que describir las diversas formas en que las instituciones so-

ciales y los patrones culturales moldean al hombre y, como las manifestaciones especiales del hombre no serían otra cosa que el sello que el modelo social le habría estampado, sólo existiría una ciencia del hombre: la Sociología Comparada. Si, no obstante, la Psicología y la Antropología han de establecer proposiciones válidas acerca de las leyes que gobiernan la conducta humana, deben partir de la premisa de que algo, digamos X, *reacciona ante las influencias ambientales en formas, susceptibles de averiguación, que derivan de sus propiedades.* La naturaleza humana no es fija —y por eso la cultura no puede ser interpretada como el resultado de instintos humanos fijos—, ni la cultura es un factor fijo al que se adapte la naturaleza humana en forma pasiva y completa. Es verdad que el hombre puede adaptarse aun a condiciones insatisfactorias, pero en este proceso de adaptación desarrolla reacciones mentales y emocionales definidas que derivan de las propiedades específicas de su propia naturaleza.

El hombre puede adaptarse a la esclavitud, pero reacciona frente a ella disminuyendo sus cualidades intelectuales y morales; puede adaptarse a una cultura saturada de desconfianza y hostilidad mutuas, pero reacciona a esta adaptación transformándose en un ente débil y estéril. El hombre puede también adaptarse a condiciones culturales que demandan la represión de los impulsos sexuales, pero con el logro de esta adaptación desarrolla —tal como Freud demostró— síntomas neuróticos. Puede adaptarse a casi cualquier tipo de cultura, pero en tanto ésta se contraponga a su naturaleza, desarrollará perturbaciones mentales y emocionales que lo obligarán, con seguridad, a modificar tales condiciones puesto que no puede modificar su propia naturaleza.

El hombre no es una hoja en blanco sobre la cual la cultura puede escribir su texto; él es una entidad

cargada de energía y estructurada en formas específicas que, al adaptarse, reacciona en formas específicas también, susceptibles de investigarse, frente a las condiciones externas. Si el hombre se hubiera adaptado automáticamente a las condiciones externas, alterando, al igual que un animal, su propia naturaleza, y fuera apto para vivir bajo un solo conjunto de condiciones ante las cuales desarrollaría una adaptación especial, habría alcanzado ese callejón sin salida de la especialización que es el destino de toda especie animal, haciendo de ese modo imposible la historia. Si, por otra parte, el hombre pudiera adaptarse a todas las condiciones sin combatir aquellas que van contra su naturaleza, carecería también de historia. La evolución humana tiene su raíz en la adaptabilidad del hombre y en ciertas cualidades indestructibles de su naturaleza que le impulsan a no cesar jamás en la búsqueda de condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas.

El objeto de la Ciencia del Hombre es la naturaleza humana. Pero esta ciencia no se inicia con un cuadro completo y adecuado de lo que la naturaleza humana es; lograr una definición satisfactoria del objeto de su estudio es su fin y no su premisa. Su método consiste en observar las reacciones del hombre frente a diversas condiciones individuales y sociales, y hacer inferencias acerca de la naturaleza del hombre a partir de la observación de tales reacciones. La Historia y la Antropología estudian las reacciones del hombre ante condiciones culturales y sociales diferentes a las nuestras; la Psicología Social estudia sus reacciones a distintas situaciones sociales dentro de nuestra propia cultura. La Psicología Infantil estudia las reacciones del niño en desarrollo frente a varias situaciones; la Psicopatología trata de llegar a conclusiones acerca de la naturaleza humana estudiando sus distorsiones bajo condiciones patógenas. La naturaleza humana, como tal, nunca puede ser observada, sino únicamente

en sus manifestaciones específicas en situaciones también específicas. Es una construcción teórica que puede inferirse del estudio empírico de la conducta del hombre. En este sentido la Ciencia del Hombre, al construir un "modelo de la naturaleza humana", no difiere de otras ciencias que operan con conceptos de entidades basados en deducciones inferidas de datos observados, o controlados por éstas, y no directamente observables en sí mismas.

A pesar de la riqueza de datos que ofrece tanto la Antropología como la Psicología, únicamente tenemos un cuadro provisional de la naturaleza humana. Si buscamos un concepto empírico y objetivo sobre lo que es la "naturaleza humana", podemos aún aprender de Shylock, si sabemos comprender sus palabras acerca de los judíos y cristianos, considerados, en un sentido amplio, como representantes de toda la humanidad.

¡Yo soy un judío! ¿No tiene ojos un judío? ¿Acaso un judío no tiene manos, órganos, dimensiones, sentidos, afectos y pasiones? ¿Acaso no es alimentado con la misma comida, herido con las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, sanado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo invierno y verano como lo es un cristiano? ¿Si vosotros nos punzáis, acaso no sangramos? ¿Si vosotros nos hacéis cosquillas, acaso no reímos? ¿Si nos envenenáis, no morimos? ¿Y si vosotros nos hacéis mal, acaso no nos vengamos? Si somos como vosotros en lo demás, nos parecemos a vosotros en aquello.

4. LA TRADICIÓN DE LA ÉTICA HUMANISTA

En la tradición de la Ética Humanista prevalece la opinión de que el conocimiento del hombre es la base para poder establecer normas y valores. Los tratados sobre ética de Aristóteles, Spinoza y Dewey —pensadores cuyas opiniones bosquejaremos en este capítulo—

son, por lo tanto, al mismo tiempo tratados de psicología. No es mi intención repasar aquí la historia de la Ética Humanista, sino solamente dar una ilustración acerca de sus principios tal como fueron expresados por algunos de sus más grandes representantes.

La Ética, según Aristóteles, está edificada sobre la Ciencia del Hombre. La Psicología investiga la naturaleza del hombre, y la Ética, por consiguiente, es Psicología Aplicada. Como el estudiante de la Ciencia Política, quien se dedique al estudio de la Ética "debe conocer de alguna manera los hechos del alma, al igual que el hombre que se ocupa en sanar los ojos o el cuerpo debe tener conocimiento acerca de los ojos o el cuerpo sano... pero aun entre los médicos, los más instruidos dedican mucho trabajo a adquirir conocimientos sobre el cuerpo".⁵ De la naturaleza del hombre, Aristóteles deduce la norma de que "virtud" (excelencia) es "actividad", con lo cual se refiere al ejercicio de las funciones y actividades peculiares del hombre. La felicidad, que es el fin del hombre, es el resultado de la "actividad" y del "uso"; no es un bien apacible o un estado de la mente. Para explicar su concepto de actividad, Aristóteles utiliza a los Juegos Olímpicos como símil. "Y tal como en los Juegos Olímpicos, dice, el laureado no está entre los más hermosos y los más fuertes, sino entre aquellos que compiten (porque son algunos de éstos los que resultan victoriosos), así sólo quienes actúan ganan, y ganan con justicia, las cosas nobles y buenas en la vida."⁶ El hombre libre, racional y activo (contemplativo) es el bueno y, por consiguiente, la persona feliz. Tenemos, pues, aquí, proposiciones de valor objetivo que

⁵ *Ethica Nicomachea*, trad. de W. D. Ross (Londres, Nueva York: Oxford University Press, 1925), 1102 a, 17-24.

Ibid., 1099 a, 3-5.

tienen por centro al hombre, humanistas, y que al mismo tiempo son derivadas del entendimiento de la naturaleza y de la función del hombre.

Spinoza, al igual que Aristóteles, inquiere acerca de la función distintiva del hombre. Comienza por considerar la función distinta y el fin de toda cosa que hay en la naturaleza y responde que: "Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser."⁷ El hombre, su función y su fin no pueden ser distintos que los de cualquier otra cosa: conservarse a sí mismo y perseverar en su existencia. Spinoza llega a un concepto de virtud, el cual es solamente la aplicación de la norma general a la existencia del hombre. "Obrar absolutamente por virtud no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar nuestro ser (estas tres cosas tienen el mismo significado) bajo la guía de la razón, partiendo de la base de la busca de nuestro propio provecho."⁸

"Conservar el propio ser" significa para Spinoza llegar a ser lo que uno es potencialmente. Esto rige para todas las cosas. "Un caballo —dice Spinoza— sería destruido tanto si se transformara en hombre como en un insecto"; y nosotros debemos agregar que, de acuerdo con Spinoza, un hombre sería destruido por igual ya se transformase en un ángel, ya en un caballo. La virtud es el desarrollo de las potencias específicas de cada organismo; para el hombre es el estado en el cual es más humano. Spinoza, en consecuencia, entiende por bueno todo "aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que Él coloca ante nosotros" (lo cursivo es mío). Por malo entiende "aquello que sabemos con certeza que nos impide alcanzar ese mo-

⁷ Baruch de Spinoza, *Ética*, trad. de Óscar Cohan (México: FCE, 1958), III, Prop. 6.

⁸ *Ibid.*, IV, Prop. 24.

delo".⁹ La virtud es, entonces, idéntica a la realización de la naturaleza del hombre, y la Ciencia del Hombre es, por consiguiente, la ciencia teórica en que se basa la Ética.

En tanto que la razón señala al hombre lo que debe hacer a fin de ser realmente él mismo, enseñándole de ese modo lo que es bueno, la virtud se logra por medio del uso activo que el hombre hace de sus poderes. Potencia, por consiguiente, es lo mismo que virtud; impotencia, lo mismo que vicio. La felicidad no es un fin en sí misma, sino aquello que acompaña a la experiencia del aumento en potencia; la impotencia, en cambio, es acompañada por la depresión. Potencia e impotencia se refieren a todos los poderes característicos del hombre. Los juicios de valor son sólo aplicables al hombre y a sus intereses. Tales juicios de valor, no obstante, no son meras aseveraciones sobre las preferencias o aversiones de los individuos, ya que las propiedades del hombre son intrínsecas a la especie y, en consecuencia, comunes a todos los hombres. El carácter objetivo de la ética de Spinoza se funda en el carácter objetivo del modelo de la naturaleza humana, el cual, a pesar de consentir numerosas variaciones individuales, es en su esencia el mismo para todos los hombres. Spinoza se opone radicalmente a la Ética Autoritaria. El hombre es para él un fin en sí mismo y no un medio para una autoridad que lo trasciende. El valor puede determinarse solamente en relación con sus verdaderos intereses que son la libertad y el uso productivo de sus poderes.¹⁰

⁹ *Ibid.*, IV, Pref.

¹⁰ Marx ha expresado una opinión similar a la de Spinoza: "...si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del 'principio de la utilidad'. Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante

John Dewey es el más importante postulante contemporáneo de una ética científica; sus opiniones son opuestas tanto al autoritarismo como al relativismo en la Ética. En cuanto al primero, sostiene que el rasgo común de apelar a la revelación, los mandatos divinos, ordenamientos del Estado, convencionalismos, tradiciones, etc., "indica que existe alguna voz tan autoritaria como para impedir la necesidad de indagar".¹¹ En cuanto al segundo, opina que el hecho de que algo sea disfrutable no es en sí "un juicio acerca del valor de lo que se disfruta".¹² El disfrute es un dato básico, pero debe ser "verificado por hechos evidentes".¹³ Como Spinoza, sostiene que proposiciones de valor objetivamente válidas pueden lograrse por el poder de la razón humana; para él también la meta de la vida humana es el crecimiento y el desarrollo del hombre, de acuerdo con su naturaleza y constitución. Pero su oposito

todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época. Bentham no se anda con cumplidos. Con la más candorosa sequedad, toma al filisteo moderno, especialmente al filisteo inglés, como el hombre normal." Carlos Marx, *El capital*, 4ª reimp., trad. al español de W. Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), t. I, p. 514, nota.

La opinión de Spencer sobre la Ética, a despecho de importantes diferencias filosóficas, es también que "bueno" y "malo" emanan de la particular constitución del hombre y que la Ciencia de la Conducta se basa en nuestro conocimiento del hombre. Spencer dice en una carta a J. S. Mill: "Mi opinión es que la moral, propiamente llamada la ciencia de la conducta recta, tiene por objeto determinar cómo y por qué ciertos modos de conducta son perjudiciales y ciertos otros benéficos. Estos buenos y malos resultados no pueden ser accidentales sino consecuencias necesarias de la constitución de las cosas." Citado por Spencer en *The Principles of Ethics*, vol. I (Nueva York: D. Appleton Co., 1902), p. 57.

¹¹ John Dewey y James H. Tufts, *Ethics* (Nueva York: Henry Holt and Company, ed. rev., 1932), p. 364.

¹² John Dewey, *Problems of Men* (Nueva York: Philosophical Library, 1946), p. 254.

¹³ *Ibid.*, p. 260.

sición, a cualquier fin previamente fijado, le conduce a abandonar la importante posición alcanzada por Spinoza: la de un "modelo de la naturaleza humana" como concepto científico. El mayor énfasis en la posición de Dewey radica en la relación entre medios y fines (o consecuencias) como la base empírica de la validez de las normas. La valoración, de acuerdo con Dewey, tiene lugar "únicamente cuando existe algún problema, cuando existe alguna dificultad que hay que eliminar, alguna necesidad, carencia o privación que hay que mantener, algún conflicto de tendencias que deba resolverse por medio de cambios en las condiciones existentes. Este hecho prueba, a su vez, la presencia de un factor intelectual —un factor de indagación— siempre que hay valoración; porque el fin en cuestión es formado y proyectado como el que, de llevarse a cabo, suplirá la necesidad o la carencia y resolverá el conflicto existente".¹⁴

El fin, para Dewey, "es meramente una serie de actos vistos en una etapa remota; y un medio es meramente la serie vista en una etapa más temprana. La distinción entre medios y fines surge al examinar el curso de una línea de acción propuesta, una serie conectada en el tiempo. El 'fin' es el último acto pensado; los medios son los actos que deben ejecutarse con anterioridad temporal al fin... Medios y fines son dos denominaciones para una misma realidad. Los términos no indican una división en la realidad, sino una distinción en el juicio".¹⁵

El énfasis puesto por Dewey en la interrelación entre medios y fines es indudablemente un punto significativo en el desarrollo de una teoría de ética ra-

¹⁴ John Dewey, "Theory of Valuation", en *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), XI, No. 4, p. 34.

¹⁵ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nueva York: The Modern Library, Random House, 1930), pp. 34 s.

cional, especialmente por prevenimos contra teorías que, divorciando a los fines de los medios, se vuelven inútiles. Pero no parece ser verdad que "no sabemos lo que realmente perseguimos hasta que no hemos concebido mentalmente un curso de acción".¹⁶ Los fines pueden establecerse por medio del análisis empírico del fenómeno total —del hombre— aun en caso de ignorarse aún los medios para alcanzarlos. Existen fines acerca de los cuales pueden hacerse proposiciones válidas aunque por el momento, por así decirlo, les falten manos y pies. La Ciencia del Hombre puede proporcionarnos un cuadro de un "modelo de naturaleza humana" del cual pueden deducirse fines antes de hallar los medios para lograrlos.¹⁷

5. LA ÉTICA Y EL PSICOANÁLISIS

De lo anteriormente expuesto resulta manifiesto que el desarrollo de una Ética Humanista objetivista, como ciencia aplicada, depende del desarrollo de la Psicología como ciencia teórica. El progreso de la ética desde Aristóteles a Spinoza se debe en gran parte a la superioridad de la psicología dinámica de éste sobre la psicología de aquél. Spinoza descubrió la motivación inconsciente, las leyes de la asociación y la persistencia de la infancia a través de la vida. Su concepto del deseo es un concepto dinámico, superior al "hábito" de Aristóteles. Pero la psicología de Spinoza, como todo el pensamiento psicológico hasta el siglo XIX, tendió a permanecer abstracta, y no estableció un método para veri-

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷ Las utopías son visiones de fines anteriores a la realización de los medios y, sin embargo, no carecen de significado; al contrario, algunas de ellas han contribuido grandemente al progreso del pensamiento, para no hablar de lo que han significado para mantener la fe en el futuro del hombre.

ficar sus teorías por medio de una investigación empírica y la exploración de nuevos datos relativos al hombre.

La indagación empírica es el concepto clave de la ética y de la psicología de Dewey, quien reconoce la motivación inconsciente y cuyo concepto de "hábito" es diferente del concepto descriptivo de hábito del conductismo tradicional. Su enunciado¹⁸ de que la psicología clínica moderna "exhibe un sentido realista con su insistencia en la profunda importancia de las fuerzas inconscientes determinantes no solamente de la conducta patente, sino también del deseo, el juicio, la creencia, la idealización" muestra la importancia que atribuye a los factores inconscientes, aunque, sin embargo, no agotó todas las posibilidades de este nuevo método en su teoría ética.

Ha habido pocos intentos, tanto desde el campo filosófico como desde el psicológico, de aplicar los hallazgos del psicoanálisis al desarrollo de la teoría ética;¹⁹ hecho tanto más sorprendente cuanto que la teoría psicoanalítica ha aportado contribuciones que son de particular relieve para la ética.

La contribución más importante es, quizá, el hecho de que la teoría psicoanalítica es el primer sistema psicológico moderno cuyo objeto principal no lo cons-

¹⁸ Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86.

¹⁹ Una breve pero importante contribución al problema de los valores, desde el punto de vista psicoanalítico, es el artículo de Patrick Mullanby titulado "Values, Scientific Method and Psychoanalysis", *Psychiatry*, mayo, 1943. Durante la revisión del manuscrito de este libro, se publicó *Man, Morals and Society* de J. C. Flugel (Nueva York: International University Press, 1945), que es el primer intento serio y sistemático de un psicoanalista de aplicar los hallazgos psicoanalíticos a la teoría ética. En el libro de Mortimer J. Adler, *What Man Has Made of Man* (Nueva York: Longmans, Green & Co., 1937), se encuentra también una exposición valiosa acerca de los problemas, y una profunda crítica —aunque llega bastante más allá— del aspecto psicoanalítico de la ética.

tituyen aspectos aislados del hombre, sino su personalidad total. En lugar del método de la psicología convencional que tiene que limitarse al estudio de fenómenos tales que pueden aislarse suficientemente para ser observados en un experimento, Freud descubrió un nuevo método que le permitió estudiar la personalidad total y comprender aquello que hace que el hombre actúe como lo hace. Este método —el análisis de las asociaciones libres, de los sueños, errores y transferencias— es un enfoque por medio del cual datos “privados”, sólo asequibles al propio conocimiento y a la introspección, se hacen “públicos” y demostrables en la comunicación entre el sujeto y el analista. El método psicoanalítico logró de ese modo acceso a fenómenos que de otra manera no serían susceptibles de ser observados. Al mismo tiempo descubrió numerosas experiencias emocionales que no hubieran podido reconocerse ni siquiera por la introspección por estar reprimidas, divorciadas de la consciencia.²⁰

Freud se interesó, al comienzo de sus estudios, principalmente por los síntomas neuróticos, pero a medida que avanzó el psicoanálisis, se hizo más evidente que un síntoma neurótico puede comprenderse únicamente comprendiendo la estructura del carácter en el cual está incrustado. El carácter neurótico, más que el síntoma, llegó a ser el objeto principal de la teoría y terapéutica psicoanalíticas. En la prosecución de su estudio del carácter neurótico, Freud estableció nuevos fundamentos para una ciencia del carácter (Caracterología), fundamentos que durante los últimos siglos fueron menospreciados por la psicología y dejados para los novelistas y los comediógrafos.

²⁰ Cf. Dewey, *Problems of Men*, pp. 250-72, y Philip B. Rice, “Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment”, *Journal of Philosophy*, XV (1934), 5-14, 533-43.

