

## CAPÍTULO I

### LA LIBERTAD COMO PROBLEMA PSICOLÓGICO

LA HISTORIA moderna, europea y americana, se halla centrada en torno al esfuerzo que tiende a romper las cadenas económicas, políticas y espirituales que aprisionan a los hombres. Las luchas por la libertad fueron sostenidas por los oprimidos, por aquellos que buscaban nuevas libertades en oposición con los que tenían privilegios que defender. Al luchar una clase por su propia liberación del dominio ajeno creía hacerlo por la libertad humana como tal y, por consiguiente, podía invocar un ideal y expresar aquella aspiración a la libertad que se halla arraigada en todos los oprimidos. Sin embargo, en las largas y virtualmente incesantes batallas por la libertad, las clases que en una determinada etapa habían combatido contra la opresión, se alineaban junto a los enemigos de la libertad cuando ésta había sido ganada y les era preciso defender los privilegios recién adquiridos.

A pesar de los muchos descalabros sufridos, la libertad ha ganado sus batallas. Muchos perecieron en ellas con la convicción de que era preferible morir en la lucha contra la opresión a vivir sin libertad. Esa muerte era la más alta afirmación de su individualidad. La historia parecía probar que al hombre le era posible gobernarse por sí mismo, tomar sus propias decisiones y pensar y sentir como lo creyera conveniente. La plena expresión de las potencialidades del hombre parecía ser la meta a la que el desarrollo social se iba acercando rápidamente. Los principios del liberalismo económico, de la democracia política, de la autonomía religiosa y del individualismo en la vida personal, dieron ex-

presión al anhelo de libertad y al mismo tiempo parecieron aproximar la humanidad a su plena realización. Una a una fueron quebradas las cadenas. El hombre había vencido la dominación de la naturaleza, adueñándose de ella; había sacudido la dominación de la Iglesia y del Estado absolutista. La *abolición de la dominación exterior* parecía ser una condición no sólo necesaria, sino también suficiente para alcanzar el objetivo acariciado: la libertad del individuo.

La guerra mundial<sup>1</sup> fue considerada por muchos como la última guerra; su terminación, como la victoria definitiva de la libertad. Las democracias ya existentes parecieron adquirir nuevas fuerzas, y al mismo tiempo nuevas democracias surgieron para reemplazar a las viejas monarquías. Pero tan sólo habían transcurrido pocos años cuando nacieron otros sistemas que negaban todo aquello en que los hombres habían creído y cuyo logro costara tantos siglos de lucha. Porque la esencia de tales sistemas, que se apoderaron de una manera efectiva e integral de la vida social y personal del hombre, era la sumisión de todos los individuos, excepto un puñado de ellos, a una autoridad sobre la cual no ejercían vigilancia alguna.

En un principio, muchos hallaban algún aliento en la creencia de que la victoria del sistema autoritario se debía a la locura de unos cuantos individuos y que, a su debido tiempo, esa locura los conduciría al derrumbe. Otros se satisfacían con pensar que al pueblo italiano, o al alemán, les faltaba una práctica suficiente de la democracia, y que, por lo tanto, se podía esperar sin ninguna preocupación el momento en que esos pueblos alcanzaran la madurez política de las democracias occidentales. Otra ilusión común, quizá la más peligrosa de todas, era el considerar que hombres como Hitler habían logrado apoderarse del vasto aparato del Estado sólo con astucias y engaños; que ellos y sus satélites gober-

<sup>1</sup> El autor se refiere aquí a la guerra de 1914-1918. [T.]

naban únicamente por la fuerza desnuda y que el resto de la población oficiaba de víctima involuntaria de la traición y del terror.

En los años que han transcurrido desde entonces, el error de estos argumentos se ha vuelto evidente. Hemos debido reconocer que millones de personas, en Alemania, estaban tan ansiosas de entregar su libertad como sus padres lo estuvieron de combatir por ella; que en lugar de desear la libertad buscaban caminos para rehuirla; que otros millones de individuos permanecían indiferentes y no creían que valiera la pena luchar o morir en su defensa. También reconocemos que la crisis de la democracia no es un problema peculiar de Italia o Alemania, sino que se plantea en todo Estado moderno. Bien poco interesan los símbolos bajo los cuales se cobijan los enemigos de la libertad humana: ella no está menos amenazada si se la ataca en nombre del antifascismo o en el del fascismo desembozado<sup>2</sup>. Esta verdad ha sido formulada con tanta eficacia por John Dewey, que quiero expresarla con sus mismas palabras: "La amenaza más seria para nuestra democracia —afirma—, no es la existencia de los Estados totalitarios extranjeros. Es la existencia en nuestras propias actitudes personales y en nuestras propias instituciones, de aquellos mismos factores que en esos países han otorgado la victoria a la autoridad exterior y estructurado la disciplina, la uniformidad y la confianza en el 'líder'. Por lo tanto, el campo de batalla está también aquí; en nosotros mismos y en nuestras instituciones"<sup>3</sup>.

Si queremos combatir el fascismo debemos entenderlo. El pensamiento que se deje engañar a sí mis-

<sup>2</sup> Uso del término fascismo o autoritarismo para denominar un sistema dictatorial del tipo alemán o italiano. Cuando me refiera especialmente al sistema alemán, lo llamaré nazismo.

<sup>3</sup> John Dewey, *Freedom and Culture*, Londres, Allen & Unwin, 1940. (Hay traducción castellana: *Libertad y Cultura*, Rosario, Ed. Rosario, 1946. [T.]

mo, guiándose por el deseo, no nos ayudará. Y el reclamar fórmulas optimistas resultará anticuado e inútil como lo es una danza india para provocar la lluvia.

Al lado del problema de las condiciones económicas y sociales que han originado el fascismo se halla el problema humano, que debe ser entendido. Este libro se propone analizar aquellos factores dinámicos existentes en la estructura del carácter del hombre moderno, que le hicieron desear el abandono de la libertad en los países fascistas, y que de manera tan amplia prevalecen entre millones de personas de nuestro propio pueblo.

Las cuestiones fundamentales que surgen cuando se considera el aspecto humano de la libertad, el ansia de sumisión y el apetito del poder, son éstas: ¿Qué es la libertad como experiencia humana? ¿Es el deseo de libertad algo inherente a la naturaleza de los hombres? ¿Se trata de una experiencia idéntica, cualquiera que sea el tipo de cultura a la cual una persona pertenece, o se trata de algo que varía de acuerdo con el grado de individualismo alcanzado en una sociedad dada? ¿Es la libertad solamente ausencia de presión exterior o es también *presencia* de algo? Y, siendo así, ¿qué es ese algo? ¿Cuáles son los factores económicos y sociales que llevan a luchar por la libertad? ¿Puede la libertad volverse una carga demasiado pesada para el hombre, al punto que trate de eludirla? ¿Cómo ocurre entonces que la libertad resulta para muchos una meta ansiada, mientras que para otros no es más que una amenaza? ¿No existirá tal vez, junto a un deseo innato de libertad, un anhelo instintivo de sumisión? Y si esto no existe, ¿cómo podemos explicar la atracción que sobre tantas personas ejerce actualmente el sometimiento al "líder"? ¿El sometimiento se dará siempre con respecto a una autoridad exterior, o existe también en relación con

autoridades que se han internalizado<sup>4</sup>, tales como el deber, o la conciencia, o con respecto a la coerción ejercida por íntimos impulsos, o frente a autoridades anónimas, como la opinión pública? ¿Hay acaso una satisfacción oculta en el sometimiento? Y si la hay, ¿en qué consiste? ¿Qué es lo que origina en el hombre un insaciable apetito de poder? ¿Es el impulso de su energía vital o es alguna debilidad fundamental y la incapacidad de experimentar la vida de una manera espontánea y amable? ¿Cuáles son las condiciones psicológicas que originan la fuerza de esta codicia? ¿Cuáles las condiciones sociales sobre que se fundan a su vez dichas condiciones psicológicas?

El análisis del aspecto humano de la libertad y de las fuerzas autoritarias nos obliga a considerar un problema general, a saber: el que se refiere a la función que cumplen los factores psicológicos como fuerzas activas en el proceso social; y esto nos puede conducir al problema de la interacción que los factores psicológicos, económicos e ideológicos ejercen en aquel proceso.