La caracterología psicoanalítica, no obstante hallarse aún en sus principios, es indispensable para el desarrollo de la teoría ética. Todas las virtudes y los vicios de que se ocupa la ética tradicional tienen que permanecer ambiguos porque frecuentemente con una misma palabra designa actitudes humanas diferentes y en parte contradictorias; únicamente pierden su ambigüedad si se las comprende en relación con la estructura del carácter de la persona a la cual se atribuye una virtud o un vicio. Una virtud aislada de la estructura del carácter puede resultar algo carente de valor (v. gr., la humildad que nace del temor o en compensación de la arrogancia reprimida); o un vicio puede ser contemplado bajo diferente luz si se le comprende como formando parte de la estructura integral del carácter (v. gr., la arrogancia como expresión de inseguridad y desvalorización de sí). Esta consideración es sobradamente importante para la ética: es insuficiente y erróneo ocuparse de virtudes y vicios como rasgos aislados. El tema principal de la ética es el carácter, y solamente en conexión con la estructura del carácter como un todo pueden establecerse juicios de valor acerca de rasgos o acciones separados. *El carácter virtuoso o vicioso, más que las virtudes o los vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética.*

No es de menor importancia para la ética el concepto psicoanalítico de la motivación inconsciente. Aunque este concepto, en su aspecto general, se remonta a Leibniz y Spinoza, fue Freud el primero que estudió en forma empírica y con gran detalle los impulsos inconscientes, estableciendo así los fundamentos para una teoría de las motivaciones humanas. La evolución del pensamiento ético se caracteriza por el hecho de que los juicios de valor concernientes a la conducta humana se hicieron en referencia a las motivaciones subyacentes al acto, antes que al acto en sí. La comprensión de

la motivación inconsciente abre, por ende, una nueva dimensión para la investigación ética. No sólo "lo más bajo —como señaló Freud— sino también lo más alto en el yo puede ser inconsciente"²¹ y ser el motivo más poderoso para la acción, lo cual no puede ser ignorado en la investigación ética.

A pesar de las grandes posibilidades que proporciona el psicoanálisis para el estudio científico de los valores, Freud y su escuela no han hecho el uso más productivo de su método en la investigación de los problemas éticos. A decir verdad, contribuyeron en gran parte a la confusión de los problemas éticos. La confusión surge de la posición relativista de Freud, pues sostiene que la psicología puede ayudarnos a comprender la motivación de los juicios de valor pero no nos ayuda a establecer la validez de los mismos.

El relativismo de Freud quedó señalado muy distintamente en su teoría del superyó (conciencia). De acuerdo con dicha teoría, cualquier cosa puede convertirse en contenido de la conciencia con sólo ser parte del sistema de mandatos y prohibiciones personificado en el superyó del padre y en la tradición cultural. La conciencia bajo este concepto no es más que la autoridad interiorizada. El análisis del superyó de Freud es únicamente el análisis de la "conciencia autoritaria".²²

Una buena ilustración de este punto de vista relativista es el artículo de T. Schroeder titulado "Actitud de un psicólogo amoral".²³ El autor llega a la conclusión de que "cada evaluación moral es el producto de

²¹ S. Freud, *The Ego and the Id*, trad. de Joan Riviere & V. Woolf (Londres: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1935), p. 133.

²² En el capítulo IV se encuentra un estudio más detallado sobre la conciencia.

²³ *The Psychoanalytic Review*, XXXI, No. 3 (julio, 1934), 329-35.

la morbidez emocional —intensos impulsos conflictivos— derivada de experiencias emocionales pasadas”, y que el psiquiatra amoral “reemplazará a las normas, los valores y juicios morales, por la clasificación psiquiátrica y psico-evolucionista de los impulsos moralistas y de los métodos intelectuales”. Luego el autor pasa a confundir el asunto al sostener que “los psicólogos amorales evolucionistas no tienen reglas absolutas o eternas acerca de lo cierto o lo falso de nada”, como si la ciencia hubiera hecho alguna vez aseveraciones “absolutas y eternas”.

Ligeramente diferente de la teoría del superyó es la opinión de Freud de que la moral es esencialmente una formación de reacción contra la maldad inherente al hombre. Sostiene que los impulsos sexuales del niño se dirigen directamente hacia el progenitor del sexo opuesto; que el niño, en consecuencia, odia al progenitor rival del mismo sexo y que la hostilidad, el temor y el sentimiento de culpa emanan entonces necesariamente de esta situación precoz (complejo de Edipo). Esta teoría es la versión secularizada del concepto del “pecado original”. Puesto que estos impulsos incestuosos y homicidas son parte integral de la naturaleza del hombre, Freud razona que el hombre tuvo que desarrollar normas éticas a fin de hacer posible la vida en sociedad. El hombre estableció —primitivamente en un sistema de tabúes y posteriormente en sistemas éticos menos primitivos— normas de comportamiento social a fin de proteger al individuo y al grupo de los peligros de estos impulsos.

No obstante, la posición de Freud no es de ninguna manera consistentemente relativista. Profesa una fe apasionada en la verdad como el fin por el cual el hombre debe luchar y cree, por ende, en la capacidad del hombre para luchar por ese fin, ya que por naturaleza se halla dotado de razón. Esta actitud antirrelativista se encuentra expresada con claridad en sus

disquisiciones acerca de "una filosofía de la vida".²⁴ Se opone a la teoría de que la verdad es "únicamente el producto de nuestras propias necesidades y deseos tal como se formulan bajo diversas condiciones externas"; en su opinión, una teoría "anarquista" de tal naturaleza "se derrumba en el momento en que entra en contacto con la vida práctica". Su creencia en el poder de la razón y en su capacidad para unificar a la especie humana y liberar al hombre de las trabas de la superstición, tiene el pathos característico de la filosofía del Iluminismo. Su fe en la verdad constituye el fundamento de su concepto de la cura psicoanalítica, siendo el psicoanálisis el intento de descubrir la verdad acerca de uno mismo. En este sentido Freud continúa la tradición del pensamiento que desde Buda y Sócrates sostiene que la verdad es el poder capaz de hacer al hombre virtuoso y libre o —en la terminología de Freud— "sano". El fin de la cura analítica es reemplazar lo irracional (el ello) por la razón (el yo). Desde este punto de vista puede definirse a la situación analítica como una situación en la cual dos personas —el analista y el paciente— se dedican a la búsqueda de la verdad. El fin de la cura es restaurar la salud, y los remedios son la verdad y la razón. El haber postulado una situación basada en una honestidad radical en medio de una cultura en la que es rara tal franqueza, es tal vez la expresión más grande del genio de Freud.

En su caracterología Freud presenta también una posición que no es relativista, aunque solamente por implicación. Supone que el desarrollo de la libido continúa desde la fase oral a través de la anal y la genital, y que la orientación genital llega a ser predominante en la persona sana. Aunque Freud no se refiere explí-

²⁴ S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trad. de W. J. H. Sprott (Nueva York: W. W. Norton & Company, 1937), pp. 240-41.

citamente a los valores éticos, hay allí una conexión implícita: las orientaciones pregenitales características de las actitudes dependientes, insaciables y avaras, son éticamente inferiores a la genital, es decir, al carácter maduro y productivo. La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin natural del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo.

Pero esta conexión entre carácter y ética no es explícita. Tuvo que permanecer confusa, en parte, debido a la contradicción entre el relativismo de Freud y el reconocimiento implícito de los valores de la Ética Humanista y, en parte, porque ocupándose principalmente del carácter neurótico, Freud dispensó escasa atención al análisis y a la descripción del carácter genital y maduro.

El capítulo siguiente, después de haber examinado a la "situación humana" y su significado para el desarrollo del carácter, conduce a un detallado análisis del equivalente del carácter genital: la "orientación productiva".

III. LA NATURALEZA HUMANA Y EL CARÁCTER

El que yo sea un hombre,
eso lo comparto con otros hombres.
El que vea y oiga y
el que coma y beba
es lo que por igual hacen todos los animales.
Pero el que yo sea yo, es mío exclusivamente,
y me pertenece,
y a nadie más;
a ningún otro hombre,
ni a un ángel ni a Dios:
excepto en cuanto
yo soy uno con Él.

Maestro Eckhart
Fragmentos

1. LA SITUACIÓN HUMANA

Un individuo representa a la raza humana. Es un ejemplo específico de la especie humana. Él es "él" y es "todos"; es un individuo con sus peculiaridades y, en ese sentido, único y, al mismo tiempo, es representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres. De aquí que el análisis de la situación humana debe preceder al de la personalidad.

A. *La debilidad biológica del hombre*

El primer elemento que diferencia a la existencia humana de la animal es de carácter negativo: la ausencia

relativa en el hombre de una regulación instintiva en el proceso de adaptación al mundo exterior. El modo de adaptación del animal a su mundo permanece siempre inalterable; si su equipo instintivo no es, en un momento dado, apto para hacer frente con éxito a los cambios del ambiente, la especie se extingue. El animal puede adaptarse a condiciones cambiantes, cambiando él mismo (autoplásticamente), pero no cambiando las condiciones ambientales (aloplásticamente). De este modo vive armónicamente, no en el sentido de la ausencia de lucha, sino en el sentido de que su equipo heredado lo hace ser parte fija e invariable de su mundo: su alternativa es adaptarse o morir.

Cuanto menos acabado y estable es el equipo instintivo del animal, tanto más desarrollado está el cerebro y, por consiguiente, la capacidad de aprender. Puede considerarse que la aparición del hombre ocurre en aquella fase del proceso de la evolución en que la adaptación instintiva ha alcanzado su mínimo. Pero el hombre surge dotado de nuevas cualidades que lo diferencian del animal: la advertencia de sí mismo como una entidad separada; su capacidad para recordar el pasado, vislumbrar el futuro, y denotar objetos y acciones por medio de símbolos; su razón para concebir y comprender al mundo, y su imaginación a través de la cual llega más allá del alcance de sus sentidos. El hombre es el más desamparado de todos los animales, pero esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del desarrollo de sus cualidades específicamente humanas.

B. *Las dicotomías existenciales e históricas en el hombre*

Advertencia de sí mismo, razón e imaginación han roto la "armonía" que caracteriza a la existencia del animal. Su emergencia ha hecho del hombre una anomalía, la

extravagancia del universo. Es parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de modificarlas y, sin embargo, trasciende al resto de la naturaleza. Está separado, siendo a la vez una parte; carece de hogar y al mismo tiempo está encadenado a la morada que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo en un lugar y tiempo accidentales, está obligado a salir de él, también accidentalmente. Captándose a sí mismo, se da cuenta de su impotencia y de las limitaciones de su existencia. Vislumbra su propio fin: la muerte. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente, aunque quisiera; no puede desembarazarse de su cuerpo mientras viva, y su cuerpo le hace querer estar vivo.

La razón, la bendición del hombre, es a la vez su maldición. Ella le obliga a enfrentar sempiternamente la tarea de resolver una dicotomía insoluble. La existencia humana, en este respecto, es diferente a la de todos los otros organismos: se encuentra en un estado de constante e inevitable desequilibrio. La vida del hombre no puede "ser vivida" repitiendo los patrones de su especie; él debe vivir. El hombre es el único animal que puede estar fastidiado, que puede estar disgustado, que puede sentirse expulsado del Paraíso. El hombre es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y del cual no puede evadirse. No puede retomar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; debe proceder a desarrollar su razón hasta llegar a ser el amo de la naturaleza y de sí mismo.

La emergencia de la razón ha creado una dicotomía en el hombre, la cual le obliga a esforzarse permanentemente en la búsqueda de nuevas soluciones. El dinamismo de su historia es intrínseco a la existencia de la razón, la cual lo fuerza a desarrollar y a crear mediante ella un mundo propio en el que pueda sentirse como en su hogar, consigo mismo y con sus semejan-

tes. Cada etapa que alcanza lo deja inconforme y perplejo, y esta misma perplejidad lo apremia a encontrar soluciones nuevas. No existe ningún "impulso de progreso" innato en el hombre; es la contradicción inherente a su existencia la que lo hace seguir adelante. Habiendo perdido el Paraíso —la unidad con la naturaleza— se ha convertido en el eterno peregrino (Ulises, Edipo, Abraham, Fausto); está compelido a proseguir y, con esfuerzo constante, hacer a lo desconocido conocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento. Debe dar cuenta a sí mismo, de sí mismo y del significado de su existencia. Se ve empujado a superar esta división interna, atormentado por una sed de "absoluto", con una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo.

Esta división en la naturaleza del hombre conduce a las dicotomías que yo llamo existenciales¹ porque se hallan arraigadas en la existencia misma del hombre. Tales dicotomías son contradicciones que el hombre no puede anular, pero sí puede reaccionar ante ellas de varias maneras según su carácter y su cultura.

La más fundamental dicotomía existencial es la de la vida y la muerte. El hecho de que tenemos que morir es inalterable para el hombre. El hombre tiene conciencia de este hecho, la cual influye profundamente en su vida. La muerte, sin embargo, es lo diametralmente opuesto a la vida y resulta ajena e incompatible con la experiencia de vivir. Todo el conocimiento acerca de la muerte no altera el hecho de que ésta no

¹ He empleado este término sin referirme a la terminología del Existencialismo. Durante la revisión del manuscrito, me familiaricé con *Las moscas* de Jean-Paul Sartre y con su *¿El existencialismo es un humanismo?* No creo que sea necesaria ninguna clase de modificación o agregado. Aunque existen algunos puntos en común, no me es dado juzgar el grado de concordancia puesto que no he tenido aún acceso a la principal obra filosófica de Sartre.

es una parte significativa de la vida y que no nos resta más que aceptar el hecho de la muerte; o sea, en lo que concierne a nuestra vida, la derrota. "Todo aquello que el hombre posee lo dará por su vida [y] el hombre sabio —como dice Spinoza— no piensa en la muerte, sino en la vida." El hombre ha tratado de negar esta dicotomía por medio de las ideologías, v. gr.: el concepto de la inmortalidad en el cristianismo, el cual, al postular un alma inmortal, niega el hecho trágico de que la vida del hombre concluye con la muerte.

El que el hombre sea mortal da lugar a otra dicotomía: cada ser humano es portador de todas las potencias humanas, pero el breve lapso de su vida no permite la plena realización de ellas, ni siquiera en las circunstancias más favorables. Sólo si el lapso existencial del individuo fuere idéntico al de la humanidad, le sería posible participar en el desarrollo humano que ocurre en el proceso histórico. La vida del hombre, comenzando y concluyendo en un punto accidental del proceso evolutivo de la raza, entra en conflicto trágico con la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades. De esta contradicción entre lo que podría realizar y lo que realmente realiza, tiene por lo menos una vaga percepción. También en esto las ideologías tienden a reconciliar o a negar la contradicción, sosteniendo que el cumplimiento pleno de la vida tiene lugar después de la muerte o que el periodo histórico en que uno vive representa el logro definitivo y cimero de la humanidad. Otras aún sostienen que el sentido de la vida no debe buscarse en el desarrollo máximo de ésta, sino en el servicio y en los deberes sociales; que el desarrollo, la libertad y la felicidad del individuo están subordinados al bienestar del Estado, de la comunidad o de cualquier otra cosa que pueda simbolizar poder eterno, que trascienden al individuo; e incluso que éste es insignificante en comparación con dicho bienestar.

El hombre está solo y, al mismo tiempo, en relación. Está solo en tanto cuanto es una entidad única, no idéntica a nadie más y consciente de su yo como una entidad separada. Tiene que estar solo cuando juzga o toma decisiones solamente por el poder de su razón. Y, sin embargo, no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes. Su felicidad depende de la solidaridad que siente con sus semejantes, con las generaciones pasadas y futuras.

Radicalmente distintas de las dicotomías existenciales son las numerosas contradicciones históricas en la vida individual y social, las cuales no constituyen una parte necesaria de la existencia humana, sino que son obra del hombre, susceptibles de ser resueltas ya sea al tiempo en que ocurren o bien en un periodo posterior de la historia humana. La contradicción contemporánea entre la abundancia de medios técnicos para la satisfacción material y la incapacidad para utilizarlos exclusivamente para la paz y el bienestar de los pueblos, es resoluble; no es una contradicción necesaria, sino debida a la falta de valor y sabiduría del hombre. La institución de la esclavitud en la antigua Grecia puede citarse como ejemplo de una contradicción relativamente insoluble, cuya solución sólo pudo lograrse en un periodo posterior de la historia, cuando las bases materiales para la igualdad del hombre fueron establecidas.

La distinción entre dicotomías existenciales y dicotomías históricas es importante porque su confusión tiene implicaciones de trascendencia. Aquellos que han estado interesados en perpetuar las contradicciones históricas quisieron probar en su momento que se trataba de dicotomías existenciales y, por consiguiente, inalterables. Trataron de convencer al hombre de que "lo que no debe ser no puede ser" y que tenía que resignarse a aceptar su destino trágico. Pero esta tentativa de confundir estos dos tipos de contradicciones no fue

suficiente para que el hombre desistiera de su intento por resolverlas. Una de las cualidades peculiares de la mente humana es que, al enfrentarse con una contradicción, no puede permanecer pasiva, sino que entra en acción a fin de resolverla. Todo progreso humano se debe a este hecho. Si se ha de impedir al hombre que reaccione con la acción frente a las contradicciones, deberá negarse la existencia misma de éstas. Armonizar y, por consiguiente, negar las contradicciones es la función de las racionalizaciones en la vida individual y de las ideologías (racionalizaciones socialmente modeladas) en la vida social. Sin embargo, si la mente del hombre pudiera satisfacerse solamente con respuestas racionales, con la verdad, quedarían sin efecto estas ideologías. Pero es también una de sus peculiaridades aceptar como verdad los pensamientos que comparten la mayoría de los miembros de su cultura o que son postulados por autoridades poderosas. Si las ideologías armonizantes están respaldadas por el consenso general o por la autoridad, la mente del hombre es apaciguada aunque él mismo no quede completamente convencido.

El hombre puede reaccionar a las contradicciones históricas anulándolas por medio de su acción, pero no puede anular las dicotomías existenciales, aunque sí puede reaccionar a ellas de diferentes maneras. Puede apaciguar su mente por medio de ideologías armonizantes y suavizadoras. Puede tratar de escapar de su inquietud interior por medio de una actividad incesante en los placeres o en los negocios. Puede tratar de abolir su libertad y transformarse en instrumento de poderes externos, sumergiendo su propio ser en ellos. Pero permanece insatisfecho, ansioso e inquieto. Existe solamente una solución a su problema: enfrentarse con la verdad, admitir su soledad fundamental en medio de un universo indiferente a su destino, reconocer que no existe ningún poder que lo trascienda que sea capaz

de resolverle su problema. El hombre debe aceptar la responsabilidad para consigo mismo y también el hecho de que solamente usando sus propios poderes puede dar significado a su vida. Pero tener significado no implica certeza; en verdad, la exigencia de certeza obstaculiza la búsqueda del significado de la vida. La incertidumbre es la condición misma que impulsa al hombre a desplegar sus poderes. Si se enfrenta con la verdad, sin pánico, reconocerá que no existe otro significado de la vida, excepto el que el hombre da a su vida al desplegar sus poderes, al vivir productivamente; y que sólo una constante vigilancia, actividad y esfuerzo pueden evitar que fracasemos en la única tarea importante: el pleno desarrollo de nuestros poderes dentro de las limitaciones impuestas por las leyes de nuestra existencia. El hombre no cesará jamás de asombrarse, de quedar perplejo y plantearse nuevos problemas. Solamente reconociendo la situación humana, las dicotomías inherentes a su existencia y su capacidad de desplegar sus poderes, será capaz de tener éxito en su tarea: ser él mismo y para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de aquellas facultades que son peculiarmente suyas: la razón, el amor y el trabajo productivo.

Después de haber considerado las dicotomías existenciales inherentes a la existencia humana, podemos retornar a la aseveración que emitimos al comenzar este capítulo: que el análisis de la situación humana debe preceder al de la personalidad. El significado más preciso de esta aseveración puede, no obstante, hacerse evidente estableciendo que la psicología debe basarse en un concepto antropológico-filosófico de la existencia humana.

El rasgo más notable de la conducta humana es la tremenda intensidad de las pasiones y de los esfuerzos que despliega el hombre. Freud —más que ningún otro— reconoció este hecho e intentó su explicación

en los términos del pensamiento mecanicista y naturalista de su tiempo. Sostuvo que aquellas pasiones que no son expresiones evidentes del instinto de autoconservación y del instinto sexual (o, como posteriormente lo formuló, de Eros y del instinto de Muerte) son, no obstante, sólo manifestaciones más indirectas y complicadas de estas pulsiones biológico-instintivas. Pero por brillantes que sean sus suposiciones, no logran convencernos al negar el hecho de que gran parte de los impulsos pasionales del hombre no pueden ser explicados por la fuerza de sus instintos. Aun cuando el hambre, la sed y el apetito sexual del hombre estén completamente satisfechos, "él" no está satisfecho. Sus problemas más apremiantes, en contraste con el animal, no quedan resueltos con eso, sino que entonces apenas comienzan. El hombre lucha por el poder, el amor o la destrucción; arriesga su vida por la religión o por ideales políticos o humanitarios, y estos esfuerzos son los que constituyen y caracterizan la peculiaridad de la vida humana. En verdad, "no sólo de pan vive el hombre".