Todo intento por comprender la atracción que el fascismo ejerce sobre grandes pueblos nos obliga a reconocer la importancia de los factores psicológicos. Pues estamos tratando aquí acerca de un sistema político que, en su esencia, no se dirige a las fuerzas racionales del autointerés, sino que *despierta* y moviliza aquellas fuerzas diabólicas del hombre que creíamos inexistentes o, por lo menos, desaparecidas hace tiempo. La imagen familiar del hombre, durante los últimos siglos, había sido la de un ser racional cuyas acciones se hallaban determinadas por el autointerés y por la capacidad de obrar en consecuencia. Hasta escritores como Hobbes, que consideraban la voluntad de poder y la hostilidad como las fuerzas motrices del hombre, explicaban la existencia de tales fuerzas como el

<sup>4</sup> Corresponde al término inglés *internalized*. [T.]

lógico resultado del autointerés: puesto que los hombres son iguales y tienen, por lo tanto, el mismo deseo de felicidad, y dado que no existen bienes suficientes para satisfacer a todos por igual, necesariamente deben combatirse los unos a los otros y buscar el poder con el fin de asegurarse el goce futuro de lo que poseen en el presente. Pero la imagen de Hobbes pasó de modo. Cuanto mayor era el éxito alcanzado por la clase media en el quebrantamiento del poder de los antiguos dirigentes políticos y religiosos, cuanto mayor se hacía el dominio de los hombres sobre la naturaleza, y cuanto mayor era el número de individuos que se independizaban económicamente, tanto más se veían inducidos a tener fe en un mundo sometido a la razón y en el hombre como ser esencialmente racional. Las oscuras y diabólicas fuerzas de la naturaleza humana eran relegadas a la Edad Media y a períodos históricos aún más antiguos, y sus causas eran atribuidas a la ignorancia o a los designios astutos de falaces reyes y sacerdotes.

Se miraban esos períodos del modo como se podría mirar un volcán que desde largo tiempo ha dejado de constituir una amenaza. Se sentía la seguridad y la confianza de que las realizaciones de la democracia moderna habían barrido todas las fuerzas siniestras; el mundo parecía brillante y seguro, al modo de las calles bien iluminadas de una ciudad moderna. Se suponía que las guerras eran los últimos restos de los viejos tiempos, y tan sólo parecía necesaria una guerra más para acabar con todas ellas; las crisis económicas eran consideradas meros accidentes, aun cuando tales accidentes siguieran aconteciendo con cierta regularidad.

Cuando el fascismo llegó al poder la mayoría de la gente se hallaba desprevenida tanto desde el punto de vista práctico como teórico. Era incapaz de creer que el hombre llegara a mostrar tamaña propensión al mal, un apetito tal de poder, semejante desprecio por los derechos de los débiles o parecido

anhelo de sumisión. Tan sólo unos pocos se habían percatado de ese sordo retumbar del volcán que precede a la erupción. Nietzsche había perturbado el complaciente optimismo del siglo XIX; lo mismo había hecho Marx, aun cuando de una manera distinta. Otra advertencia había llegado, algo más tarde, por obra de Freud. Por cierto que éste y la mayoría de sus discípulos sólo tenían una concepción muy ingenua de lo que ocurre en la sociedad, y la mayor parte de las aplicaciones de su psicología a los problemas sociales eran construcciones erróneas; y, sin embargo, al dedicar su interés a los fenómenos de los trastornos emocionales y mentales del individuo, ellos nos condujeron hasta la cima del volcán y nos hicieron mirar dentro del hirviente cráter.

Freud avanzó más allá de todos al tender hacia la observación y el análisis de las fuerzas irracionales e inconscientes que determinan parte de la conducta humana. Junto con sus discípulos, dentro de la psicología moderna, no solamente puso en descubierto el sector irracional e inconsciente de la naturaleza humana, cuya existencia había sido desdeñada por el racionalismo moderno, sino que también mostró cómo estos fenómenos irracionales se hallan sujetos a ciertas leyes y, por tanto, pueden ser comprendidos racionalmente. Nos enseñó a comprender el lenguaje de los sueños y de los síntomas somáticos, así como las irrationalidades de la conducta humana. Descubrió que tales irrationalidades y del mismo modo toda la estructura del carácter de un individuo, constituían reacciones frente a las influencias ejercidas por el mundo exterior y, en modo especial, frente a las experimentadas durante la primera infancia.

Pero Freud estaba tan imbuido del espíritu de la cultura a que pertenecía, que no podía ir más allá de los límites impuestos por esa cultura misma. Esos límites se convirtieron en vallas que llegaban hasta de impedirle la comprensión del individuo normal y de los fenómenos irracionales que operan en la vida social.

Como este libro subraya la importancia de los factores psicológicos en todo el proceso social y como el presente análisis se asienta sobre algunos de los descubrimientos fundamentales de Freud, especialmente en los que conciernen a la acción de las fuerzas inconscientes en el carácter del hombre y su dependencia de los influjos externos, creo que constituirá una ayuda para el lector conocer ahora algunos de los principios generales de nuestro punto de vista, así como también las principales diferencias existentes entre nuestra concepción y los conceptos freudianos clásicos<sup>5</sup>.

Freud aceptaba la creencia tradicional en una dicotomía básica entre hombre y sociedad, así como la antigua doctrina de la maldad de la naturaleza humana. El hombre, según él, es un ser fundamentalmente antisocial. La sociedad debe domesticarlo, concederle unas cuantas satisfacciones directas de aquellos impulsos que, por ser biológicos, no pueden extirparse; pero, en general, la sociedad debe purificar y moderar hábilmente los impulsos básicos del hombre. Como consecuencia de tal represión de los impulsos naturales por parte de la sociedad, ocurre algo milagroso: los impulsos se transforman en tendencias que poseen un valor cultural y que, por lo tanto, llegan a constituir la base humana de la cultura.

Freud eligió el término *sublimación* para señalar esta extraña transformación que conduce de la re-

<sup>5</sup> Un punto de vista psicoanalítico que, aun cuando se basa en los resultados fundamentales de la teoría freudiana difiere de ella en muchos aspectos importantes, puede hallarse en la obra de Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (Londres, Kegan Paul, 1939; hay traducción castellana: *El nuevo psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943), y en aquella de Harry Stack Sullivan. "Conceptions of Modern Psychiatry, The First William Alanson White Memorial Lectures" en *Psychiatry*, 1940, vol. 3, n° 1. Aunque los dos autores difieren en muchos aspectos, el punto de vista que se sostiene aquí tiene mucho en común con ambos.

presión a la conducta civilizada. Si el volumen de la represión es mayor que la capacidad de sublimación, los individuos se tornan neuróticos y entonces se hace preciso conceder una merma en la represión. Generalmente existe una relación inversa entre la satisfacción de los impulsos humanos y la cultura: a mayor represión mayor cultura (y mayor peligro de trastornos neuróticos). La relación del individuo con la sociedad, en la teoría de Freud, es en esencia de carácter estático: el individuo permanece virtualmente el mismo, y tan sólo sufre cambios en la medida en que la sociedad ejerce una mayor presión sobre sus impulsos naturales (obligándolo así a una mayor sublimación) o bien le concede mayor satisfacción (sacrificando de este modo la cultura).

La concepción freudiana de la naturaleza humana consistía, sobre todo, en un reflejo de los impulsos más importantes observables en el hombre moderno, análogos a los llamados instintos básicos que habían sido aceptados por los psicólogos anteriores. Para Freud, el individuo perteneciente a su cultura representaba el "hombre" en general, y aquellas pasiones y angustias que son características del hombre en la sociedad moderna eran consideradas como fuerzas eternas arraigadas en la constitución biológica humana.

Si bien se podrían citar muchos casos en apoyo de nuestra interpretación (como, por ejemplo, la base social de la hostilidad que predomina hoy en el hombre moderno, el complejo de Edipo y el llamado complejo de castración en las mujeres), quiero limitarme a un solo caso que es especialmente importante, porque se refiere a toda la concepción del hombre como ser social. Freud estudia siempre al individuo en sus relaciones con los demás. Sin embargo, esas relaciones, tal como Freud las concibe, son similares a las de orden económico, características del individuo en una sociedad capita-

lista. Cada persona trabaja ante todo para sí misma, de un modo individualista, a su propio riesgo, y no en cooperación con los demás. Pero el individuo no es un Robinson Crusoe; necesita de los otros, como clientes, como empleados, como patrones. Debe comprar y vender, dar y tomar. El mercado, ya sea de bienes o de trabajo, regula tales relaciones. Así el individuo, solo y autosuficiente, entra en relaciones económicas con el prójimo, en tanto éste constituye un medio con vista a un fin: vender y comprar. El concepto freudiano de las relaciones humanas es esencialmente el mismo: el individuo aparece ya plenamente dotado con todos sus impulsos de carácter biológico que deben ser satisfechos. Con este fin entra en relación con otros "objetos". Así, los otros individuos constituyen siempre un medio para el fin propio, la satisfacción de tendencias que, en sí mismas, se originan en el individuo antes que éste tenga contactos con los demás. El campo de las relaciones humanas, en el sentido de Freud, es similar al mercado; es un intercambio de satisfacciones de necesidades biológicas, en el cual la relación con los otros individuos es un medio para un fin y nunca un fin en sí mismo.

Contrariamente al punto de vista de Freud, el análisis que se ofrece en este libro se funda sobre el supuesto de que el problema central de la psicología es el que se refiere al tipo específico de conexión del individuo con el mundo, y no el de la satisfacción o frustración de una u otra necesidad instintiva *per se*; y además, sobre el otro supuesto de que la relación entre individuo y sociedad no es de carácter estático. No acontece como si tuviéramos por un lado al individuo dotado por la naturaleza de ciertos impulsos, y por el otro a la sociedad que, como algo separado de él, satisface o frustra aquellas tendencias innatas. Aunque hay ciertas necesidades comunes a todos, tales como el hambre, la sed, el apetito sexual, aquellos impulsos que contribuyen a establecer las *diferencias* entre los carac-

teres de los hombres, como el amor, el odio, el deseo de poder y el anhelo de sumisión, el goce de los placeres sexuales y el miedo de este goce, todos ellos son resultantes del proceso social. Las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. En otras palabras la sociedad no ejerce solamente una función de represión —aunque no deja de tenerla—, sino que posee también una función creadora. La naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural; en realidad el hombre mismo es la creación más importante y la mayor hazaña de ese incesante esfuerzo humano cuyo registro llamamos historia.

La tarea propia de la psicología social es la de comprender este proceso en el que se lleva a cabo la creación del hombre en la historia. ¿Por qué se verifican ciertos cambios definidos en la estructura del carácter humano de una época histórica a otra? ¿Por qué es distinto el espíritu del Renacimiento del de la Edad Media? ¿Por qué es diferente la estructura del carácter humano durante el período del capitalismo monopolista de la que corresponde al siglo XIX? La psicología social debe explicar por qué surgen nuevas aptitudes y nuevas pasiones, buenas o malas. Así descubrimos, por ejemplo, que desde el Renacimiento hasta nuestros días los hombres han ido adquiriendo una ardorosa ambición de fama que, aun cuando hoy nos parece muy natural, casi no existía en el hombre de la sociedad medieval<sup>6</sup>. En el mismo período los hombres desarrollaron un sentimiento de la belleza natural que antes no poseían<sup>7</sup>. Aún más, en los países del norte

<sup>6</sup> Cf. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londres, Allen & Unwin, 1921, págs. 139 y sigts. (Hay traducción castellana: Buenos Aires, Losada, 1942.)

<sup>7</sup> *Op. cit.*, págs. 299 y sigts.

404

de Europa, desde el siglo XVI en adelante, el individuo experimentó un obsesivo afán de trabajo, del que habían carecido los hombres libres de períodos anteriores.

Pero no solamente el hombre es producto de la historia, sino que también la historia es producto del hombre. La solución de esta contradicción aparente constituye el campo de la psicología social<sup>8</sup>. Su tarea no es solamente la de mostrar cómo cambian y se desarrollan pasiones, deseos y angustias, en tanto constituyeron *resultados* del proceso social, sino también cómo las energías humanas, así modeladas en formas específicas, se tornan a su vez *fuerzas productivas que forjan el proceso social*. Así, por ejemplo, el ardiente deseo de fama y éxito y la tendencia compulsiva hacia el trabajo son fuerzas sin las cuales el capitalismo moderno no hubiera podido desarrollarse; sin ellas, y sin un cierto número de otras fuerzas humanas, el hombre hubiera carecido del impulso necesario para obrar de acuerdo con los requerimientos sociales y económicos del moderno sistema comercial e industrial.

De todo lo dicho se sigue que el punto de vista sustentado en este libro difiere del de Freud en tanto rechaza netamente su interpretación de la historia como el resultado de fuerzas psicológicas que, en sí mismas, no se hallan socialmente condicionadas. Con igual claridad rechaza aquellas teorías que desprecian el papel del factor humano como uno de los elementos dinámicos del proceso social. Esta crítica no se dirige solamente contra las doctrinas sociológicas que tienden a eliminar explícitamente los problemas psicológicos de la sociología (como las

<sup>8</sup> Cf. la contribución de los sociólogos J. Dollard, K. Mannheim y H. D. Lasswell, de los antropólogos R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir y la aplicación de A. Kardiner de los conceptos psicoanalíticos a la psicología. (N. del T.: hay traducción castellana de las obras de K. Mannheim, R. Linton, R. Benedict, M. Mead y A. Kardiner.)

de Durkheim y su escuela), sino también contra las teorías más o menos matizadas con conceptos inspirados en la psicología *behaviorista*. El supuesto común de todas estas doctrinas es que la naturaleza humana no posee un dinamismo propio, y que los cambios psicológicos deben ser entendidos en términos de desarrollo de nuevos "hábitos", como adaptaciones a nuevas formas culturales. Tales teorías, aunque admiten un factor psicológico, lo reducen al mismo tiempo a una mera sombra de las formas culturales (*cultural patterns*). Tan sólo la psicología dinámica, cuyos fundamentos han sido formulados por Freud, puede ir más allá de un simple reconocimiento verbal del factor humano. Aun cuando no exista una naturaleza humana prefijada, no podemos considerar dicha naturaleza como infinitamente maleable y capaz de adaptarse a toda clase de condiciones sin desarrollar un dinamismo psicológico propio. La naturaleza humana, aun cuando es producto de la evolución histórica, posee ciertos mecanismos y leyes inherentes, cuyo descubrimiento constituye la tarea de la psicología.

Llegados a este punto es menester discutir la noción de *adaptación*, con el fin de asegurar la plena comprensión de todo lo ya expuesto y también de lo que habrá de seguir. Esta discusión ofrecerá, al mismo tiempo, un ejemplo de lo que entendemos por leyes y mecanismos psicológicos.

Nos parece útil distinguir entre la adaptación "estática" y la "dinámica". Por la primera entendemos una forma de adaptación a las normas que deje inalterada toda la estructura del carácter e implique simplemente la adopción de un nuevo hábito. Un ejemplo de este tipo de adaptación lo constituye el abandono de la costumbre china en las maneras de comer, a cambio de la europea que requiere el uso de tenedor y cuchillo. Un chino que llegue a América se adaptará a esta nueva norma, pero tal adaptación tendrá en sí misma un débil efecto sobre su personalidad; no ocasiona el surgimiento de

102

nuevas tendencias o nuevos rasgos del carácter.

Por adaptación dinámica entendemos aquella especie de adaptación que ocurre, por ejemplo, cuando un niño, sometiénose a las órdenes de un padre severo y amenazador —porque lo teme demasiado para proceder de otra manera—, se transforma en un “buen” chico. Al tiempo que se adapta a las necesidades de la situación, hay algo que le ocurre dentro de sí mismo. Puede desarrollar una intensa hostilidad hacia su padre, y reprimirla, puesto que sería demasiado peligroso expresarla o aun tener conciencia de ella. Tal hostilidad reprimida, sin embargo, constituye un factor dinámico de la estructura de su carácter. Puede crear una nueva angustia y conducir así a una sumisión aún más profunda; puede hacer surgir una vaga actitud de desafío, no dirigida hacia nadie en particular, sino más bien hacia la vida en general. Aunque aquí también, como en el primer ejemplo, el individuo se adapta a ciertas circunstancias exteriores, en este caso la adaptación crea algo nuevo en él; hace surgir nuevos impulsos coercitivos (*drive*)<sup>9</sup> y nuevas angustias. Toda neurosis es un ejemplo de este tipo de adaptación dinámica; ella consiste esencialmente en adaptarse a ciertas condiciones externas —especialmente las de la primera infancia—, que son en sí mismas irracionales y, además, hablando en términos generales, desfavorables al crecimiento y al desarrollo del niño. Análogamente, aquellos fenómenos sociopsicológicos, comparables a los fenómenos neuróticos (el porqué no han de ser llamados neuróticos lo veremos luego), tales como la presencia de fuertes impulsos destructivos o

<sup>9</sup> Dentro de la sociología y psicología social norteamericana se indica, por lo general, con el término *drive* “una forma de motivación en la cual el organismo es impulsado a obrar por factores que se hallan esencialmente fuera de su control, sin tener en cuenta la previsión de fines”. Cf. H. P. Fairchild, *Dictionary of Sociology*, New York, Philosophical Library, 1944, pág. 99. [T.]

sádicos en los grupos sociales, ofrecen un ejemplo de adaptación dinámica a condiciones externas —especialmente las de la primera— sociales irracionales y dañosas para el desarrollo de los hombres.