En contraste con la explicación mecánico-naturalista de Freud, este aserto ha sido interpretado en el sentido de que el hombre posee una intrínseca necesidad religiosa, que no puede ser explicada por su existencia natural, pero que debe explicarse por medio de algo que lo trasciende y que deriva de poderes sobrenaturales. Sin embargo, la última conjetura es innecesaria, puesto que este fenómeno puede explicarse comprendiendo en todo su alcance a la situación humana.

La desarmonía de la existencia del hombre engendra necesidades que en mucho trascienden las necesidades derivadas de su origen animal. Estas necesidades producen una tendencia imperativa de restaurar un estado de equilibrio y de unidad entre él mismo y el resto de la naturaleza. Hace el intento de restaurar tal unidad y equilibrio, en primer lugar, con el pensamiento, cons-

truyendo un cuadro mental totalmente inclusivo del mundo que le sirva como un marco de referencia, del cual pueda derivar una respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer. Pero tales sistemas de pensamiento no son suficientes. Si el hombre fuere tan sólo una inteligencia despojada de carne y hueso, alcanzaría su meta por medio de un extenso sistema intelectual. Pero como es un ente dotado tanto de cuerpo como de mente, tiene que reaccionar ante la dicotomía de su existencia no solamente pensando, sino también con el proceso de vivir, con sus sentimientos y acciones. Tiene que luchar por la experiencia de unidad en todas las esferas de su existencia a fin de lograr un nuevo equilibrio. De aquí que todo sistema de orientación satisfactorio no se integre únicamente con elementos intelectuales, sino también con elementos sentimentales y sensoriales realizables en la acción en todos los terrenos de la actividad humana. La devoción a una meta o una idea o a un poder que trascienda al hombre, tal como Dios, es una expresión de esta necesidad de plenitud en el proceso de vivir.

Las respuestas dadas a la necesidad del hombre de una orientación y de devoción, difieren ampliamente tanto en su forma como en su contenido. Hay sistemas primitivos tales como el animismo y el totemismo, en los cuales los objetos naturales o los ancestros representan respuestas a esta búsqueda humana de significado. Hay sistemas no teístas, como el Budismo, que usualmente son llamados religiones, aunque en su forma original no postulan el concepto de Dios. También hay sistemas filosóficos, como el Estoicismo, y sistemas religiosos monoteístas que brindan una respuesta a dicha búsqueda del hombre de significado en referencia al concepto de Dios. Al discutir estos distintos sistemas, tropezamos con una dificultad en cuanto a la terminología. Podríamos denominar religiosos

a todos estos sistemas si no fuera por el hecho de que por razones históricas la palabra "religioso" se identifica con un sistema teísta —un sistema que tiene por centro a Dios—, y sencillamente no disponemos de un término en nuestro lenguaje para designar aquello que es común tanto a los sistemas ateos como a los teístas, es decir, a todos los sistemas de pensamiento que tratan de dar una respuesta a la necesidad del hombre de encontrar significado y a su intento de dar sentido a su propia existencia. Por carecer de un término mejor, denomino a tales sistemas "marcos de orientación y devoción".

El punto que, sin embargo, quiero enfatizar es que hay muchos otros esfuerzos del hombre en este sentido, a los que se considera enteramente seculares, no obstante que tienen su origen en la misma necesidad de la cual surgen los sistemas filosóficos y religiosos. Reflexionemos sobre lo que observamos en nuestro tiempo: en nuestra propia cultura vemos cómo millones de individuos se consagran a obtener prestigio y éxito. Hemos presenciado y seguimos presenciando aún cómo en otras culturas partidarios fervorosos manifiestan una devoción fanática hacia sistemas dictatoriales cuyos fines son la conquista y el dominio. Nos asombra la intensidad de esas pasiones que muchas veces es mayor aún que el instinto de autoconservación. Somos fácilmente engañados por el contenido secular de esos fines y los explicamos como consecuencias de nuestros instintos sexuales u otras tendencias de carácter cuasi-biológico. Pero ¿no es acaso evidente que la intensidad y el fanatismo con que se persiguen estos fines seculares son los mismos que encontramos en las religiones; que todos estos sistemas seculares de orientación y devoción difieren en su contenido pero no en la necesidad básica a la cual tratan de dar respuesta? En nuestra cultura el cuadro es tan particularmente engañoso porque la mayoría de la gente "cree" en el

monoteísmo, mientras que su verdadera devoción pertenece a sistemas que, en verdad, están más cerca del totemismo y el culto a los ídolos que de cualquier forma de Cristianismo.

Pero debemos ir un paso adelante. La comprensión de la naturaleza "religiosa" de estos empeños seculares culturalmente moldeados es la clave de la comprensión de la neurosis y de los esfuerzos irracionales. Debemos considerar a estos últimos como respuestas —respuestas individuales— a la necesidad del hombre de orientación y devoción. Una persona cuya experiencia es determinada por "su fijación a la familia", que es incapaz de actuar independientemente, es, en efecto, un adorador de un primitivo culto ancestral, y la única diferencia entre él y millones de adoradores de sus ancestros es que su sistema es privado y no culturalmente acuñado. Freud reconoció la conexión entre las religiones y las neurosis, y explicó la religión como una forma de neurosis, mientras que nosotros llegamos a la conclusión de que una neurosis puede ser explicada como una forma particular de religión que difiere principalmente por sus características individuales, libres de moldes. La conclusión a la que llegamos en relación con el problema general de la motivación humana es que a la par que la necesidad de un sistema de orientación y devoción es común a todos los hombres, los contenidos particulares de los sistemas que satisfacen esa necesidad difieren ampliamente. Estas diferencias son diferencias de valor. La persona madura, productiva y razonable elegirá un sistema que le permitirá ser madura, productiva y racional. En cambio, aquella que haya sido obstaculizada en su desarrollo retornará a los sistemas primitivos e irracionales, los cuales, a su vez, prolongan y acrecientan su dependencia e irracionalidad. Permanecerá a un nivel que la humanidad por medio de sus representantes más ilustres ha superado hace ya miles de años.

Dado que la necesidad de un sistema de orientación y devoción forma parte intrínseca de la existencia humana, podemos comprender la intensidad de esa necesidad. Ciertamente, no existe en el hombre otra fuente de energía más poderosa. El hombre no es libre de elegir entre tener o no tener "ideales", pero lo es para elegir entre diferentes clases de ideales, entre consagrarse al culto del poder y la destrucción o al de la razón y el amor. Todos los hombres son "idealistas" y luchan por algo que está más allá de la obtención de satisfacciones físicas. Difieren en cuanto a la clase de ideales en que creen. Tanto las manifestaciones más nobles de la mente del hombre como las más satánicas son no expresiones de su carne, sino de este "idealismo" de su espíritu. Por consiguiente, el punto de vista relativista, que sostiene que el tener algún ideal o algún sentimiento religioso es valioso en sí mismo, es peligroso y erróneo. Debemos entender todos los ideales, incluyendo aquellos que aparecen en las ideologías seculares, como expresiones de la misma necesidad humana y debemos juzgarlos de acuerdo con su verdad, es decir, de acuerdo con el grado en que conducen al despliegue de los poderes del hombre y en que constituyen una respuesta real a la necesidad del hombre de lograr equilibrio y armonía en el mundo. Repetimos, entonces, que la comprensión de la motivación humana debe partir de la comprensión de la situación humana.

2. LA PERSONALIDAD

Los hombres son semejantes porque comparten la situación humana y las dicotomías existenciales que le son inherentes; y son únicos por el modo específico con que resuelven su problema humano. La infinita diversidad de las personalidades es en sí misma una característica de la existencia humana.

Entiendo por personalidad la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único. La diferencia entre las cualidades heredadas y las adquiridas es en general sinónima de la diferencia entre temperamento, dotes y todas las cualidades psíquicas constitucionales, por una parte, y el carácter, por la otra. Mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el verdadero problema de la ética; ellas son la expresión del grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte del vivir. A fin de evitar la confusión que prevalece en el empleo de los términos "temperamento" y "carácter", comenzaremos con un breve análisis del temperamento.

A. El temperamento

Hipócrates distinguió cuatro temperamentos: el colérico, el sanguíneo, el melancólico y el flemático. El temperamento sanguíneo y el colérico son modos de reacción que se caracterizan por una excitabilidad fácil y una rápida alternancia del interés, siendo los intereses débiles en el primero e intensos en el último. El temperamento flemático y el melancólico, al contrario, se caracterizan por una persistente pero lenta excitabilidad del interés, siendo éste débil en el flemático e intenso en el melancólico.² Estos diferentes modos de reaccionar, según Hipócrates, están conectados con diferentes fuentes somáticas. (Es interesante observar que en el uso popular sólo se recuerdan los aspectos negativos de estos temperamentos: hoy en

² Los cuatro temperamentos fueron simbolizados por los cuatro elementos: colérico = fuego = caliente y seco, rápido y fuerte; sanguíneo = aire = caliente y húmedo, rápido y débil; flemático = agua = frío y húmedo, lento y débil; melancólico = tierra = frío y seco, lento y fuerte.

día, colérico significa fácilmente irascible; melancólico significa deprimido; sanguíneo, ser un super-optimista, y flemático ser demasiado lento.) Estas categorías fueron usadas por la mayor parte de los estudiosos del temperamento hasta la época de Wundt. Los conceptos modernos más importantes de tipos de temperamento son los propuestos por Jung, Kretschmer y Sheldon.³

No puede dudarse de la importancia que tiene este campo de estudio para ulteriores investigaciones, especialmente en lo referente a la correlación del temperamento con los procesos somáticos, pero será antes necesario distinguir con precisión entre carácter y temperamento, debido a que la confusión de ambos conceptos ha obstaculizado tanto el progreso de la Caracterología como el del estudio del temperamento.

El temperamento se refiere al modo de reacción y es algo constitucional e inmodificable; el carácter se forma esencialmente por las experiencias de la persona y, en especial, por las de su infancia y es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo y por nuevas experiencias. Si una persona, por ejemplo, tiene un temperamento colérico, su modo de reaccionar es "rápido y fuerte". Pero aquello ante lo cual reacciona rápida y violentamente depende de su carácter. Si es una persona productiva, justiciera y amante reaccionará rápida y violentamente cuando ame, cuando se sienta irritada por una injusticia o impresionada por una nueva idea. Si es de carácter destructivo o sádico reaccionará también en forma rápida y fuerte en su destructividad y en su crueldad.

La confusión entre temperamento y carácter ha tenido serias consecuencias para la teoría ética. Las preferencias con respecto a las diferencias tempera-

³ Cf. también la aplicación que de los tipos de temperamento hace a las entidades culturales Charles Williams Morris en su obra: *Paths of Life* (Nueva York: Harper & Brothers, 1942).

mentales son meras cuestiones de gusto subjetivo, pero las diferencias en el carácter son de importancia ética fundamental. Un ejemplo tal vez ayudará a aclarar este punto. Goering y Himmler fueron hombres de distinto temperamento: ciclotímico el primero y esquizotímico el segundo. Así, desde el punto de vista de las preferencias subjetivas, a un individuo que se siente atraído por el temperamento ciclotímico le "gustará" más Goering que Himmler, y viceversa. Pero desde el punto de vista del carácter los dos tenían una cualidad en común: fueron sádicos ambiciosos. Por tanto, desde un punto de vista ético, igualmente malos. También entre los caracteres productivos se podría preferir subjetivamente un temperamento colérico a uno sanguíneo; pero tales juicios no lo serían acerca del valor respectivo de ambas personas.⁴

⁴ Una indicación de la confusión entre temperamento y carácter es el hecho de que Kretschmer, aunque generalmente congruente en el empleo del concepto de temperamento, tituló a su obra *Cuerpo y carácter* en vez de *Temperamento y cuerpo*. Sheldon, cuyo libro lleva por título *Las variedades del temperamento* se confunde, no obstante, en la aplicación clínica de su concepto de temperamento. Sus "temperamentos" contienen rasgos puros de temperamento mezclados con rasgos de carácter, tal como aparecen en personas de un determinado temperamento. Si la mayoría de los sujetos no ha alcanzado la plena madurez emocional, ciertos tipos temperamentales entre ellos presentarán ciertos rasgos de carácter que tienen una afinidad con este temperamento. Un caso ilustrativo es el rasgo de sociabilidad no discriminativa, al cual registra Sheldon como uno de los rasgos del temperamento viscerotónico. Sin embargo, únicamente el viscerotónico no maduro e improductivo tiene una sociabilidad no discriminativa; el viscerotónico productivo, en cambio, tendrá una sociabilidad discriminativa. El rasgo señalado por Sheldon no es un rasgo de temperamento, sino de carácter, que suele aparecer frecuentemente asociado a determinado temperamento y estructura corporal, siempre y cuando la mayoría de los sujetos correspondan al mismo nivel de madurez. El error de Sheldon fue difícil de evitar, ya que el suyo es un método que descansa enteramente en la correlación estadística de los "rasgos" con el tipo físico, sin intentar un análisis teórico del síndrome al cual pertenece el rasgo.

En la aplicación de los conceptos de temperamento de C. G. Jung, es decir, el del "introvertido" y el "extravertido", encontramos con frecuencia la misma confusión. Aquellos que prefieren al extravertido tienden a describir al introvertido como un individuo inhibido y neurótico; y los que prefieren al introvertido describen al extravertido como superficial y carente de perseverancia y profundidad. La falacia consiste en comparar a una persona "buena" de un temperamento con una persona "mala" de otro temperamento, y en atribuir la diferencia en el valor a la diferencia en el temperamento.

Pienso que es evidente que esta confusión entre temperamento y carácter ha afectado a la ética. Pues así como ha conducido a la proscripción de razas enteras cuyos temperamentos predominantes difieren del nuestro, también ha respaldado al relativismo, al asumir que las diferencias relativas al carácter son en igual grado diferencias en preferencias, como en el caso de los temperamentos.

Con el propósito de analizar la teoría de la ética, debemos retornar al concepto del carácter, que es tanto el objeto del juicio ético como el objeto del desarrollo ético del hombre. También aquí debemos desembarazar el campo de las confusiones tradicionales que, en este caso, giran en derredor de las diferencias entre el concepto dinámico y el concepto conductista del carácter.

B. El carácter

1) EL CONCEPTO DINÁMICO DEL CARÁCTER. Los rasgos de carácter fueron y siguen siendo considerados por los psicólogos conductistas como sinónimos de rasgos de conducta. Con este criterio se define al carácter como "el patrón de conducta característico de un individuo

dado",⁵ mientras que otros autores, como William Mc Dougall, R. G. Gordon y Kretschmer, insistieron más en el elemento dinámico e impulsivo de los rasgos de carácter.

Freud no solamente desarrolló la primera, sino también la más consistente y penetrante teoría del carácter, como un sistema de impulsos subyacentes a la conducta, pero no idénticos a ella. A fin de poder apreciar el concepto dinámico del carácter enunciado por Freud, será de utilidad establecer una comparación entre los rasgos de conducta y los rasgos de carácter. Se considera a los rasgos de conducta como acciones observables por una tercera persona. Así, por ejemplo, el rasgo de conducta "ser valiente" puede definirse como la conducta dirigida a lograr una meta determinada sin que el arriesgar la propia comodidad, la libertad o la propia vida sea impedimento para ello; o puede definirse al ahorro como la conducta encaminada a economizar dinero u otros objetos materiales. Sin embargo, si investigamos la motivación y particularmente la motivación inconsciente de tales rasgos de conducta, encontraremos que el rasgo de la conducta encierra numerosos y completamente diferentes rasgos de carácter. La conducta valiente puede ser motivada por la ambición, de tal manera que la persona arriesgará su vida en ciertas situaciones a fin de satisfacer su necesidad de ser admirada; puede ser motivada por impulsos de suicidio que inducen a una persona a buscar el peligro porque, consciente o inconscientemente, no valora su vida y desea aniquilarse; puede ser motivada por pura falta de imaginación, de tal manera que la persona obra valientemente porque no se da cuenta del peligro que le aguarda; finalmente, puede ser determinada por una genuina devoción

⁵ Leland E. Hinsie y Jacob Shatzky, *Psychiatric Dictionary* (Nueva York: Oxford University Press, 1940).

a una idea o un fin, por los cuales la persona actúa, una motivación que convencionalmente se considera como la base del valor. La conducta es en todos estos casos superficialmente la misma, a pesar de las distintas motivaciones. Digo "superficialmente", porque si uno está en posición de observar minuciosamente tal conducta, se encuentra con que la diferencia en la motivación produce también sutiles diferencias en la conducta. Un oficial en batalla, por ejemplo, se conducirá de manera completamente diversa en diferentes situaciones si su valor es motivado por su devoción a una idea más que por la ambición. En el primer caso, no atacará en ciertas situaciones si los riesgos son desproporcionados a las posibles ganancias tácticas. Si, en cambio, es impulsado por la vanidad, su pasión lo hará ciego al peligro que le amenaza tanto a él como a sus soldados. Su rasgo de conducta "valor", en este último caso, es evidentemente una cualidad muy dudosa. Otro ejemplo ilustrativo es el ahorro: una persona puede ser ahorrativa porque las circunstancias económicas así lo requieren; o bien porque tiene un carácter mezquino, que hace del economizar una meta por sí misma independientemente de la necesidad real. También aquí la motivación origina alguna diferencia con respecto a la conducta misma. En el primer caso, la persona será muy capaz de discernir entre una situación en que es prudente economizar dinero, de otra en que es más prudente gastarlo. En el último caso, economizará sin tener en cuenta la necesidad objetiva. Otro factor que se determina por la diferencia en la motivación es el que se refiere al pronóstico de la conducta. En el caso de un soldado "valiente" motivado por la ambición, podemos pronosticar que se comportará con valentía únicamente si su valor puede ser premiado. En el caso del soldado que es valiente por su devoción a su causa, podemos predecir que la posibilidad de que su valor

sea o no recompensado, no ejercerá mucha influencia en su conducta.

El concepto de la motivación inconsciente de Freud se encuentra muy relacionado con su teoría de la naturaleza conativa de los rasgos de carácter. Freud reconoció algo que los grandes novelistas y dramaturgos siempre supieron: que —como lo señaló Balzac— el estudio del carácter trata de “las fuerzas que motivan al hombre”; que el modo de obrar, de sentir y de pensar de una persona lo determina en gran parte la especificidad de su carácter y no es ni aproximadamente el resultado de respuestas racionales a situaciones reales; que “el destino del hombre es su carácter”. Freud reconoció la cualidad dinámica de los rasgos de carácter, y sostuvo que la estructura del carácter de una persona representa una forma particular en la cual la energía está encauzada en el proceso de vivir.

Freud trató de explicar esta naturaleza dinámica de los rasgos de carácter combinando su caracterología con su teoría de la libido. En concordancia con el tipo de pensamiento materialista predominante en las ciencias naturales durante las postrimerías del siglo XIX, que supone que la energía en los fenómenos naturales y psíquicos es una entidad sustancial y no relacional, Freud creyó que el impulso sexual es la fuente de energía del carácter. Con una cantidad de complicadas y brillantes conjeturas explicó los diferentes rasgos de carácter como “sublimaciones” de las varias formas de impulso sexual, o como “formaciones de reacción” contra ellas. Interpretó la naturaleza dinámica de los rasgos de carácter como una expresión de su fuente libidinosa.

El progreso de la teoría psicoanalítica, paralelamente con el progreso de las ciencias naturales y sociales, condujo a un nuevo concepto que no se basó en la idea de un individuo primariamente aislado, sino en

la relación del hombre con sus semejantes, con la naturaleza y consigo mismo. Se sostiene que esta sola relación gobierna y regula la energía manifiesta en los impulsos pasionales del hombre. H. S. Sullivan, uno de los iniciadores de esta nueva opinión, definió, en consecuencia, al psicoanálisis como un "estudio de las relaciones interpersonales".

La teoría expuesta en las páginas siguientes sigue a la caracterología de Freud en algunos puntos esenciales: en el concepto de que los rasgos de carácter son subyacentes a la conducta y deben deducirse de ésta; que constituyen fuerzas de las que, a pesar de ser poderosas, la persona puede estar completamente inconsciente. Sigue a Freud, asimismo, en el concepto de que la entidad fundamental en el carácter no es el simple rasgo, sino la organización total del carácter, de la cual deriva una cantidad de rasgos de carácter singulares. Estos rasgos de carácter deben interpretarse como un síndrome que resulta de una organización particular o, como yo lo expreso, de una orientación del carácter. Me ocuparé solamente de un número muy limitado de rasgos de carácter que derivan inmediatamente de la orientación subyacente. Gran número de otros rasgos de carácter podrían ser estudiados en forma similar, y podría mostrarse que también ellos son el resultado directo de orientaciones básicas o bien mezcladas de tales rasgos primarios de carácter con otros de temperamento. Sin embargo, gran cantidad de otros rasgos, convencionalmente registrados como rasgos de carácter, resultarían no ser rasgos de carácter en nuestro sentido, sino rasgos puros de temperamento o simples rasgos de conducta.