Además de la cuestión referente a la especie de adaptación que se produce, debe responderse a otras preguntas: ¿Qué es lo que obliga a los hombres a adaptarse a casi todas las condiciones vitales que pueden concebirse y cuáles son los límites de su adaptabilidad? Al dar respuesta a estas cuestiones, el primer fenómeno que debemos discutir es el hecho de que existen ciertos sectores de la naturaleza humana que son más flexibles y adaptables que otros. Aquellas tendencias y rasgos del carácter por los cuales los hombres difieren entre sí muestran un alto grado de elasticidad y maleabilidad: amor, propensión a destruir, sadismo, tendencia a someterse, apetito de poder, indiferencia, deseo de grandeza personal, pasión por la economía, goce de placeres sensuales y miedo a la sensualidad. Estas y muchas otras tendencias y angustias que pueden hallarse en los hombres se desarrollan como reacción frente a ciertas condiciones vitales; ellas no son particularmente flexibles, puesto que, una vez introducidas como parte integrante del carácter de una persona, no desaparecen fácilmente ni se transforman en alguna otra tendencia. Pero sí lo son en el sentido de que los individuos, en especial modo durante su niñez, pueden desarrollar una u otra, según el modo de existencia total que les toque vivir. Ninguna de tales necesidades es fija y rígida, como ocurriría si se tratara de una parte innata de la naturaleza humana que se desarrolla y debe ser satisfecha en todas las circunstancias.

En contraste con estas tendencias hay otras que constituyen una parte indispensable de la naturaleza humana y que han de hallar satisfacción de manera imperativa. Se trata de aquellas necesidades que se encuentran arraigadas en la organización fisiológica del hombre, como el hambre, la sed, el sueño, etc.

Para cada una de ellas existe un determinado umbral más allá del cual es imposible soportar la falta de satisfacción; cuando se produce este caso, la tendencia a satisfacer la necesidad asume el carácter de un impulso todopoderoso. Todas estas necesidades fisiológicamente condicionadas pueden resumirse en la noción de una necesidad de autoconservación. Ésta constituye aquella parte de la naturaleza humana que debe satisfacerse en todas las circunstancias y que forma, por lo tanto, el motivo primario de la conducta humana.

Para expresar lo anterior con una fórmula sencilla, podríamos decir: el hombre debe comer, beber, dormir, protegerse de los enemigos, etc. Para hacer todo esto debe trabajar y producir. El "trabajo", por otra parte, no es algo general o abstracto. El trabajo es siempre concreto, es decir, un tipo específico de trabajo dentro de un tipo específico de sistema económico. Una persona puede trabajar como esclavo dentro de un sistema feudal, como campesino en un *pueblo* indio, como hombre de negocios independiente en la sociedad capitalista, como vendedor en una tienda moderna, como operario ante la cinta sinfín de una gran fábrica. Estas diversas especies de trabajo requieren rasgos de carácter completamente distintos y contribuyen a integrar diferentes formas de conexión con los demás. Cuando nace un hombre se le fija un escenario. Debe comer y beber y, por ende, trabajar; ello significa que le será preciso trabajar en aquellas condiciones especiales y en aquellas determinadas formas que le impone el tipo de sociedad en la cual ha nacido. Ambos factores, su necesidad de vivir y el sistema social, no pueden ser alterados por él en tanto individuo, siendo ellos los que determinan el desarrollo de aquellos rasgos que muestran una plasticidad mayor.

Así el modo de vida, tal como se halla predeterminado para el individuo por obra de las características peculiares de un sistema económico, llega

a ser el factor primordial en la determinación de toda la estructura de su carácter, por cuanto la imperiosa necesidad de autoconservación lo obliga a aceptar las condiciones en las cuales debe vivir. Ello no significa que no pueda intentar, juntamente con otros individuos, la realización de ciertos cambios políticos y económicos; no obstante, su personalidad es moldeada esencialmente por obra del tipo de existencia especial que le ha tocado en suerte, puesto que ya desde niño ha tenido que enfrentarlo a través del medio familiar, medio que expresa todas las características típicas de una sociedad o clase determinada<sup>10</sup>.

Las necesidades fisiológicamente condicionadas no constituyen la única parte de la naturaleza humana que posee carácter ineludible. Hay otra parte que es igualmente compulsiva, una parte que no se halla arraigada en los procesos corporales, pero sí en la esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica: la necesidad de relacionarse con el mundo exterior, la necesidad de evitar el aislamiento. Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental, del mismo modo que la inanición conduce a la muerte. Esta co-

<sup>10</sup> Me gustaría hacer una advertencia con respecto a una confusión que con frecuencia surge acerca de este problema. La estructura económica de una sociedad, al determinar el modo de vida del individuo, opera, en el desarrollo de la persona, como una *condición*. Estas *condiciones* económicas son completamente diferentes de los *motivos económicos subjetivos*, tales como el deseo de riqueza material, considerado como el motivo dominante de la conducta humana por muchos escritores, desde el Renacimiento hasta ciertos autores marxistas que no lograron entender los conceptos básicos de Marx. En realidad, el deseo omnicompreensivo de riqueza material es una necesidad peculiar tan sólo de ciertas culturas, y diferentes condiciones económicas pueden crear rasgos de personalidad que aborrecen la riqueza material o les es indiferente. He discutido detalladamente este problema en "Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig, 1932, vol. I, págs. 28 y sigts.

KZ

nexión con los otros nada tiene que ver con el contacto físico. Un individuo puede estar solo en el sentido físico durante muchos años y, sin embargo, estar relacionado con ideas, valores o, por lo menos, normas sociales que le proporcionan un sentimiento de comunión y "pertenencia". Por otra parte, puede vivir entre la gente y no obstante dejarse vencer por un sentimiento de aislamiento total, cuyo resultado será, una vez excedidos ciertos límites, aquel estado de insania expresado por los trastornos esquizofrénicos. Esta falta de conexión con valores, símbolos o normas, que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la soledad física; o, más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan sólo si implica también soledad moral. La conexión espiritual con el mundo puede tomar distintas formas; en sus respectivas celdas, el monje que cree en Dios y el misionero político aislado de todos los demás, pero que se siente unido con sus compañeros de lucha, no están moralmente solos. Ni lo está el inglés que viste su *smoking* en el ambiente más exótico, ni el pequeño burgués que, aun cuando se halla profundamente aislado de los otros hombres, se siente unido a su nación y a sus símbolos. El tipo de conexión con el mundo puede ser noble o trivial, pero aun cuando se relacione con la forma más baja y ruin de la estructura social, es, de todos modos, mil veces preferible a la soledad. La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento.

Esta necesidad compulsiva de evitar el aislamiento moral ha sido descrita con mucha eficacia por Balzac en el siguiente fragmento de *Los sufrimientos del inventor*:

Pero debes aprender una cosa, imprimirla en tu mente todavía maleable: el hombre tiene horror a la soledad. Y

de todas las especies de soledad, la soledad moral es la más terrible. Los primeros ermitaños vivían con Dios. Habitaban en el más poblado de los mundos: el mundo de los espíritus. El primer pensamiento del hombre, sea un leproso o un prisionero, un pecador o un inválido, es éste: tener un compañero en su desgracia. Para satisfacer este impulso, que es la vida misma, emplea toda su fuerza, todo su poder, las energías de toda su vida. ¿Hubiera encontrado compañeros Satanás, sin ese deseo todopoderoso? Sobre este tema se podría escribir todo un poema épico, que sería el prólogo del *Paraíso Perdido*, porque el *Paraíso Perdido* no es más que la apología de la rebelión.

Todo intento de contestar por qué el miedo al aislamiento es tan poderoso en el hombre nos alejaría mucho del tema principal de este libro. Sin embargo, para mostrar al lector que esa necesidad de sentirse unido a los otros no posee ninguna calidad misteriosa, deseo señalar la dirección en la cual, según mi opinión, puede hallarse la respuesta.

Un elemento importante lo constituye el hecho de que los hombres no pueden vivir si carecen de formas de mutua cooperación. En cualquier tipo posible de cultura el hombre necesita de la cooperación de los demás si quiere sobrevivir; debe cooperar ya sea para defenderse de los enemigos o de los peligros naturales, ya sea para poder trabajar y producir. Hasta Robinson Crusoe se hallaba acompañado por su servidor Viernes; sin éste probablemente no sólo hubiera enloquecido, sino que hubiera muerto. Cada uno de nosotros ha experimentado en la niñez, de una manera muy severa, esta necesidad de ayuda ajena. A causa de la incapacidad material, por parte del niño, de cuidarse por sí mismo en lo concerniente a las funciones de fundamental importancia, la comunicación con los otros es para él una cuestión de vida o muerte. La posibilidad de ser abandonado a sí mismo es necesariamente la amenaza más seria a toda la existencia del niño.

Hay, sin embargo, otro elemento que hace de la "pertenencia" (*need to belong*) una necesidad tan compulsiva: el hecho de la autoconciencia subjetiva,

de la facultad mental por cuyo medio el hombre tiene conciencia de sí mismo como de una entidad individual, distinta de la naturaleza exterior y de las otras personas. Aunque el grado de autoconciencia varía, como será puesto de relieve en el próximo capítulo, su existencia le plantea al hombre un problema que es esencialmente humano: al tener conciencia de sí mismo como de algo distinto a la naturaleza y a los demás individuos, al tener conciencia —aun oscuramente— de la muerte, la enfermedad y la vejez, el individuo debe sentir necesariamente su insignificancia y pequeñez en comparación con el universo y con todos los demás que no sean “él”. A menos que pertenezca a algo, a menos que su vida posea algún significado y dirección, se sentirá como una partícula de polvo y se verá aplastado por la insignificancia de su individualidad. No será capaz de relacionarse con algún sistema que proporcione significado y dirección a su vida, estará henchido de duda, y ésta, con el tiempo, llegará a paralizar su capacidad de obrar, es decir, su vida.

Antes de continuar, es conveniente resumir lo que hemos señalado con respecto a nuestro punto de vista general sobre los problemas de la psicología social. La naturaleza humana no es ni la suma total de impulsos innatos fijados por la biología, ni tampoco la sombra sin vida de formas culturales a las cuales se adapta de una manera uniforme y fácil; es el producto de la evolución humana, pero posee también ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Hay ciertos factores en la naturaleza del hombre que aparecen fijos e inmutables: la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral. Hemos visto que el individuo debe aceptar el modo de vida arraigado en el sistema de producción y de distribución propio de cada sociedad determinada. En el proceso de la adaptación dinámica a la cultura se desarrolla un cierto número de impulsos

potentes que motivan las acciones y los sentimientos del individuo. Éste puede o no tener conciencia de tales impulsos, pero, en todos los casos, ellos son enérgicos y exigen ser satisfechos una vez que se han desarrollado. Se transforman así en fuerzas poderosas que a su vez contribuyen de una manera efectiva a forjar el proceso social. Más tarde, al analizar la Reforma y el fascismo<sup>11</sup>, nos ocuparemos del modo de interacción que existe entre los factores económicos, psicológicos e ideológicos y se discutirán las conclusiones generales a que se puede llegar con respecto a tal interacción. Esta discusión se hallará siempre enfocada hacia el tema central del libro: el hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en “individuo”, tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su *yo* individual<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> En el apéndice I discutiré con mayores detalles aspectos generales de la interrelación entre las fuerzas psicológicas y las socio-económicas.

<sup>12</sup> Después de haber terminado esta obra, apareció *Freedom. Its meaning*, planeado y editado por R. N. Anshen (Nueva York. Harcourt & Brace, 1940), estudio sobre los diferentes aspectos de la libertad. Me complace en citar aquí especialmente los trabajos de H. Bergson, J. Dewey, R. M. Mac Iver, K. Riezler, P. Tillich. C. también Carl Steuermann. *Der Mensch auf der Flucht*, Berlin, Fischer, 1932.

## CAPÍTULO II

LA EMERGENCIA DEL INDIVIDUO Y  
LA AMBIGÜEDAD DE LA LIBERTAD

ANTES DE llegar a nuestro tema principal —el significado de la libertad para el hombre moderno y el porqué y el cómo de sus intentos de rehuirla— tenemos que discutir un concepto que quizá parezca un tanto alejado del problema actual. Sin embargo, el mismo constituye una premisa necesaria para la comprensión del análisis de la libertad dentro de la sociedad moderna. Me refiero al concepto según el cual la libertad caracteriza la existencia humana como tal, y al hecho de que, además, su significado varía de acuerdo con el grado de autoconciencia (*awareness*) del hombre y su concepción de sí mismo como ser separado e independiente.

La historia social del hombre se inició al emerger éste de un estado de unidad indiferenciada del mundo natural, para adquirir conciencia de sí mismo como de una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los hombres que lo rodeaban. Sin embargo, esta autoconciencia siguió siendo muy oscura durante largos períodos de la historia. El individuo permanecía estrechamente ligado al mundo social y natural del cual había emergido; mientras tenía conciencia de sí mismo, si bien parcialmente, como de una entidad distinta, no dejaba al propio tiempo de sentirse parte del mundo circundante. El proceso

por el cual el individuo se desprende de sus lazos originales, que podemos llamar proceso de *individuación*, parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la Reforma y nuestros tiempos.

En la vida de un individuo encontramos el mismo proceso. Un niño nace cuando deja de formar un solo ser con su madre y se transforma en un ente biológico separado de ella. Sin embargo, si bien esta separación biológica es el principio de la existencia humana, el niño, desde el punto de vista funcional, permanece unido a su madre durante un período considerable.

El individuo carece de libertad en la medida en que todavía no ha cortado enteramente el cordón umbilical que —hablando en sentido figurado— lo ata al mundo exterior; pero estos lazos le otorgan a la vez la seguridad y el sentimiento de *pertenecer* a algo y de estar arraigado en alguna parte. Estos vínculos, que existen antes que el proceso de *individuación* haya conducido a la emergencia completa del individuo, podrían ser denominados *vínculos primarios*. Son orgánicos en el sentido de que forman parte del desarrollo humano normal, y si bien implican una falta de individualidad, también otorgan al individuo seguridad y orientación. Son los vínculos que unen al niño con su madre, al miembro de una comunidad primitiva con su clan y con la naturaleza o al hombre medieval con la Iglesia y con su casta social. Una vez alcanzada la etapa de completa individuación y cuando el individuo se halla libre de sus vínculos primarios, una nueva tarea se le presenta: orientarse y arraigarse en el mundo y encontrar la seguridad siguiendo caminos distintos de los que caracterizaban su existencia preindividualista. La libertad adquiere entonces un significado diferente del que poseía antes de alcanzar esa etapa de la evolución. Es necesario detenerse y aclarar estos conceptos, discutiéndolos más concre-

107

tamente en su conexión con el individuo y el desarrollo social.

El cambio, comparativamente repentino, por el cual se pasa de la existencia prenatal a la humana, y el corte del cordón umbilical marcan la independencia del recién nacido del cuerpo de la madre. Pero tal independencia es real tan sólo en el sentido muy imperfecto de la separación de los dos cuerpos. En un sentido funcional, la criatura sigue formando parte de la madre. Es ésta quien lo alimenta, lo lleva y lo cuida en todos los aspectos vitales. Lentamente, el niño llega a considerar a la madre y a los objetos como entidades separadas de él mismo. Un factor de este proceso lo constituye su desarrollo tanto nervioso como físico en general, su aptitud para apoderarse física y mentalmente de los objetos y dominarlos. A través de su propia actividad experimenta un mundo exterior a sí mismo. El proceso de individuación se refuerza luego por el de educación. Este último proceso tiene como consecuencia un cierto número de privaciones y prohibiciones que cambian el papel de la madre en el de una persona guiada por fines distintos a los del niño y en conflicto con sus deseos, y a menudo en el de una persona hostil y peligrosa<sup>1</sup>. Este antagonismo, que no constituye de ningún modo todo el proceso educativo, y sí tan sólo una parte del mismo, es un factor importante para ahondar la distinción entre el "yo" y el "tú".