La principal diferencia entre la teoría del carácter aquí propuesta y la de Freud es que no se considera como base fundamental del carácter a los varios tipos de organización de la libido, sino a los modos específicos de relación de la persona con el mundo. En el

proceso de su vida, el hombre se relaciona con el mundo: 1) adquiriendo y asimilando objetos, y 2) relacionándose con otras personas (y consigo mismo). Llamaré al primero el proceso de asimilación; al segundo el proceso de socialización. Ambas formas de relación son "abiertas" y no, como en el caso del animal, instintivamente determinadas. El hombre puede adquirir objetos recibéndolos o tomándolos de una fuente exterior, o produciéndolos por medio de su propio esfuerzo. Pero debe adquirirlos y asimilarlos de algún modo a fin de satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, el hombre no puede vivir solo y desvinculado de los demás. Debe asociarse con otros para su defensa, el trabajo, la satisfacción sexual, el juego, la crianza de los hijos, la transmisión del conocimiento y las posesiones materiales. Pero no sólo es necesario para él estar relacionado con otros, debe ser uno de ellos, parte de un grupo. El aislamiento completo es insoportable e incompatible con la salud mental. El hombre se relaciona con otros de varias maneras: puede amar u odiar, puede competir o cooperar; puede edificar un sistema social basado en la igualdad o en la autoridad, en la libertad o en la opresión, pero debe estar relacionado de alguna manera y la forma particular en que lo hace es expresión de su carácter.

Estas orientaciones por las cuales el individuo se relaciona con el mundo constituyen la médula de su carácter; puede definirse al carácter como la forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización. Esta "canalización" de la energía psíquica tiene una función biológica muy importante. Puesto que las acciones del hombre no se determinan por patrones instintivos, innatos, la vida sería precaria, en verdad, si el hombre tuviera que tomar una decisión deliberada cada vez que actúa, cada vez que da un paso. Por el contrario, numerosas acciones deben ejecutarse con

mucha mayor rapidez de la que permite una deliberación consciente. Además de eso, si toda conducta deriva de una decisión deliberada, en la acción ocurriría un número mucho mayor de incongruencias de las que son compatibles con un funcionamiento adecuado. El hombre, de acuerdo con el pensamiento conductista, aprende a reaccionar de un modo semiautomático desarrollando hábitos de acción y de pensamiento que pueden entenderse como reflejos condicionados. Si bien esta opinión es correcta hasta cierto punto, ignora, en cambio, el hecho de que los hábitos y opiniones más profundamente arraigados, que son característicos de una persona y resistentes a ser modificados, nacen de su estructura caracterológica: expresan la forma particular en que la energía ha sido canalizada en la estructura del carácter.

Puede considerarse al sistema caracterológico como el sustituto humano del aparato instintivo del animal. Una vez que la energía ha sido encauzada de cierta manera, la acción se produce como "fiel expresión del carácter". Un determinado carácter puede ser indeseable desde el punto de vista ético, pero al menos permite a la persona actuar con relativa consistencia y la releva de la penosa tarea de tener que tomar cada vez una decisión nueva y deliberada. Puede acomodar su vida de una manera que esté ajustada a su carácter, creando así un cierto grado de compatibilidad entre la situación interna y la externa. El carácter tiene, además, una función selectiva con respecto a las ideas y los valores de la persona. Puesto que a la mayoría de la gente le parece que sus ideas son independientes de sus emociones y deseos, y que son el resultado de deducciones lógicas, siente que su actitud hacia el mundo es confirmada por sus ideales y sus juicios, cuando, en realidad, esas ideas y esos juicios son el resultado de su carácter, tanto como lo son sus acciones. Esta confirmación, a su vez, tiende a

estabilizar su estructura caracterológica, ya que permite que estas últimas parezcan justas y sensatas.

No sólo tiene el carácter la función de permitir al individuo obrar consistente y "razonablemente"; es también la base para su ajuste a la sociedad. El carácter del niño es modelado por el carácter de sus padres, en respuesta al cual se desarrolla. Los padres y sus métodos de disciplina son determinados, a su vez, por la estructura social de su cultura. La familia término medio es la "agencia psíquica" de la sociedad y al adaptarse el niño a su familia adquiere el carácter que después lo adaptará a las tareas que debe ejecutar en la vida social. El niño adquiere aquel carácter que le hace desear hacer lo que debe hacer, y cuyo núcleo comparte con la mayoría de los miembros de la misma cultura o clase social. El hecho de que la mayoría de los miembros de una clase social o de una cultura compartan elementos significativos del carácter y que pueda hablarse de un "carácter social", representativo del núcleo de la estructura caracterológica común a la mayoría de los individuos de una cultura dada, demuestra hasta qué grado los patrones sociales y culturales forman al carácter. Pero debemos distinguir del carácter social, el carácter individual, en el cual una persona se diferencia de otras dentro de la misma cultura. Estas diferencias se deben en parte a las diferencias en la personalidad de los padres y a las diferencias psíquicas y materiales del ambiente social específico en el cual se desarrolla el niño. Pero también son debidas a las diferencias constitucionales de cada individuo, particularmente las del temperamento. Genéticamente, la formación del carácter individual se determina por el efecto de las experiencias vitales —las del individuo y aquellas que derivan de la cultura— sobre el temperamento y la constitución física. El ambiente jamás es el mismo para dos individuos, pues la diferencia en la constitución física les hace experimen-

tar el mismo ambiente de una manera más o menos diferente. Los simples hábitos de acción y de pensamiento que se desarrollan como resultado de la conformación del individuo con el patrón de la cultura y que no radican en su carácter, son fácilmente modificables bajo la influencia de nuevos patrones sociales. Si, por otra parte, la conducta de una persona radica en su carácter, está cargada de energía y solamente se modifica si se produce un cambio fundamental en el carácter de la persona.

En el análisis siguiente se diferencian las orientaciones improductivas de la orientación productiva.⁶ Debe tomarse en cuenta que estos conceptos constituyen "tipos ideales" y no descripciones del carácter de un individuo en particular. Más aún, en tanto que por razones didácticas se las presenta por separado, el carácter de una persona dada es generalmente una combinación de todas o algunas de estas orientaciones, aunque una es siempre la que predomina. Por último, quiero aclarar que en la descripción de las orientaciones improductivas sólo se comentan los aspectos negativos de las mismas, siendo sus aspectos positivos objeto de una breve discusión en este mismo capítulo.⁷

2) TIPOS DE CARÁCTER: LAS ORIENTACIONES IMPRODUCTIVAS: a) *La orientación receptiva.* En la orientación receptiva, la persona siente que "la fuente de todo bien" se halla en el exterior y cree que la única manera de lograr lo que desea —ya sea algo material, sea afecto, amor, conocimiento o placer— es recibéndolo

⁶ Si el lector prefiere comenzar con un cuadro completo de todos los tipos puede ver el diagrama de la página 125.

⁷ Ver pp. 126 ss. La siguiente descripción de las orientaciones improductivas —excepto la de la orientación mercantilista— se ajusta al cuadro clínico del carácter pregenital presentado por Freud y otros. La diferencia teórica se manifiesta al analizar el carácter acumulativo.

de esa fuente externa. El problema del amor consiste, en esta orientación, casi exclusivamente en "ser amado" y no en amar. Tales personas tienden a no discriminar en la elección de los objetos de su amor, debido a que el ser amado por cualquiera es una experiencia tan sobrecogedora para ellos, que "se prendan" de cualquiera que les ofrezca amor o algo que parezca ser amor. Son individuos excesivamente sensibles a todo rechazo o desaire por parte de la persona amada. Su orientación es la misma en la esfera del pensamiento: si están dotados de inteligencia son los mejores escuchas, puesto que su orientación consiste en recibir y no en producir ideas; si se ven abandonados a sí mismos, se sienten paralizados. Es característico de estas personas que su primer pensamiento sea encontrar a alguien que pueda proporcionarles la información necesaria, antes que hacer el menor esfuerzo por sí mismos. En caso de ser religiosas, tienen un concepto de Dios de acuerdo con el cual esperan todo de Él y nada de su propia actividad. Si no lo son, su vínculo de relación para con otras personas o instituciones es prácticamente del mismo tipo: están siempre en busca de un "auxiliar mágico". Muestran una clase particular de lealtad, en cuya base se encuentran la gratitud por la mano que les alimenta y el temor de llegar a perderla. Como necesitan de muchas manos para sentirse seguras, deben ser leales a numerosas personas. Les resulta difícil decir "no" y se ven fácilmente enredadas entre lealtades y promesas conflictivas. Puesto que no pueden decir "no", les place decir "sí" a todo y a todo el mundo, y la parálisis de sus facultades críticas resultante aumenta constantemente su grado de dependencia de otros.

No dependen únicamente de autoridades para la obtención de conocimientos o ayuda, sino de toda la gente en general para lograr cualquier clase de apoyo. Al estar solos se sienten perdidos porque sienten que

nada pueden hacer sin ser ayudados. Este estado de desamparo es de singular importancia en relación con aquellas acciones que por su misma naturaleza sólo pueden ser ejecutadas por el individuo mismo: tomar decisiones y asumir responsabilidades. Por ejemplo, en sus relaciones personales solicitan consejo de aquella misma persona acerca de la cual deben tomar una determinación.

El tipo receptivo se caracteriza por su gran afición a la comida y a la bebida. Tales personas tienden a compensar su ansiedad y depresión comiendo y bebiendo. Su boca constituye un rasgo de prominencia singular y es con frecuencia el más expresivo; los labios tienden a permanecer abiertos como en un estado de espera constante de alimentos. En sus sueños, el ingerir alimentos es un símbolo frecuente de ser amado; el sufrir hambre, una expresión de frustración o desengaño.

En general los individuos que corresponden a esta orientación receptiva son optimistas y cordiales; tienen cierta confianza en la vida y sus bondades, pero se tornan ansiosos y atolondrados cuando ven amenazada su "fuente de abastecimientos". A menudo tienen un deseo genuino de ayudar a otros, pero el hacer algo por los demás lleva el propósito de asegurar su favor.

b) *La orientación explotadora.* La orientación explotadora, tal como la receptiva, tiene como premisa básica el sentir que la fuente de todo bien se encuentra en el exterior; que cualquier cosa que uno desea obtener ha de ser buscada allí, y que el individuo no puede producir nada por sí mismo. La diferencia entre ambas orientaciones consiste en que el tipo explotador no espera recibir cosas de los demás en calidad de dádivas, sino quitándoselas por medio de la violencia o la astucia. Esta orientación abarca todas las esferas de actividad.

En el terreno del amor y del afecto, estos individuos tienden a robar y arrebatar. Únicamente sienten atracción hacia personas a quienes pueden sustraer del afecto de otros. El atractivo de una persona depende de que esté o no ligada a otra. Tienden a no enamorarse sino de personas cuyos afectos pertenecen a alguna otra.

Esta misma actitud se manifiesta en relación con el pensamiento y los propósitos intelectuales. Tal clase de personas no tiende a producir ideas, sino a hurtarlas, ya sea plagiándolas directamente o, de modo más sutil, repitiendo con una fraseología alterada las ideas de otros y recalcando insistentemente que éstas son nuevas y propias. Es un hecho notable el que personas dotadas de gran inteligencia suelen proceder de esa manera, por más que si dependieran de sus propias dotes serían capaces de producir ideas originales. La carencia de ideas originales o de una producción independiente, por parte de personas bien dotadas, encuentra más a menudo su explicación en esta orientación de carácter, más que en una carencia innata de originalidad. Lo mismo puede decirse en cuanto a su orientación hacia las cosas materiales. Aquellos objetos que pueden sustraer a otros les parecen siempre mejores que cualquier cosa producida por ellos mismos. Utilizan y explotan cualquier cosa o persona de las que pueden sacar algún provecho. Su lema es: "Los frutos robados son mejores." Puesto que necesitan utilizar y explotar a otras personas, "aman" a quienes explícita o implícitamente son objetos susceptibles de explotación y se "hartan" de personas a las que ya han exprimido. El cleptómano constituye un ejemplo extremo de esta orientación, ya que sólo goza de aquellos objetos que puede hurtar, no obstante tener el dinero para adquirirlos.

Esta orientación parece estar simbolizada por la boca en actitud de morder, que suele ser un rasgo promi-

nente de tales sujetos. No es un juego de palabras el que con frecuencia hagan observaciones "mordaces" acerca de otros. Su actitud está coloreada por una mezcla de hostilidad y manipulación. Toda persona representa para ellos un objeto de explotación y es juzgada de acuerdo con su utilidad. En vez de la confianza y el optimismo que caracterizan al tipo receptivo, resaltan en este caso la suspicacia y el cinismo, la envidia y los celos. Puesto que sólo encuentran su satisfacción en objetos que pueden sustraer a los demás, suelen sobreestimar lo que otros poseen y subestimar lo propio.

c) *La orientación acumulativa.* Mientras que los tipos receptivo y explotador se asemejan en cuanto que ambos esperan obtener las cosas del mundo exterior, la orientación acumulativa es esencialmente diferente. Esta orientación hace que la persona tenga poca fe en cualquier cosa nueva que pueda obtener del mundo exterior; su seguridad se basa en la acumulación y en el ahorro, en tanto que cualquier gasto se interpreta como una amenaza. Los individuos que corresponden a esta orientación se rodean a sí mismos de un muro protector, y su fin principal es introducir todo lo que pueden en su posición fortificada y permitir que salga de ella lo menos posible. Su avaricia se refiere tanto al dinero y otros objetos materiales como a los sentimientos y pensamientos. El amor es para ellos esencialmente una posesión; no dan amor, sino tratan de lograrlo poseyendo al "amado". La persona acumulativa muestra a menudo una singular clase de lealtad hacia la gente y también hacia los recuerdos. Su sentimentalismo les hace sentir que todo pasado fue mejor; se aferran a él y se deleitan en la rememoración de sentimientos y experiencias pasadas. Pueden saberlo todo, pero son estériles e incapaces de pensar productivamente.

También puede reconocerse a estos individuos por sus expresiones faciales y sus facciones. Su boca está caracterizada por la firmeza de sus labios apretados; sus facciones son características de su actitud de retraimiento. En tanto que las facciones del tipo receptivo son insinuantes y redondeadas, por así decirlo, y agresivas y agudas las del tipo explotador, las del tipo acumulativo son angulares, como queriendo acentuar las fronteras entre él y el mundo circundante. Otro elemento característico de esta actitud es el ser pedantemente ordenado. El tipo acumulativo es metódico con sus cosas, sus pensamientos y sus sentimientos, pero, al igual que con sus recuerdos, su método es rígido y estéril. No puede tolerar que las cosas se encuentren fuera de su lugar y trata automáticamente de volver a colocarlas en orden. El mundo exterior representa para él una constante amenaza que puede abrir una brecha en su posición fortificada; el proceder metódico significa dominar el mundo exterior, acomodarlo y mantenerlo en lugar adecuado para evitar todo peligro de intromisión. Su limpieza compulsiva es otra expresión de su necesidad de anular el contacto con el mundo exterior. Siente que los objetos que se encuentran más allá de sus fronteras son peligrosos y "sucios"; anula el contacto amenazador mediante la compulsión de lavarse, similar a un ritual religioso prescrito para después de haber estado en contacto con objetos o personas impuras. Las cosas no solamente deben ser colocadas en su lugar, sino también a su debido tiempo; la puntualidad obsesiva es característica del tipo acumulativo y representa otra forma de dominar al mundo exterior. La obstinación es una reacción lógica cuando el mundo externo se experimenta como una amenaza a la posición fortificada de uno. Un constante "no" es la defensa casi automática contra la intromisión; una actitud "tiesa" al sentarse; la respuesta al peligro de ser empujado. Estos individuos

suelen sentir que están dotados de una determinada cantidad de fuerza, energía o capacidad mental, y que esta reserva se disminuye y agota con el uso y que no puede ser recuperada. Son incapaces de comprender la función de autoaprovechamiento de toda sustancia viva, y que la actividad y el empleo de las propias capacidades acrecienta la fuerza mientras que el estancamiento paraliza; la muerte y la destrucción poseen para ellos mayor realidad que la vida y el crecimiento. La creación es un milagro del cual oyen hablar pero en el cual no creen. Sus valores más altos son el orden y la seguridad; su lema: "Nada nuevo hay bajo el sol." La intimidad constituye una amenaza en su relación con los semejantes; el mantenerse distanciado de una persona o la posesión de ella significa seguridad. El individuo del tipo acumulativo tiende a ser suspicaz y a poseer un singular sentido de justicia, el cual podría ser expresado por: "Lo mío es mío y lo tuyo es tuyo."

d) *La orientación mercantil.* La orientación mercantil se desarrolló como una orientación predominante únicamente en la Era Moderna. Con el objeto de comprender su naturaleza, debe considerarse la función económica del mercado en la sociedad actual, no sólo como algo análogo a esta orientación de carácter, sino como la base y la condición principal para su desarrollo en el hombre moderno.

El trueque es uno de los más antiguos mecanismos económicos; sin embargo, el mercado local tradicional es esencialmente diferente del mercado que se ha desarrollado en la era del capitalismo moderno. El traficar en un mercado local ofrecía una oportunidad para reunirse, con el propósito de intercambiar mercancías. Los productores entraban así en contacto con los compradores; se trataba de grupos relativamente reducidos; la demanda era más o menos conocida, de modo que

el productor podía ajustar su producción para satisfacer esa demanda específica.

El mercado moderno⁸ no representa ya un lugar de reunión, sino un mecanismo caracterizado por la demanda abstracta e impersonal. Se produce para este mercado y ya no para un círculo de clientes conocido; su veredicto se basa en las leyes de la oferta y la demanda, y ello determina si la mercancía puede ser vendida y a qué precio. No importa cuál sea el "valor de utilidad", por ejemplo, de un par de zapatos; si es mayor la oferta que la demanda, cierta clase de zapatos serán sentenciados a la muerte económica; daría igual que no hubieran sido producidos. El día del mercado es el "día del juicio", en lo referente al valor de cambio de las mercancías.

El lector podrá objetar que esta descripción del mercado es demasiado simple. El productor trata de apreciar la demanda por adelantado, y bajo condiciones de monopolio puede tener cierto grado de control sobre la misma. No obstante, la función reguladora del mercado ha sido y sigue siendo suficientemente predominante como para ejercer una profunda influencia sobre la formación del carácter de la clase media urbana y, a través de la influencia social y cultural de ella, sobre la población total. El concepto mercantil del valor, el énfasis puesto en el valor de cambio más bien que en el valor de utilidad, ha conducido a un concepto similar de valor con respecto a las personas y en particular al valor de uno mismo. Llamo orientación mercantil a la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como un valor de cambio.

En nuestro tiempo, la orientación mercantil se ha desarrollado rápida y juntamente con el desarrollo de

⁸ Cf., para el estudio de la historia y la función del mercado moderno, *The Great Transformation*, de K. Polanyi. (Nueva York: Rinehart & Company, 1944.)

un nuevo mercado, el "mercado de la personalidad", que es un fenómeno de las últimas décadas. Empleados y vendedores, hombres de negocios y médicos, abogados y artistas, todos aparecen en este mercado. Si bien es cierto que difieren en su situación legal y en su posición económica —algunos son independientes y cobran honorarios por sus servicios, otros están empleados y perciben salarios—, todos, en cambio, dependen, para lograr su éxito material, de una aceptación personal por parte de aquellos que necesitan de sus servicios o les dan empleo.