Deben pasar unos meses luego del nacimiento antes que el niño llegue a reconocer a otra persona en su carácter de tal y sea capaz de reaccionar con una

<sup>1</sup> Debería hacerse notar aquí que la frustración de los instintos *per se* no origina hostilidad. Es el ahogamiento de la expansión, la ruptura de los intentos de autoafirmación del niño, la hostilidad que deriva de los padres —más brevemente, la atmósfera de supresión— lo que crea en el niño el sentimiento de impotencia y la hostilidad que de éste dimana.

lo suficiente para que ella se formara una idea del pequeño cuerpo que, de pronto, se le había aparecido como suyo.

Comenzó a reírse en un tono burlesco. “¡Bien —pensó realmente— imagínate, precisamente tú, entre tanta gente, ir y dejarse agarrar así; ahora ya no puedes salir de ello, en mucho tiempo: tendrás que ir hasta el fin, ser una chica, crecer y llegar a vieja, antes de librarte de esta extravagancia!”.

Resuelta a evitar cualquier interrupción en este acontecimiento tan importante, empezó a trepar por el flechaste, camino de su brazal favorito, en el tope. Sin embargo, cada vez que movía un brazo o una pierna, en esa acción tan simple, el hallar estos movimientos tan obedientes a su deseo la llenaba de renovada maravilla. La memoria le decía, por supuesto, que siempre había sido anteriormente: pero *antes* ella no se había dado cuenta jamás de cuán sorprendente era todo ello. Una vez acomodada en su brazal, empezó a examinar la piel de sus manos con extremo cuidado, pues era *suya*. Deslizó uno de sus hombros fuera del vestido y, luego de atisbar el interior de éste para asegurarse de que ella era realmente una sola cosa, una cosa continua debajo de sus vestimentas, lo encogió hasta tocarse la mejilla. El contacto de su cara con la parte cóncava, desnuda y tibia de su hombro la estremeció agradablemente, como si fuera la caricia de algún amigo afectuoso. Pero si la sensación venía de su mejilla o de su espalda, quién era el acariciador y quién el acariciado, esto, ningún análisis podía decirselo.

Una vez convencida plenamente del hecho asombroso de que ahora ella era Emily Bas-Thornton (por qué intercalaba el “ahora” no lo sabía, puesto que, por cierto, no estaba imaginando ningún disparate acerca de transmigraciones, como el haber sido antes algún otro), empezó a considerar seriamente las consecuencias de este hecho.

Cuanto más crece el niño, en la medida en que va cortando los vínculos primarios, tanto más tiende a buscar libertad e independencia. Pero el destino de tal búsqueda sólo puede ser comprendido plenamente si nos damos cuenta del carácter dialéctico del proceso de la individuación creciente.

Este proceso posee dos aspectos: el primero es que el niño se hace más fuerte, desde el punto de vista físico, emocional y mental. Aumenta la actividad y la intensidad en cada una de tales esferas.

Al mismo tiempo ellas se integran cada vez más. Se desarrolla una estructura organizada, guiada por la voluntad y la razón individuales. Si llamamos yo al todo organizado e integrado de la personalidad, podemos afirmar que un aspecto del proceso del aumento de la individuación consiste en el crecimiento de la fuerza del yo. Los límites del crecimiento de la individuación y del yo son establecidos, en parte, por las condiciones individuales, pero, esencialmente, por las condiciones sociales. Pues aun cuando las diferencias inter-individuales existentes en este respecto parecen ser grandes, toda sociedad se caracteriza por determinado nivel de individuación, más allá del cual el individuo no puede ir.

El otro aspecto del proceso de individuación consiste en el aumento de la soledad. Los vínculos primarios ofrecen la seguridad y la unión básica con el mundo exterior a uno mismo. En la medida en que el niño emerge de ese mundo se da cuenta de su soledad, de ser una entidad separada de todos los demás. Esta separación de un mundo que, en comparación con la propia existencia del individuo, es fuerte y poderoso en forma abrumadora, y a menudo es también amenazador y peligroso, crea un sentimiento de angustia y de impotencia. Mientras la persona formaba parte integral de ese mundo, ignorando las posibilidades y responsabilidades de la acción individual, no había por qué temerle. Pero cuando uno se ha transformado en individuo, está solo y debe enfrentar el mundo en todos sus subyugantes y peligrosos aspectos.

Surge el impulso de abandonar la propia personalidad, de superar el sentimiento de soledad e impotencia, sumergiéndose en el mundo exterior. Sin embargo, estos impulsos y los nuevos vínculos que de ellos derivan no son idénticos a los vínculos primarios que han sido cortados en el proceso del crecimiento.

7.09

Del mismo modo que el niño no puede volver jamás, físicamente, al seno de la madre, tampoco puede invertir el proceso de individuación desde el punto de vista psíquico. Los intentos de reversión toman necesariamente un carácter de sometimiento, en el cual no se elimina nunca la contradicción básica entre la autoridad y el que a ella se somete. Si bien el niño puede sentirse seguro y satisfecho conscientemente, en su inconsciente se da cuenta de que el precio que paga representa el abandono de la fuerza y de la integridad de su yo. Así el resultado de la sumisión es exactamente lo opuesto de lo que debía ser: la sumisión aumenta la inseguridad del niño y al mismo tiempo origina hostilidad y rebeldía, que son tanto más horribles en cuanto se dirigen contra aquellas mismas personas de las cuales sigue dependiendo o llega a depender.

Sin embargo, la sumisión no es el único método para evitar la soledad y la angustia. Hay otro método, el único que es creador y no desemboca en un conflicto insoluble: *la relación espontánea hacia los hombres y la naturaleza*, relación que une al individuo con el mundo, sin privarlo de su individualidad. Este tipo de relación —cuya expresión más digna la constituyen el amor y el trabajo creador— está arraigado en la integración y en la fuerza de la personalidad total y, por lo tanto, se halla sujeto a aquellos mismos límites que existen para el crecimiento del yo.

Discutiremos luego con mayores detalles los fenómenos del sometimiento y de la actividad espontánea como resultados posibles de la individuación creciente; por el momento sólo deseamos señalar el principio general: el proceso dialéctico que resulta del incremento de la individuación y de la creciente libertad del individuo. El niño se vuelve más libre para desarrollar y expresar su propia individualidad sin los estorbos debidos a los vínculos que la limi-

taban. Pero al mismo tiempo, el niño también se libera de un mundo que le otorgaba seguridad y confianza. La individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo un proceso en el cual se pierde la originaria identidad con los otros y por el que el niño se separa de los demás. La creciente separación puede desembocar en un aislamiento que posea el carácter de completa desolación y origine angustia e inseguridad intensas, o bien puede dar lugar a una nueva especie de intimidad y de solidaridad con los otros, en el caso de que el niño haya podido desarrollar aquella fuerza interior y aquella capacidad creadora que son los supuestos de este tipo de conexión con el mundo.

Si cada paso hacia la separación y la individuación fuera acompañado por un correspondiente crecimiento del yo, el desarrollo del niño sería armonioso. Pero esto no ocurre. Mientras el proceso de individuación se desarrolla automáticamente, el crecimiento del yo es dificultado por un cierto número de causas individuales y sociales. La falta de sincronización entre estos dos desarrollos origina un sentimiento insoportable de aislamiento e impotencia, y esto a su vez conduce a ciertos mecanismos psíquicos, que más adelante describiremos como *mecanismos de evasión*.

También desde el punto de vista filogenético la historia del hombre puede caracterizarse como un proceso de creciente individuación y libertad. El hombre emerge del estado prehumano al dar los primeros pasos que deberán liberarlo de los instintos coercitivos. Si entendemos por instinto un tipo específico de acción que se halla determinado por ciertas estructuras neurológicas heredadas, puede observarse dentro del reino animal una tendencia

bien delimitada<sup>3</sup>. Cuanto más bajo se sitúa un animal en la escala del desarrollo filogenético, tanto mayor en su adaptación a la naturaleza y la vigilancia que los mecanismos reflejos e instintivos ejercen sobre todas sus actividades. Las famosas organizaciones sociales de ciertos insectos han sido enteramente creadas por el instinto. Por otra parte, cuanto más alto se halla colocado en esa escala, tanto mayor es la flexibilidad de sus acciones y tanto menos completa es su adaptación estructural tal como se presenta en el momento de nacer. Este desarrollo alcanza su apogeo en el hombre. Éste al nacer es el más desamparado de todos los animales. Su adaptación a la naturaleza se funda sobre todo en el proceso educativo y no en la determinación instintiva. "El instinto... es una categoría que va disminuyendo, si no desapareciendo, en las formas zoológicas superiores, especialmente en la humana"<sup>4</sup>.