El principio de la evaluación es el mismo en el mercado de las mercancías que en el mercado de la personalidad: en uno se ofrecen personalidades a la venta, mercancías en el otro. El valor es en ambos casos el valor de cambio, para el cual el valor de utilidad es una condición necesaria pero no suficiente. Es cierto que nuestro sistema económico no podría funcionar si los individuos no fueran hábiles para cumplir sus tareas específicas y poseyeran tan sólo una personalidad agradable. Ni el trato más refinado, ni el consultorio más lujosamente equipado en Park Avenue hacen que un médico de Nueva York tenga éxito, si no posee al mismo tiempo un mínimo de conocimiento y de habilidad médicos. Ni aun la personalidad más atractiva impedirá que una secretaria pierda su empleo, a menos que sepa teclear con una rapidez razonable. Sin embargo, si investigamos cuál es la importancia respectiva de la habilidad y de la personalidad como condiciones para el éxito, encontraremos que sólo en casos excepcionales el éxito es predominantemente el resultado de la habilidad y de ciertas otras cualidades humanas, como la honestidad, la decencia y la integridad. Aunque la proporción entre la habilidad y las cualidades humanas, por un lado, y la "personalidad", por el otro, como requisitos para el éxito varía, el "factor personalidad" tiene siempre un papel decisivo. El éxito

depende en grado sumo de cuán bien una persona logre venderse en el mercado, de cuán bien pueda introducir su personalidad, de la clase de "envoltura" que tenga; de si es "jovial", "profunda", "agresiva", "digna de confianza" o "ambiciosa"; y aún más, de cuáles son sus antecedentes de familia, a qué clubes pertenece y si está conectada con gente influyente. El tipo de personalidad requerido depende hasta cierto punto del terreno específico en que una persona desempeña sus tareas. Un corredor de bolsa, un vendedor, un secretario, un funcionario ferroviario, un profesor universitario o un gerente de hotel, todos deben ofrecer diferentes clases de personalidad que, prescindiendo de sus diferencias, deben llenar una condición: estar en la demanda.

El hecho de que para tener éxito no baste poseer la destreza y los instrumentos necesarios para desempeñar una tarea determinada, sino que además sea preciso "imponer" la propia personalidad, en competencia con muchos otros individuos, modela la actitud hacia uno mismo. Si para lograr un medio de vida fuere suficiente contar tan sólo con lo que uno sabe y es capaz de hacer, la autoestimación estaría en proporción con la propia capacidad, es decir, con el propio valor de utilidad; pero como el éxito depende en alto grado de cómo vende uno su propia personalidad, uno se experimenta a sí mismo como una mercancía o más bien, simultáneamente, como el vendedor y la mercancía en venta. La persona no se preocupa tanto por su vida y felicidad como por ser "vendible". Esta sensación puede compararse con la que experimentaría una mercancía, por ejemplo, unos bolsos de mujer, colocados en un escaparate. Cada bolso trataría de ser lo más "atractivo" posible a fin de acaparar la atención de los clientes y trataría de aparentar ser el más costoso para obtener un precio más elevado que sus rivales. El bolso vendido al precio más alto se sentiría gozoso puesto que esto

significaría poseer el más alto "valor", mientras que el que no lo fue se sentiría decepcionado, triste y convencido de su insignificancia. Este último destino le podría tocar en suerte a un bolso que, muy a pesar de su apariencia excelente y su gran utilidad, tuviera la mala suerte de estar fuera de época por los cambios de la moda.

Como el bolso, se debe estar "de moda" en el mercado de la personalidad, y para estar de moda debe saberse qué clase de personalidad es la de mayor demanda. Este conocimiento se transmite de manera general a través de todo el proceso de la educación, desde el jardín de niños hasta las escuelas superiores, y es complementado en la vida familiar. Sin embargo, el conocimiento adquirido en esta época temprana es insuficiente; se enfatizan únicamente ciertas cualidades generales, como la adaptabilidad, la ambición y la sensibilidad para reconocer las esperanzas cambiantes de otras personas. La imagen más específica de los modelos del éxito se obtiene en otra parte. Las revistas ilustradas, los periódicos y los noticiarios cinematográficos ofrecen retratos y biografías de los individuos que triunfan y logran éxito en las más variadas esferas. El anuncio ilustrado cumple una función similar. El hombre de negocios destacado o el funcionario prominente, cuyo retrato aparece en el anuncio de una sastrería, representa la imagen de cómo debe uno ser y lucir, si es que aspira a "llegar a rico" en el mercado contemporáneo de la personalidad.

El medio más importante para la transmisión del modelo de personalidad más deseable al hombre común y corriente, es la película cinematográfica. La joven trata de emular la expresión facial, el tocado y los gestos de la estrella más cotizada, como el camino más seguro del éxito. El joven trata de lucir y de ser como el modelo que ha visto en la pantalla. Si bien el ciudadano promedio tiene poco contacto con la vida de

las personas triunfadoras, su relación con los astros cinematográficos es distinta. Es cierto que tampoco está en contacto real con ellos, pero puede verlos una y otra vez en la pantalla, escribirles y recibir sus retratos autografiados. En contraste con los tiempos en que el actor era socialmente despreciado, no obstante ser quien transmitía al auditorio las obras de los grandes poetas, nuestros astros cinematográficos no tienen grandes obras o ideas que transmitir, pero su función es servir de vínculo entre el hombre de la calle y el mundo de los "grandes". A pesar de que no se abrigue la esperanza de llegar a triunfar como ellos, uno puede tratar de emularlos, pues ellos son los "santos" y debido a su éxito personifican las normas de vida.

En vista de que el hombre se experimenta a sí mismo como vendedor y al mismo tiempo como mercancía, su autoestimación depende de condiciones fuera de su control. Si tiene éxito, es valioso, si no lo tiene, carece de valor. El grado de inseguridad resultante de esta orientación difícilmente podrá ser sobreestimado. Si uno siente que su propio valer no está constituido, en primera instancia, por las cualidades humanas que uno posee, sino que depende del éxito que se logre en un mercado de competencia cuyas condiciones están constantemente sujetas a variación, la autoestimación es también fluctuante y constante la necesidad de ser confirmada por otros. De aquí que el individuo se sienta impulsado a luchar inflexiblemente por el éxito y que cualquier revés sea una grave amenaza a la estimación propia; sentimientos de desamparo, de inseguridad e inferioridad son el resultado. Si las vicisitudes del mercado son los jueces que deciden el valor de cada uno, se destruye el sentido de la dignidad y del orgullo.

Pero el problema no es únicamente el de la autovaloración y la autoestima, sino el de la experiencia

de sí mismo como una entidad independiente; el de la *identidad de uno consigo mismo*. El individuo maduro y productivo, como veremos más adelante, deriva su sentimiento de identidad del experimentarse a sí mismo como el agente que es uno con sus poderes; este sentimiento de identidad puede expresarse brevemente con la frase: "Soy lo que hago." En la orientación mercantil el hombre experimenta sus propias capacidades como mercancías enajenadas de él. No se siente identificado con ellas, sino que están ocultas para él, porque lo que importa no es su autorrealización en el proceso de hacer uso de ellas, sino su éxito en el proceso de venderlas. Tanto sus poderes como lo que éstos crean se vuelven algo ajeno, diferente a él, algo que otros deben juzgar y utilizar. De esta manera, su sentimiento de identidad se vuelve tan inestable como su autoestimación; está constituido por la suma total de los papeles que uno puede desempeñar: "Soy como tú me deseas."

Ibsen ha descrito esta situación en *Peer Gynt*: Peer Gynt trata de descubrir su propio yo y se encuentra con que es como una cebolla. Se puede quitar una tras otra las capas y no se encontrará el corazón. Como el hombre no puede vivir dudando de su identidad, en la orientación mercantil debe buscar su convicción de identidad no en relación a sí mismo y sus propias facultades, sino en la opinión que otros tengan acerca de él. Su prestigio, su posición, su éxito y el hecho de ser conocido por los demás como una persona determinada, son un sustituto del sentimiento de identidad genuino. Esta situación le hace depender por completo de la opinión que otros parecen tener de él y le obliga a seguir desempeñando el papel con el cual logró tener éxito alguna vez. Si mi yo y mis facultades se encuentran separados uno de las otras, entonces en verdad mi propia personalidad vale el precio que por ella logré obtener.

El modo en que uno experimenta a los demás no difiere del modo como uno se experimenta a sí mismo.⁹ Tal como a uno mismo, se experimenta a los demás como mercancías; tampoco los demás se muestran a sí mismos, sino tan sólo su parte cotizabile. La diferencia entre los individuos se reduce a una mera diferencia cuantitativa: a tener éxito, atractivo y, por lo tanto, valor en mayor o menor grado. Este proceso no es distinto de lo que acontece con las mercancías en el mercado. Tanto una pintura como un par de zapatos pueden reducirse a su valor de cambio, o sea a su precio; tantos pares de calzado "equivalen" a una pintura. De igual modo la diferencia entre los individuos se reduce a un elemento común: su precio en el mercado. Su individualidad, aquello que les es peculiar y único, es algo carente de valor y de hecho un lastre. El sentido que ha llegado a tener la palabra peculiar expresa claramente esta actitud. En vez de denotar el mayor triunfo del hombre —el de haber desarrollado su individualidad— es actualmente casi sinónimo de raro. También el término *igualdad* ha cambiado de significado. La idea de que todos los hombres fueron creados iguales, implicó que todos los hombres tienen el mismo derecho fundamental de ser considerados como fines en sí mismos y no como medios. Hoy día, *igualdad* ha llegado a ser equivalente de *intercambiableidad* y es la negación misma de la individualidad. La *igualdad*, en vez de ser la condición para el desarrollo de las peculiaridades de cada hombre, significa la extinción de la individualidad, la "indiferenciación" característica de la orientación mercantil. *Igualdad* iba unida a "diferencia", pero ha llegado a ser sinónima de "in-diferencia" y es ciertamente la indiferencia lo que caracteriza la relación del hombre moderno consigo mismo y con sus semejantes.

⁹ El hecho de que la relación con uno mismo y con los demás marchen juntas será explicado en el capítulo IV.

Estas condiciones imprimieron necesariamente su sello característico a todas las relaciones humanas. Si se descuida la singularidad de las personas, las relaciones entre éstas necesariamente se volverán superficiales porque no son ellas, sino las mercancías intercambiables las que se relacionan. La gente no es capaz de preocuparse por aquello que es único y "peculiar" a cada uno. No obstante, el mercado origina una clase de camaradería *sui generis*. Todo el mundo se ve envuelto en la misma batalla de competencia, comparte los mismos esfuerzos para lograr el éxito; en el mercado se encuentran todos bajo igualdad de condiciones (o al menos lo creen así). Todos saben cómo se sienten los demás porque cada cual se encuentra en la misma situación: solo, con miedo al fracaso y ansioso por agradar; en esta batalla no se espera ni se da cuartel.

El carácter superficial de las relaciones humanas conduce a que muchos estén esperanzados de poder encontrar profundidad e intensidad de sentimiento en el amor individual. Empero, el amor hacia una persona determinada y el amor al prójimo es indivisible; las relaciones amorosas constituyen en cada cultura solamente una expresión más intensa del vínculo de unión que prevalece entre los hombres de esa cultura. Es una ilusión, por consiguiente, esperar que la soledad del hombre, arraigada en la orientación mercantil, pueda remediarse con el amor individual.

El pensamiento, al igual que el sentimiento, es determinado por la orientación mercantil. El pensar tiene la función de apoderarse rápidamente de los objetos para, de ese modo, ser capaz de manejarlos con éxito. Estimulado por una eficiente y extensa educación, esto conduce a un alto grado de inteligencia pero no de razón.¹⁰ Para los propósitos de manipulación

¹⁰ La diferencia entre inteligencia y razón será considerada más adelante, pp. 110 ss.

todo lo que es necesario saber son los rasgos superficiales de las cosas. La verdad, que sería descubierta mediante la penetración en la esencia de los fenómenos, se vuelve un concepto anticuado. Verdad no sólo en el sentido precientífico de verdad "absoluta", sostenida dogmáticamente sin referencia a datos empíricos, sino también en el sentido de verdad obtenida por la razón del hombre aplicada a sus observaciones y sujeta a ulteriores revisiones. La mayor parte de los tests de inteligencia se concreta a este tipo de pensamiento; su objeto no es tanto medir la capacidad para el razonamiento y la comprensión, como medir el grado de capacidad de rápida adaptación mental a una situación dada; "tests de adaptación mental" sería el nombre adecuado para ellos.¹¹ Para esta clase de pensamiento, más que un análisis completo de un fenómeno dado y su cualidad, es esencial la aplicación de las categorías de comparación y de medición cuantitativa. Todos los problemas son igualmente "interesantes" y se tiene poco sentido de las respectivas diferencias en importancia. El saber mismo se transforma en mercancía. Aquí también el hombre es enajenado de su propio poder; el pensamiento y el conocimiento se experimentan como instrumentos para el logro de resultados positivos. El conocimiento acerca del hombre mismo, la psicología, que la gran tradición del pensamiento de Occidente postuló como condición para la virtud, el arte de vivir y la felicidad, ha degenerado en un instrumento útil para un mejor manejo de los demás y de uno mismo, dentro de las empresas, en la propaganda política, en los anuncios, etcétera.

¹¹ Cf. Ernest Schachtel, "Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in 'Personality Test'" (Sobre el concepto y diagnóstico de la personalidad mediante los "test de personalidad"). *Zeitschrift für Sozialforschung* (Jahrgang 6, 1937), pp. 597-624.

Es evidente que este tipo de pensamiento ejerce un profundo efecto sobre nuestro sistema educativo. La meta del aprendizaje es, desde la escuela primaria hasta las escuelas superiores, recoger la máxima información posible con el objeto principal de que sea de utilidad para la actuación en el mercado. Los estudiantes deben aprender tal cantidad de cosas que les resulta, en verdad, difícil disponer de tiempo y energía para pensar. No es el interés por las materias que se enseñan o por el saber y el conocimiento profundo como tales lo que representa el mayor incentivo para desear una educación más amplia y esmerada, sino el incremento del valor de cambio que da el conocimiento. Por doquier vemos hoy en día un entusiasmo ferviente por adquirir conocimientos y educación, pero a la vez también una actitud de escepticismo y desdén hacia el supuesto pensamiento impráctico y falto de utilidad, que "únicamente" tiene por objeto la verdad y carece de valor de cambio en el mercado.

No obstante haber presentado a la orientación mercantil como una de las orientaciones improductivas, su naturaleza es tan distinta bajo muchos aspectos que representa una categoría propia. Las orientaciones receptiva, explotadora y acumulativa tienen una cosa en común: cada una es una forma de relación humana que, de ser predominante en una persona, es específica de ella y la caracteriza. (Se demostrará más adelante que estas cuatro orientaciones no tienen necesariamente las cualidades negativas que hemos descrito hasta ahora.)¹² La orientación mercantil, sin embargo, no desarrolla algo que está potencialmente en la persona (a menos que sostengamos la absurda afirmación de que "nada" es parte de la dotación humana); su naturaleza misma es que no desarrolla ninguna clase de relación específica y permanente, sino que la variabi-

¹² Ver pp. 126 ss.

lidad misma de las actitudes es la única cualidad permanente de tal orientación. En esta orientación se desarrollan aquellas cualidades que pueden venderse mejor. No predomina ninguna actitud particular, sino el vacío que puede llenarse lo más prontamente posible con la cualidad deseada. Esta cualidad, no obstante, deja de serlo en el sentido estricto de la palabra; es únicamente un papel que ha de interpretar el individuo, una supuesta cualidad rápidamente sustituible tan pronto como otra sea más deseable. Así, por ejemplo, la respetabilidad es a veces deseable. El vendedor en ciertos ramos del comercio debe impresionar al público con cualidades tales como inspirar confianza, ser sobrio y respetable, cualidades que fueron genuinas en gran número de negociantes del siglo XIX. Ahora uno busca a un hombre que inspira confianza porque tiene la apariencia de poseer esas cualidades; lo que este hombre vende en el mercado de la personalidad es su habilidad de saber interpretar el papel que le corresponde; a nadie importa la clase de persona que se esconda tras ese papel. El mismo no está interesado en su honestidad, sino en lo que pueda lograr en el mercado. La premisa de la orientación mercantil es la "vacuidad", la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente de carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado. Algunos de estos papeles no concuerdan con las peculiaridades de la persona, razón por la cual deben eliminarse, no los papeles, sino las peculiaridades. La personalidad mercantil debe estar libre, libre de toda individualidad.

Las orientaciones de carácter que han sido descritas hasta aquí no están tan separadas una de otra como podría entenderse a través de este bosquejo. La orientación receptiva, por ejemplo, puede predominar en una persona, pero se encuentra comúnmente mezclada

con alguna o con todas las demás orientaciones. Aunque analizaré en una parte posterior de este capítulo las diversas mezclas de estas orientaciones, quiero destacar aquí que todas las orientaciones forman parte de la dotación humana, y que el predominio de cualquier orientación específica depende en gran parte de las peculiaridades de la cultura en que vive el individuo. Aunque un análisis más detallado de la relación entre las distintas orientaciones y los patrones sociales deberá reservarse para un estudio cuyo objeto primordial sean los problemas de la psicología social, quiero sugerir aquí una hipótesis acerca de las condiciones sociales que originan el predominio de cualquiera de estos cuatro tipos improductivos. Debe mencionarse que la importancia del estudio de la correlación entre la orientación caracterológica y la estructura social no estriba únicamente en que nos ayude a comprender algunas de las causas más significativas de la formación del carácter, sino también en el hecho de que las orientaciones específicas —cuando son comunes a la mayoría de los miembros de una cultura o de una clase social— representan poderosas fuerzas emotivas cuyo modo de obrar debemos conocer a fin de comprender el funcionamiento de la sociedad. En vista del énfasis habitual que se pone en el efecto de la cultura sobre la personalidad, quisiera dejar establecido que la relación entre la sociedad y el individuo no debe entenderse simplemente en el sentido de que los patrones culturales y las instituciones sociales ejercen su “influencia” sobre el individuo. La interacción es mucho más profunda; la personalidad total del individuo término medio es modelada por el modo en que se relacionan los individuos entre sí, y está determinada por la estructura socioeconómica y política de la sociedad, a tal grado que del análisis de un individuo puede deducirse, en principio, la totalidad de la estructura social en que vive.

La orientación receptiva se encuentra con frecuencia en aquellas sociedades en las cuales el derecho de un grupo a explotar a otro está firmemente establecido. Como el grupo explotado no tiene el poder de cambiar su situación —o tal vez ni siquiera concibe tal idea— tenderá a considerar a sus amos como sus proveedores, como aquellos de quienes se recibe todo lo que la vida puede dar. No importa cuán poco reciba el esclavo, siente que por medio de su propio esfuerzo hubiera logrado aún menos, puesto que la estructura de su sociedad le inculca el hecho de que es incapaz de organizarla y de depender de su propia razón y actividad. Parece a primera vista que la actitud receptiva se halla del todo ausente de la cultura contemporánea de Norteamérica. Toda nuestra cultura, sus ideas y sus costumbres son opuestas a la orientación receptiva y enfatizan, en cambio, el precepto de que cada uno debe cuidarse y ser responsable de sí mismo, y que debe emplear su propia iniciativa si es que quiere lograr algo. Aunque la orientación receptiva no es estimulada, tampoco puede decirse que falte por completo. La necesidad de conformarse y de agradar, que ha sido comentada en las páginas precedentes, conduce a un sentimiento de desamparo que es la raíz de la sutil receptividad del hombre moderno. Se manifiesta particularmente en la actitud hacia el “experto” y la opinión pública. Los individuos esperan que en cada terreno de las distintas actividades haya un experto que pueda decirles cómo son las cosas y cómo deben hacerse, y todo lo que deben hacer es escucharlo y tomar sus ideas. Hay expertos en ciencias, expertos en felicidad y escritores que llegan a ser expertos en el arte del vivir por el solo hecho de ser los autores de las obras de mayor venta. Esta sutil pero generalizada receptividad toma formas un tanto grotescas en el folklore moderno, y es estimulada muy especialmente por los anuncios y la propaganda. Mientras todos sa-

ben que las lecciones para “hacerse rico rápidamente” no dan resultado en la realidad, existe una ilusión ampliamente difundida de poder vivir sin esforzarse. Esto tiene en parte su expresión en el uso de mecanismos automáticos. El automóvil que no requiere cambios de velocidad, o la estilográfica que puede usarse sin quitar la tapa, representan solamente algunos ejemplos tomados al azar de esta ilusión. Esto predomina particularmente en los libros que dan consejos acerca de la felicidad. Puede citarse como ejemplo típico el siguiente: “Este libro —dice el autor— le enseña a usted, hombre o mujer, cómo ser doblemente feliz, sano, desbordante de energía, seguro de sí mismo, capaz y libre de inquietud. No requiere que usted siga ningún penoso método físico o mental; es mucho más sencillo que eso... Tal como aquí se expresa, el camino a los beneficios prometidos puede parecer extraño, porque pocos de nosotros podemos imaginar que sean factibles de alcanzar sin esforzarse... Sin embargo, así es, tal como usted mismo lo verá.”¹³

El carácter explotador, con su lema “tomo lo que necesito”, se remonta a nuestros antepasados feudales y piratas, y se extiende a los aventureros del siglo XIX que explotaron los recursos naturales del Continente. Los capitalistas “parias” y “aventureros” —para usar los términos de Max Weber— que recorrían las tierras en busca de fortuna, son individuos de esa estampa; hombres cuya mira era comprar barato y vender caro y que persiguieron incansablemente el poder y la riqueza. El mercado libre, tal como funcionó en los siglos XVIII y XIX bajo condiciones de competencia, engendró este tipo. Nuestra propia era ha presenciado un resurgimiento de este modo franco de explotación en los sistemas autoritarios que han intentado explotar

¹³ Hal Falvey, *Ten Seconds That Will Change Your Life* (Chicago: Wilcox & Follett, 1946).

los recursos naturales y humanos, no tanto de sus propios países, sino más bien de cualquier otro país lo suficientemente débil para poder ser invadido. Proclamaron el derecho de la fuerza y lo racionalizaron sosteniendo que por ley natural sobrevive el más fuerte; el amor y la decencia fueron signos de debilidad, y pensar, ocupación de cobardes y degenerados.

La orientación acumulativa existió al lado de la orientación explotadora en los siglos xviii y xix. El tipo acumulativo era conservador, menos interesado en la adquisición desenfrenada que en las metódicas tareas económicas basadas en sólidos principios y en la conservación de lo adquirido. La propiedad fue para él un símbolo de sí mismo y la protección de ésta un valor supremo. Esta orientación le proporcionó abundante seguridad; la posesión de bienes y familia, protegidos como estaban por las condiciones relativamente estables del siglo xix, constituyeron para él un mundo seguro y manejable. La ética puritana, al considerar al trabajo y al éxito pruebas evidentes de virtud, apoyó ese sentimiento de seguridad y tendió a dar a la vida un significado y un sentido religioso de plenitud. Esta combinación de un mundo estable, posesiones estables y una ética también estable, dio a los miembros de la clase media un sentimiento de identificación con el grupo, de confianza en sí mismos y de orgullo.

La orientación mercantil, en cambio, no proviene de los siglos xviii y xix; es definitivamente un producto moderno. Sólo recientemente la envoltura, la etiqueta y la marca se han vuelto importantes, tanto en las personas como en las mercancías. El evangelio del trabajo pierde peso y el evangelio de la venta adquiere supremacía. En los tiempos feudales fue extremadamente limitada la movilidad social y el individuo no pudo servirse de su personalidad para elevarse. Esta movilidad social fue bastante considerable en la

época del mercado de competencia, especialmente en los Estados Unidos; si uno "entregaba la mercadería" podía prosperar. Hoy en día las oportunidades del individuo aislado para hacer fortuna por medio del propio esfuerzo han disminuido considerablemente en comparación con el periodo precedente. Todo aquel que quiere progresar debe adaptarse a las grandes organizaciones, y su habilidad para desempeñar el papel que se le señala constituye una de sus principales cualidades.

La despersonalización, la vacuidad, la falta de sentido de la vida, la automatización del individuo dan por resultado una creciente insatisfacción, y una necesidad de buscar una forma de vivir más adecuada y normas que guíen al hombre hacia ese fin. La orientación productiva, que analizaré a continuación, muestra el tipo de carácter en el cual el crecimiento y el desarrollo de todas sus potencialidades es el fin al cual todas las demás actividades se subordinan.

3) LA ORIENTACIÓN PRODUCTIVA: a) Características generales. Desde los tiempos de la literatura clásica y medieval hasta las postrimerías del siglo XIX, se hicieron grandes esfuerzos para describir la visión de cómo deben ser el hombre bueno y la sociedad buena. Tales ideas fueron expresadas tanto en forma de tratados filosóficos o teológicos como en forma de utopías. El siglo XX se distingue por la ausencia de tales visiones. Se pone mayor énfasis en el análisis crítico del hombre y de la sociedad, en el cual las visiones positivas acerca de lo que el hombre debe ser se encuentran sólo implícitas. Aunque no hay duda de que esta crítica es de suma importancia y es condición para cualquier progreso de la sociedad, la ausencia de visiones que bosquejan al hombre "mejor" y una "mejor" sociedad ha tenido el efecto de paralizar la fe del hombre en sí mismo y en su futuro (lo cual es al mismo tiempo el resultado de tal parálisis).

La psicología contemporánea y particularmente el psicoanálisis no son excepciones en lo que a esto respecta. Freud y sus partidarios nos han dado un espléndido análisis del carácter neurótico. Su descripción clínica del carácter improductivo (el carácter pregenital, en la terminología de Freud) es exhaustiva y certera, haciendo caso omiso del hecho de que los conceptos teóricos que emplearon requieren una revisión. Pero el carácter de la personalidad normal, madura y sana ha sido apenas considerado. Este carácter, llamado por Freud el carácter genital, ha permanecido como un concepto vago y abstracto. Freud lo definió como la estructura de carácter de una persona en la cual la libido oral y anal han perdido su posición de predominio, y funciona bajo la supremacía de la sexualidad genital, cuyo fin es la unión sexual con un miembro del sexo opuesto. La descripción del carácter genital no va más allá del aserto de qué es la estructura del carácter de un individuo que es capaz de funcionar bien sexual y socialmente.

Al ocuparme del carácter productivo aventuraré ir más allá del análisis crítico e investigaré la naturaleza del carácter plenamente desarrollado, que es la meta del desarrollo humano y simultáneamente el ideal de la Ética Humanista. Puede servir como un acercamiento preliminar al concepto de la orientación productiva el establecer su conexión con el concepto freudiano del carácter genital. En verdad, si no se emplea el término de Freud literalmente, dentro de su teoría de la libido, sino simbólicamente, éste denota muy acertadamente el significado de productividad, puesto que la etapa de la madurez sexual es aquella en la cual el hombre tiene la capacidad de producción natural: por la unión del espermatozoide con el óvulo se produce una nueva vida. Mientras este tipo de producción es común al hombre y al animal, la capacidad para la producción material es algo específico

del hombre. El hombre no es solamente un animal racional y social. Puede ser definido también como un animal productivo, capaz de transformar las materias que se encuentran al alcance de su mano empleando su razón e imaginación. No solamente puede producir: debe producir si quiere vivir. La producción material, sin embargo, es sólo el símbolo más frecuente de la productividad como un aspecto del carácter. La "orientación productiva"¹⁴ de la personalidad se refiere a una actitud fundamental, a un modo de relacionarse en todos los campos de la experiencia humana. Incluye las respuestas mentales, emocionales y sensoriales hacia otros, hacia uno mismo y hacia las cosas. Productividad es la capacidad del hombre para emplear sus fuerzas y realizar sus potencialidades congénitas. Si decimos que "él" debe emplear "sus" fuerzas, implicamos que debe ser libre y no dependiente de alguien que controla sus poderes. Implicamos, además, que es guiado por la razón, puesto que únicamente puede hacer uso de sus poderes si sabe lo que son, cómo usarlos y para qué usarlos. Productividad significa que se experimenta a sí mismo como la personificación de sus poderes y como su "actor"; que se siente uno con sus facultades y al mismo tiempo que éstas no están enmascaradas y enajenadas de él.

A fin de evitar el equívoco a que conduce el término "productividad", juzgo apropiado analizar brevemente aquello que el término no significa.

Generalmente la palabra "productividad" se asocia a creatividad, particularmente a creatividad artística. El verdadero artista es, ciertamente, el más convincente representante de la productividad. Pero no todos los artistas son productivos; una pintura convencional, por ejemplo, puede mostrar nada más la habilidad téc-

¹⁴ El término productividad, tal como es empleado en este libro, representa una extensión del concepto de espontaneidad descrito en *El miedo a la libertad*.

nica para reproducir de modo fotográfico el parecido de una persona sobre un lienzo. Pero una persona puede experimentar, ver, sentir y pensar productivamente sin tener el dón de crear algo visible o comunicable. La *productividad es una actitud de la cual es capaz todo ser humano, a menos que esté mental o emocionalmente impedido.*

El término "productivo" es también susceptible de ser confundido con "activo", y "productividad" con "actividad". Si bien los dos términos pueden ser sinónimos (por ejemplo, en el concepto de actividad de Aristóteles), actividad en el uso moderno indica frecuentemente lo opuesto a productividad. La actividad se define comúnmente como la conducta que origina un cambio en una situación existente por medio de un gasto de energía. En contraste, suele describirse a una persona como "pasiva" si es incapaz de cambiar una situación dada o de influir en ella, siendo, en cambio, influida o manejada por fuerzas externas. Este concepto de actividad sólo toma en cuenta el gasto de energía y el cambio ocasionado por él. No establece distinción entre las condiciones psíquicas subyacentes que gobiernan las actividades.

Un ejemplo, aunque extremo, de actividad improductiva es la actividad de una persona que se halla bajo hipnosis. La persona que se encuentra en un profundo trance hipnótico puede tener los ojos abiertos, caminar, hablar y hacer algo; ella "actúa". Podría aplicarse a este modo de actuar la definición general de actividad, puesto que gasta energía y produce cambios. Pero si consideramos el carácter particular y la calidad de esta actividad, encontramos que en realidad el actor no lo es la persona hipnotizada, sino el hipnotizador, quien, por medio de sus sugerencias, actúa a través de ésta. Si bien el trance hipnótico es un estado artificial, es un ejemplo extremo pero característico de una situación en la cual una persona puede ser activa

y, sin embargo, no ser el verdadero actor, siendo su actividad el resultado de fuerzas fuera de su control.

Un tipo común de actividad improductiva es la reacción frente a la ansiedad, ya sea aguda o crónica, consciente o inconsciente, y que está frecuentemente en la raíz de las preocupaciones del hombre actual. Diferente de la actividad motivada por la ansiedad, aunque a menudo está asociada a ella, es el tipo de actividad basado en la sumisión o dependencia de una autoridad. La autoridad puede ser temida, admirada o "amada" —habitualmente las tres cosas se encuentran mezcladas—, pero la causa de la actividad es el mandato de la autoridad, tanto en su aspecto formal como en su contenido. La persona "actúa" porque la autoridad lo quiere y hace lo que la autoridad quiere que haga. Esta clase de actividad es usual en el carácter autoritario. Actividad significa para él actuar en nombre de algo superior a su propio yo. Puede actuar en nombre de Dios, del pasado o del deber, pero nunca en su propio nombre. El carácter autoritario recibe el impulso para actuar de un poder superior indiscutible e insustituible y es, por consiguiente, incapaz de seguir los impulsos espontáneos que emanan de su propio interior.¹⁵

Semejante a la actividad emanada de la sumisión es la actividad del autómatas. Aquí no encontramos una dependencia de una autoridad visible, sino más bien de una autoridad anónima tal como la que representan la opinión pública, las normas sociales, el sentido común o la "ciencia". La persona siente o hace lo que supone que debe sentir o hacer; su actividad carece

¹⁵ Pero el carácter autoritario no sólo tiende a la sumisión, sino que también desea dominar a otros. En efecto, tanto la parte sádica como la masoquista se encuentran siempre presentes y difieren únicamente en el grado de su intensidad y de su represión respectivamente. (Véase el análisis del carácter autoritario en *El miedo a la libertad*, pp. 165 ss.)

de espontaneidad en el sentido de que no se origina en la propia experiencia mental o emocional, sino en una fuente exterior.

Las pasiones irracionales se encuentran entre las fuentes más poderosas de la actividad. La persona que es impulsada por la avaricia, el masoquismo, la envidia, los celos o cualquier otra forma de avidez, es obligada a actuar; sin embargo, sus acciones no son ni libres ni racionales, sino opuestas a la razón y a sus intereses como ser humano. Una persona así obsesionada se repite constantemente, tornándose cada vez más inflexible, más y más estereotipada. Es una persona activa, mas no productiva.

Aunque la fuente de estas actividades es irracional y las personas actuantes no son ni libres ni racionales, pueden, no obstante, producir importantes resultados prácticos que con frecuencia conducen al éxito material. Con el concepto de productividad no nos referimos a la actividad que necesariamente produce resultados prácticos, sino a una actitud, a un modo de reacción y de orientación hacia el mundo y hacia sí mismo en el proceso de vivir. Lo que nos interesa es el carácter del hombre, no su éxito.¹⁶

La productividad es la realización de las potencialidades del hombre que le son características; el uso de sus poderes. Pero ¿qué es "poder"? Es un tanto irónico que esta palabra denote dos conceptos contradictorios: poder de = capacidad y poder sobre = dominio.

¹⁶ Un ensayo interesante, aunque incompleto, de analizar el pensamiento productivo es la obra póstuma de Max Wertheimer *Productive Thinking* (Nueva York: Harper & Brothers, 1945). Algunos aspectos de la productividad han sido también tratados por Munsterberg, Natorp, Bergson y James; en el análisis del "acto" psíquico de Brentano y Husserl, respectivamente; en el análisis de la producción artística de Dilthey y en el libro de O. Schwarz, *Medizinische Anthropologie* (Leipzig: Hirzel, 1929), pp. III ss. En todas estas obras, sin embargo, no se trata el problema en relación con el carácter.

Esta contradicción, no obstante, es de una categoría particular. El poder-dominio es resultado de la paralización del poder-capacidad. "Poder sobre" es la perversión de "poder de". La capacidad de hacer uso productivo de sus poderes es la potencia del hombre, la incapacidad es su impotencia. Con su poder racional puede atravesar la superficie de los fenómenos y comprender su esencia. Con su poder de amar puede traspasar el muro que separa una persona de otra. Con su poder de imaginación puede concebir cosas que aún no existen; puede planear y de esa manera comenzar a crear.

Cuando carece de potencia, la forma de relación del hombre con el mundo se pervierte, convirtiéndose en un deseo de dominar, de ejercer poder sobre otros como si fueran cosas. El dominio está ligado a la muerte, la potencia a la vida. El dominio nace de la impotencia y a su vez la acrecienta, pues si un individuo puede forzar a otro a que le sirva, su propia necesidad de ser productivo se va paralizando gradualmente.

¿Cómo se relaciona el hombre con el mundo cuando usa sus poderes en forma productiva?

El mundo exterior puede ser experimentado de dos maneras: reproductivamente, percibiendo la realidad del mismo modo que una película copia literalmente los objetos fotografiados (aunque aun la simple percepción reproductiva requiere la participación activa de la mente), y generativamente, concibiéndola, vivificándola y re-creando este nuevo material por medio de la actividad espontánea de los propios poderes mentales y emocionales. Si bien, hasta cierto punto, cada individuo reacciona en ambas formas, en cambio, el grado respectivo de cada clase de experiencia difiere ampliamente. En algunas ocasiones una de las dos se encuentra atrofiada, y el estudio de estos casos extremos, en los cuales el modo reproductivo o el generativo se ha-

llan casi ausentes, ofrece la forma más adecuada de comprender cada uno de estos fenómenos.

Es muy frecuente en nuestra cultura la atrofia relativa de la capacidad generatriz. Una persona puede ser capaz de reconocer las cosas tal como son (o como su cultura sostiene que son), pero es incapaz de animar o vivificar su percepción desde su interior. Tal persona es el ejemplo típico del perfecto "realista", quien percibe todo aquello susceptible de ser percibido en los rasgos superficiales del fenómeno, pero que es completamente incapaz de atravesar la superficie y llegar a la esencia, y de visualizar lo que aún no se manifiesta. Ve los detalles pero no el conjunto; los árboles, pero no el bosque. La realidad es para él tan sólo la suma total de lo ya materializado. Esta persona no carece de imaginación, pero su forma de imaginar es calculadora, le permite combinar factores, todos los cuales son conocidos y existentes, e inferir su comportamiento futuro.

Por otra parte, la persona que ha perdido la capacidad de percibir la realidad es un loco. El psicótico construye un mundo interior de realidad en el cual parece tener plena confianza; vive en su propio mundo, y los factores comunes de la realidad, tal como son percibidos por todos los demás, son irreales para él. Cuando una persona ve objetos que no existen en la realidad, sino que son enteramente el producto de su imaginación, tiene alucinaciones; interpreta los hechos sobre la base de sus propios sentimientos, sin referencia a lo que acontece en la realidad, o al menos sin su reconocimiento apropiado. Una persona paranoica puede creer que es perseguida, y una señal casual puede interpretarla como indicio de un plan para humillarlo o arruinarlo. Está convencida de que la ausencia de cualquier otra manifestación más obvia y más explícita de tal intención no prueba nada; de que, aunque la señal puede parecer inocente en la superficie, su sig-

nificado real se hace evidente si se mira "más hondo". En el psicótico, la verdadera realidad ha sido eliminada y una realidad interior ocupa su lugar.

El "realista" percibe solamente los rasgos superficiales de las cosas; ve el mundo manifiesto, puede reproducirlo de modo fotográfico en su mente y puede actuar manejando a los objetos y a las personas tal como aparecen en esa imagen.

El loco es incapaz de ver la realidad tal como es; la percibe únicamente como un símbolo y un reflejo de su mundo interior. Ambos están enfermos. La enfermedad del psicótico que ha perdido el contacto con la realidad es tal que éste no puede funcionar socialmente. La del "realista" lo empobrece en su calidad humana, pues, aunque no esté incapacitado para su actuación social, su visión de la realidad, por carecer de profundidad y perspectiva, se deforma a tal grado que lo hace cometer errores cuando se trata de algo más que de manejar datos inmediatos y metas de corto alcance. El "realismo" parece ser lo opuesto a la insania y, sin embargo, es solamente su complemento.

Lo verdaderamente opuesto tanto al "realismo" como a la locura es la productividad. El ser humano normal es capaz de relacionarse con el mundo simultáneamente, percibiéndolo tal como es y concibiéndolo animado y enriquecido por sus propias facultades. Si una de estas capacidades está atrofiada, el hombre está enfermo; pero la persona normal posee ambas capacidades, aunque difieren en su grado respectivo. La presencia de ambas capacidades, la reproductiva y la generatriz, es una condición previa para la productividad, son dos polos opuestos cuya interacción es la fuente dinámica de la productividad. Con lo último, quiero decir que la productividad no es la suma o la combinación de ambas capacidades, sino que es algo nuevo que brota de esta interacción.

Hemos descrito a la productividad como un modo particular de vinculación con el mundo. Surge ahora el problema de si hay algo que la persona productiva produce y, de ser así, qué es lo que produce. Si bien es cierto que la productividad del hombre puede crear objetos materiales, obras de arte y sistemas de pensamiento, *el objeto más importante de la productividad es el hombre mismo.*

El nacimiento es solamente un paso particular en una continuidad que comienza con la concepción y concluye con la muerte. Todo lo que se encuentra entre estos dos polos es un proceso que consiste en dar nacimiento a las propias potencialidades, en dar vida a todo aquello que en forma potencial está en las dos células. Pero mientras el crecimiento físico avanza por sí mismo, si existen las condiciones apropiadas para ello, el proceso del nacimiento en el plano mental, en contraste, no se efectúa automáticamente. El dar vida a las potencialidades intelectuales y emocionales del hombre, el dar nacimiento a su yo, requiere actividad productiva. Es parte de la tragedia de la situación humana que el desarrollo del yo jamás sea completo; aun bajo las mejores condiciones, sólo una parte de las potencialidades del hombre son realizadas. El hombre siempre muere antes de haber nacido completamente.

Aunque no es mi intención presentar una historia del concepto de productividad, quiero dar algunas ilustraciones sobresalientes que pueden ayudar a una mejor aclaración del concepto. La productividad es uno de los conceptos clave en el sistema ético de Aristóteles. Se puede determinar la virtud, dice, estableciendo cuál es la función del hombre. Exactamente como en el caso de un flautista, un escultor o cualquier otro artista, se supone que el bien reside en la función específica que distingue a estos hombres de otros y los hace ser lo que son, la virtud del hombre también

reside en la función específica que lo distingue de otras especies y le hace ser lo que es. Tal función es una "actividad del alma que es consecuencia o implica un principio racional".¹⁷ "Pero no es del todo indiferente —dice— colocar el bien supremo en la posesión o en el uso, en el estar en el alma o en la actividad. Porque el estado del alma puede existir sin producir ningún buen resultado, como en un hombre que duerme o de alguna otra manera permanece inactivo, pero la actividad no puede hallarse jamás en el caso: el sujeto de la actividad actuará necesariamente, y actuará bien."¹⁸ El hombre virtuoso para Aristóteles es el que por su actividad, guiado por su razón, da nacimiento a las potencialidades específicas del hombre.