La existencia humana empieza cuando el grado de fijación instintiva de la conducta es inferior a cierto límite; cuando la adaptación a la naturaleza deja de tener carácter coercitivo; cuando la manera de obrar ya no es fijada por mecanismos hereditarios. En otras palabras, *la existencia humana y la libertad son inseparables desde un principio*. La noción de libertad se emplea aquí no en el sentido positivo de "libertad para", sino en el sentido negativo de "libertad de", es decir, liberación de la determinación instintiva del obrar.

La libertad en el sentido que se acaba de tratar es un don ambiguo. El hombre nace desprovisto del

<sup>3</sup> Este concepto de instinto no debe confundirse con el que define el instinto como una necesidad fisiológicamente condicionada (tales como el hambre, la sed, etc.), cuya satisfacción se da por medio de procedimientos que, en sí mismos, no son fijos ni se hallan determinados por herencia.

<sup>4</sup> L. L. Bernard, *Instinct*, Nueva York, Holt & Co., 1924, pág. 509.

aparato necesario para obrar adecuadamente, aparato que, en cambio, posee el animal<sup>5</sup>; depende de sus padres durante un tiempo más largo que cualquier otro animal y sus reacciones al ambiente son menos rápidas y menos eficientes que las reacciones automáticamente reguladas por el instinto. Tiene que enfrentar todos los peligros y temores debido a esa carencia del aparato instintivo. Y, sin embargo, este mismo desamparo constituye la fuente de la que brota el desarrollo humano; *la debilidad biológica del hombre es la condición de la cultura humana*.

Desde el comienzo de su existencia el hombre se ve obligado a elegir entre diversos cursos de acción. En el animal hay una cadena ininterrumpida de acciones que se inicia con un estímulo —como el hambre— y termina con un tipo de conducta más o menos estrictamente determinado, que elimina la tensión creada por el estímulo. En el hombre esa cadena se interrumpe. El estímulo existe, pero la forma de satisfacerlo permanece "abierto", es decir, debe elegir entre diferentes cursos de acción. En lugar de una acción instintiva predeterminada, el hombre debe valorar mentalmente diversos tipos de conducta posibles; empieza a pensar. Modifica su papel frente a la naturaleza, pasando de la adaptación pasiva a la activa: crea. Inventa instrumentos, y al mismo tiempo que domina a la naturaleza, se separa de ella de más en más. Va adquiriendo una oscura conciencia de sí mismo —o más bien de su grupo— como de algo que no se identifica con la naturaleza. Cae en la cuenta de que le ha tocado un destino trágico: ser parte de la naturaleza y sin embargo trascenderla. Llega a ser consciente de la

<sup>5</sup> Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, Londres, Appleton, 1936, capítulo IV. (Hay traducción castellana: *Estudio del Hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942. [T.]

muerte en tanto que destino final, aun cuando trate de negarla a través de múltiples fantasías.

Una imagen particularmente significativa de la relación fundamental entre el hombre y la libertad la ofrece el mito bíblico de la expulsión del hombre del Paraíso. El mito identifica el comienzo de la historia humana con un acto de elección, pero acentúa singularmente el carácter pecaminoso de ese primer acto libre y el sufrimiento que éste origina. Hombre y mujer viven en el Jardín edénico en completa armonía entre sí y con la naturaleza. Hay paz y no existe la necesidad de trabajar; tampoco la de elegir entre alternativas; no hay libertad, ni tampoco pensamiento. Le está prohibido al hombre comer del árbol de la ciencia del bien y del mal: pero obra contra la orden divina, rompe y supera el estado de armonía con la naturaleza de la que forma parte sin trascenderla. Desde el punto de vista de la Iglesia, que representa a la autoridad, este hecho constituye fundamentalmente un pecado. Pero desde el punto de vista del hombre se trata del comienzo de la libertad humana. Obrar contra las órdenes de Dios significa libertarse de la coerción, emerger de la existencia inconsciente de la vida prehumana para elevarse hacia el nivel humano. Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es, en su aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, es decir, el primer acto *humano*. Según el mito, el pecado, en su aspecto formal, está representado por un acto contrario al mandamiento divino, y en su aspecto material por haber comido del árbol de la ciencia. El acto de desobediencia, como acto de libertad, es el comienzo de la razón. El mito se refiere a otras consecuencias del primer acto de libertad. Se rompe la armonía entre el hombre y la naturaleza. Dios proclama la guerra entre el hombre y la mujer, entre la naturaleza y el hombre. Éste se ha separado de la naturaleza, ha dado el primer paso hacia

su humanización al transformarse en *individuo*. Ha realizado el primer acto de libertad. El mito subraya el sufrimiento que de ello resulta. Al trascender la naturaleza, al enajenarse de ella y de otro ser humano, el hombre se halla desnudo y avergonzado. Está solo y libre, y, sin embargo, medroso e impotente. La libertad recién conquistada aparece como una maldición; se ha libertado *de* los dulces lazos del Paraíso, pero no es libre *para* gobernarse a sí mismo, para realizar su individualidad.

“Libertarse *de*” no es idéntico a libertad positiva, a “libertarse *para*”. La emergencia del hombre de la naturaleza se realiza mediante un proceso que se extiende por largo tiempo; en gran parte permanece todavía atado al mundo del cual ha emergido; sigue integrando la naturaleza: el suelo sobre el que vive, el sol, la luna y las estrellas, los árboles y las flores, los animales y el grupo de personas con las cuales se halla ligado por lazos de sangre. Las religiones primitivas ofrecen un testimonio de los sentimientos de unidad absoluta del hombre con la naturaleza. La naturaleza animada e inanimada forma parte de su mundo humano, o, como también puede formularse, el hombre constituye un elemento integrante del mundo natural.

Estos vínculos primarios impiden su completo desarrollo humano; cierran el paso al desenvolvimiento de su razón y de sus capacidades críticas; le permiten reconocerse a sí mismo y a los demás tan sólo mediante su participación en el clan, en la comunidad social o religiosa, y no en virtud de su carácter de ser humano; en otras palabras, impiden su desarrollo hacia una individualidad libre, capaz de crear y autodeterminarse. Pero no es éste el único aspecto, también hay otro. Tal identidad con la naturaleza, clan, religión, otorga seguridad al individuo; éste *pertenece*, está arraigado en una totalidad estructurada dentro de la cual posee un lugar que nadie discute. Puede sufrir por el ham-

bre o la represión de satisfacciones, pero no por el peor de todos los dolores: la soledad completa y la duda.

Vemos así cómo el proceso de crecimiento de la libertad humana posee el mismo carácter dialéctico que hemos advertido en el proceso de crecimiento individual. Por un lado, se trata de un proceso de crecimiento de su fuerza e integración, de su dominio sobre la naturaleza, del poder de su razón y de su solidaridad con otros seres humanos. Pero, por otro lado, esta individuación creciente significa un aumento paulatino de su inseguridad y aislamiento y, por ende, una duda creciente acerca del propio papel en el universo, del significado de la propia vida, y junto con todo esto, un sentimiento creciente de la propia impotencia e insignificancia como individuo.

Si el proceso del desarrollo de la humanidad hubiese sido armónico, si hubiese seguido un plan determinado, entonces ambos aspectos de tal proceso —aumento de la fuerza y aumento de la individuación— se habrían equilibrado exactamente. Pero, en rigor, la historia de la humanidad está llena de conflictos y luchas. Cada paso hacia un mayor grado de individuación entraña para los hombres una amenaza de nuevas formas de inseguridad. Una vez cortados los vínculos primarios, ya no es posible volverlos a unir; una vez perdido el paraíso, el hombre no puede volver a él. Hay tan sólo una solución creadora posible que pueda fundamentar las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con todos los hombres, y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de los vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente. Por otra parte, si las condiciones económicas, sociales y políticas, de las que depende todo el proceso de individuación humana, no ofrecen una base para

la realización de la individualidad en el sentido que se acaba de señalar, en tanto que, al propio tiempo, se priva a los individuos de aquellos vínculos que les otorgaban seguridad, la falta de sincronización (*leg*) que de ello resulta transforma la libertad en una carga insoportable. Ella se identifica entonces con la duda y con un tipo de vida que carece de significado y dirección. Surgen así poderosas tendencias que llevan hacia el abandono de este género de libertad para buscar refugio en la sumisión o en alguna especie de relación con el hombre y el mundo que prometa aliviar la incertidumbre, aun cuando prive al individuo de su libertad.