"Por virtud y poder —dice Spinoza— entiendo lo mismo."¹⁹ La libertad y la bienaventuranza consisten en la comprensión del hombre de sí mismo y en su esfuerzo por llegar a ser lo que es potencialmente, por aproximarse "más y más al modelo de la naturaleza humana".²⁰ La virtud, según Spinoza, es idéntica al uso que el hombre hace de sus propios poderes y el vicio es su fracaso en este uso; la esencia de lo malo, para Spinoza, es la impotencia.²¹

El concepto de la actividad productiva fue hermosamente expresado en forma poética por Goethe e Ibsen. Fausto es un símbolo de la búsqueda eterna del hombre por el sentido de la vida. Ni la ciencia o el placer, ni el poder, ni siquiera la belleza responden a la pregunta de Fausto. Goethe propone que la única respuesta a la pregunta del hombre es la actividad productiva, que se identifica con la virtud.

En el "Prólogo en el Cielo" el Señor dice que no

¹⁷ *Ética Nicomaquea*, 1908 a, 8.

¹⁸ *Ibid.*, 1098 b, 32.

¹⁹ Spinoza, *Ética*, IV, Def. 8.

²⁰ *Ibid.*, IV, Prefacio.

²¹ *Ibid.*, IV, Prop. 20.

es el error, sino la inactividad lo que hace fracasar al hombre:

La actividad del hombre puede crear muy fácilmente, pero pronto se inclina al sosiego absoluto; por eso, de buen grado le doy un compañero, que estimula y actúa y debe crear como diablo. Pero vosotros, los verdaderos hijos de Dios, alegraos de la viva y rica belleza. El poder creador, lo que eternamente obra y vive, abrazadlo con los gentiles marcos del amor, y lo que en vacilante aparición se cierne, consolidadlo con perdurables pensamientos.²²

Al final de la segunda parte, Fausto ha ganado su apuesta con Mefistófeles. Ha errado y ha pecado, pero no ha cometido el pecado crucial, el de la improductividad. Las últimas palabras de Fausto expresan esta idea con mucha claridad, simbolizada por la acción de reclamar del mar tierra cultivable:

Abriría yo así espacio para muchos millones de seres, que podrían vivir, si no seguros, por lo menos en libre actividad; verde el campo y fructífero; hombres y rebaños igualmente holgados sobre la novísima tierra; igualmente adheridos a la fuerza de la colina, a la población audaz y laboriosa; aquí, en el interior, un país paradisiaco... Encréspese fuera, hasta alcanzar el borde, la ola embravecida; y siempre golosa por infiltrarse, corra empujada a llenar los huecos. ¡Sí! Por entero me entrego a ese designio, que ésa es la última palabra de la sabiduría: sólo merece libertad y vida quien diariamente sabe conquistarlas. Transcurran aquí de ese modo sus activos años, cercados de peligros, el niño, el hombre adulto y el anciano. Un gentío así querría yo ver, y hallarme en terreno libre con un libre pueblo. Decirle habría al momento: ¡Detente, eres tan bello! No es posible que la huella de mis días terrenales vaya a perderse en los eones... En el presentimiento de tan alta dicha, gozo ya ahora del supremo momento.²³

²² Fausto, Prólogo, escena II, p. 1184. Versión de R. Cansinos Asséns. (Obras completas, vol. I. Madrid: Aguilar, S. A.)

²³ Fausto, Parte II, acto v, escena VI, pp. 1353-1354. (Las cursivas son del autor.)

Si bien el Fausto de Goethe expresa la fe en el hombre que fue característica de los pensadores progresistas de los siglos XVIII y XIX, Peer Gynt, de Ibsen —escrito en la segunda mitad del siglo XIX—, es un análisis crítico del hombre moderno y de su improductividad. “El hombre moderno en busca de sí mismo” sería un subtítulo muy adecuado para esta obra. Peer Gynt cree que está obrando en su favor al emplear toda su energía en lograr éxito y riquezas. Vive de acuerdo con el principio “Bástate a ti mismo” representado por los gnomos y no de acuerdo con el principio humano: “Sé sincero contigo mismo.” Al final de su vida descubre que su egoísmo y empeño por explotar le han impedido desarrollarse, que la realización de sí mismo únicamente es posible cuando se es productivo, cuando se puede dar vida a las propias potencialidades. Las potencialidades no realizadas de Peer Gynt le acusan de su “pecado” y señalan la verdadera causa de su fracaso como ser humano: su falta de productividad.

Los ovillos

¡Somos los pensamieritos que deberías haber pensado, las manos que deberías haber estrechado! ¡Debiéramos habernos alzado a las alturas con voces incitantes!... ¡Y henos aquí, teniendo que rodar como ovillos grises de lana!

Hojas secas

¡Nosotros somos el lema que deberías haber pregonado! ¡Mira cómo nos la desgajado la desidia! El gusano ha roído nuestros bordes; jamás pudimos extendernos como una corona en torno de los futos.

Sus urros en el aire

¡Somos las canciones que debieras haber cantado! Millares de veces nos has reprimido. En el fondo de tu corazón permanecemos aguantando... Nunca nos buscaste. ¡Había veneno en tu garganta!

Rocío

Somos las lágrimas nunca vertidas. Hirientes agujas de hielo. Hubiéramos podido derretirnos. Ahora se clava la aguja en el velludo pecho. La herida se ha cerrado y se consumió nuestro poder...

Briznas de paja

¡Somos las obras que debiste realizar! La duda asfixiante nos ha aplastado y nos ha desmenuzado. El día del Juicio vendremos en tropel y lo atestigüaremos así... ¡Entonces recibirás tu merecido!²⁴

Hasta aquí nos hemos dedicado a inquirir acerca de las características generales de la orientación productiva. Debemos tratar ahora de examinar la productividad tal como se manifiesta en las actividades específicas, ya que únicamente estudiando lo concreto y lo específico se puede lograr la plena comprensión de lo general.

b) *El amor y el pensamiento productivos.* La existencia humana se caracteriza por el hecho de que el hombre está solo y separado del mundo; no siendo capaz de soportar esta separación, se siente impulsado a buscar la relación y la unidad. Existen muchos medios por los cuales puede satisfacer esa necesidad, pero solamente uno que le permite permanecer intacto como entidad única; sólo un modo, en el cual despliega sus propios poderes en el proceso mismo de estar relacionado. La paradoja de la existencia humana es que el hombre debe buscar simultáneamente la cercanía con los demás y la independencia; la unión con otros y al mismo tiempo la conservación de su individualidad y

²⁴ Pcer Gynt, acto v, escena vi. Versión de Else Wasteson, M. Winaerts y Germán Gómez de la Mata. (Obras completas, Madrid: Aguilar, S. A.)

de su particularidad.²⁵ La respuesta a esta paradoja y al problema moral del hombre, como lo hemos señalado, es la productividad.

Se puede estar relacionado con el mundo productivamente, obrando y comprendiendo. El hombre produce objetos, ejercitando sus poderes sobre la materia en el proceso de creación. El hombre comprende al mundo, mental y emocionalmente, a través de la razón y del amor. Su poder de razonar lo faculta para atravesar la superficie y alcanzar la esencia de su objeto al relacionarse activamente con él. Su capacidad de amar lo faculta para atravesar el muro que lo separa de otras personas y para comprenderlas. Aunque el amor y la razón son únicamente dos formas diferentes de comprender al mundo, y aunque el uno no es posible sin la otra y viceversa, son expresiones de diferentes poderes, el de la emoción y el del pensamiento y, por consiguiente, deben ser analizados por separado.

El concepto de amor productivo es ciertamente muy diferente de aquello que con frecuencia llamamos amor. Difícilmente existe otra palabra que sea más ambigua y desconcertante que la palabra "amor". Es empleada para denotar casi todo sentimiento que no sea el odio y la aversión. Abarca todo, desde el amor por una golosina hasta el amor por una sinfonía, desde la simpatía moderada hasta el más intenso sentimiento de apego. Las personas creen que aman cuando se "han enamorado" de alguien. Llaman amor a su dependencia y también a su posesividad. Creen, en efecto, que no hay nada más fácil que amar, que la dificultad radica únicamente en encontrar el objeto adecuado y

²⁵ Este concepto de relación, como la síntesis de cercanía y singularidad, es, en muchos aspectos, similar al concepto de "apego" y "despego" expuesto por Charles Morris en *Paths of Life* (Nueva York: Harper & Brothers, 1942), pero difiere en que el marco de referencia de Morris es el temperamento, mientras que el mío es el carácter.

que su incapacidad para ser feliz en el amor se debe a su mala suerte de no encontrar el compañero adecuado. Pero, en contraste con todo este pensamiento confuso y caprichoso, el amor es un sentimiento muy específico; si bien cada ser humano tiene una capacidad para el amor, su realización es uno de los logros más difíciles. El amor genuino está arraigado en la productividad y por eso podría ser llamado propiamente "amor productivo". Su esencia es la misma en el amor de una madre por su hijo, en el amor para con nuestros semejantes o en el amor erótico entre dos individuos. Que esto rija igualmente con respecto al amor hacia otros y hacia nosotros mismos, será considerado más adelante.²⁶ A pesar de que los objetos amorosos difieren y, en consecuencia, la intensidad y la cualidad del amor mismo también difieren, algunos elementos básicos pueden ser considerados como característicos de todas las formas de amor productivo. Son éstos: el cuidado, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento.

El cuidado y la responsabilidad denotan que el amor es una actividad, y no una pasión que nos vence o un afecto por el cual somos "afectados". El elemento de cuidado y responsabilidad en el amor productivo ha sido admirablemente descrito en el libro de Jonás. Dios ha dicho a Jonás que vaya a Nínive a advertir a sus habitantes que serán castigados, a menos que enmienden sus costumbres malas. Jonás abandona su misión porque teme que el pueblo de Nínive se arrepienta y que Dios lo perdone. Es un hombre dotado de un fuerte sentido del orden y la ley, pero sin amor. Sin embargo, en su intento de huir, se encuentra en el vientre de una ballena, lo cual simboliza el estado de aislamiento y reclusión que le ha traído su falta de amor y de solidaridad. Dios lo salva y Jonás se encamina a

²⁶ Capítulo IV: "Egoísmo, amor a sí mismo e interés propio"

Nínive. Predica a sus habitantes tal como Dios le había ordenado y acaece lo que temía. La gente de Nínive se arrepiente de sus pecados, enmiendan sus costumbres y Dios los perdona y decide no destruir la ciudad. Jonás se siente intensamente enfadado y decepcionado; él quería "justicia" y no misericordia. Por último, encuentra algún descanso bajo la sombra de un árbol que Dios ha hecho crecer para protegerle del sol. Pero cuando Dios hace marchitar el árbol, Jonás se siente deprimido y se lamenta con cólera a Dios. Dios le responde: "Tú has sentido piedad por el ricino, por el cual no has trabajado ni lo has hecho crecer; que surgió en una noche y en una noche pereció. ¿Y no habría yo de perdonar a Nínive, la gran ciudad, en la que moran más de seis veintenas de miles de individuos, que no pueden discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y también mucho ganado?" La respuesta de Dios a Jonás debe interpretarse simbólicamente. Dios explica a Jonás que la esencia del amor es "trabajar" por algo y "hacer crecer algo", que el amor y el trabajo son inseparables. Se ama aquello por lo que se trabaja y se trabaja por aquello que se ama.

La historia de Jonás implica que el amor no puede estar separado de la responsabilidad. Jonás no se siente responsable por la vida de sus hermanos. Él, al igual que Caín, pudo preguntar: "¿Acaso soy el cuidador de mi hermano?" La responsabilidad no es un deber impuesto a uno desde afuera, sino mi respuesta a algo que siento que me concierne. Responsabilidad y respuesta tienen la misma raíz, *respondere* = "responder"; ser responsable significa estar dispuesto a responder.

El amor materno es el ejemplo más común y de más pronta comprensión de lo que es el amor productivo; su verdadera esencia es el cuidado y la responsabilidad. El cuerpo de la madre "trabaja" para el

niño durante el periodo de la gestación y su amor consiste, después del parto, en su esfuerzo por hacer crecer al niño. El amor materno no depende de condiciones que deba reunir el niño a fin de ser amado; es incondicional, basado únicamente en la respuesta de la madre ante las necesidades del niño.²⁷ No es de asombrarse, pues, que el amor materno haya sido un símbolo de la forma más excelsa del amor, tanto en el arte como en la religión. El término hebreo que expresa el amor de Dios por el hombre y el amor del hombre para con sus semejantes es *rechamim*, cuya raíz es *rechem*, matriz.

Pero no es tan evidente la conexión del cuidado y de la responsabilidad con el amor individual. Se tiene la creencia de que enamorarse es la culminación del amor, cuando en realidad es el comienzo y solamente una oportunidad para lograr el amor. Se cree que el amor es el resultado de una cualidad misteriosa por la cual dos personas se atraen mutuamente, un acontecimiento que ocurre sin esfuerzo. En verdad, tanto la soledad del hombre como su apetito sexual originan que éste fácilmente se enamore y nada misterioso hay acerca de ello, pero es una ganancia que se puede perder con la misma rapidez con que ha sido obtenida. No se es amado accidentalmente; el propio poder de amar produce el amor, tal como el estar interesado lo hace a uno interesante. Los individuos se preocupan por el problema de si son atractivos, mientras

²⁷ Compárese el punto de vista de Aristóteles sobre el amor: "Pero la amistad parece consistir más bien en amar que en ser amado. Puede verse que es así el deleite que experimentan las madres al amar; pues las madres se desprenden algunas veces de sus hijos para que éstos sean criados por otros y, no obstante, los conocen y los aman, sin esperar ser correspondidas, ya que ello es imposible, pero se contentan, como parece, con ver que sus hijos están bien y en profesarles su amor, aun cuando los niños en su ignorancia no les rindan ninguno de los servicios que se deben a una madre." (Libro VIII, cap. X.)

olvidan que la esencia de la atracción es su propia capacidad para amar. Amar a una persona productivamente implica cuidar y sentirse responsable de su vida; y no únicamente de su existencia física, sino del crecimiento y desarrollo de todos sus poderes humanos. Amar productivamente es incompatible con ser pasivo, con contemplar la vida de la persona amada; implica trabajo y cuidado, y la responsabilidad por su desarrollo.

A pesar del espíritu universalista de las religiones monoteístas de Occidente y de los conceptos políticos progresistas que tienen su expresión en la idea de que "todos los hombres son creados iguales", el amor por la humanidad no ha llegado a ser una experiencia común. Considérase al amor por la humanidad como un logro, el cual, a lo sumo, es posterior al amor hacia un individuo, o como un concepto abstracto cuya realización está reservada para el futuro. Pero el amor hacia el hombre no puede ser separado del amor hacia un individuo. Amar a una persona productivamente significa estar relacionado con su esencia humana, con ella como representante de la humanidad. El amor a un individuo, en tanto esté separado del amor a los semejantes, puede referirse únicamente a lo superficial y lo accidental; por necesidad permanecerá sin ahondar. Si bien puede decirse que el amor por los demás difiere del amor maternal en que el niño se encuentra desamparado, y nuestro semejante no, puede también decirse que aun esta diferencia es relativa. Todos los hombres necesitan ayuda y dependen unos de otros. La solidaridad humana es la condición necesaria para el despliegue de cada uno de los individuos.

El cuidado y la responsabilidad son elementos constitutivos del amor, pero sin el respeto por la persona amada y su conocimiento, el amor degenera en dominación y posesión. Respeto no es temor; indica —de acuerdo con la raíz de la palabra (*respicere* = mi-

rar a)— la aptitud para ver una persona tal como es, de ser consciente de su individualidad y singularidad. No es posible respetar a una persona sin conocerla; cuidado y responsabilidad serían ciegos si no estuvieran guiados por el conocimiento de la individualidad de la persona.

Un intento preliminar para comprender el pensamiento productivo puede hacerse examinando la diferencia entre razón e inteligencia.

La inteligencia es el instrumento de que dispone el hombre para la obtención de metas prácticas, con el fin de descubrir aquellos aspectos de las cosas cuyo conocimiento es necesario para su manejo. La meta en sí misma o, lo que es lo mismo, las premisas en que se basa el pensamiento "inteligente", no son puestas en duda, sino aceptadas, y pueden o no ser racionales en sí mismas. Esta cualidad particular de la inteligencia puede verse claramente en un caso extremo, el de la persona paranoica. Su premisa, por ejemplo, de que todos los individuos conspiran contra ella, es irracional y falsa; pero sus procesos de pensamiento basados en esta premisa pueden mostrar un grado considerable de inteligencia. En su intento de probar su tesis paranoica, conecta observaciones y hace construcciones lógicas que a menudo suelen ser tan convincentes que resulta difícil probar lo irracional de su premisa. La aplicación de la pura inteligencia a problemas no se encuentra, por supuesto, limitada a tal fenómeno patológico. La mayor parte de nuestros pensamientos se ocupan necesariamente de la obtención de resultados prácticos, de los aspectos cuantitativos y "superficiales" de los fenómenos, sin inquirir acerca de la validez de los fines y de las premisas implicadas, y sin intentar comprender la naturaleza y cualidad de los fenómenos.

La razón implica una tercera dimensión, la de la profundidad, que alcanza la esencia de las cosas y de los procesos. Si bien la razón no se encuentra divor-

ciada de los fines prácticos de la vida (y señalaré en seguida en qué sentido es cierto esto), no es un simple instrumento para la acción inmediata. Su función es conocer, entender, captar y relacionarse con las cosas por medio de su comprensión. La razón penetra la superficie de las cosas a fin de descubrir su esencia, sus relaciones ocultas y sus significados profundos: su "razón". Es como si ella fuere no bidimensional, sino "perspectivista", para usar el término de Nietzsche; esto es, abarca todas las perspectivas y dimensiones concebibles y no solamente las de relevancia práctica. El ocuparse de la esencia de las cosas no significa ocuparse de algo que está "detrás" de las cosas, sino de lo esencial, de lo genérico y lo universal; de los rasgos más generales y significativos del fenómeno, libre de sus aspectos superficiales y accidentales, lógicamente irrelevantes.

Podemos proceder ahora a examinar algunas otras características más específicas del pensamiento productivo. El sujeto, en el pensamiento productivo, no es indiferente a su objeto, sino que éste le concierne y le afecta. No se experimenta al objeto como algo muerto y separado de sí mismo y de la vida de uno; al contrario, el sujeto está intensamente interesado en su objeto, y cuanto más íntima sea la relación con él tanto más fecundo es su pensamiento. Es esta misma relación entre él y su objeto lo que en primera instancia estimula su pensamiento. Para él una persona, o cualquier fenómeno, llega a ser objeto de su pensamiento porque es un objeto de su interés, importante desde el punto de vista de su vida individual o el de la existencia humana en general. Una hermosa ilustración de este punto es la historia del descubrimiento por Buda de la "cuádruple verdad". Buda vio a un hombre muerto, a un hombre enfermo y a un hombre anciano. Él, un hombre joven, se sintió profundamente afectado por el destino inevitable del hombre, y su

reacción frente a su observación fue el estímulo de su pensamiento que dio por resultado su teoría de la naturaleza de la vida y los caminos para la salvación del hombre. Su reacción no fue, ciertamente, la única posible. Un médico moderno, en la misma situación, podría reaccionar comenzando por pensar cómo combatir la muerte, la enfermedad y la vejez, pero su pensamiento sería igualmente determinado por su reacción total frente a su objeto.

El pensador, en el proceso del pensamiento productivo, es motivado por su interés por el objeto; es afectado por él y reacciona frente a él; se interesa y responde. Pero el pensamiento productivo se caracteriza también por la objetividad, por el respeto del sujeto pensante por su objeto, por su capacidad de ver el objeto tal como es y no como desea que fuere. Esta polaridad entre objetividad y subjetividad es característica del pensamiento productivo como lo es de la productividad en general.

Ser objetivo es posible únicamente si respetamos las cosas que observamos; vale decir, si somos capaces de verlas en su singularidad e interdependencia. Este respeto no es esencialmente diferente del respeto que habíamos considerado en conexión con el amor; si yo quiero comprender algo, debo estar capacitado para verlo tal como existe, de acuerdo con su propia naturaleza; y aunque esto es verdad para todos los objetos del pensamiento, constituye, al mismo tiempo, un problema de especial importancia para el estudio de la naturaleza humana.

Otro aspecto de la objetividad debe estar presente en el pensamiento productivo acerca de los objetos animados e inanimados: el de ver la totalidad de un fenómeno. Si el observador aísla un aspecto del objeto sin ver el conjunto, no logrará la comprensión apropiada ni siquiera de ese solo aspecto que estudia. *W. Heimer* ha insistido especialmente sobre este punto,

considerándolo como el elemento más importante del pensamiento productivo. "Los procesos productivos —dice— son frecuentemente de esta naturaleza; con el deseo de lograr una real comprensión se inicia el examen y la investigación. Cierta región del campo de estudio llega a hacerse decisiva; es enfocada, pero no llega a estar aislada. Se desarrolla un nuevo y más profundo punto de vista estructural de la situación, implicando cambios en el significado funcional, en el agrupamiento, etc., de los detalles. Dirigido por lo que requiere la estructura de una situación para una región decisiva, se es conducido a una predicción razonable, la cual —como las otras partes de la estructura— exige una verificación directa o indirecta. Se implican dos direcciones: lograr un cuadro total consistente y ver lo que la estructura del conjunto requiere para las partes." ²⁸

La objetividad no requiere únicamente ver el objeto tal como es, sino también verse a sí mismo como uno es; vale decir, ser consciente de la constelación particular en que uno se encuentra como un observador relacionado con el objeto de la observación. El pensamiento productivo, por consiguiente, se determina por la naturaleza del objeto y la naturaleza del sujeto, quien se vincula con su objeto en el proceso del pensamiento. Esta doble determinación constituye la objetividad, en contraste con la falsa subjetividad en la cual el pensamiento no está regulado por el objeto y degenera así en prejuicio, en pensamiento caprichoso y en fantasía. La objetividad, sin embargo, no es sinónimo de despego, de ausencia de interés y de cuidado como frecuentemente se implica en una falsa idea de la objetividad "científica". ¿Cómo puede atravesarse la velada superficie de las cosas y llegar hasta sus causas y relaciones

²⁸ Max Wertheimer, *Productive Thinking* (Nueva York: Harper & Brothers, 1945), p. 167. Cf. también p. 192.

si no se tiene un interés vital y suficientemente incitante para una tarea tan afanosa? ¿Cómo podrían formularse las metas de la indagación sino refiriéndolas a los intereses del hombre? La objetividad no significa indiferencia y despego; significa respeto; o sea, la aptitud para no deformar y falsificar a las cosas, a las personas y a uno mismo. Pero el factor subjetivo en el observador, sus intereses, ¿no tiende acaso a deformar su pensamiento con la mira de alcanzar los resultados deseados? ¿No es la falta de interés personal la condición para la indagación científica? La idea de que la falta de interés sea una condición para reconocer la verdad es errónea.²⁹ Dificilmente ha habido un descubrimiento o un conocimiento importante que no tenga por motor un interés del sujeto pensante. En efecto, el pensamiento desinteresado se torna estéril y de corto alcance. Lo que importa no es si existe o no interés, sino qué clase de interés existe y cuál será su relación con la verdad. Todo pensamiento productivo es estimulado por el interés del observador. Nunca es un interés per se lo que deforma las ideas, sino aquellos intereses que son incompatibles con la verdad, con el descubrimiento de la naturaleza del objeto sometido a la observación.

El concepto de que la productividad es una facultad humana intrínseca contradice la idea de que el hombre es perezoso por naturaleza y que debe ser forzado a ser activo. Esta presunción es muy antigua. Cuando Moisés suplicó al Faraón que dejara partir al pueblo judío para que éste pudiera "adorar a Dios en el desierto" su respuesta fue: "Vosotros sois perezosos, nada más que perezosos." El trabajo del esclavo significaba para el Faraón hacer algo; adorar a Dios, en cambio, para él era pereza. La misma idea han adoptado aquellos que

²⁹ Cf. el análisis de K. Mannheim sobre esta cuestión en *Ideología y utopía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1941).

han querido beneficiarse con la actividad de otros sin importarles su productividad (la cual no pueden explotar).

Nuestra propia cultura parecería ofrecer testimonio de lo opuesto. El hombre de Occidente ha estado obsesionado durante las últimas centurias por la idea del trabajo, por la necesidad de una actividad constante. En esta circunstancia es casi incapaz de haraganear. Este contraste, sin embargo, es sólo aparente. La pereza y la actividad compulsiva no son opuestas, sino dos síntomas del trastorno en el funcionamiento adecuado del hombre. En el individuo neurótico encontramos frecuentemente la incapacidad para trabajar como su síntoma principal; en la llamada persona "ajustada", la incapacidad para gozar del ocio y del reposo. La actividad compulsiva no es lo opuesto a la pereza, sino su complemento; lo opuesto a ambas es la productividad.

El entorpecimiento de la actividad productiva da lugar a la inactividad o a la superactividad. El hambre y la fuerza nunca pueden ser condiciones para la actividad productiva. Por el contrario, la libertad, la seguridad económica y una organización de la sociedad en la cual el trabajo pueda ser la expresión más significativa de las facultades del hombre, constituyen los factores conducentes a la expresión de la tendencia natural del hombre a hacer uso productivo de sus poderes.

La actividad productiva se caracteriza por el intercambio rítmico de la actividad y el reposo. El trabajo, el amor y el pensamiento productivos son posibles únicamente si la persona puede estar, cuando es necesario, sosegada y sola consigo misma. Ser capaz de prestar atención a sí mismo es un requisito previo para tener la capacidad de prestar atención a los demás; el sentirse a gusto con uno mismo es la condición necesaria para relacionarse con otros.

4) LAS ORIENTACIONES EN EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN. Como fue señalado al comienzo de este capítulo, el proceso de vivir implica dos clases de relación con el mundo exterior, la de asimilación y la de socialización. Mientras que la primera ha sido objeto de un análisis detallado en este capítulo,³⁰ la relación de socialización fue ampliamente tratada en mi obra *El miedo a la libertad*, razón por la cual me limitaré a presentar aquí solamente un breve sumario.

Podemos hacer distinción entre las siguientes clases de relaciones interpersonales: la de relación simbiótica, la de distanciamiento-destructividad y la de amor.

En la relación simbiótica la persona se encuentra relacionada con otras, pero pierde, o nunca obtiene, su independencia; rehúye el peligro de la soledad, llegando a ser parte de otra persona, bien siendo "absorbida" por esa persona o bien "absorbiéndola". Lo primero es la raíz de lo que clínicamente se describe como masoquismo. El masoquismo es el intento de despojarse del yo individual, de huir de la libertad y de buscar la seguridad adhiriéndose a otra persona. Las formas que tal clase de dependencia puede asumir son múltiples: puede ser racionalizada como sacrificio, deber o amor, especialmente cuando las normas culturales legitimen este tipo de racionalización. Los impulsos masoquistas se combinan algunas veces con impulsos sexuales y placenteros (la perversión masoquista), y frecuentemente se encuentran a tal grado en conflicto con aquellas partes de la personalidad que se esfuerzan por lograr la independencia y libertad, que el individuo los experimenta como dolorosos y atormentadores.

³⁰ Incluyendo al amor, que fue considerado juntamente con todas las demás manifestaciones de la productividad, con el fin de dar una descripción más completa de la naturaleza de la productividad.

El impulso por absorber a otros —el sadismo—, la forma activa de la relación simbiótica, aparece en toda clase de racionalizaciones, como amor, sobreprotección, dominio “justificado”, venganza “justificada”, etc., y también aparece, combinado con impulsos sexuales, como sadismo sexual. Todas las formas del impulso sádico se remontan al impulso de tener un completo dominio sobre otra persona, de “tragarla” y de transformarla en un objeto desamparado sujeto a nuestra voluntad. El dominio completo sobre una persona impotente constituye la esencia de la relación simbiótica activa. La persona dominada es percibida y tratada como una cosa para ser utilizada y explotada, no como un ser humano que es un fin en sí mismo. Cuanto más mezclado esté este impulso con la destructividad, tanto mayor será su crueldad; pero el dominio benevolente que con frecuencia se disfraza de “amor” es también una expresión de sadismo. Si bien el sádico benevolente desea que su objeto sea rico, poderoso y próspero, existe algo que trata de impedir con toda su fuerza: que su objeto llegue a ser libre e independiente y, de ese modo, cese de ser suyo.

Balzac ofrece un notable ejemplo de sadismo benevolente en sus *Ilusiones perdidas*. Describe la relación entre el joven Luciano y el prisionero Bagno, quien pretende ser un abate. Poco después de haber conocido al joven, quien precisamente había intentado suicidarse, le dice el abate: “Yo te he recogido, te he dado vida y tú me perteneces como la criatura pertenece a su Creador, como —en los cuentos de hadas de Oriente— el Ifrit pertenece al espíritu, como el cuerpo pertenece al alma. Con manos poderosas te mantendré en el camino directo hacia el poder; te prometo, sin embargo, una vida de placer, de honores, de festines sempiternos. Jamás carecerás de dinero, resplandecerás, serás brillante; mientras yo, sometido a la inmundicia de mi tarea de promoverte, aseguraré el brillante edi-

ficio de tu éxito. ¡Amo el poder por el poder mismo! Gozaré siempre de tus placeres aunque yo deberé renunciar a ellos. En breves palabras: seré una misma persona contigo... Amaré a mi criatura, la modelaré y la amoldaré a mi servicio a fin de amarla como un padre ama a su hijo. Iré a tu lado en tu tálburi, mi muchacho querido, me deleitaré con tus éxitos con las mujeres. Y diré: Yo soy este apuesto mancebo."

Mientras la relación simbiótica se caracteriza por la cercanía y la intimidad con el objeto, aunque a expensas de la libertad y de la integridad, una segunda clase de relación es la que se caracteriza por el *distanciamiento*, el *alejamiento* y la *destrucción*. El sentimiento de impotencia individual puede ser vencido apartándose de los otros a quienes se percibe como una amenaza. El alejamiento es, hasta cierto punto, parte del ritmo normal de toda relación del individuo con el mundo, una necesidad para la meditación, el estudio, la revisión de nuestros pensamientos y actitudes. En el fenómeno aquí descrito, el alejamiento es la forma principal de relación con los demás; una relación, por así decirlo, de carácter negativo. Su equivalente emocional es el sentimiento de indiferencia hacia el otro, acompañado frecuentemente de un sentimiento compensador de autoinflación. El alejamiento y la indiferencia pueden ser conscientes, pero no necesariamente; de hecho en nuestra cultura casi siempre están enmascarados por un interés y sociabilidad superficiales.

La destructividad es la forma activa del alejamiento. El impulso de destruir a otros proviene del temor de ser destruido por ellos. Puesto que el alejamiento y la destructividad son, respectivamente, la forma pasiva y la activa de la misma clase de relación, se mezclan con frecuencia en distintas proporciones. Sin embargo, su diferencia es mayor que la que hay entre las formas activa y pasiva de la relación simbiótica. El impulso destructor proviene de un bloqueo más intenso y com-

pleto de la productividad que el del distanciamiento. Es la perversión del impulso de vivir; es la energía de la vida no vivida transformada en energía destructora de la vida.

El amor es la forma productiva de relación con otros y con uno mismo. Implica responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento, así como también el deseo de que la otra persona crezca y se desarrolle. Es la expresión de la intimidad entre dos seres humanos bajo la condición de la conservación de la integridad de cada uno.

De lo anteriormente expresado se deduce que deben existir ciertas afinidades entre las distintas formas de orientación en el proceso de asimilación y socialización, respectivamente. El siguiente esquema ofrece un cuadro de las orientaciones que han sido objeto de nuestro estudio y de las afinidades entre ellas.³¹

ASIMILACIÓN

SOCIALIZACIÓN

I. Orientación improductiva:

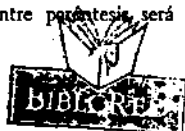
a) Receptiva	Masoquista	}	simbiosis
(Aceptando)	(Lealtad)		
b) Explotadora	Sádica	}	
(Tomando)	(Autoridad)		
c) Acumulativa	Destructiva	}	alejamiento
(Conservando)	(Afirmación)		
d) Mercantil	Indiferente	}	
(Intercambiando)	(Equidad)		

II. Orientación productiva:

Trabajadora Amando, razonando

Sólo algunas palabras de comentario parecen ser necesarias. Las actitudes receptiva y explotadora, respectivamente, implican una clase diferente de relación inter-

³¹ El significado de los conceptos puestos entre paréntesis será explicado en la parte siguiente.



personal que la actitud acumulativa. Tanto la actitud receptiva como la explotadora dan origen a cierta intimidad y acercamiento para con los individuos de quienes se espera obtener lo que se necesita, ya sea en forma pacífica o agresiva. La relación dominante en la actitud receptiva es sumisa y masoquista: si me someto a una persona más fuerte, ésta me dará todo lo que necesito. La otra persona se transforma en la fuente de todo bien, y en la relación simbiótica uno recibe de ella todo lo que se necesita. La actitud explotadora, por otra parte, implica comúnmente una clase de relación sádica: si tomo por medio de la fuerza todo lo que necesito de la otra persona, debo gobernarla y transformarla en el objeto impotente de mi propio dominio.

La clase de relación acumulativa, en contraste con estas dos actitudes, implica un distanciamiento de las otras personas. No se basa en la expectativa de obtener cosas de una fuente externa de todos los bienes, sino en la expectativa de poseer cosas, acumulando y no consumiendo. Cualquier intimidad con el mundo exterior constituye una amenaza para esta clase de sistema autárquico de seguridad. El carácter acumulativo tenderá a resolver el problema de sus relaciones con otros intentando apartarse o bien destruyendo, en caso de que perciba al mundo exterior como una amenaza demasiado grande.

La orientación mercantil se basa también en el distanciamiento de otros, pero en contraste con la orientación acumulativa, el desapego tiene más bien un significado de amistad que de destrucción. El principio general de la orientación mercantil implica contacto sencillo, apego superficial y desapego de otros, sólo en un sentido emocional más profundo.

5) COMBINACIONES DE DISTINTAS ORIENTACIONES. Al describir las diferentes clases de orientaciones impro-

ductivas y la orientación productiva, las he considerado como si fueran entidades separadas, claramente diferenciadas unas de otras. Por razones didácticas este método me pareció conveniente, ya que es preciso comprender la naturaleza de cada orientación antes de intentar la comprensión de sus combinaciones. En realidad, siempre se trata de combinaciones, pues un carácter jamás representa exclusivamente a una de las orientaciones improductivas o a la orientación productiva.

Entre las combinaciones de las distintas orientaciones, debemos distinguir las de las orientaciones improductivas entre sí y las de una orientación improductiva con la orientación productiva. Algunas de las primeras tienen ciertas afinidades entre sí; la orientación receptiva, por ejemplo, se encuentra combinada con más frecuencia con la explotadora que con la acumulativa. Las orientaciones receptiva y explotadora tienen en común el acercamiento hacia el objeto, en contraste con el distanciamiento que caracteriza a la orientación acumulativa. Sin embargo, también las orientaciones de menor afinidad suelen presentarse en forma combinada. Si se desea caracterizar a una persona, deberá hacerse esto tomando como base la orientación que predomine en ella.

La combinación de una orientación improductiva y la productiva requiere un análisis más amplio. No existe ninguna persona cuya orientación sea enteramente productiva ni nadie que carezca completamente de productividad. Pero el grado respectivo de intensidad de la orientación productiva y la improductiva en la estructura de carácter de cada persona varía y determina la cualidad de las orientaciones improductivas. En la precedente descripción de las orientaciones improductivas, se consideró que éstas predominaban en una estructura de carácter. Debemos complementar ahora la anterior descripción considerando las cualidades de las orientaciones improductivas en una estructura de carác-

ter en la cual predomina la orientación productiva. Las orientaciones improductivas no tienen en este caso el sentido negativo que las caracteriza cuando predominan, sino que poseen una cualidad diferente y constructiva. De hecho, las orientaciones improductivas, tal como fueron descritas, pueden considerarse como distorsiones de orientaciones que en sí mismas constituyen una parte normal y necesaria de la vida. Todo ente humano, para sobrevivir, debe ser capaz de aceptar cosas de otros, de tomarlas, de ahorrar y de intercambiar cosas. Debe asimismo ser capaz de seguir a la autoridad, conducir a otros, estar solo y afirmarse a sí mismo. Sólo cuando su manera de adquirir objetos y de relacionarse con otros es esencialmente improductiva, su capacidad de aceptar, tomar, ahorrar o intercambiar se transformará en el deseo voraz de recibir, explotar, acumular o traficar como modos predominantes de adquisición. Las formas improductivas de la relación social en una persona predominantemente productiva —lealtad, autoridad, equidad, afirmación— se convierten en sumisión, dominio, alejamiento y destructividad en una persona predominantemente improductiva. Cualquiera de las orientaciones improductivas posee, por consiguiente, un aspecto positivo y otro negativo, de acuerdo con el grado de productividad de la estructura total del carácter. La siguiente lista de los aspectos positivos y negativos de las distintas orientaciones puede servir como una ilustración de este principio.

ORIENTACIÓN RECEPTIVA (ACEPTANDO)

Aspecto positivo	Aspecto negativo
capaz de aceptar	pasivo, sin iniciativa
conforme	carente de opinión y de carácter
devoto	sumiso
modesto	sin orgullo
encantador	parásito

LA NATURALEZA HUMANA Y EL CARACTER 129

adaptable	carente de principios
ajustado socialmente	servil, sin confianza en sí mismo
idealista	apartado de la realidad
sensitivo	cobarde
cortés	rastrero
optimista	iluso
confiado	crédulo
tierno	sensiblero

ORIENTACIÓN EXPLOTADORA (TOMANDO)

Aspecto positivo	Aspecto negativo
activo explotador
capaz de tomar iniciativa agresivo
capaz de reclamar egocéntrico
altivo presuntuoso
impulsivo precipitado
confiado en sí mismo arrogante
cantivador seductor

ORIENTACIÓN ACUMULATIVA (CONSERVANDO)

Aspecto positivo	Aspecto negativo
práctico carente de imaginación
económico mezquino
cuidadoso suspicaz
reservado frío
paciente letárgico
cauteloso angustiado
constante, tenaz obstinado
imperturbable indolente
sereno ante los problemas inerte
ordenado pedante
metódico obsesivo
fiel posesivo

ORIENTACIÓN MERCANTIL (INTERCAMBIANDO)

Aspecto positivo	Aspecto negativo
calculador oportunista
capaz de cambiar inconsistente
juvenil pueril
previsor sin futuro o pasado

de criterio amplio	carente de principios y valores
sociable	incapaz de estar solo
experimentador	sin meta ni propósito
no dogmático	relativista
eficiente	superactivo
curioso	carente de tacto
inteligente	intelectualoide
adaptable	sin discriminación
tolerante	indiferente
ingenioso	soso
generoso	disipador

Los aspectos positivos y negativos no constituyen dos clases separadas de síndromes. Cada uno de estos rasgos puede describirse como un punto de una línea continua que está determinada por el grado de *preponderancia de la orientación productiva*. Se encontrará un orden sistemático y racional, por ejemplo, cuando es alto el grado de productividad, mientras que con una productividad deficiente, éste degenerará más y más en un "orden" meticuloso, irracional, pedante y compulsivo que realmente frustra su propio propósito. Lo mismo puede decirse del cambio de la juventud a la puerilidad o de la altivez al engreimiento. Al considerar solamente las orientaciones básicas, vemos su grado titubeante de variabilidad en cada persona, ocasionado por el hecho de que:

- 1) las orientaciones improductivas se combinan de diferentes maneras con respecto a la proporción respectiva de cada una de ellas;
- 2) cada una cambia de cualidad de acuerdo con el grado de productividad existente;
- 3) las distintas orientaciones pueden actuar con diferente intensidad en las esferas materiales, emocionales o intelectuales de actividad, respectivamente.

Si sumamos al cuadro de la personalidad los diferentes temperamentos y dones, nos será fácil reconocer que la configuración de estos elementos básicos origina un número infinito de variaciones en la personalidad.