La historia europea y americana desde fines de la Edad Media no es más que el relato de la emergencia plena del individuo. Es un proceso que se inició en Italia con el Renacimiento y que tan sólo ahora parece haber llegado a su culminación. Fueron necesarios más de cuatro siglos para destruir el mundo medieval y para libertar al pueblo de las restricciones más manifiestas. Pero, si bien en muchos aspectos el individuo ha crecido, se ha desarrollado mental y emocionalmente y participa de las conquistas culturales de una manera jamás experimentada antes, también ha aumentado el retraso (*lag*) entre el desarrollo de la "libertad *de*" y el de la "libertad *para*". La consecuencia de esta desproporción entre la libertad *de* todos los vínculos y la carencia de posibilidades *para* la realización positiva de la libertad y de la individualidad, ha conducido, en Europa, a la huida pánica de la libertad y a la adquisición, en su lugar, de nuevas cadenas o, por lo menos, a una actitud de completa indiferencia.

Iniciaremos nuestro estudio sobre el significado de la libertad para el hombre moderno, con un análisis de la escena cultural europea durante la baja Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna. En

112

este período la base económica de la sociedad occidental sufrió cambios radicales que se vieron acompañados por transformaciones igualmente radicales en la estructura de la personalidad humana. Se desarrolló entonces un nuevo concepto de libertad, que halló sus más significativas expresiones ideológicas en nuevas doctrinas religiosas: las de la Reforma. Cualquier estudio de la libertad en la sociedad moderna debe iniciarse con aquel período en el cual fueron colocados los cimientos de la moderna cultura, ya que esta etapa formativa del hombre moderno ha de permitirnos reconocer, con más claridad que cualquier otra época posterior, aquel significado ambiguo de la libertad que debía operar a través de esa cultura: por un lado, la creciente independencia del hombre frente a las autoridades externas; por otro, su aislamiento creciente y el sentimiento que surge de este hecho: la insignificancia del individuo y su impotencia. Nuestra comprensión de los nuevos elementos de la estructura de la personalidad humana se acrecienta por el estudio de sus orígenes, por cuanto al analizar las características esenciales del capitalismo y del individualismo en sus mismas raíces, nos vemos en condiciones de compararlas con un sistema económico y un tipo de personalidad fundamentalmente distintos del nuestro. Este mismo contraste nos proporciona una perspectiva mejor para la comprensión de las peculiaridades del sistema social moderno, de la manera según la cual se ha formado la estructura del carácter de la gente que vive en él, y del nuevo espíritu que ha resultado de esta transformación de la personalidad.

El capítulo siguiente mostrará también cómo el período de la Reforma es más similar a la escena contemporánea de lo que parecería a primera vista; en realidad, a pesar de todas las diferencias evidentes que existen entre los dos períodos, probablemente no haya otra época desde el siglo XVI en adelante

que se parezca más a la nuestra, en lo que concierne al significado ambiguo de la libertad. La Reforma constituye una de las raíces de la idea de libertad y autonomía humanas, tal como ellas se expresan en la democracia moderna. Sin embargo, aun cuando no se deja nunca de subrayar este hecho, especialmente en los países no católicos, se olvida su otro aspecto: la importancia que ella atribuye a la maldad de la naturaleza humana, a la insignificancia y la impotencia del individuo y a la necesidad para éste de subordinarse a un poder exterior a él mismo. Esta idea de la indignidad del individuo, de su incapacidad fundamental para confiar en sí mismo y su necesidad de someterse, constituye también el tema principal de la ideología hitleriana, que, por otra parte, no asigna a la libertad y a los principios morales aquella importancia que es esencial en el protestantismo.

Esta similitud ideológica no es la única que hace del estudio de los siglos XV y XVI un punto de partida particularmente fecundo para la comprensión de la escena contemporánea. También existe una similitud fundamental en la situación social. Trataré de mostrar cómo se debe a tal parecido la similitud ideológica y psicológica. Entonces como ahora había un vasto sector de la población que se hallaba amenazado en sus formas tradicionales de vida por obra de cambios revolucionarios en la organización económica y social; especialmente se veía amenazada la clase media tal como lo está hoy por el poder de los monopolios y por la fuerza superior del capital, y tal amenaza ejercía un importante efecto sobre el espíritu y la ideología del sector amenazado, al agravar el sentimiento de soledad e insignificancia del individuo.

## CAPÍTULO III

LA LIBERTAD EN LA ÉPOCA  
DE LA REFORMA

## 1. La sociedad medieval y el Renacimiento

LA IMAGEN de la Edad Media<sup>1</sup> ha sido deformada de dos maneras distintas. El racionalismo la ha considerado sobre todo como un período de oscurantismo. Ha señalado la falta general de libertad personal, el despojo de la gran masa de población por parte de una pequeña minoría y el predominio de la superstición y la ignorancia, así como de una estrechez mental que hacía del campesino de los alrededores de la ciudad —para no hablar de las personas originarias de otros países— un extranjero sospechoso y peligroso a los ojos del habitante urbano. Por otro lado, la Edad Media ha sido idealizada, sobre todo por los filósofos reaccionarios, y en ciertos casos también por algunos críticos progresistas del capitalismo. Se ha señalado el sentido de la solidaridad, la subordinación de las necesidades económicas a las humanas, el carácter directo y concreto de las relaciones entre los hombres, el principio supranacional de la Iglesia católica y el sentimiento de seguridad característico del hombre

<sup>1</sup> Al hablar de "sociedad medieval" y de "espíritu de la Edad Media" en contraste con la "sociedad capitalista", nos referimos a *tipos ideales* \*. Por supuesto, históricamente,

\* En el sentido que poseen en la metodología de Max Weber. [T.]

medieval. Ambas imágenes son correctas: lo que las hace erróneas es el considerar tan sólo una de ellas, cerrando los ojos ante la otra.

Lo que caracteriza a la sociedad medieval, en contraste con la moderna, es la ausencia de libertad individual. Todos, durante el período más primitivo, se hallaban encadenados a una determinada función dentro del orden social. Un hombre tenía pocas probabilidades de trasladarse socialmente de una clase a otra, y no menores dificultades tenía para hacerlo desde el punto de vista geográfico, para pasar de una ciudad a otra o de un país a otro. Con pocas excepciones, se veía obligado a permanecer en el lugar de su nacimiento. Frecuentemente no poseía ni la libertad de vestirse como quería ni de comer lo que le gustaba. El artesano debía vender a un cierto precio y el campesino hacer lo propio en un determinado lugar, el mercado de la

la Edad Media no acabó de repente en un determinado momento, ni nació de golpe la sociedad moderna. Todas las fuerzas económicas y sociales que caracterizan a la sociedad moderna ya se habían desarrollado en el seno de la sociedad medieval de los siglos XII, XIII y XIV. Durante la última parte de la Edad Media el papel del capital iba en aumento y lo mismo ocurría con el antagonismo entre las clases sociales urbanas. Como siempre acontece en la historia, todos los elementos del nuevo sistema social ya se habían desarrollado en el seno del viejo orden, reemplazado por aquél. Pero, si bien es importante saber cuántos elementos modernos existían en la Edad Media y cuántos elementos medievales continuaban existiendo en la sociedad moderna, toda comprensión teórica del proceso histórico se vería impedida si, al acentuar la continuidad, se disminuyera la importancia de las fundamentales diferencias que existen entre la sociedad moderna y la medieval, o se rechazaran conceptos como los de "sociedad medieval" y "sociedad capitalista", con el pretexto de tratarse de construcciones no científicas. Tales intentos, bajo la apariencia de objetividad y exactitud científicas, de hecho reducen la investigación social a la recolección de una cantidad infinita de detalles y cierran el paso a toda comprensión de la estructura social y de su dinámica.

115